

Noten.

1.

Schischak's (Scheschenk) Zug gegen Juda.

Als Champollion der Jüngere zuerst 1828—29 in einem Saale zu Karnak in Bas-Relief einen König mit Namen ꞑꞑꞑ (Scheschenk) entdeckte und dabei unter vielen anderen Figuren von Gefangenen eine bemerkte, welche in einem Schilde den Namen יוֹדֵה מֶלֶךְ und mit dem Zusatz Kah (Land), also „König des Landes Juda“, las¹⁾, war die Freude der Forscher groß. Scheschenk der Hieroglyphen ist nichts anderes als der ꞑꞑꞑ der Bibel und der Sesonchis oder Sesonchosis der Manethonischen 22ten Dynastie. Durch hieroglyphische Inschriften und Figuren schien nicht nur die biblische Relation von dem Kriegszuge Schischak's gegen Juda bestätigt, sondern auch das Porträt des Königs Rehabeam erhalten. Denn die Figur des Gefangenen mit dem Namen Judh-Malk konnte doch wohl nichts anderes als der König des Landes Juda sein. Diese Entdeckung ging als Faktum in die betreffenden Geschichtsbücher über. Hinterher zeigte es sich indeß als eine halbe Täuschung; die Inschrift kann nämlich nicht „König von Juda“ bedeuten, folglich können diese Inschriften und Figuren nicht auf die biblische Relation Licht werfen. Bunsen behauptete noch 1856: die Inschrift bedeute Juda König, ja auch noch 1860 Buntzschli (in Herzog Real-Encycl. XII. 599 [selbst noch Ebers bei Niehm-Bäthgen s. v. Sifak]), während schon Brugsch diese Auffassung als einen Irrthum bezeichnet und nachgewiesen hat, daß es vielmehr den Namen einer Stadt bezeichnen müsse (Geographische Inschr. ägypt. Denkmäler II, vom Jahre 1858 S. 62 fg. und *histoire d'Egypte* 227 vom Jahre 1859 [So auch W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, S. 167]). Sonderbar genug ist es, wie man so lange diesen Irrthum conserviren konnte, da doch das Wort Kah, welches „Land“ und „Ort“ bezeichnet, darauf hätte führen müssen, daß Judh Malk Kah unmöglich weder Königreich Juda, noch Juda König, noch sonst etwas dergleichen bedeuten kann (Vergl. über den Zwang, der dieser Inschrift angethan wurde, Rossellini, *monumenti dell' Egitto* IV, p. 158, Note). Sämmtliche Halbfiguren haben ganz dieselbe Physiognomie ohne einen individuellen Zug. Folglich kann die 29te Figur ebensowenig den gefangenen König Rehabeam darstellen, wie die übrigen 155 Halbfiguren. Endlich wurde doch Rehabeam nach der biblischen Relation nicht in Gefangenschaft geführt, sondern blieb auf seinem Throne. Wie kann er als Gefangener vorgeführt worden sein? Alle diese Einwürfe haben die Aegyptologen nicht beachtet. Bunsen giebt noch das Bild des Gefangenen mit dem Schild (*Aegypten* IV, S. 268) mit der Angabe „Juda vor Sifak“ und will damit noch andeuten, daß die Figur Juda den König Rehabeam darstelle. Kurz, aus den Figuren und Inschriften ohne Zuhilfenahme der biblischen Relation würde man durch-

¹⁾ Champollion, *lettres écrites de l'Egypte en 1828—29*, Paris 1833.

aus nicht erfahren, auf welche Begebenheiten sie sich beziehen. Die Inschriften im Anfang sind, wie alle ägyptischen auf anderen Monumenten, nichts sagend, größtentheils Lobhudeleien auf den König. Man liest nur heraus Ammon — Scheschenk und Allgemeines über Siege, die dieser errungen. Das Wesentlichste ist in der Anrede des Gottes enthalten. Ammon redet Scheschenk an (nach Brugsch's Uebersetzung): „Ich habe gewährt, daß die Völker des Nordens zu dir kommen, sich vor dir niederzuwerfen! und daß die des Südens der Größe deines Namens unterworfen wurden. Ihre Könige warfen sich auf ihren Bauch, denn sie sind in ihren Thälern niedergeworfen worden. Wären ihrer noch so viele, so wären sie doch nichts gewesen. Das Unglück traf sie, und sie waren, als wären sie nicht geboren worden.“ Diese Anrede giebt auch nicht einen einzigen individuellen Zug und keine Andeutung, welche Völker Scheschenk besiegt hat, und welche unter den Völkern des Nordens und des Südens zu verstehen sind. Zur Orientirung möge vorausgeschickt werden, daß auf dem Scheschenk-Denkmal im Ganzen 156 Halbfiguren mit Schildern abgebildet sind, die sämtlich durch eine Linie um den Hals als Gefangene dargestellt sind. Zuerst wegen Raummangels 5 Reihen zu je 13, zusammen 65, dann bei erweitertem Rande 4 Reihen zu je 17, zusammen 68 und endlich eine letzte Reihe von 23. Die Schilder der letzten Reihe sind völlig leer von Inschriften. Champollion, Rossellini, Bunsen und andere Aegyptologen hatten von den 133 lesbaren Inschriften nur drei dechiffirt, nämlich: Mahanma oder Mahnoma-Kah, ferner Baithuaren oder Baitharona-Kah und Maktaa oder Maktaû-Kah. Diese wurden von denselben entziffert als Machanaim, Bethoron und Megiddo. Aus diesen zwei Namen, Megiddo und Machanaim, wurde gefolgert, daß Schischak nicht bloß gegen Juda, sondern auch gegen Israhel Krieg geführt und nicht bloß diesseits, sondern auch jenseits des Jordans Städte unterworfen habe. Das verstößt aber gegen den Wortlaut der biblischen Erzählung, daß Schischak nur Rehabeam besiegt und nur feste Städte Judäa's unterworfen hat. Im weiteren Verlauf entzifferte Brugsch noch mehr Städtenamen in den Schildern (geogr. Inschr. a. a. D., S. 59 fg.) und bemühte sich per fas et nefas entsprechende Localnamen aus der Bibel dafür zu setzen, nämlich Lbata = Rabboth?; Taankau = Taanach; Snmaa = Schunem; Batsnraa = בית שאן; Lhabaa = Rehob; Hapulmaa = Hopharaim(?); Adlma = Adoraim; Qbaana = Gibeon; Qadmt = Kedemoth; Ajuln = Ajalon; Arna = Eglon; Balma = Jibleam; Zadptl = צד פתול oder צד פתור??; Bat-Almat = בית אלמט; Sauka = Socho; Battapu = בית הפתו? Abalaa = Abel; Admaa = אדמא und noch andere Unmöglichkeiten. Den Namen Judhmalk erklärte Brugsch als Stadtnamen, was auch nach dem Vorangegangenen nicht anders sein kann. Aber welchem hebräisch-geographischen Namen diese Hieroglyphe entsprechen soll, ist ihm selbst räthselhaft geblieben, am meisten die Deutung des Judhmalk. Er bemerkt darüber S. 63: „Will man das ägyptische h hinter Jud als den hebräischen Artikel ansehen, und nicht zu Jud ziehen, so würde der Name des Ortes יהוד המלך, im anderen Falle יהודה מלך gelautet haben. Findet sich nun eine solche Ortsbenennung vor? In der alten palästinensischen Geographie nicht; dagegen ist zu bemerken, daß einzelne Ortschaften im heutigen Lande den gewiß aus dem Alterthume her überkommenen Namen Jehudijeh, gewöhnlich mit dem Artikel el-Jehudijeh, führen.“

Nach Brugsch's Auslegung müßte man annehmen, daß Schischak's Eroberung sehr weit im Norden und bis jenseits des Jordans gereicht habe. Gegen diese Annahme sprach sich mit Recht ganz entschieden Blau aus (Zeitschrift d. D. M.

Gesell. Jahrg. 1861, S. 233 fg.). „Soll die Gedenktafel Scheschent's einen historischen Commentar zu der hebräischen Uebersetzung enthalten, so sind zwei Dinge zur Beglaubigung ihres Werthes erforderlich: 1. Daß der Zug, von welchem Scheschent berichtet, eben sich als ein Zug gegen das Reich Juda und Jerusalem kennzeichne, und eine Besetzung israelitischer Gebietstheile, wenn nicht als untergeordnetes Mittel zu jenem Zwecke, überhaupt nicht erwähne, und 2. daß die Hauptfestungen Juda's in der ägyptischen Aufzählung einen Platz gefunden haben, aus dem ersichtlich wird, daß ihre Einnahme auch für Scheschent die strategische Hauptsache war.“ Blau widerlegt auch Brugsch's Hypothese, daß die Reihenfolge der Schilder einer geographischen Ordnung folge. Ob aber Blau's Annahme richtig ist, daß sie eine historisch-strategische Reihe bezeichnen, daß „während der Expedition von Zeit zu Zeit die Berichte der einzelnen Heerführer . . . an das Hauptquartier des Königs erstattet und aus diesen später nach Schluß des Feldzuges und der Rückkehr“ die Zusammenstellung in Karnak gemacht wurde, hat er nicht streng bewiesen. Wichtiger ist die Ermittlung der Namen der Städte und Burgen aus den Hieroglyphen in Uebereinstimmung mit den in der Bibel vorkommenden Namen und zwar der Städte Juda's, die Blau vollständiger als seine Vorgänger enträthelt hat.

Als sicher kann wohl die Enträthelung folgender Namen gelten, Scheschent hat diese also eingenommen und sie gehören zu den ערי מצרות אשר ליהודה (Chronik II. 12, 4) oder wohl richtiger ערי בצרות.

Lbata	(Schild 13)	entsprechend	לכאח
Qbaana d. ה. קבען	(" 23)	"	גבעון
Bathuaren	(" 24)	"	בית חורון
Ajuln	(" 26)	"	אילון
Mkdau מכדו	(" 27)	"	מקדה [vielmehr מגדו nach Müller]
Kaqalj	(" 37)	"	קעילה
Sauka	(" 38)	"	סוכי [vgl. noch Müller, S. 161].
Batzaab בת צבר	(" 45)	"	בית צור
Admaa	(" 56)	"	אדמים [vgl. Müller, S. 168, Edumia in Ostephram?]
Zaqapaa	(" 80)	"	אפקה
Ashatata	(" 93)	"	אשדוד
Aldaata	(" 108)	"	ערד
Zweifelhaft bleiben			
Taankau	(" 14)	"	תענך oder ענקים? [nach Müller]
Mahanma	(" 22)	"	מחנה דן
Qadtma	(" 23)	"	קדמתים [nach Müller]
Adil	(" 28)	"	לוד
Judh (Juth) Malk	(" 29)	"	יהוד [nach Müller יהודה]
Ngbalj	(" 74)	"	בית גיברין, hat zur exilischen Zeit nicht existirt.
Addmaa	(" 79)	"	עדלם
Jurhm	(" 112)	"	יריחו [nach Müller, 168, etwa אל ריחם]
Trtmaa	(" 121)	"	אפרת — בית להם.

Jerusalem soll im letzten Schild (133) angedeutet sein, von dem nur noch die Hieroglyphen Jura zu lesen sind. Uebrigens, da die Inschrift oberhalb der Figuren angiebt, daß Scheschenk Völker des Nordens und Südens unterworfen hat, so ist es vielleicht gar vergebliche Mühe, in den Inschriften der Schilder lauter Namen judäischer Städte zu suchen. Können nicht auch Städtenamen anderer von Scheschenk erobelter Länder aufgeführt sein? [Vgl. jetzt M. Müller, *Asien u. Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, S. 166—172].

2.

Der Mesa-Stein oder die moabitische Inschrift von Dhiban.

Die sogenannte Mesa-Inschrift ist vielleicht interessanter wegen des Aufsehens, das sie bei der Nachricht von ihrer Entdeckung gemacht hat, als wegen der historischen Ausbeute, die sie liefert. Die Nachricht von dem Funde machte die Kunde durch sämtliche europäische Zeitungen, und die Orientalisten, berufene und unberufene, glaubten es ihrer Ehre schuldig zu sein, die Entzifferung der Inschrift zu versuchen und in Zeitschriften und Zeitungen dem Publikum Kunde davon zu geben. Die Thatsache verdiente allerdings die Aufmerksamkeit, die sie erregte. Es war, als wenn der König Mesa von Moab, ein seit 2750 Jahren Verstorbenen, plötzlich seinen Sargdeckel gesprengt und unter die Lebenden getreten wäre. Die biblische Erzählung von Mesa ist also bewahrheitet; denn der König von Moab hat wirklich existirt; ein Stein mit einer Inschrift, den er zum Andenken aufgestellt hatte, legt Zeugniß von ihm ab und mittelbar auch von der israelitischen Geschichte, welche im Buche der Könige erzählt wird. Der israelitische Königsname, Omri, ist darin deutlich genannt. Das war die überraschende Thatsache, für die sich das Publikum außerordentlich interessirt hat, gerade so, als wenn man eine Steininschrift von Troja entdeckt hätte.

Viel mehr Interessantes bietet aber der Stein nicht. Manche Wörter und ganze Zeilen sind nicht mehr leserlich, und außerdem hat ein böses Geschick es so gefügt, daß gerade das Wissenswerthe in der Inschrift nicht mehr entziffert werden kann. Die Entdeckung selbst hat nämlich auch eine Geschichte mit Entwicklungsstadien. Den ersten Anfang muß man nicht in Clermont-Ganneau's Bericht suchen, sondern in Petermann's Berichtigung (*Zeitschrift d. D. M. Ges.* 1870, S. 640 fg.). Ein Prediger Klein aus dem Elsaß, der 1868 die Gegend des todten Meeres besuchte, hatte erfahren, daß auf einem Trümmerhaufen von Dhiban im ehemaligen Moabiterlande ein schwarzer Basaltblock mit phöniciischen Inschriften läge, und er machte sich dahin auf, ihn in Augenschein zu nehmen. Als er darauf dem preussischen Generalconsulat, damals von dem Geographen Petermann vertreten, Nachricht davon gab, bemühte dieses sich, in den Besitz des interessanten Steines zu gelangen, wendete aber nicht die geeigneten Mittel an. Es hat zu viel und zu wenig Eifer dafür an den Tag gelegt und dadurch die Aufmerksamkeit der Beduinen jener Gegend, der Beni Hamide, auf den Werth desselben gelenkt und doch nicht die rechten Wege eingeschlagen, um sie zur Auslieferung des Steines zu gewinnen. Da es zu viel officielle Schritte gethan hatte, erregte es die Gewinnsucht des Pascha und den Haß der Bevölkerung gegen diesen, die ihm den Gewinn nicht gönnte. Es scheint, daß sich auch ein Stück Aberglaube darein gemischt hat. Die Beduinen hielten den schwarzen Stein mit den eigenthümlichen Figuren für das Werk

eines Dämons. Inzwischen erfuhr auch 1869 der Secretär des französischen Consuls, Clermont-Ganneau, von diesem Stein; er bemühte sich gleichzeitig in den Besitz desselben zu gelangen, suchte die Bemühung des preussischen General-Consulats zu contremuniren, und dadurch wurden die Beni Hamide nur noch eiferfüchtiger auf ihren Stein. Das Ende war, daß sie das werthvolle Steindenkmal erhitzten, dann plötzlich kaltes Wasser darauf gossen und ihn zum Bersten brachten. Von der Inschrift hatte sich zwar Clermont-Ganneau einen schlechten Abklatsch verschafft, aber auch dieser wurde von den Händen der Araber in Stücke zerrissen und zerdrückt. Diesen Abklatsch, der selbstverständlich viele Lücken enthielt und keinen Sinn gab, veröffentlichte derselbe. Später kam Clermont-Ganneau und ein Engländer, Warrens, in den Besitz von größeren und kleineren Trümmerstücken des Steines, welche zum Theil die Lücken ergänzten. Von dieser berichtigten Inschrift gab der Erstere eine Copie in der Revue archéologique 1870, p. 183 und 362 fg., und diese Copie liegt allen Schriften zu Grunde, welche darüber gesprochen haben. Wäre der Stein unverfehrt in die Hand der Fachmänner gelangt, wäre er weniger lückenhaft gewesen, so würde man wahrscheinlich etwas mehr historisches Material daraus extrahirt haben können. So aber, wie die Inschrift gegenwärtig vorliegt, kann man nur davon aussagen, daß der Inhalt im Allgemeinen die biblische Relation beurfundet, aber weder neue Thatsachen liefert, noch pragmatische Handhaben bietet, noch für die Chronologie etwas leistet. Scheinbar widerspricht noch mancher Passus den Angaben im Buche der Könige oder schweigt über die Thatsachen, die daselbst mit großer Ausführlichkeit erzählt werden. Allein dieses liegt lediglich an der Lückenhaftigkeit und Unleserlichkeit mancher Parteeen. Viele Forscher haben die Lücken und unleserlichen Stellen zu ergänzen gesucht, Clermont-Ganneau, der Entdecker oder Vermittler für das Publikum, dann Graf Bogüé, Derenburg, Oppert, Neubauer, Renan, Ch. Brafton in Frankreich, Ginsburg, Warrens und Weir in England, in Deutschland besonders Schlottmann, Nöldke, Kämpf, M. A. Levy und Andere. [Vgl. ferner N. Smend und A. Socin, Die Inschrift des Kgs. Mesa von Moab (Freib. i. B. 1886); Nordlander, Die Inschrift des Kgs. Mesa von Moab (Leipzig 1896), Socin, Zur Mesa-Inschrift. In den „Berichten über die Verhandl. der Kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.“ in Leipzig, Bd. 49, Jahrg. 1897, S. 171—184. M. Lidzbarski, Eine Nachprüfung der Mesainschrift in der „Sphemeris für semitische Epigraphik“ I, S. 1—10]. Aber bei historisch wichtigen Parteeen weichen ihre Conjecturen von einander ab. Die 34 oder 35 Zeilen der Inschrift enthalten etwa 1000 Buchstaben und davon ist nicht viel mehr als die Hälfte dechiffirt. Möglich, daß der Scharfsinn noch manches davon enträthselt wird, aber zu einer brauchbaren historischen Urkunde wird sie nie erhoben werden können.

Die Inschrift lautet nach den Berichtigungen, welche Clermont-Ganneau und Warrens [und zuletzt Smend, Socin, Nordlander und Lidzbarski] auf Grund der Steinfragmente angebracht haben, wie folgt:

- (1) אנוכ משע בן כמש (1) מלכ מאב הר
 (2) יבני אבני מלכ על מאב שלשנ שח ואנוכ מלכ
 (3) תי אחר אבני ואעש הבמת זאת לכמש בקרחה בכמש מ²

[¹] Smend und Socin (= SS) u. Nordlander (= N) lesen כמשמלכ als Namen des Vaters, L. (= Lidzbarski) schlägt vor כמשכנ. — ²) So SS. und N., L. schlägt vor בנסכי.]

- (4) שע כי השעני טכל השלכנ וכי הראני בכל שנאי עמר
- (5) י מלכ ישראל ויענו את מאב ימן רבן כי יאנפ כמש באר
- (6) צה ויחלפה בנה ויאמר גמ הא אענו את מאב בימי אמר כדב[ר] (1)
- (7) וארא בה ובבתה וישראל אבד אבד עלם וירש עמרו את [אר]
- (8) צ מה דבא וישב בה ימה וחצי ימי בנה ארבענ שת ויש
- (9) בה כמש: בימי ואכנ את בעל מענ ואעש בה האשוה ואב[נ]
- (10) את קרותנ ואש גד ישב בארצ עטרת מכלם ויבנ לה מלכ י
- (11) שראל את עטרת ואלתחם בקר ואחזה ואהרג את כל העמ מ
- (12) הקר רית לכמש ולמאב ואשב משמ את אראל דודה ו[אס(?)]
- (13) חבה לפני כמש בקרית ואשב בה את אש שרנ ואת אש
- (14) מחרת ויאמר לי כמש לכ אחז את נבה על ישראל וא
- (15) הלכ בללה ואלתחמ בה מבקע השחרת עד הצהרם ואח
- (16) זה ואהרג כלה שבעת אלפ מגברן וגרן²) וגברת ו[גר]
- (17) ת ורחמות כי לעשתר כמש התרמתה ואקח משם ארא
- (18) לי יהוה ואסחב המ לפני כמש ומלכ ישראל בנה את
- (19) יהצ וישב בה בהלתחמה כי ויגרשה כמש מפני ו
- (20) אקח ממאב מאתנ אש כל רשה ואשאה ביהצ ואחזה
- (21) לספת על דיבנ אנכ בנתי קרחה חמת היערנ וחמת
- (22) העפל ואנכ בנתי שעריה ואנכ בנתי מגדלתה וא
- (23) נכ בנתי בת מלכ ואנכ עשתי כלאי האשון[ח למ] ינ בקרב
- (24) הקר ובר אנ בקרב הקר בקרחה ואמר לכל העמ עשו ל
- (25) כם אש בר בביתה ואנכ כרתי המכרתה לקרחה באסר
- (26) ישראל אנכ בנתי ערער ואנכ עשתי המסלת בארננ
- (27) אנכ בנתי בת במח כי קרם הא אנכ בנתי בצר כי עינ
- (28) ש דיבנ חמשנ כי כל דיבנ משמעת ואנכ מלכ
- (29) הי מ את בקרנ אשר יספתי על הארצ ואנכ בנת
- (30) ובת דבלתנ ובת בעלמענ ואשא שם את נקד³)
- (31) צאנ הארצ וחורננ ישב בה בנ דרן ודרנ אמר⁴)
- (32) . . עמר לי כמש רד הלתחמ בחורננ וארד
- (33) בה כמש בימי ועל דה⁵) משמ עשר
- (34) שת דק ואנ
- (35)

Der Stein war schwarzer Basalt, tafelförmig, an den Enden abgerundet, und nach Klein, der ihn noch vor der Zertrümmerung gesehen hat, 113 Centimeter lang, 70 breit und 35 hoch. Er war so schwer, daß vier Männer sich anstrengen mußten, um ihn heranzuwälzen, (Zeitschr. d. D. M. G. das. S. 645.)

Welche historische Ausbeute liefert nun diese merkwürdige Inschrift? Suchen wir das unzweifelhaft Gewisse festzuhalten. Die ersten vier Zeilen sind bis auf wenige unwesentliche Einzelheiten verständlich. Wir erfahren daraus, daß der, welcher das Denkmal gesetzt hat, Mescha (Mesa, משע) hieß, daß sein Vater 30 Jahre über Moab geherrscht hat. Ob der Name des Vaters כמש-נדב gelautet hat, wie Cl. G. zuerst gelesen hat, oder כמש-גד, wie Einige vermuthet haben, und jener zugestimmt hat, ist zweifelhaft, da כמש und גד einander widersprechen. Jenes bedeutet wahrscheinlich „Gott der Zerstörung, Kriegsgott,“ während dieses „Glücksgott“ bedeutet⁶). Ebenso zweifelhaft ist es,

[¹] Nach L. ist die L.-M. כדבר unsicher. — ²) SS. lesen hier מבנן. — ³) So SS., L. schlägt statt dessen vor: מערנ. — ⁴) So SS., L. möchte lesen בת וק אש. — ⁵) Zwischen ל und ד ein Loch nach L. — ⁶) L. schlägt כמשכנ vor und erinnert an כנידו und כנידו.]

וישב בה בנה ארבעין שנה
 בה כמש בימי ואבנ את בעלמען ואעש בה

Die Lücke in Zeile 8¹⁾ will zwar Cl. G. zum Theil ausfüllen durch das Wort ישי; allein er ist seiner Sache nicht ganz sicher, ob auf dem Bruchstück zu dieser Zeile sich dieses Wort befindet. Aber selbst mit diesem Worte ist nicht viel zur Ermittlung des Sinnes gewonnen; man muß noch zu viel ergänzen, nämlich וישב בה [ישראל בימי וב]מי בנה ארבעין שנה [ישי]בה כמש ב:מי in Medaba (!) 40 Jahre gewohnt und Chemosch es in Mescha's Tagen zurück-erstattet habe. Dabei geräth man in Widerstreit mit den biblischen Angaben, indem im Buche der Könige ausdrücklich angegeben ist, daß Omri's Enkel Jehoram abermals Moab bekriegt und besiegt hat, und zwar zur Zeit der Regierung Mescha's, und nur durch einen andern Vorfall ist Jehoram mit seinen Verbündeten abgezogen. Mit diesem Kriege bringen die meisten Ausleger, nach de Vogüé's Vorgang, die in der Inschrift erwähnten Thatfachen in Verbindung und setzen sie in das Jahr 896 oder 895. Sie denken sich den Vorgang der Art, daß Mescha nach Abzug der drei verbündeten Könige das Joch Israels abgeschüttelt und die Israeliten aus den Städten, namentlich der Zwingburg Medaba (?), vertrieben habe. Allein um diesen chronologischen Punkt festzustellen, müssen sie eine Unwahrscheinlichkeit und eine Unmöglichkeit behaupten. Sie müssen Omri, der doch viele Tage Moab bedrückt haben soll, länger als 12 Jahre regieren lassen, was durchaus falsch ist (vergl. I, S. 471), und müssen ferner die 40 Jahre der Inschrift als eine runde ansehen, weil Omri's und Achab's Regierungsjahre zusammen keine 40 Jahre ausgeben. Um diesen Nothbehelfen zu entgehen, haben Andere die Zeit des Denkmals später angesetzt. Köldke ergänzte zuerst Z. 8 וישב בה [הוא ובנה וגם בן]. Wenn in der Lücke ישי wirklich stand, müßte man demnach ergänzen בימי בנה ובימי בן בנה, daß Israel noch unter Jehoram Medaba oder Moab in Besitz hatte. Allein abgesehen davon, daß die Lücke soviel Ergänzungsworte nicht verträgt, stimmt es doch nicht mit den biblischen Angaben, welche berichten, daß Mescha nach Achab's Tod abgefallen ist; also hat sich Moab damals frei gemacht. Es ist eben so mißlich, mit Weir und Oppert die Befreiung Moabs, welche die Inschrift verewigen wollte, zur Zeit Jehu's zu setzen. Oppert findet Jehu's Namen in der Inschrift und zwar deutlich in Z. 17, 18:

ואקה משם
 לי יהוה (יהוא)

Er übersetzt die Stelle: J'enlevai des veaux de Jehu. Zu den trümmerhaften Buchstaben לי . . . ist er geneigt: עי zu ergänzen, so daß das Ganze lauten würde עי לי יהוה. Undeutlich findet er auch Jehu in Zeile 16 und damit verbunden den Schluß von Z. 15 וואהרג כלה שבעה אלפן. Oppert übersetzt die Stelle et je vainquis l'armée de Jehu et je la tuai en entier 7000 hommes. Es ist aber nur errathen. Errathen ist auch die anderweitige Dechiffrirung von Z. 17—18. Clermont-Ganneau las zuerst כלי יהוה: „und ich nahm von dort die Gefäße (Opfergeräthe) Jhwh's.“ Später zweifelte er selbst an der Richtigkeit der Ergänzung und möchte lieber אהלי dafür gelesen wissen. Aber das Eine wie das Andere giebt keinen befriedigenden Sinn²⁾.

[¹⁾ Nach SS. (S. 4) u. L. (S. 5) stände der Text von Zl. 8 jetzt genau so fest, wie er jetzt oben (S. 389) gedruckt ist. Viel gewonnen ist für den Sinn des Satzes dadurch allerdings auch nicht.]

[²⁾ SS. und L. lesen übereinstimmend אהלי יהוה.]

Es ist also alles zweifelhaft, die Facta und die Zeit. Am füglichsten würde die Zeit stimmen, wenn man annehmen könnte, daß Mescha das Denkmal gesetzt habe, als er nach dem Tode Achab's abgefallen war. Während der zweijährigen Regierung Achasja's und einiger Jahre der Regierung Jehorams von Israel hatte Mescha Spielraum, die jenseitigen Israeliten aus den von ihnen eingenommenen Städten zu vertreiben, Neubauten anzulegen und alles das zu schaffen, dessen er sich in der Inschrift rühmt, in etwa 6—8 Jahren; wenn nur nicht die ארבען שנה, „vierzig“ Jahre im Wege wären. Ist diese Zahl auch richtig gelesen? In welchem Zusammenhange steht sie mit dem in der vorangegangenen Zeile erwähnten Omri? So lange diese Frage nicht beantwortet ist, kann von einer historischen Ausbeutung der Inschrift keine Rede sein. Und beantwortet kann sie wegen der vielfachen Lückenhaftigkeit nicht werden. So bleibt, wie gesagt, alles zweifelhaft.

Das Sicherste in der Inschrift sind noch einige moabitische Städtenamen, welche mit denen in den biblischen Schriften übereinstimmen.

3. 9: ואבנ את בעל מען

3. 10: וא . . . את קריית

3. 14—15: ויאמר לי כמש לך אחו את נבה על ישראל

ואהלך בללה ואלחחם בה מבקע השחרת עד צהרם

3. 18—19: ומלך ישראל בנה את

יהצ וישב בה

3. 20—21: ואשאה ביהצ ואחזה

לספת על דיבנ

3. 26: אנכי בנתי ערער ואנכ עשתי המסלת בארננ

3. 27: בנתי בת כמה כי הרם הא אנכ בנתי בצר

3. 30: וכת דבלחן וכת בעלמען

3. 31: וחורננ

3. 32: בחורננ.

Es sind also neun Städte, die in Moab lagen, genannt und außerdem der Fluß Arnon.

3.

Zeitbestimmung der achronitisch überlieferten prophetischen Schriften.

I. Die drei ältesten litterarischen Propheten.

Die prophetischen Schriften liefern bekanntlich einen reichen Beitrag zur judäisch-israelitischen Geschichte, und ohne sie wäre diese mehrere Jahrhunderte hindurch wie die arabische eine trockene annalistische Aufzählung. Diese Schriften bilden das ausdrucksvolle Bild zum Rahmen der Annalen der beiden Bücher der Könige. Indessen sind mehrere Schriften der kleinen Propheten und mehrere Partien in den großen ohne chronologische Ueberschrift. Die Ausleger und Einleitungsschriften gehen daher bezüglich der chronologischen Einreihung derselben vielfach auseinander. Zur Gewinnung von Geschichtsmaterial aus diesen Quellen für die Zeitgeschichte der Verfasser ist aber die chronologische Fixirung derselben unentbehrlich; daher mag hier das Sichere bezüglich dieses Punktes theils aus Erforschung von Vorgängern und theils durch selbstständige Begründung zusammengestellt sein. Beginnen wir mit den bekannt gewordenen ältesten Schriften.

Allgemein wird zugegeben, daß Hosea, Amos und Joël¹⁾ zeitgenössisch aufgetreten sind. Den Ersten setzt die Ueberschrift in die Zeit Usia's und Jerobeam's II., und der Inhalt bestätigt die Zeit; denn der Bestand des Hauses Jehu wird vorausgesetzt (1, 4). Beim Zweiten, dessen Zeitgenossenschaft mit Jerobeam II., durch 7, 10 fg. bestätigt ist, wird in der Ueberschrift noch näher angegeben, daß er zwei Jahre vor dem Erdbeben zur Zeit Usia's aufgetreten ist. Das Factum des Erdbebens ist bestätigt durch Zacharia 14, 5. Auch aus dem Inhalt ergiebt sich, daß Amos ein Erdbeben verkündet hat (2, 13 fg., 3, 14 fg.). Indessen nur diese drei Kapitel stammen aus der Zeit vor dem Erdbeben, dagegen Kap. 4 und die folgenden aus der nachfolgenden Zeit. Denn V. 4, 11 spricht von der Zerstörung durch Erdbeben, wie von einer bereits der Vergangenheit angehörenden Thatsache. Auch 8, 8 und 9, 5—6 spielen auf die Vorgänge während des Erdbebens an. Danach sind die Thatsachen, welche in Amos vorausgesetzt werden, chronologisch zu vertheilen. Amos spricht aber auch von der Heuschrecken=Calamität, als bereits eingetroffen (4, 9), auch von der sie begleitenden Plage der Dürre und der Hungersnoth (4, 6—8). Man muß wohl beachten, daß der Refrain *וְלֹא שָׁבַח עָרִי* (das. V. 6. 8. 9. 10. 11) deutlich genug zu erkennen giebt, daß hier durchgehends von bereits vergangenen Facten die Rede ist; sämtliche Verba in dieser Partie müssen daher als Praeterita erklärt werden, wenn sie auch theilweise die Futur- oder Imperfect-Form haben. Die Heuschrecken=Calamität führt auf Joël, dessen Schrift ihr ganz gewidmet ist. Daraus ergiebt sich, daß Amos die Partie von Kap. 4 an nach Joël's Rede gehalten hat. Der erste Theil dagegen (Kap. 1—3) gehört der Zeit vor Joël an. Bestätigt wird diese Annahme durch den Umstand, daß Joël bereits vom stattgefundenen Erdbeben und den es begleitenden Erscheinungen spricht (2, 10, 11). Vergl. darüber Programm des jüd. theolog. Seminars von 1873. Dadurch und auch durch andere Momente (wovon später), ist die Gleichzeitigkeit von Joël und Amos erwiesen, aber in dem Verhältniß, daß der Letztere seine erste Rede vor dem Ersteren gesprochen. Folglich ist Joël 4, 16 *וְהָיָה מִצְדֵּק יִשְׂרָאֵל* Amos entlehnt (1, 2) [So auch Kuenen a. a. D. S. 330]. — Was Hosea betrifft, so scheint er, obwohl gleichzeitig, später als beide gesprochen zu haben. Denn Hosea's zwei Reden sind lediglich gegen den im Zehnstämmereich herrschenden Cultus des Baal gerichtet (2, 10. 15. 18), und er rügt auch die Verkehrtheit der Astarten- und Hammon=Bilder. Denn (3, 1) muß man statt *וְהָיָה אֲשֶׁר יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים* durchaus lesen: *וְהָיָה אֲשֶׁר יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים* (s. o. S. 88, N. 2) [In den Emendationes setzt der Vf. ein Fragezeichen hinter seinen Vorschlag]. Amos dagegen, welcher größtentheils gegen die Verirrungen und Laster des Zehnstämmereichs spricht, hat nicht ein einziges Wort der Rüge gegen den Baal=Cultus. Er spricht lediglich gegen den Stier=Cultus in Bethel (3, 14; 4, 4; 5, 4), auch gegen denselben Cultus in Dan (8, 14), und gegen das Sündenbild in Samaria (das. *אֲשֶׁר שָׁמַר*), aber durchaus nicht gegen Baal. Selbst wenn in V. 5, 26 eine Anspielung auf Gözenthum liegen sollte, was noch nicht ausgemacht ist, würde sie noch mehr

¹⁾ [Ueber die Zeit Joël's gehen die Meinungen der neueren Exegeten himmelweit auseinander. Sie schwanken um nahezu ein halbes Jahrtausend. Während die Einen den Propheten für einen Zeitgenossen Rehabeam's halten, wollen ihn die Anderen in die persische Zeit hinter Maleachi setzen. Vgl. das Nähere bei Kuenen, *hist. krit. Einl. in die Bücher des Alt. Test.* Dtsch v. Müller. II (1892), S. 325 f. Strack, *Einl. in d. A. T.*, 5. Aufl. (1898), S. 99 ff.]

beweisen, daß die Verehrung des Baal damals noch nicht in Samaria eingeführt war. Folglich muß der Baal-Cultus hier erst später überhand genommen haben, und zwar unter Jerobeam II., als er Damaskus und Chamath erobert und annectirt hatte (Könige II 14, 28¹). Denn wäre die Thatsache des Bestandes dieses Cultus, gegen den Jehu so sehr geeifert hatte, nicht durch Hosea bezeugt, so ließe es sich nicht denken, daß einer von Jehu's Nachkommen ihn wieder eingeführt haben sollte. Könige II, 14, 6 *בשמרון וגם האשרה עמדה בשמרון* spricht nicht dagegen, da es ohne Zweifel ein verstümmelter Halbvers ist. Man muß also die Restauration des Baal-Cultus unter Jerobeam II. so spät als möglich setzen und eben gegen diese aufgefrischte Verirrung sprach Hosea, daß das Haus Jehu seinem Ursprung untreu geworden, und daß das Blut in Jesreel umsonst vergossen sei (1, 4). Die chronologische Reihenfolge der ersten litterarischen Propheten ist demnach: Amos, Joël und Hosea. Daß der Letztere an die Spitze gestellt wurde, stammt aus dem Mißverständniß des ersten V.: *החלה דבר ה' בהושע*. Diesem unter Jerobeam II. propheteierenden Hosea gehören übrigens lediglich die ersten drei Kapitel an, die übrigen dagegen können nur von einem viel später lebenden Propheten stammen, wovon weiter unten.

Aus diesen drei ältesten Propheten läßt sich nun viel historisches Material gewinnen. Um indessen den richtigen chronologischen Maasstab dafür zu haben, muß festgestellt werden, ob Amos im Anfang oder, wie Einige behaupten, am Ende der Usianischen Regierung gesprochen, oder wann das Erdbeben, das erschütternde Factum dieser Zeit, anzusetzen ist. Maßgebend dafür ist die deutliche Voraussetzung bei Amos, daß Juda zu seiner Zeit noch winzig und schwach war. Er nennt noch zum Schluß seiner Reden Juda „die eingefallene Hütte David's“ (9, 11): *ביום ההוא אקים את סכה דוד הנפלה*. Der Gedankengang ist, daß während Gott das Haus Israel — in Folge der Schuld Jerobeam's II. — zerstreuen werde, er die Hütte David's aufrichten werde. Das ist auch der Sinn von V. 9, 8: *עני ה' בממלכה החטאה והשמדתי אתה . . . אפס כי לא השמיד אשמיד את בית יעקב*. Unter „dem sündhaftesten Reiche“ meint Amos das Zehnstämme-reich, und unter dem „Hause Jakob's“ versteht er Juda. Diese Hütte Davids hatte damals Risse und Trümmer: *וגדרתי את פרציהן והרסתי אקים*. *ובניתי כימי עולם*. Auch sonst bezeichnet er Juda als klein und winzig. Als Gott ihn schauen läßt, zuerst, daß Samaria durch Heuschrecken und dann wieder, daß es durch Feuer verheert werden soll, ruft Amos fürbittend aus: *מי יקים יעקב כי קטן הוא* (7, 2. 5). Dieser V. ist in Folge des ungewöhnlichen Gebrauches des Frage-Pron. *מי* mißverstanden worden. LXX und Peshito geben aber die richtige L.=A. und das rechte Verständniß dafür an: *τις ἀραστήσει τὸν Ἰακώβ;* *מי יקים יעקב כי קטן הוא*, d. h. Wenn Heuschrecken oder Feuer Samaria verheeren sollen, so kann diese Calamität sich nicht auf dieses Land beschränken, sondern muß auch Jakob oder Juda in Mitleidenschaft ziehen. „Wer wird Jakob aufrichten, da es doch so klein und schwach ist.“ Das ist der einzig richtige Sinn dieser Verse. Folglich war Juda zur Zeit, als Amos sprach, d. h. unter Usia, noch winzig und schwach; es

¹) Dieser dunkle Vers *ואשר השיב את דמשק ואת חמה ליהודה בישראל* könnte vielleicht dadurch erklärt werden, wenn man das *ב* in *בישראל* als aus *ו* entstanden ansieht; öfter findet diese Verwechslung das *ו* conjunct. mit *ב* statt, worauf schon Saadia aufmerksam gemacht hat. Dann würde der Vers lauten: *השיב ליהודה וישראל* [Einen anderen, übrigens ganz unannehmlichen, Vorschlag macht Klostermann z. St.].

war eine eingefallene Hütte und hatte Risse und Trümmer. Da nun Usia sein Land groß gemacht hat, wie nicht bloß aus der Chronik, sondern auch aus dem Buche der Könige und Jesaja hervorgeht, so kann Amos unmöglich zu Ende oder während der Blüthe der Usianischen Regierung, sondern muß im Anfang derselben gesprochen haben, und das Erdbeben muß in dieselbe Zeit versetzt werden.

In wie fern ist im Anfang der Regierung dieses Königs in Juda eine Schwäche eingetreten, und von wo aus ist sie herbeigeführt worden? Amos selbst giebt sie an: durch Edom (1, 11). Esau hat seinen Bruder (Jakob, Juda) mit dem Schwerte verfolgt, seine Bruderliebe unterdrückt und seinen Groll lange bewahrt. Die Idumäer haben also Juda Risse und Trümmer beigebracht und zwar aus Revanche, weil Amasia, Usia's Vorgänger, sie bekriegt und unterjocht hatte (s. B. I, S. 66). Amos prophezeite zugleich über Gaza und die philistäische Pentapolis und auch über Tyrus Unheil, weil sie Verbannte und Flüchtlinge, d. h. Judäer, an Edom ausgeliefert haben (1, 6. 9). Er verhieß auch für die Zukunft, daß Juda das Land Edom dann in Besitz nehmen werde (9, 12), wenn „die eingefallene Hütte“ David's aufgerichtet sein werde. — Von den Leiden Juda's durch Fremde spricht auch Joël (4, 17): והיתה ירושלים קדש וזרים לא יעברו בה עוד, und auch daß diese Leiden von Edom herrührten (4, 19): ואדום למדבר שממה היתה מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקיה בארצם. Andere Verse sprechen auch von judäischen Gefangenen, welche durch fremde Völker in die Ferne zerstreut wurden (4, 1), und auch von der Feindseligkeit, welche Tyrus, Sidon und die philistäischen Städte Juda zugefügt haben (V. 4 fg.). Kurz, Joël und Amos setzen eine Schwächung und Demüthigung Juda's, besonders durch die Idumäer, voraus und zwar in der ersten Zeit des Königs Usia. Denn nur während der Minderjährigkeit dieses Königs kann diese elende Lage Juda's bestanden haben. Denn nicht lange nach seinem Regierungsantritt hat er die idumäische Hafenstadt Ailat wieder an Juda gebracht (R. II. 14, 22), was eben voraussetzt, daß er die Idumäer besiegt hat; vgl. B. I. S. 471, wo nachgewiesen ist, daß der elende Zustand während des Interregnums zwischen Amasia's Tod und Usia's Thronbesteigung eingetreten sein muß. Joël und Amos liefern also als Augenzeugen Nachrichten über die damalige Lage.

Die glückliche Wendung, welche durch Usia herbeigeführt wurde, läßt sich aus einer anderen Betrachtung erschließen. Usia hat Ailat wieder erobert und besetzt. Wozu? Doch wohl nur zum Zwecke der Schifffahrt auf dem rothen Meere. Dazu gehörten aber Schiffe. Nun bezeugt Jesaja, daß zu seiner Zeit in Juda Tarschisch-Schiffe, d. h. große Segelschiffe vorhanden waren (2, 16): ועל כל אניות תרשיש. Diese Schiffe kann weder Jotham noch Achas erbaut haben, folglich hat Usia im aitanitischen Meerbusen wieder Schiffe ausgerüstet. Dadurch kam wieder viel Gold und Silber ins Land (Jesaja das. 7): ותמלא ארצו כסף וזהב ואין קצה לאצרותיו. Damit ist eine Nachricht der Chronik bestätigt, daß Usia gar außerordentlich reich geworden ist (II. 26, 15 b) ויצא שבו עד למרחק כי הפליא להעזר עד כי חוק דאמני הוא למעתר וכד עתר. Statt des unverständlichen להעזר hat die Peschito eine andere L.=A. כי הפליא להעשיר. Auch die Relation das. B. 9. 13 von den Thürmen und Zinnen (פנות), die Usia in Jerusalem erbauen ließ, ist durch Jesaja (das. 15) belegt: על כל מגדל גבה ועל כל חומה בצורה. Folglich kann auch die Nachricht Chr. das. B. 6—8 historisch sein, daß Usia die philistäischen Städte eingenommen, die Araber und Maonäer zinsbar gemacht, und daß sein Ruf bis Aegypten erschollen sei. Wenn Usia reich und mächtig geworden

war, warum sollte er nicht an den Nachbarvölkern, welche sein Volk früher so sehr mißhandelt hatten, Rache genommen haben? Gerade die Erwähnung des sonst wenig genannten Volkes der מַעֲנִים in der Chronik beweist die Geschichtlichkeit dieser Nachricht. LXX übersetzen מַעֲנִים und auch das folgende וַיִּהְיוּ לַעֲרֵי durch *Mivaiou*. Nach Strabo wohnte die Minäer am rothen Meere. Da Ufia die Hafenstadt Milat erobert hatte, so muß er mit den Minäern in Berührung gekommen sein. Daß diese Nachricht nicht in Könige erwähnt wird, beweist nichts dagegen. So manche echt historische Nachricht in der Chronik fehlt in jenem Buche und ist entweder vom Sammler übergangen worden oder ausgefallen.

II. Hosea II. und Zacharia I.

Es ist durchaus nicht zu verkennen, daß der Styl in den ersten drei Kapiteln Hosea's gerade so grundverschieden ist von dem der übrigen Kapitel, wie die letzten sechs Kapitel Zacharia's von den ersten acht abstecken. In der ersten Partie Hosea's meistens Symbolik, in der zweiten keine Spur davon; in der ersten eine fortlaufende ruhige Diction, in der zweiten lauter Sprünge und Aphorismen [Vgl. dagegen Kuenen's Bemerkungen a. a. D. S. 324, Nr. 13 und König, Einl. in das A. T. (Bonn 1893), S. 310]. Diese Styl-differenz hat die Ausleger darauf geführt, zwei Theile in Hosea's Schrift anzunehmen; das genügt aber keineswegs. Beide Theile können unmöglich einem und demselben Autor angehören, und ein Prophet, der noch zur Zeit Jerobeam's II. gesprochen hat, kann kaum ein halbes Jahrhundert später noch gelebt haben [Vgl. dagegen Kuenen a. a. D. Nr. 12]. Deutliche Anspielungen in der zweiten Partie führen nämlich auf die Zeit kurz vor dem Untergang des Zehnstämmereiches. Die Ueberschrift giebt an, daß Hosea noch zur Zeit Hiskija's gesprochen habe. Das kann richtig sein, nur nicht derselbe Hosea, sondern ein Anderer, der vielleicht denselben Namen geführt hat, und darum sind vielleicht die Blätter beider zusammengelegt worden. So wie man mindestens zwei Zacharia, einen älteren und einen jüngeren, annimmt, ebenso berechtigt ist man, zwei Hosea zu unterscheiden. Allerdings liegt für die Annahme zweier Propheten, Namens Zacharia, eine Andeutung vor. Der jüngere nachexilische Zacharia wird als זכריה בר עדויא bezeichnet (Esra 5, 1 [und 6, 14]), dagegen wird ein älterer zur Zeit Jesaja's und Achas זכריה בן ברכיהו genannt (Jesaja 8, 2). Da dieser neben dem Hohenpriester Uria als „bewährter Zeuge“ (עד נאמן) bezeichnet wird, so war er höchst wahrscheinlich ein Prophet. So ist es erklärlich, daß die Sammlung des prophetischen Buches Zacharia in der Ueberschrift den Verf. nennt: זכריה בן ברכיהו (auch Zach. 1, 4), obwohl er an der andern Stelle nur Sohn Jddo's genannt wird. Weil beide Schriften, die des Ben-Berechja und die des Ben-Jddo in eine Sammlung gebracht wurden, so entstand der Irrthum, als wenn sie einem einzigen Propheten Zacharia angehörten und dieser ein Sohn Berechja's und Enkel Jddo's gewesen wäre [So bereits bei Knobel, Prophetismus der Hebräer (Breslau 1837) II, 173 f., dem von den neueren Exegeten z. B. auch Kuenen (a. a. D. S. 407) folgt]. Für zweierlei Hosea fehlt aber eine solche Andeutung.

Nichts desto weniger muß man eben so gut zwei Propheten Hosea, wie zwei Propheten Zacharia annehmen. Der jüngere Hosea, und der ältere Zacharia waren Zeitgenossen. Die Ausleger konnten nicht übersehen, daß Hosea II. oder, wie sie es nennen, der zweite Theil Hosea eine anarchische Zeit voraussetzt, wie sie erst nach Jerobeam II. eingetreten ist. Dasselbe gilt von Zacharia I,

denn daß die Partie Zach. K. 9. 10. 11 und 13, 7—9 zusammengehören und ein einziges Stück bilden, braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Den Schluß von K. 9 setzt 10, 1—2 fort. An diese Verse schließen sich die folgenden Verse bezüglich der Hirten oder Fürsten (רעים) an, und die Drohung gegen die gewissenlosen Hirten wird 11, 3 fg. bis zu Ende fortgesetzt. Nun wird in diesem Stücke geradezu der Untergang dreier Hirten oder Fürsten in einem Monat im Zehnstämmereich erwähnt (11, 8): ואבחר את שלשה הרעים ביום אחד. Es kommt nun darauf an, zu constatiren, welche Könige darunter gemeint sein können. Ewald's Hypothese, daß es sich auf den rasch auf einander folgenden Untergang des letzten Zehuiden Zacharia, seines, einen Monat regierenden, Mörders Schallum und eines gewissen Kobal-Am bezöge (nach Könige II. 15, 10 f.g) ist unhaltbar, da קבלים unmöglich ein Personennamen sein kann, sondern ein Localname ist (vgl. o. S. 90, 2 [und die Bemerkung dazu. Vgl. auch König, S. 369 ff.]). Dagegen werden deutlich drei Personennamen in der Erzählung von Pefach's Verschwörung gegen Pefachja (K. das. 15, 25) genannt. ויקשר עליו (על פקחיה) . . . פקה . . . שלישי ויכהו בשמרון . . . את ארגב ואת הארזיה ועטו חמשים איש. Der Passus ist zwar dunkel, vielleicht lückenhaft. Aber so viel ist gewiß, daß את hier nur Affusativbedeutung haben kann, weil das Präpositionale gleich darauf durch עַי gegeben ist. Der Vers sagt also aus, daß Pefach nicht bloß Pefachja, sondern auch einen Argob und Arjeß getödtet hat [dies. Auffassung hat LXX Luc. 3. St. In den Emendationes macht jedoch der Vf. einen anderen Vorschlag. Vgl. übrigens auch die Bemerkungen von Klostermann und Benzinger 3. St.]. Von diesem Factum scheint Zacharia zu sprechen: „Ich ließ vernichten drei Hirten in einem Monate.“ Diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, als Zacharia unter dem thörichten, gewissenlosen König (11, 15 fg. 13, 7 fg.) keinen anderen als Pefach gemeint haben kann. Mit Recht setzen daher mehrere Ausleger Bertheau, Credner und Andere diese Reden Zacharia's in die Zeit Pefach's. B. 10, 16 בארץ רעה מקום רעה אנכי מקים רעה בארץ will keineswegs das Auftreten des thörichten Hirten für die Zukunft andeuten, sondern ist lediglich ein Referat des Propheten, über das, was Gott ihm schon früher verkündet hatte, wie 11, 4 fg. an die Hand giebt. B. 11, 14 spielt auf die beginnende feindselige Haltung des Zehnstämmereiches gegen Juda an (להפיר את האחות בין יהודה ובין ישראל¹⁾), was eben nur unter Pefach vorgekommen ist, der gegen Juda Krieg geführt hat. Vergl. darüber Frankel-Graetz Monatschrift, Jahrgang 1874, S. 486 fg., wo erwiesen ist, daß Zacharia noch vor der Invasion des Tiglat-Pileser gesprochen haben muß, also noch nicht zur Zeit Ahas, sondern noch zur Zeit Jotham's. Das Exil eines Theils der Israeliten in Assyrien, worauf dieses Stück hinweist (10, 10—11), bezieht sich auf Phul's Invasion und theilweise Deportation der Israeliten. Es folgt also daraus, daß der ältere Zacharia zwei Reden gehalten hat: die eine (Kap. 9—10) tröstend nach Phul's Invasion, und die andere (Kap. 11 und 13, B. 7—9) kurz vor Tiglat-Pileser's Einfall zur Zeit Pefach's.

¹⁾ Die Verse 9, 13—15, vom gemeinschaftlichen Handeln Juda's und Ephraim's unter einem friedlichen König (vgl. 10, 10) enthält einen räthselhaften und den Zusammenhang störenden Passus וְעוֹרְרֵי בְנֵי צִוּן עַל בְּנֵי יוּדָה. Wie kommt Javan hierher? Haben denn die Jonier eine so nachtheilige Einwirkung auf die beiden Reiche ausgeübt, daß gegen sie eine Strafandrohung ausgesprochen werden sollte? Setzt man statt יוּדָה die Emendation שְׂמֶרֶון und erklärt עַל in der Bedeutung „hinzu“, so ist der Passus verständlich und paßt zum ganzen Gedankengange. „Ich werde deine Söhne, Zion, erwecken zu deinen Söhnen, Schomrom“. [Vgl. noch Ruenen a. a. D. S. 392 u. König a. a. D. S. 370.]

Hosea II. setzt aber den Untergang vieler israelitischer Könige voraus (7, 7), setzt ferner voraus, daß es zu der Zeit gar keinen König gegeben hat (10, 3; 13, 11) *אִתּוֹ לֹךְ מֶלֶךְ בְּאַפִּי וְאָקָה בְּעִבְרָתִי* (auch 10, 7b) *מִלְכָּה* (auch 10, 7b) *מִלְכָּה*, setzt endlich voraus, daß öfter Könige und Führer eingesetzt und abgesetzt wurden (8, 3): *וַיְהִי מֵעַתָּה וְיָהִי מֵעַתָּה וְיָהִי מֵעַתָּה וְיָהִי מֵעַתָּה*; (8, 10): *וְיָהִי מֵעַתָּה*. wo LXX eine richtigere L.-A. durchscheinen lassen: *κατάσους μισθὸν τὸ χρεῖν βασιλεία καὶ ἄρχοντας* d. h. *וְיָהִי מֵעַתָּה מִלְּךְ וְשָׂרִים*. Dieses Alles kann nur in dem Interregnum nach Pekach's Tod vorgekommen sein (vergl. Bd. I, S. 473). Dieselbe Zeit setzt der Umstand voraus, daß das Zehnstämmereich bald um die Gunst Assyriens und bald um die Aegyptens buhlte (5, 12; 7, 11; 10, 6; 12, 2). Dieses Buhlen kann nur um die Zeit zwischen Tiglat-Pileser und Salmanassar stattgefunden haben. Hosea II., jüngerer Zeitgenosse Zacharia's, war also der letzte Prophet des Zehnstämmereichs. Selbstverständlich war er auch Zeitgenosse Jesaja's.

Man muß aber noch einen dritten Zacharia annehmen. Denn die Kapitel 12, 13 (minus B. 7—9) und 14 differiren stylistisch durchweg von den Partieen, die dem älteren Zacharia, so wie von denen, welche dem jüngeren angehören. Sie enthalten weder Symbolik, noch Anspielung auf den restaurirten Tempel, wie in den Reden des Letzteren, noch Anspielung auf Ephraim, wie in denen des Ersteren. Die drei Kapitel beschäftigen sich lediglich mit Juda und setzen Aegypten als Feind desselben voraus (14, 18—19). Daß diese Kapitel zusammengehören und nicht zerstückelt werden dürfen, liegt klar am Tage, wenn man 12, 2: *וְגַם יְהוּדָה יִהְיֶה בְּמַצֹּר עַל יְרוּשָׁלַם* mit 14, 14 vergleicht *וְגַם יְהוּדָה תִּלְחַם בִּירוּשָׁלַם*. Beide Verse setzen voraus, daß auf dem Lande eine feindselige Stimmung gegen Jerusalem herrschte. Auf der andern Seite sah die Hauptstadt verächtlich auf die Landbevölkerung Juda's herab (12, 7). Da Ephraim und Samaria darin nicht mehr vorkommen, so kann diese dritte Partie in Zacharia nur nach dem Untergang des Zehnstämmereichs gesprochen sein. Und da Aegypten als der Hauptfeind Juda's darin erscheint, und die Herrschaft des Gözenthums und der falschen Propheten vorausgesetzt werden (13, 2 fg.), so gehört sie der Zeit nach Josia's Tode und während Josakims Mißregierung an [So auch mit guten Gründen und unter gründlicher Abweisung späterer Ansetzungen König a. a. D. S. 373 ff.]. Der Hauptinhalt dieser Prophezeiung ist, daß die feindlichen Völker, welche Jerusalem bedrängen, sich zuletzt zu Gott bekennen werden; Aegypten wird besonders namhaft gemacht. Diese Partie hat die entschiedenste Aehnlichkeit mit Jes. 19, B 16 fg., auch formell sind sie einander ähnlich. Das Zacharianische Stück hat in den 41 Versen zwölfmal [siebzehnmal!] den Ausdruck: *בְּיוֹם הַהוּא*, und das Jesaianische Stück hat in den 10 Versen denselben Ausdruck 5 [6!] mal, während in den vorangehenden Versen derselbe nicht ein einziges mal [vgl. jedoch 9, 16. 11, 11] vorkommt. Wie grundverschieden sind auch die letzten 10 Verse von den vorangehenden 16! Hier echte Jesaianische Poesie und Ironie gegen Aegypten und dort nicht einmal eine Spur von Parallelismus, sondern leichte Prosa und eine günstige Prophezeiung für Aegypten, daß es sich zu Gott bekehren werde. Diese Vergleichung führt darauf, daß diese 10 Verse in Jesaja zu den 3 Kapiteln in Zacharia gehören [Vgl. dagegen Luzzatto z. St. Auch Kuenen a. a. D. S. 67 ff. hält die Authentie von Jes. 19, 16—25 für wahrscheinlicher als ihre Unechtheit]. Man vergleiche Jesaja 19, 22: *וְנִגְּף ה' אֶת מִצְרַיִם נִגְּף וְרָפָא* mit Zacharia 14, 18: *וְאִם מִשְׁפַּחַת מִצְרַיִם לֹא תִעָלֶה ... עֲלֵיהֶם תְּהִיָה הַמַּגֵּפָה אֲשֶׁר יִגְּף ה' אֶת הַגּוֹיִם* ¹⁾.

¹⁾ Das Wort *וְיָהִי מֵעַתָּה* ist in diesem Vers störend. Peschito hat dafür *וְיָהִי מֵעַתָּה*, auch LXX haben die Negation nicht.

Reiht man die jesaianischen Verse an die Zacharianischen, so geben beide einen harmonischen Zusammenhang, und zwar muß man jene an den Schluß von diesen anreihen. Sie heben nämlich die Befehung Aegyptens hervor. Schon Jesaja B. 17 deutet diese Befehung an, wenn man das Wort להגא recht versteht. Es kann nur von הג = הגג deriviren. להגא bedeutet „zum Festwallort“. הגג bedeutet: Aegypten wird zu ihm, dem Orte, eilen [S. die zweifellos richtige Interpretation des Satzes bei Luzzatto z. St.]. להגא in dieser Partie ist die Parallele zur andern הגג הכבוד. Zacharia 12, 10 spielt auf ein Factum an, das uns unbekannt ist, schwerlich auf den Tod des Propheten Urija, nach Bunsen. ויהישו אלי muß wohl emendirt werden in ילל und das darauffolgende אה scheint das Trümmerstück eines Wortes zu sein [Einen anderen Vorschlag macht der Vf. in den Emendationes].

III. Der Prophet Obadja.

Noch ist ein Wort über Obadja zu bemerken, den einige Ausleger bis zur Zeit Joram's 889 hinaufrücken, und andere bis zum Beginn der seleucidischen Aera 312 hinabrücken, jedenfalls consequenter als Ewald, der nach seiner Zerstückelungsmanie einen Theil alt und einen Theil jung macht. Indessen ist die Zeit eben so deutlich angegeben, wie die Einheit unverkennbar ist. Jbn Esra hat bereits Obadja in die unmittelbar nachexilische Zeit versetzt, was ja deutlich genug die Verse 10—17 voraussetzen; וירשו בית יעקב את כורשיהם erinnert an die Hoffnung der Idumäer, daß sie das Land in Besitz nehmen oder erben werden (Ezechiel 35, 10): ויען אמרך את שני הגוים ואת שתי הארצות לי ההינה וירשונה. Vers 20 גלות ירושלם spricht ebenfalls deutlich vom Untergang Jerusalems und der „Auswanderung“ eines Theils ihrer Bewohner nach ספרד. Dieser Name kann weder Spanien sein nach dem Targum, noch Bosphorus nach Hieronymus, sondern muß in Phönicien gesucht werden. Darauf führt der erste Halbvers וגלת החל הזה לבני ישראל אשר [בארץ] כנענים עד צרפת das Subject הגלת gleich וגלת החל kann sich einfach auf einen Theil des jüdischen Heeres beziehen, das nach der Einnahme Jerusalems und nach der Flucht Zedekia's sich zerstreut hatte. גלות bedeutet nämlich nicht bloß zwangsweise Verbannung, sondern auch halbfreiwillige Auswanderung. Vor Jerusalems Unglück sind viele Flüchtlinge in die Nachbarländer gewandert und suchten sich da anzusiedeln. Vergl. Klage. 1, 3 גלתה יהודה מעני ומרב עברה היא ישבה בגוים לא מצאה מנוח. Darauf weist ja auch Obadja B. 14 פליטיו את הפרק להכרית את פליטיו. Jüdische Flüchtlinge sind also auch nach Phönicien gekommen, ein Theil derselben hat sich bis צרפת Sarepta und ein anderer Theil in ספרד angesiedelt. Man darf wohl dafür ארור emendiren, da Aradus eine phöniciſche Stadt war [Vgl. jedoch Niehm = Balthgen s. v. Sepharad]. Vers 18, wo von בית יוסף die Rede ist, erschüttert keineswegs die Annahme von der nachexilischen Zeit Obadja's. Denn der darauffolgende Vers setzt doch unzweideutig voraus, daß Ephraim und Samaria nicht mehr existirt haben: וירשו את שדה אפרים ואת שדה שמרון ובנימין את הגלעד. Es ist aber eine Prophezeiung, daß bei der zukünftigen Restauration nicht bloß Juda, sondern auch das Haus Joseph's oder Ephraim oder die Zehnstämme wiederkehren werden. Gerade wie in der deuterojeremianischen Partie (Jeremia 50, 19): ושבתתי את ישראל אל נודו ורעה הכרמל והבשן ובהר אפרים u. a. St. Obadja prophezeite also unmittelbar nach dem Exil. Das Stück Jerem. 49, 7. 9. 10. 14 fg. ist aus Obadja entlehnt [Ueber das Verhältniß Obadja's zu Jeremia vgl. die gründlichen Ausführungen Kuenen's a. a. D. S. 351—354]. Denn es gehört nicht Jeremia an, sondern dem Autor

der deuteroteremianischen Partie, Kap 50—51. Dafür spricht die Parall. Jerem. 49, 19 הנר כאריר יעלה und das. 50, 44.

Die chronologische Reihenfolge der Propheten ist demnach so zu ordnen:

I. Die vorexilischen Propheten.

1. Unter Jerobeam und Usia: Amos, Joel, Hosea I.
2. Unter Zotham, Achas, Hiskija, Pekach und Hosea: Jesaja, Micha, Zacharia I., Hosea II.
3. Unter Manasse wahrscheinlich Nahum.
4. Unter Josia: Zephanja, Jeremia und die Partie Jes. 24—27.
5. Unter Jojakim und Zedekia: Jeremia, Zacharia II. und Habakuk.

II. Die Propheten unmittelbar nach dem Exil:

Obadja und der Autor der Partie Jesaja 34—35.

III. Die exilischen Propheten:

Ezechiel und dreißig Jahre später der Autor der Partie Jes. 13—14, der Autor der Partie Jeremia 49, 7—22; 50—51 (Deuteroteremia ist von der vorhergenannten abhängig). Deuteroterjesaja und der Autor der Partie Jes. 21, 1—10.

IV. Die nachexilischen Propheten.

Dazu gehören nicht bloß die beiden Zeitgenossen Haggai und Zacharia III., und Maleachi, ein Jahrhundert später, sondern auch der Autor des Buches Zana, das allerdings einen ganz andern Charakter hat.

4.

Die jüdische Aristokratie und die Schwäche des davidischen Königthums.

Einem entscheidenden Entwicklungsproceß in dem jüdischen Staatsleben, dem Auftauchen einer übermächtigen Aristokratie, hat man bisher nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl viele Vorgänge in den letzten 150 Jahren des Reiches Juda erst dadurch das richtige Verständniß erhalten. Auch hier hat sich aus der patriarchalisch-republikanischen Ordnung das absolute Königthum entwickelt, und dieses hatte neben sich sein Correlat, eine Aristokratie. Die Stellung dieser Aristokratie dem Königthum gegenüber muß daher genetisch behandelt werden. Der letzte jüdische König Zedekia sprach mit einem unterdrückten Seufzer zu den Fürsten Juda's, als sie den Tod Jeremia's drohend verlangten: „Er ist in eurer Hand, denn der König kann doch mit euch nichts sprechen.“ (Jeremia 38, 5): כי אין המלך יכול אהכם דבר. Daraus folgt schon, daß der König gegenüber der Aristokratie ohnmächtig war. Eine Unterredung, die er heimlich mit Jeremia geführt hatte, sollte auf seinen ausdrücklichen Wunsch geheim bleiben, damit die Fürsten nichts davon erführen (das. V. 24—26). Doch diese Abhängigkeit Zedekia's kann in der unglücklichen Zeitlage ihren Grund gehabt haben, weil sie argwöhnisch gegen ihn waren, daß er ein falsches Spiel treibe. Indeß erscheint diese Abhängigkeit des Königthums schon früher, unter Hiskija. Liest man die jesaianisch-prophetische Standrede an Schebna (22, 15—25) mit Aufmerksamkeit, so erkennt man daraus die Schattenhaftigkeit des Königs gegenüber den Fürsten. Dieser Schebna führte

den Titel סוכן, er war על הבית, Palastaufseher und hatte die Macht eines major domus. Es folgt aber aus dieser Rede, daß dieses Amt ein stetiges war. Denn, wie Jesaia Schebna's Sturz prophezeit, fügt er gleich hinzu, daß ein Würdigerer seine Stelle einnehmen werde, nämlich Eljakim ben Schilkijahu. Dieser Eljakim stammte aus dem davidischen Hause (Vers 23—24) והיה לכסא כבוד לבית אביו ותלו עליו כל כבוד בית אביו. Vorangeht: ונתתי מפתח בית דוד על שכמו, er werde die Schlüssel des Hauses Davids auf seiner Schulter tragen, er werde öffnen und schließen u. s. w., und der Ort, wo Gott ihn feststellen werde, werde ein Ehrentron für sein väterliches Haus sein. Diese poetische Schilderung involvirt in diesem Abschnitt dreierlei: einmal, daß dieser Eljakim von königlich davidischer Linie war, dann, daß er dieselbe Stellung haben sollte, wie sein Vorgänger, dessen Sturz vorausgesagt wird, und endlich daß mit dieser Stellung (מעמד, מצב) eine ausgedehnte Macht verbunden war. Indem Jesaia Eljakim verheißt, daß die Herrschaft, welche Schebna bis dahin inne hatte, dem Ersteren zugewiesen werden würde, וממשלתך אתן בידו, folgt daraus, daß das Amt des סוכן Machtvollkommenheit und Herrschaft in sich schloß, was auch aus dem folgenden hervorgeht והיה לאב לישב ירושם ולבית יהודה, er werde zum Vater, d. h. zum Angesehenen sein, nicht bloß für die Bewohner der Hauptstadt, sondern auch für das ganze Haus Juda. Da verkündet wird, daß Eljakim, der Würdigere, Schebna's Stelle einnehmen werde, so ist es unzweifelhaft, daß die Machtstellung mit der Person des סוכן oder des Palastaufsehers verbunden war. Deshalb sagt auch der Berstheil von Schebna's Sturz aus המוש היחד התקועה במקום נאמן, der Pflock, der in einem festen Orte eingeschlagen ist, werde weichen, d. h. er werde seine bisher innegehabte Machtstellung einbüßen. Die Frage drängt sich daher auf, wenn der Sochën oder der Palastaufseher diese ausgedehnte, omnipotente Herrschaft über das Reich Juda innegehabt hat, wo blieb da der König? Und die Antwort ergibt sich von selbst: le roi regnait, mais il ne gouvernait pas. Die Königsmacht war durch den jedesmaligen Palastaufseher beschränkt, dieser war der major domus.

War dem so, so kann man voraussetzen, daß die Rüstungen zum Kriege gegen Sancherib nicht vom König Chiskija, sondern von dem major domus betrieben worden sind. Demgemäß bildet die ganze Prophezeiung in diesem Kapitel ein einheitliches Ganzes, und man braucht es nicht in zwei separate Partieen zu zerlegen. Es besteht lediglich aus zwei Hälften. In der Ersten rügt der Prophet die Kriegsrüstungen, von welchen allein das Heil erwartet wurde und nicht von Gott (B. 11): ולא הבטתם אל עשיה ויצרה מרחוק לא ראייתם. In der zweiten interpellirt er den Machtinhaber Schebna und prophezeit dessen Sturz. Er will offenbar damit sagen, daß die Kriegsrüstungen von diesem ausgegangen seien. Damit schwindet auch das Befremdende, daß der Prophet gerade unter Chiskija's Regierung den Mangel an Gottvertrauen rügt, obwohl dieser König überall als gottesfürchtig und gottvertrauend geschildert wird. Chiskija war allerdings fromm, aber die Fürsten, speciell der major domus, hatten mehr Vertrauen zu weltlichen Mitteln, zu Kriegsrüstungen. Daher wird in allen Jesaianischen Prophezeiungen aus der Chiskijanischen Zeit der König mit Stillschweigen übergangen. Er war bei allen Unternehmungen von den Großen abhängig, oder richtiger ohnmächtig, ebenso wie später Zedekia. Diese, und an ihrer Spitze der Sochën, hatten allein die Entscheidung. Daher stellt diese Prophezeiung die Fürsten an die Spitze „alle deine Hauptlinge fliehen allesammt.“ Die Rügen sind gegen diese gerichtet. ואת בקיעי עיר דוד ראייתם כי רבו ותקבצו . . . ותהצו . . . החומה ומקורה עשייתם. Darunter

sind die Fürsten Judas zu verstehen, welche den Krieg und die Vertheidigungsmittel unabhängig vom König und vielleicht gegen seinen Willen geleitet haben.

Auch andere Reden Jesaja's aus dieser Zeit sind gegen die Fürsten gerichtet, so (28, 14): אנשי לצון משלי העם הזה. Bei der Rüge gegen das Bündniß mit Aegypten fehlt die Bemerkung nicht, daß die Fürsten es waren, welche nach Aegypten gegangen waren und dort als Unterhändler gewirkt haben (V. 30, 4) ¹⁾ „Die Fürsten waren in Tanis und die Boten langten in Taphnae an.“ Gegen diese Fürsten ist auch der ironische Passus gerichtet (32, 1. 5): ולשרים למשפט ישרו. „Ueber Fürsten (wird der König) regieren, daß sie nach Recht herrschen sollen“, d. h. der König wird künftig im Stande sein, die Fürsten dahin zu bringen, daß sie nicht, wie bisher, ungerecht richten und herrschen sollen. לא יקרא עוד לנריב נבל, „der Verworfene wird nicht mehr ein Vornehmer, ein Fürst, genannt werden.“ Die mächtige jüdische Aristokratie ist in dieser Rede drastisch geschildert. Der sittliche Zorn dieses und anderer Propheten ist lediglich gegen diese gerichtet — Schebna war der erste, mächtigste und unwürdigste unter den Fürsten Juda's.

Es ist absurd, anzunehmen, daß Schebna ein Ausländer gewesen sei, den Ahas etwa aufgenommen, und dem er die mächtige Stellung übertragen hätte. Sollte ihn Chiskija auch noch beibehalten haben? So weit war es noch nicht gekommen, daß Ausländer das wichtigste Amt eingenommen haben sollten. Nein, Schebna war nur nicht vom Hause David's, wie Sjakim, sonst aber ein Judäer, aber er maachte sich in seiner Macht das Höchste an, sich im Erbbegräbniß der Davididen ein Grabmal auszuheben. Darum interpellirte ihn Jesaja (V. 16) מה לך פה ומה לך פה כי הצבנה לך פה קבר „was hast du „hier“ und wem hast du „hier“, daß du dir „hier“ ein Grab aushaust?“ Das „hier“ bezieht sich auf das königliche Grabgewölbe auf dem Berge Zion. Die Stellung eines סכני datirte schwerlich erst aus Chiskija's Zeit, sondern war schon vor ihm vorhanden. Der hohe Beamte על הבית „über den Palast“ war wohl stets Verweser. Es läßt sich denken, daß dieses bedeutende Amt in der Regel von einem Seitenverwandten des davidischen Hauses verwaltet wurde. Ein Nebenzweig desselben war das Haus Nathan, welches von einem Propheten neben das Haus David's gewissermaßen paritätisch gestellt wird (Zacharia 12, 12) וכפדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת ביה דוד לבד . . . משפחת ביה נתן לבד „Familie des Hauses Nathan“ ist wohl unstreitig die jenes Nathan, des Sohnes David, zu verstehen, welche der regierenden Familie am nächsten stand. Da diese Rede Zacharia's II. aus Jojakim's Zeit stammt (s. o. S. 398), so geht daraus hervor, daß die Familie Nathan sich bis zuletzt, bis zum Untergang des Staates erhalten hat.

Die jüdische Aristokratie bestand aus drei Klassen: Die eine bildeten die Prinzen (בני המלך), Oheime, Vettern des jedesmaligen Königs und die Nachkommen der jüngeren Linie (vgl. o. 332, N. 1). Die zweite Klasse waren die Geschlechter, die ראשי האבות, auch וקנים und קצינים genannt. Die dritte bildeten die jedesmaligen Hofbeamten, die Palatini, die עבדי המלך. Jeremia 34, 19 sind die צדקיהו ושירי ירושה genannt, und gleich darauf צדקיהו ושירי (V. 21). Unter jenen ist der Geschlechts- und unter diesen der Hof-Adel zu verstehen. Aus Jesaja 5, 8 fg. geht hervor, daß die Aristokraten auf Latifundien ausgingen, Haus an Haus und Feld an Feld rückten.

¹⁾ Selbstverständlich muß statt הנם gelesen werden ההפנים [So auch Cheyne und Marti 3. Stelle].

Seit wann mag die Macht der jüdischen Aristokratie welche den König in Abhängigkeit von ihrem Willen gebracht hatte, datiren? Ein bestimmtes Datum liegt nicht vor. Es scheint, daß ihre Omnipotenz unter Jotham bereits einen hohen Grad erreicht hat. Amasia war durch eine Verschwörung umgekommen, und diese war wahrscheinlich von den Aristokraten ausgegangen, wie die, welche Amon das Leben gekostet hat (Könige II. 21, 23). Usia brachte die letzten Jahre seiner Regierung im Ausschusse zu, während welcher sein Sohn Jotham Reichsverweser war. Jotham war damals noch jung. Es läßt sich denken, daß die Aristokratie diese halb königslose Zeit zu ihrer Machtvergrößerung benutzt hat. Jotham war kein imposanter Charakter, welcher im Stande gewesen wäre, das Auftreten der Aristokraten zu hemmen. Die erste lange Rede Jesaia's (Kap. 2—5), welche Jotham's Zeit angehört (o. S. 112, N. 2), kämpft bereits gegen die Macht und den Uebermuth der Aristokraten an (veral. 3, 14 fg.). Die Weiber, gegen deren übermäßigen Luxus, Gefallsucht und Pantoffelherrschaft Jesaia so schneidend losfuhr, waren Aristokratenfrauen. Erst von dieser Zeit an, unter Jotham, Ahas, Chiskija und bis zu Ende spielen die שרי יהודה eine einflußreiche Rolle. Die Rede Zephania's, die er während Josia's Minderjährigkeit gehalten hat, klagt die Fürsten und die Prinzen an, daß sie fremdes Wesen und götzendienerische Bräuche eingeführt haben (1, 8): ופקדתי על השרים ועל בני המלך ועל כל הלבשים מלבוש נכרי. Erst dadurch ist so vieles Räthselhafte in der jüdischen Geschichte erklärbar. Es ist wohl Thatsache, daß Chiskija das Götzwesen aus dem Lande gewiesen hat, und doch begann es unter seinem Sohne Manasse zu wuchern und behauptete sich bis zum 18. Jahre Josia's. Ganz gewiß hat es Manasse selbst nicht wieder eingeführt; denn er war im Beginn seiner Regierung noch ein Knabe. Demnach haben es gewiß lediglich die Aristokraten eingeführt. Darum wiederholte es sich nach Josia's Tod, und seine Purification wurde ebenso illusorisch wie die Chiskija's. Gegen die Aristokraten entbrannte daher ganz besonders der Eifer der Propheten, weil diese in der nachjesaitanischen Zeit das Heft in Händen hatten. Zuweilen werden sie in der Apostrophe angeführt, wie (Micha 3, 1): שבעו נא ראשי יקרב בית מלך יהודה (Jeremia 21, 11 fg.), womit der Hofadel, die Prinzen und die Würdenträger gemeint sind. Aber auch da, wo die Aristokraten nicht ausdrücklich genannt sind, galten die Strafreden der Propheten im Allgemeinen lediglich ihnen, weil sie die Tonangeber für die Nachaffung des Fremden, der Götzkulte und der Mordelaster waren.

5.

Jesaia's Schule und der Kreis der Anawim.¹⁾

Die Thatsache ist noch nicht hervorgehoben, welche für Jesaia's Thätigkeit von Wichtigkeit ist, daß er einen Jüngerkreis um sich gesammelt hat. Allerdings liegt dieses Factum nicht so offen, wie bei Samuel, wo von dem הנביאים, und wie bei Elia und Elisa, wo von den בני הנביאים historisch erzählt wird. Aber Andeutungen sind genug in Jesaia's prophetischen Reden vorhanden, welche dieses Factum constatiren. Deutlich genug spricht dafür B. 8, 16 צר צרה תהיה חתום תורה בלמדי בקרב למדי: „Binde ein die Warnung und

¹⁾ [Vgl. hierzu des Vf.'s „Kritischen Commentar zu den Psalmen (Breslau 1882/3) I, 20—37, bes. S. 27 ff. und das Buch Isidor Loeb's „La littérature des pauvres dans la bible“ (Paris 1892, 8)].

verschließe die Belehrung innerhalb meiner Jünger.“ Diese למודים bedeuten dasselbe wie למודי ה' Jesaja 54, 13 und wohl auch das. 50, 4 zweimal. למוד ist die ältere Form für das spätere הלמוד. Von diesen Jüngern wird ohne Zweifel ausgesagt, daß sie בני ישיבים לפני ה' sind, „sie sitzen vor dem Herrn“, d. h. sie sitzen im Tempel. Es wird prophezeit (Jes. 23, 18): daß der von Tyrus nach seiner Wiederherstellung gesammelte Reichthum denen zu Gute kommen werde, welche „vor dem Herrn sitzen, damit sie zur Sättigung zu essen und zur Pracht Kleidung haben sollten“ בני ישיבים לפני ה' יהיה סהרה לאכל לשבעה ולמכסה עתיק. Dabei ist allerdings zunächst an Leviten zu denken, welche im Tempel ihren beständigen Aufenthalt hatten. Einer derselben sprach in einem Psalm als höchsten Wunsch aus (27, 4), daß es ihm vergönnt sein möge, sein Lebenlang im Tempel zu weilen, um die Gnade Gottes zu schauen כל ימי חיי שבתתי בבית ה'. Derselbe Levite bekundet sich zugleich als Sänger und Dichter (Ps. 6): ואזכרה לה באהל וזבחי תרועה אשירה ואומר לה לה „Ich will Opfer des Jubels darbringen, ich will lobsingen und preisen den Herrn“. Denselben Wunsch drückt auch Psalm 23, 6 aus: ושבתתי בבית ה' לארך ימים, ושבתתי für ושבתתי steht, wie Olshausen und Gupfeld mit Recht annehmen. Wir haben demnach die Identität der למודי ה', „der Jünger Gottes,“ und der בני ישיבים לפני ה', der im Tempel Weilenden. Es gilt aber zu beweisen, daß solche Jünger sich um Jesaja geschaart haben.

Als ein schwieriger Vers gilt Jesaja 29, 22—23: לא עתה יבוש יעקב ולא עתה פנו יחורו כי בראותו ילדיו מעשה ידי בקרבו יקרישו שמי והקדישו את קדוש יעקב ואת אלהי ישראל יעריצו. Ewald hat diesen Vers so sehr mißverstanden, daß er das Wort ילדיו ganz hinauswerfen zu müssen glaubte, mit der durch nichts erwiesenen Behauptung, es sei durch irgend ein Mißverständniß hineingekommen. Allein da sämtliche alte Versionen dieses Wort hier vor sich gehabt haben, so müssen wir es beibehalten und zu erklären suchen. Ja, recht verstanden, bildete es die Pointe des Verses. Jakob, als Volk, wird trotz der Verirrung und Verkehrtheit nicht beschämt werden und nicht erblassen. „Denn wenn er in seiner Mitte seine Kinder — mein Werk, meine Schöpfung — sehen wird, daß sie (diese Kinder) meinen Namen heiligen, so wird auch er (Jakob) den Heiligen Jakob's heiligen und den Gott Israel's verehren“ Der Sinn ist klar: Das Volk wird sich an seinen Kindern ein Beispiel nehmen. Die scheinbaren Dunkelheiten des Verses schwinden, wenn man den Sinn richtig auffaßt. ילדיו bildet Apposition zu מעשה ידי und die Kinder, welche Gott heiligen, sind Gottes Werk. Dieser Ausdruck wird nicht bloß von Sachen, sondern auch von Personen gebraucht. Vergl. Jesaja 60, 21 מעשי . . . כלם צדיקים. כי בראותו ילדיו מעשה ידי. Das Wort בקרבו bezieht sich auf Jakob im Singul., also בראותו ילדיו מעשה ידי. Im zweiten Halbvers wird von Jakob, dem Volke, der Plural gebraucht, wie öfter bei Sammelnamen bald Sing. und bald Plur. Der Sinn ist also: Das Volk wird sich ein Muster an den aus ihm hervorgegangenen oder in seiner Mitte lebenden Kindern nehmen, es wird, wie diese, Gott allein verehren und heiligen. Diese Kinder sollen zum Vorbilde dienen. Merken wir wohl, daß diese Kinder nicht die des Propheten, sondern Jakobs, des Volkes, genannt werden. Die „Kinder Jakobs“, welche zugleich das Werk Gottes sind, können nur mit den „Jüngern Gottes“ identisch sein. Wir müssen uns darunter Jünglinge denken, welche sich von der Verderbniß der Zeit fern gehalten hatten und einem sittlichen und religiösen Leben zustrebten. Diese Jünglinge — wir müssen immer wieder auf den Grundgedanken zurückkommen — sollen und werden, wie Jesaja hoffte, den Vätern zum Beispiel und Vorbilde dienen.

Wir können jetzt einen Schritt weiter gehen. An einer andern Stelle spricht Jesaja (8, 18), als er eben die „Jünger“ Gottes genannt hatte:

הנה אנכי והילדים אשר נתן לי ה'
לאותות ולמופתים בישראל

„Sieh', ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat, sind oder dienen zum Zeichen und zum Vorbilde.“ Ältere Commentatoren haben bereits in diesen Kindern Schüler oder Jünger Jesaja's erkannt. In der That kann man dieses Wort nicht anders auffassen. Denn hätte der Prophet seine eigenen Kinder im Sinn gehabt, wie andere Ausleger es auffassen, so hätte er ein Pronomen gebraucht und ילדי sagen müssen. Auch hätte Jesaja von seinen Kindern nicht im Plural sagen können, daß sie durch ihre Namen eine prophetische Bedeutung für die späte Zukunft haben sollen. Denn er hatte nur einen Sohn mit einem bedeutungsvollen Namen שאר ישוב. Der Name des Zweiten בן השׁוּלל sollte doch keine dauernde, sondern nur eine vorübergehende Bedeutung haben, daß die Beute Rezins und Pekachs bald dem Feinde verfallen werde. Von einem Sohne mit einem so ephemeren Zeichen kann er, unmöglich gesagt haben, daß er für Israel's Zukunft von weittragender Vorbedeutung sei. Was das Kind Immanuel betrifft, so war dieses durchaus nicht der Sohn Jesaja's, wie die dogmatisch abgeschmackte Exegese seit beinahe zweitausend Jahren behauptet, Immanuel war vielmehr der Sohn der למהׁ während das Kind של הׁר als das Kind der Prophetin, seiner Frau, ausgegeben wird. Folglich hatte Jesaja, so viel wir wissen, nur einen einzigen Sohn, dessen Namen für die entfernte Zukunft Bedeutung haben sollte, nämlich Scheär-Jaschub, und so kann die Stelle von den „Kindern“ nicht seine Söhne involviren. Endlich, in wie fern sollte Jesaja selbst als Zeichen dienen? Etwa vermöge seines Namens? Aber dieser Name wird ja niemals allegorisch gedeutet, und er theilte ihn mit vielen anderen untergeordneten Personen.

Beachtet man aber die Verdoppelung des Ausdruckes לאותות ולמופתים, so kann man den tieferen Sinn dieser Stelle nicht verkennen. Immanuel sollte Achas bloß als אור, „als Zeichen“ dienen, d. h.: wenn dieses vorausverkündete Factum eintreffen wird, so wird es die Gewähr in sich tragen, daß auch die vom Propheten vorausverkündete Rettung eintreffen wird (7, 11. 14 fg.). Dagegen wird der Gang des Propheten ohne Oberkleid (ערום) und barfuß zugleich als מופת אור bezeichnet (20, 3—4). Als Wahrzeichen kann dieser Gang unmöglich angenommen werden, sondern lediglich als Vorbedeutung und Vorbild. So wie Jesaja barfuß und unanständig einherging, so werden auch die Gefangenen Aegyptens und Aethiopiens barfuß und nackt von dem assyrischen König deportirt werden. Nur dieser Sinn kann dieser Stelle zu Grunde liegen. מופת bedeutet also bei Jesaja Vorbild. Diese Bedeutung wird auch durch Ezechiel bestätigt (12, 6. 11): אני ומופת לבית ישראל: „Ich bin euer Vorbild, so wie ich gethan, so wird euch gethan werden“. Ebenso das. 24, 24: והיה יחזקאל לכם למופת ככל אשר עשה העשׁ „Was er gethan, werdet auch ihr thun“. מופת bedeutet auch in einem höhern Sinn Vorbild, d. h. Muster, nach dem sich Andere richten (Zacharia 3, 8): אתה ורעיק הישבים לפניך כי אנשי מופת הם. „Du und deine Genossen, denn sie sind Männer des Vorbildes, Mustermänner“. In diesem Sinn ist auch jener Vers zu verstehen: „Sieh', ich und die Kinder (oder Jünglinge), die mir Gott gegeben¹⁾ (oder zugesellt hat), sind zum Zeichen und Vorbild von Seiten des

¹⁾ Man stoße sich nicht an dem Verbum נתן, das hier in Verbindung mit ילדי gebraucht wird. Es wird auch von Personen gebraucht, wenn sie in einem

Herrn Zebaoth". Darum, weil Gott ihm solche beigegeben hat, die als Vorbilder dienen können, so hoffte Jesaja auf Gott, obwohl er gegenwärtig sein Antlitz von Jakob gewendet hat (הכסתר פניו מביה יעקב), daß bessere Zeiten kommen werden; diese Vorbilder werden eine Besserung herbeiführen. Es ist ungefähr dasselbe, was wir aus Vers 29, 22—23 gelesen haben. Hier und dort ist von denselben ילדים die Rede: sie sind identisch mit den לומדים [So übrigens schon Luzzatto z. St.]. Das Wort ילדים bedeutet übrigens auch erwachsene Jünglinge.

Halten wir das Gewonnene fest. Die „Jünglinge, oder למודים, die Jünger“ gehörten zu Jesaja. Gott hat sie ihm beigegeben, d. h. er hat sie erworben oder richtiger erzogen und belehrt. Er hat also eine Schule gegründet. Es sind dieselben, von welchen ausgesagt wird, daß sie vor dem Herrn, d. h. im Tempel sitzen und weilen. Es waren Sänger und Leviten darunter. Wir können noch einen Schritt weiter gehen. Unmittelbar vorher, ehe Jesaja von den Kindern oder Jünglingen spricht, daß sie durch ihre Anhänglichkeit an Gott das Haus Jakob zur Verehrung desselben bringen werden, spricht er von den „Sanftmüthigen,“ welche in Folge der Wandlung an Freude zunehmen, und von den Armen, die in Gott jubeln werden (29, 19): ויספו עניים בה' . . . ילדו . . . שמה ואביו אדם. Diese Sanftmüthigen müssen demzufolge durchaus mit den Musterjünglingen, welche als Gottes Werk bezeichnet werden, in Verbindung stehen, oder gar mit ihnen identisch sein. Mit einem Worte, die Jünger Jesaja's werden zugleich עניים, „Sanftmüthige, Dulder“ genannt. Das ist nicht etwa ein begriffsleeres Wort, sondern es bedeutet eine hohe Tugend. ענה „Sanftmuth“ wird neben der Gerechtigkeit und Treue gerühmt. Diese עניים werden zugleich als אביונים, oder noch stärker, als אביוני אדם die „Aermsten unter den Menschen“ bezeichnet. Auf diese Armen und Sanftmüthigen oder sanftmüthigen Armen legte Jesaja viel Gewicht, sie bilden bei ihm den Mittelpunkt der Heilsverkündigung, die nur ihretwegen sich vollziehen werde. In der Prophezeiung nach dem Tode Achas' (14, 28. 32) werden zwei Momente hervorgehoben, daß Philistäa vernichtet werden und die Armen einen Aufschwung nehmen werden. Wichtig ist der letzte Vers: ומה יענה יסד ציון ובה יסדו עני עמו (Bergl. o. S. 218, N. 2). Das soll man oder soll der König, nach Jesaja's Rath, den Gesandten des Volkes oder der Völker antworten: daß Gott, der Zion gegründet hat, es auch schützen werde, und in ihm werden die Armen seines Volkes Schutz finden. So ist die Einheit dieser Prophezeiung hergestellt. Besondere Rücksicht wird hier also auf die עניי עמו genommen. Nur diese werden in Zion Schutz finden; es ist derselbe Gedanke wie in 4, 3: Wer in Zion und Jerusalem übrig bleiben wird, wird heilig genannt werden, und alle die zum Leben aufgezeichnet werden sollen, werden in Jerusalem sein. Die heilige Stadt wird die Heiligen schützen. Diese „Heiligen“ sind identisch mit den עניי עמו, den Armen des Gottesvolkes, d. h. mit den עניים. In der der Chiskianischen Zeit angehörenden Prophezeiung (10, 5 g.) werden ebenfalls die עניי ארץ besonders hervorgehoben (11, 4), gerade so wie in Ps. 72 (vgl. über die Bedeutung der Anawim, Monatschrift, Jahrg. 1869, S. 1 fg.). Die Sanftmüthigen werden von den

Connex zu einer anderen Person stehen. So von den Leviten (Numeri 3, 9; vgl. 8, 19): ונתתה את הלויים לאהרון ולבניו; (Zacharia 3, 7): נתתי לך מהלכים בין העומדים האלה.

Propheten und Psalmisten als „Gottes Volk“ *וְעַמּוֹת יְהוָה* bezeichnet. Daher in Ps. 72, 2 der Parallelismus:

יָדִין עַמּוֹת בְּצַדִּיק
וְעַמּוֹת בְּמִשְׁפָּט

Denn die Anawim oder Armen oder Dulder waren ganz besonders die Gottsuchenden (Ps. 22, 27): *יִשְׁבְּעוּ יְהוָה ה' דְּרָשׁוּ*; (Ps. 69, 33): *רְאוּ עַמּוֹת*. Sie sind identisch mit den „Frommen“ und „Herzensgeraden“ (Ps. 32, 11): *שִׂמְחוּ בַה' וְגִילוּ צְדִיקִים וְהִרְנִינוּ כָּל יִשְׂרָאֵל לַב' בְּקִשׁוֹ אֵת ה' כָּל עַמּוֹת הָאָרֶץ אֲשֶׁר*: *בְּקִשׁוֹ אֵת ה' כָּל עַמּוֹת הָאָרֶץ אֲשֶׁר*. Sie waren die „Gottvertrauenden“ *בְּוִסְתֵּי הַחַסִּים* oder *בְּוִסְתֵּי הַחַסִּים*, und wurden ausdrücklich Heilige genannt (Ps. 34, 10): *יִרְאוּ אֵת ה' קְדָשׁוֹ כִּי אֵין מִחַסּוֹר לִירְאוֹ*. Nur eine eigensinnige verrottete Gegeese kann leugnen, daß die Bezeichnung *עַמּוֹת*, *אֲבִינִים*, *דְּלִים* von Jesaja abwärts von einer concreten Volksklasse gebraucht wird, welche die Propheten und Psalmisten als den Kern und das Herz des Volkes, als das eigentliche Volk Gottes, betrachtet haben, um derentwillen wunderbare Ereignisse und ein völliger Umschwung eintreten werde. Diese Klasse der „Gottvertrauenden“ und „Gottsuchenden“ erhielt sich bis ins Exil, und sie bildete die Stammgemeinde. Wenn die Propheten des Exils von der Erlösung und der Rückkehr verkündeten und die Psalmisten davon sangen, so fügten sie stets hinzu, daß diese wunderbare Veränderung den „Anawim“ zu Gute kommen werde (vergl. Note 9). Hat es eine solche Klasse von „Gottsuchenden, Gottvertrauenden, Heiligen, Sanftmüthigen, armen Duldern“ gegeben, so blieben sie wohl nicht vereinzelt, sondern verbanden sich ohne Zweifel zu einer eigenen Gemeinde. Auch dafür giebt es Andeutungen in der Litteratur; Ps. 89, 6 kommt der Ausdruck *קְהַל קְדָשִׁים*, „Versammlung von Heiligen“ vor. Diese „Heiligen“ bedeuten keineswegs die Himmlischen, sondern die „Frommen“, wie Ps. 34 (f. o. und Deuter. 33, 3). Der Sinn ist: „die Himmel erkennen deine Wunder an und deine Treue (die du bewährest) in der Versammlung der Heiligen“. Ebenso muß Vers 8 gefaßt werden: *אֵל נִעְרָץ בְּכֹד קְדוּשִׁים רַבָּה*: „Gott wird verehrt in der großen Versammlung der Heiligen“. Von Engeln kann in dieser Stelle durchaus nicht die Rede sein. Eine Parallele dazu bietet Ps. 111, 1: *בְּכֹד יִשְׂרָאֵל וְעַד*. Hier haben wir unverkennbar eine „Rathversammlung“, eine „Gemeinde der Geradewandelnden“, d. h. der Frommen, Anawim, der Heiligen. Waren sie in einem Verbande vereinigt, so muß sie eine dominirende Persönlichkeit vereinigt haben, und das kann nur ein Prophet gewesen sein. Da nun, wie oben erwiesen ist, der Prophet Jesaja Jünger (לְמוֹדֵי) oder Jünglinge (יְלָדִים) um sich geschaart hatte, auf denen seine Hoffnung beruhte, daß sie dem ganzen Hause Jakob's zum Muster dienen werden, auf daß auch dieses Gott heiligen soll, so kann man wohl annehmen, daß dieser Prophet es war, welcher die Anawim zu einem Verbande vereinigt hat. Prophetenjünger waren sie nicht; denn diese Bezeichnung kommt in der Litteratur nach Amos nicht mehr vor. Die *בְּנֵי הַבְּיָאִים* gehörten lediglich dem Zehnstämmereich an. Als Jünger und Nachfolger Elia's und Elisa's beobachteten diese die Aeußerlichkeit des Nasiräerthums, wie aus Amos' Worten ersichtlich ist. Von diesem Nasiräerthum ist bei den Anawim keine Spur vorhanden. Sie bildeten also eine neue Institution im Reiche Juda, allerdings analog den Prophetenjüngern im Zehnstämmereich, aber doch verschieden von ihnen. Ihr Stifter war, man kann nicht daran zweifeln, Jesaja. Unter ihnen befanden sich unstreitig Leviten, welche im Tempel Gottes weilten und mit Gesang und Saitenspiel

seine Herrlichkeit verkündeten. Ein großer Theil des Psalters legt Zeugniß für ihr Dasein ab; denn ohne diese Voraussetzung ist dieser Theil vollständig räthselhaft. Unter Chiskija wurden sie an den Hof berufen und spielten da eine einflußreiche Rolle (vergl. Note 7), und während des babylonischen Exils bildeten sie die חרדים על דבר ה' (vergl. Note 9).

6.

Composition der Thora oder des Pentateuchs.

Eine gründliche und erschöpfende kritische Beleuchtung der Composition und Abfassungszeit des Pentateuchs könnte in einem Buche erledigt werden, die Widerlegung der Irrthümer und der schiefen Urtheile, welche bezüglich dieser Frage verbreitet sind, würde aber ganze Bände erfordern. Der Historiker der israelitischen Geschichte kommt dadurch in große Verlegenheit. Er darf diesen Punkt nicht übergehen und darf ihm doch nicht die Ausführlichkeit widmen, soll die Anmerkung dazu nicht zu einem Volumen anschwellen, wie sie in weitläufigen Monographien oder auch nur in den Einleitungsschriften zum alten Testamente gegeben ist. Der Historiker muß sich auf das Allernothwendigste beschränken, um seinen Standpunkt in dieser kritischen und dornigen Frage anzugeben. Er muß dadurch in Conflict mit den Fachmännern gerathen, deren Namen mit dieser Frage eng verknüpft sind. Immerhin. Vielleicht gelingt es, die Erledigung dieser Frage auf ein geringes Maas zu reduciren, und den apparatus criticus zum Pentateuch, der in seiner gegenwärtigen Gestalt fast unübersehbar und überwältigend ist, seines Ballastes zu entledigen und die Schlagwörter, Formeln und Hypothesen, welche seit einem Jahrhundert ein Geschlecht dem andern überliefert, und die oft unbesehen als richtige Voraussetzungen angenommen werden, aus der Welt zu schaffen. Ein Ansatz dazu ist in neuester Zeit bereits gemacht worden.

Um die Leser in den Stand zu setzen, sich ein selbstständiges Urtheil über Composition und Abfassungszeit der Thora zu bilden, ist es nothwendig, die Genesis der kritischen Erörterungen und Hypothesen vorauszuschicken, denn alle Irrthümer und Rechthabereien, die sich bei der Behandlung dieser Frage kund geben, stammen von diesem Ursprung.

Der erste, welcher einen Zweifel an der Integrität des Pentateuchs ausgesprochen hat, war kein Fachmann, sondern ein jüdischer Arzt und Hofmann an einem maurisch-spanischen Hofe, Isaaq Ibn-Rastar Ben Jaschusch (st. 1056), bekannter unter dem Namen Siczchaki. Denn wenn auch Hieronymus Esra den „instaurator Pentateuchi“ nennt, so wollte er damit keineswegs ein kritisches Urtheil aussprechen, sondern die Ansicht seiner jüdischen Lehrer wiedergeben, daß Esra, der die Thora in die Gemeinde verpflanzt hat, gleichsam ihr Wiederhersteller gewesen sei. Siczchaki dagegen sagte gerade heraus, daß die Partie von den Königen Idumäa's (Genesis 36, 30 fg.) erst in Josaphat's Zeit in den Pentateuch hineingekommen sei (Ibn-Esra 3. St.): יצחקי אמר בספרו כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה . . . וחלילה וחלילה שהדבר כמו שדבר וספרו ראוי להשרף. Der Schelm Ibn-Esra, der sich sehr entrüstet gegen diesen Ausspruch stellte, hat aber bekanntlich noch viel Verfänglicheres aufgestellt, und es darum in Form eines Geheimnisses angedeutet in der bekannten Stelle zu Deuteronom. 1, 1 ואם הבין עשרו סוד „השנים עשר“, גם „ויכתב משה“, „והכנעני או בארץ“, „בהר ה' יראה“, גם „והנה ערשו ערש ברזל“, תכיר האמת.

In dieses Geheimniß hat er seine Ansicht gehüllt, daß nicht der ganze Pentateuch von Mose stammen könne, weil auch in den übrigen Büchern außer dem Deuteronomium Mose von sich in der dritten Person gesprochen, weil u. a. ferner die noch dauernde Anwesenheit der Kanaaniter in Palästina darin vorausgesetzt und auf den Berg Morija, den Tempelplatz, angespielt werde. Diese kritische Andeutung Ibn-Esra's diente bekanntlich Spinoza zum Ausgangspunkte seiner Annahme, daß Esra der Verfasser des Deuteronomium und ebenso der übrigen vier Bücher gewesen sei. Er habe zuerst das Erstere geschrieben und dann die übrigen Bücher daran angereiht, sei aber durch den Tod verhindert gewesen, sie abzurunden, und daher stamme das Lückenhafte und Unzusammenhängende in der Diction des Tetrateuch. Spinoza war ein Originaldenker erster Größe in der Philosophie, aber von Geschichte und litterarischer Kritik verstand er eben so wenig, wie seine Zeit, noch weniger als Richard Simon. Obwohl diese Hypothese den Stempel der Absurdität an sich trägt und gar nicht den Namen der Kritik verdient und gegenwärtig nur noch von den Marodeuren der alttestamentlichen Exegese festgehalten wird, so hat sie doch zu ihrer Zeit viel Anklang gefunden. Ein Unberufener, der ihr entgentreten und die Geschichtlichkeit der Genesis retten wollte, hat es nur noch schlimmer gemacht. Der Arzt Jean Astruc (st. 1766), um die scheinbaren Widersprüche und Wiederholungen in der Geschichte der Genesis bis zum Beginne des Exodus zu rechtfertigen, von dem zweifachen Gebrauch der Gottesnamen אֱלֹהִים und יְהוָה in derselben ausgehend, nahm zwei Haupturkunden über die vormosaische Geschichte an, die, man weiß nicht recht wie, zusammengeflossen seien. Die anonym erschienene Schrift ist betitelt: *Conjectures sur les mémoires originaux, dont il paroît, que Moïse s'est servi pour composer les livres de Genèse* (Bruxelles 1753). Die eine Urkunde (A) erzähle die Geschichte stets mit dem Gottesnamen Elohim und die andere (B) dieselbe Geschichte, nur hin und wieder modificirt, mit dem Gottesnamen Jehwh. Außerdem nahm Astruc noch mehrere kleinere Urkunden an, die in die Genesis verwebt sein sollen. So Genesis c. 14 die Geschichte von Kedarlaomer, von Lot und Abraham; 19, 29—38 die Geschichte von Lot und seinen zwei Töchtern; 22, 20—24 die Descendenz Nachors; 25, 12—18 die Nachkommen Ismaels und noch einige kleinere Partien. In der Geschichte der Sündfluth sollen drei Quellen zusammengeflossen sein. 7, 19 gehöre der Urkunde A an, 8, 20 einer Urkunde C, 8, 21 der Urkunde B, 8, 22 wiederum A, 8, 23 wiederum C und 8, 24 soll gleichlautend in allen drei Urkunden gestanden haben.

Diese Astruc'sche Hypothese fand rauschenden Beifall bei den rationalistischen Exegeten und beherrschte die Exegese in protestantischen Kreisen so tyrannisch, daß sich ihr selbst spiritualistisch-gläubige Ausleger nicht entziehen konnten. Astruc hatte Takt genug, die Unterscheidung von Elohistischen und Jhwistischen Urkunden auf die Genesis und die ersten Kapitel des Exodus zu beschränken, weil hier der Wechsel der Gottesnamen in die Augen springt. Die nachfolgenden Exegeten dagegen haben diese Hypothese auch auf die übrigen drei pentateuchischen Bücher angewendet, und einige haben den Namenwechsel als ein so unfehlbares Kriterium angenommen, daß sie auch in den Psalmen elohistische und jhwistische Partien unterschieden. Da sich indessen dieses Kriterium als unzulänglich erwies, um durchweg zweierlei Urkunden im Tetrateuch (denn das Deuteronomium wurde von den meisten davon ausgenommen), fixiren zu können, so verlegten sich die Anhänger dieser Hypothese darauf, Hilfskriterien zu suchen, glaubten in Stileigenheiten und Sprachgebrauch eine Verschiedenheit der Verfasser zu erkennen

und berechtigt zu sein, zusammenhängende Partien zu trennen und sie verschiedenen Verfassern oder Redactoren und verschiedenen Zeiten zuzuwiesen. Da sich aber viele Partien widerhaarig gegen diese Zweitheilung erwiesen, so nahmen die eigensinnigen Ausleger, statt in ihrer Sicherheit erschüttert zu werden, eine noch weiter gehende Theilung und Scheidung vor. Mehrere begnügten sich mit einer Dreitheilung in einer Grundchrift, eine Jhwistische Urkunde und noch dazu eine Ergänzungs- oder Ueberarbeitungspartie; diese Ergänzung beliebten Einige die Partie des zweiten Elohisten zu nennen. Man formulirte sogar, ohne irgend einen kritischen Anhaltspunkt dafür zu haben, die drei Partien als eine annalistische, eine theokratische und eine prophetische. Andere gingen in der Zerstückelung noch weiter, so namentlich Ewald und Knobel, ohne jedoch in der Scheidung eine Uebereinstimmung zu erzielen. Es würde zu weit führen, alle die Einfälle und Willkürlichkeiten auseinander zusetzen, welche aus der Atrüc'schen Hypothese geflossen sind. Man lese das Nachwort von Mery zur zweiten Auflage von Tuch's Comment. über die Genesis (1871) und Keil's Lehrbuch der historisch-krit. Einl. ins a. Test. (3. Aufl. 1873, S. 72 fg. [und W. H. Green, die höhere Kritik des Pentateuchs. Deutsch von D. Becher (1897) S. 82 ff. Weitere Litteratur s. das. S. 203 ff. u. Strack Einl. in das alte Testament (5. Aufl., 1898) § 96, S. 216 bis 219]; es ist eine vollständige Krankheitsgeschichte der Versuche, den Pentateuch zu zergliedern, oder noch etwas Schlimmeres. Nicht zwei der tonangebenden Exegeten oder Kritiker, obwohl von derselben Voraussetzung ausgehend, stimmen in Vertheilung des Stoffes an die eine oder andere Quelle und in der Bestimmung der Abfassungszeit derselben überein. Manche haben ihre früher aufgestellte Ansicht als falsch erkannt, bald aufgegeben und eine andere aufgestellt, die nicht haltbarer ist. Ein schlimmes Zeichen für die von der Atrüc'schen Hypothese dominierte Pentateuch-Kritik. Mit Recht nennt Mery diese Hypothese „die verhängnißvolle Atrüc'sche Entdeckung,“ der die geringen Fortschritte der Pentateuchforschung beizumessen seien (Nachwort S. CXV). Nur die Geschäftsnachfolger de Wette's arbeiten mit ungeschwächten Kräften unter dieser banquerotten Firma weiter [Präciseres über de Wette s. bei Green a. a. O. S. 106 ff].

Die Irrthümlichkeit dieses Kriteriums zeigt sich von einer Seite so recht eclatant. Es wird in der Regel nur auf die Genesis und allenfalls auch auf die historischen Partien des Pentateuchs angewendet. Auch bei oberflächlicher Kenntniß des Hebräischen kann man auf diesem Gebiete leidlich operiren, hier ein Glied amputiren, dort ein gesundes Stück ausschneiden — denn ohne solche gewaltsame Operationen kann diese Schule nichts ausrichten — und sich einbilden und Andere glauben machen, man habe mit solchen verstümmelnden Operationen einen Organismus geschaffen, der Hand und Fuß habe. Allein im Pentateuch und namentlich in den drei letzten Büchern des Tetrateuchs, die sich doch jedenfalls als ein abgeschlossenes Ganzes geben, befinden sich umfangreiche Massen von Gesezespartien, die sich mit der Schablone Elohismus, Jhwismus und Deuteroelohismus schlechterdings nicht erklären lassen. Bei gründlicher Betrachtung stellt sich heraus, daß die Gesezesheile den Kern und Mittelpunkt des Tetrateuchs und des Deuteronomiums bilden. E. Bertheau's grundlegende Forschung: „die sieben Gruppen der mosaïschen Geseze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs“ hat an dem constanten Zahlenverhältniß die geschlossene Zusammengehörigkeit der legislativen Partien zur factischen Gewißheit erhoben. Darauf lassen sich die landläufigen Formeln

nicht anwenden. Denn welchem der angeblichen Verfasser, Diaskeuasten oder Redactoren sollen diese Partien angehören? Nur Röldeke hat es erkannt, daß das Geschichtliche im Pentateuch nur Beiwerk, das Gesetzhche dagegen das Wesentliche ist (Untersuchungen z. Kritik d. alt. Test. 1869), und nur er und Graf sind auf diese legislativen Theile näher eingegangen. Der Letztere gelangte aber zu Consequenzen, welche schon der einfache historische Tact als unhaltbar zurückweisen muß, und Beide konnten sich von der Hypothese nicht losmachen, daß der Autor des Pentateuchs doch noch einen spätern Redactor voraussetze. Dieser Punkt soll übrigens später zur Sprache kommen. Hier gilt es nachzuweisen, daß die Elohim-Jhwh-Urkundentheorie mit oder ohne Diaskeuasten nur ein schlechter Einfall ist und nicht einmal die Ehre verdient, als Hypothese zu figuriren.

Wir wollen uns eine Reihe von Versen vergegenwärtigen, in denen entweder der Name Jhwh vorherrschend ist, und die doch auch den Namen Elohim enthalten und vice versa, woraus sich ergeben wird, daß diese Scheidungstheorie auf Sand gebaut ist. — Genesis 4 gilt den Anhängern dieser Hypothese als ein Jhwistisches Stück, weil dieser Gottesname 10 mal darin vorkommt, aber hintereinander wird erzählt Vers 25 u. 26: *כי שח לי אלהים . . . או החל לקרא*. Das. 7, 16 in einem Verse: *בשם ה' ויהי אלהים ויסגר ה' בעדו*. Das. 9, 26 bis 27: *ברוך ה' אלהי שם . . . יפת אלהים*. Das. Kap. 17 durchweg elohistisch, aber im Eingang *ורא ה' אל אברם*. Das. 28, 20—21 in einem und demselben Gebet *אם יהיה אלהים עשתי . . . ויהיה ה' לי לאלהים*. Kap. 30 durchweg elohistisch, aber B. 24 *בן אהרן*, und ebenso Kap. 31 inmitten der elohistischen Partie B. 49 *יצף ה'*. In Exodus, in der schönen und abgerundeten Erzählung von der ersten Offenbarung an Mose Kap. 3 kommt in 15 Versen 7 mal *אלהים* und eben so oft *ה'* vor, und in B. 4 hintereinander *אלהים אלוהים*. Das. 6, 3 in einem Athemzuge *אני ה' וידבר אלהים . . . וידבר אלהים את כל הדברים האלה*. Und nun gar die Offenbarung der Zehngebote das. 20, sie beginnt *אלהים אלהים*. Die feinsten Auslegungskünfte vermögen solche Thatsachen nicht hinwegzuräumen¹⁾. Als wenn der Autor selbst diese Urkundentheorie hätte ad absurdum führen wollen, gebraucht er ausnahmsweise gerade in einem sg. Jhwistischen Stücke (Exodus 14, 19), während sonst stets *ה'* vorkommt, selbst in elohistischen Partien, wie Genesis 22, 11. Um die ganze Haltlosigkeit dieser Methode kennen zu lernen, die genöthigt ist, um die sich aufthürmenden Schwierigkeiten zu überwinden, den größten Theil des Pentateuchs in lauter Trümmerstücke zu zerschlagen, vergleiche man die Uebersichtstabellen bei de Wette-Schrader (Lehrbuch S. 274 fg., 280 fg., 289 fg., 294 [und jetzt z. B. Strack a. a. D. S. 40—53]). Um ein eclatantes Beispiel anzuführen, welches diese bodenlose Willkür der Diorthose charakterisirt, wollen wir einen Augenblick bei Genesis Kap. 12, 1 bis 9 verweilen. Dieses abgerundete und zusammenhängende Stück, welches Abrahams Gottvertrauen und Friedfertigkeit darstellen will, wie er auf Gottes Geheiß ausgewandert ist, ohne zu wissen, welches Land Gott ihm und seinen Nachkommen zuweisen werde, und wie er, obwohl ihm hinterher das Land Kanaan als Eigenthum verheißen

[¹⁾ Das Urtheil trifft auch die allermodernsten Ausleger. Vgl. z. B. die Künsteleien und Ausflüchte Ed. Königs (Einl. in d. A. T. (1893), S. 196 f. zu Gen. 4, 25. 26, Klostermann's (Neue Kirchl. Ztschr. I, 717) zu Gen. 7, 16 Holzinger's (in f. Comm. zur Genesis (1898) zu Gen. 9, 26 f. 17, 1 (die „versteckten Finessen von P.“) 22, 11. 31, 49. Ex. c. 3 u. c. 14.]

wurde, doch nicht in der fruchtbaren Gegend von Sichem geblieben ist, weil die Kanaaniter bereits im Lande waren, und er nicht in Streit mit ihnen gerathen wollte, sondern lieber in die weniger fruchtbare, aber damals noch unbefetzte Gegend zwischen Bethel und Ai und immer weiter bis in die öde Gegend des Negeb nomadisirt hat (vergl. darüber Frankel-Graetz, Monatschr. Jahrg. 1874, 117 fg.), dieses abgerundete Stück zersplittert de Wette-Schrader in lauter Atome und weist die Trümmerstücke dreien verschiedenen Verfassern zu. Die Verse 1 bis 4a gehören dem prophetischen Erzähler, oder dem Jhwisten, der zweite Halbvers 4 und Vers 5 dem Annalisten oder der elohistischen Grundchrift, Vers 6 a—c dem theokratischen Erzähler oder dem zweiten Elohisten; der Schluß des Verses והכנעני אז בארץ — welches den Mittelpunkt der ganzen Erzählung bildet — wie 13, 7: $\text{והכנעני והפרזי אז ישב בארץ}$ — sei ein Zusatz des Jhwisten. Vers 8 wird wiederum in drei verschiedene Bestandtheile auseinandergerissen. Und so geht es durch Genesis, Exodus, Numeri und zum Theil auch durch Deuteronomium. Das ist nicht wissenschaftliche Kritik, sondern Bodenlosigkeit und Rechthaberei.

Die Hauptstütze für die Annahme einer Doppelrelation hat Dehler (in f. Theologie d. N. T., 2 Bände 1873/4) vollständig zertrümmert, und dadurch hat sich der Spieß umgekehrt, der Beweis gegen die Einheit der Composition ist in einen Beweis für dieselbe umgewandelt. Die auffallende Erscheinung, daß mit Genesis 2, 4 fg. eine scheinbar abweichende Schöpfungsgeschichte erzählt werde, die durchweg den Gottesnamen אלהים ה' und eine scheinbar besondere Einleitung $\text{והארץ בהבראם השמים}$ והארץ habe, hat Astruc zu dem übereilten Schluß geführt, mit diesem Verse beginne eine andere Urkunde, die durch den verschiedenen Gottesnamen kenntlich sei, und sämtliche Ausleger und Jfagogisten bis auf geringe Ausnahmen stimmten ihm im Chorus zu. Dazu bemerkt Dehler (a. a. D. I. S. 77, Anmerk. 3): „Man wird es so unwahrscheinlich als möglich finden, daß der Verf. so hornirt gewesen wäre, gerade zwei sich ausschließende Schöpfungsurkunden an die Spitze zu stellen. Die zweite würde ja doch zum Theil das Wesentlichste weglassen, wenn sie eine solche sein wollte. Sie setzt voraus, daß Himmel und Erde geschaffen sind, aber noch keine Vegetation entwickelt ist, und dann berichtet sie die Schöpfung des Menschen. . . da fehlt doch unendlich viel zu einem vollständigen Schöpfungsbericht. In Bezug auf die Abgrenzung steht mir fest, daß die Worte אלה תולדות השמים u. s. w. zum Vorhergehenden und nicht zum folgenden gehören.“ Dehler setzt noch weiter sinnig auseinander, wie der zweite Bericht mit dem ersten völlig harmonirt, daß beide einen einzigen Verf. voraussetzen. Für uns genügt hier die richtige Bemerkung, daß der scheinbare Anfang einer zweiten Urkunde mit dem Gottesnamen אלהים ה' weiter nichts als der Schluß der ersten Erzählung von der siebentägigen Schöpfungsgeschichte ist, und daß in dieser Relation zuerst durchweg אלהים und zum Schluß אלהים ה' gebraucht wird. Dehler hat die Zusammengehörigkeit des Verses אלה תולדות mit dem vorausgehenden Stücke nicht erwiesen. Es läßt sich aber aus Parallelen aufs Strengste erweisen, daß das Pronomen אל stets verbindet; denn wenn eine Trennung zweier inhaltlich nicht zusammengehörenden Erzählungen angedeutet werden soll, so wird in der Regel ואלה , und nicht אלה , gebraucht. Genesis Kap. 10 wird ein selbstständiger Bericht eingeleitet durch $\text{ואלה תולדות בני נח}$ und abgeschlossen Vers 31: אלה בני שם und 32: אלה משפחת בני נח . Das. Kap. 25, 7, 12, 19 werden drei selbstständige, nicht zusammengehörende Erzählungen eingeleitet durch ואלה . Der Heimgang Abrahams wird eingeleitet durch: ואלה ימי

ranz aufgedeckt, die darin liegt, die Ausdrücke כרת ברית und ברית הקים zu identificieren. Das Erstere wird nur gebraucht, wenn ein Bündniß mit einer feierlichen, symbolischen Handlung geschlossen wird, das Letztere dagegen im Allgemeinen, wenn von einem Vertrag, Versprechen oder einer Verheißung die Rede ist. Auch das Argument von Wechsel von כרתי und כרת hätte Keil abweisen können. Das Perfectum Kal wird nämlich ebenso vom Vater, wie von der Mutter gebraucht, bedeutet also „hat in die Welt gesetzt“. Dagegen wird das Imperfectum mit י oder der Aorist nur von der Mutter allein gebraucht, nach einem tyrannischen Sprachgebrauche. Wenn also diese Zeitform angewendet werden soll, so muß stets כרת im Hiphil gesagt werden. [Die Versuche, für jede einzelne Quellschrift einen besonderen Sprachgebrauch zu construiren, sind als völlig mißglückt zu betrachten. Wer wirklich der hebräischen Sprache mächtig ist, und sich im Detail davon überzeugen will, studire z. B. nur die Zusammenstellung bei Strack a. a. O. S. 43 — 53.] Damit ist auch dieses Argument beseitigt. Alle übrigen Scheinbeweise hat Keil gründlich abgefertigt, und es ist nichts als pure Rechthaberei, wenn diese Schule sie noch immer geltend macht.

Nach dem Vorausgeschickten steht es kritisch fest, daß die Genesis und die damit zusammenhängenden historischen Partien in Exodus ein einheitliches, künstlerisch angelegtes Ganzes, von einem einzigen Autor geschrieben, bildet. Wer es in Urkunden und Trümmer zerstückelt, hat kein Verständniß für ein litterarisches Kunstwerk, und mit einem solchen ist nicht zu streiten. Selbst de Wette konnte sich des Gefühls nicht erwehren, daß sich durch Genesis und Anfang des Exodus ein ursprüngliches Ganzes, oder, wie er sich in unklarer Vorstellung ausdrückte, „eine Art von epischem Gedicht“ hindurchzieht. Zugegeben wird auch, daß die Thora einen didaktischen Zweck verfolgt, daß der Verfasser also nicht ein litterarisches oder ästhetisches Werk liefern, sondern belehren, eindringlich belehren wollte. Die öfter gehobene Sprache und die poetischen Partien haben nur diesen einen Zweck. Es gilt also zu ermitteln, was will das Ganze, und was jedes Stück lehren, hat man die Lehrpunkte ermittelt, so erkennt man auch den Zusammenhang; denn manche Geschichtsgruppen sind nur deswegen aneinander gereiht, um die darin angedeutete Idee recht scharf heraustreten zu lassen. Abrahams zuvorkommende, eifrige und geschäftige Gastfreundschaft wird der Engherzigkeit der Sodomiter gegenüber gestellt (Kap. 18—19); die Verworfenheit des Menschengeschlechtes wird Kap. 6, 1—7 geschildert, um die Katastrophe der Sündfluth zu begründen. Das Hervorheben, daß alle Menschen von Adam und dann von Noa abstammen, will die philanthropische Brüderlichkeit lehren. Die Japhetiten sind Brüder der Semiten und sollen in den Zellen Sems wohnen (9, 27); damit soll dem Rassenhaß entgegengetreten werden. Falsch ist es jedenfalls, Particularismus darin zu erblicken. Nur die hamitischen Kanaaniter sind aus dem Brudersbunde ausgeschlossen, weil sie Impietät gezeigt und Anzucht getrieben haben. Man vertiefe sich nur in jede einzelne Geschichtserzählung der Genesis, so wird man finden, daß sie mit Bedacht und Sinn an ihren Platz gestellt ist und mit ihren Nachbarerzählungen Zusammenhang hat. Nisjch nannte die Genesis „die Dogmatik des Gesetzes“ und Dehler hat mit tiefem Verständniß aus der pentateuchischen Geschichte Theologie und Dogmatik gezogen; noch mehr ist man berechtigt eine höhere Ethik daraus zu abstrahiren. Die Begebenheiten werden stets unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt. Der ethische Hintergrund ist überall sichtbar und deutet ethische Gesetze an. So wird bei

der Schöpfung der Pflanzen und Thiere hervorgehoben, לֹא יִמְזַג וְלֹא יִשְׁתַּמֵּךְ, daß die Gattungen nicht vermischt werden sollen, was wieder gegen die scheußliche Vermischung von Menschen und Thieren gerichtet ist (Leviticus 18, 23). Bei der Schöpfung der Himmelslichter wird hervorgehoben, wozu sie bestimmt sind, dadurch wird die Astrologie abgewiesen. Bei der Schöpfung des Menschen wird seine Ebenbildlichkeit mit Gott hervorgehoben, und damit schon auf das dem Noa gegebene Gesetz (9, 5 fg.) gewiesen.

Zu verkennen ist nicht die Betonung, daß die ganze Schöpfung — und auch der Mensch — gut angelegt sei, daß von Gott nicht das Böse stamme. Das Böse und der Bruch komme vom Menschen. Die Geschichte des ersten Menschenpaares im Paradiese ist eben so tief ethisch, wie künstlerisch. Die vollständige Einheit von Mann und Weib, die ethische Bedeutung der Ehe, und auch die Andeutung der Monogamie können nicht einfacher und künstlerischer dargestellt werden. Das Anstößige an der Erzählung von der Schlange schwindet, wenn man bedenkt, daß die Propheten sich ebenfalls der Parabel bedient haben; die Vision des Micha ben Jimla (Könige I. 22, 19 fg.) und die Scenerie in der Einleitung zu Hiob sind dafür instructiv. So wie bei diesen Erzählungen der Leser nicht einen Augenblick zweifelhaft ist, daß ihm nicht ein thatsächlicher Vorgang mitgetheilt wird, sondern lediglich eine parabolische Einkleidung, ebenso in der Erzählung von der Unterredung der Schlange mit Eva und in der von Bileams Eselin. Hier wird wenigstens noch hinzugefügt, daß Gott der Eselin bei dieser Gelegenheit Sprache geliehen habe (Numeri 22, 28). Bei der Schlange dagegen wird die Sprechfähigkeit nicht einmal angedeutet, weil der Erzähler gar nicht beabsichtigte, glauben zu machen, daß die Schlange in Wirklichkeit gesprochen habe. Nimmt man die Schlange als parabolische Figur, wofür sie der Erzähler lediglich ausgeben will, so hat die Erzählung eine sinnige, tief-ethische Bedeutung. Die Schlange ist weiter nichts als Symbol der Klugheit, der Superklugheit; der Begriff des bösen Principis oder des Urbösen liegt durchaus nicht darin. Selbst im Parsismus wurde erst in der Sassaniden-Zeit Angra-Mainyus als Schlange bezeichnet (in dem unechten 22. Fargard des Vendidad 5–6 fg. und im Bundehesch) [Vgl. Holzinger, Genesis, S. 38. 44]. Die Genesis läßt daher die Schlange sophistisiren. Die erste Sünde — nicht Erbsünde — ist aus Klügelei und Gelüste begangen worden, sie bestand darin, daß das Menschenpaar, obwohl so unwissend, daß es nackt einherging, doch sich der göttlichen Erziehung entzog und selbst urtheilen wollte, was gut und böse sei. Die erste Sünde wird nicht als Ungehorsam, sondern vielmehr als Selbstüberschätzung charakterisirt. Die aufgelegte Strafe ist angemessen und als Erziehungsmittel dargestellt. Der Mensch soll durch Erfahrung zur Erkenntniß gelangen, daß er bezüglich des Guten und Bösen, der moralischen Handlung, einer höheren Leitung oder göttlicher Gesetze nicht entzathen kann.

In der Geschichte von Cain und Abel wird die Wirkung der ersten Sünde dargestellt, aber zugleich die Fähigkeit des Menschen, Herr seiner Sündenluste zu werden (4, 7: וַיִּשְׁתַּחֲוֶה אֶת אֱלֹהֵי אָדָם), und die Reue wird als Versöhnungsmittel angedeutet. In den Nachkommen Cains wird die verderbliche Wirkung der ersten Sünde gezeigt. Lamech, Cains Urenkel vierten Geschlechtes, nimmt zwei Frauen, während seine Vorgänger nur monogamisch lebten. Von diesen Frauen hat er vier Kinder, Jabal, den Hirten, Jubal, den Harfen- und Flötenspieler, Tubalkain, den Waffenschmied und endlich eine Tochter Naama. Die tiefere Bedeutung der ersten drei Namen hat Ph. Buttman

sinnig und überzeugend auseinandergesetzt (Mythologus I. 163 fg.). Er identificirt sowohl Zabal, wie Zupal mit Apollo, und begründet die Identificirung sprachlich durch den Nachweis, daß die älteste Form des griechischen Namens der Sonne *Ἀβέλιος*¹⁾ war, „zwischen welcher und dem Namen Apollo die von Festus uns erhaltene italienische Form des Letzteren Apello liegt“, und diese wieder entstanden aus „Abello“. Zupal und Zabal sind Brüder von einer Mutter. „Man vereinige diese Spur mit der fast gänzlichen Einerleiheit ihrer Namen, so wird es höchst wahrscheinlich, daß beide ursprünglich nur eine Person sind. Auch die Griechen vereinigten ja beide Gottheiten in eine Person, bald indem sie den Hirtegott Pan die Flöte erfinden lassen, bald indem sie den Gott der Lyra, als Apollon Nomios, auch zum Gott der Hirten machen“. Buttmann weist (das. S. 166) nach, wie in der Mythologie öfter eine Person oder ein Typus in zwei Namen zerlegt wird. Inachos und Bacchos, Romulus und Remus sind ursprünglich eins. Noch scharfsinniger ist Buttmann's Identificirung von קַן הַכּוֹר mit den *Τελχίρες*, die nach Diodor's Berichte viele Künste erfunden und Götterbilder zuerst fabricirt, und nach Strabo's Relation, Erz und Eisen zuerst zu bearbeiten erfunden haben sollen (vergl. Preller a. a. O. S. 473 fg.). „Der Kenner erblickt nun folglich in Tubalkain einen nach dem aramäischen Radicalsystern gezerzten Namen, der ursprünglich Twalkin oder Twalkan gelautet haben muß, von welcher Form in Vulkan der erste, in *Τελχίρ* der zweite Consonant einer weicheren Aussprache wich“. Dieser Tonangeber in der griechischen Etymologie bringt damit die Dwalinn der nordischen Mythologie in Verbindung, die Zwerge oder Dämonen, die größten Meister in der Kunst, Schlachtschwerter und allerlei Waffengattungen zu verfertigen. „Diese vierfache Uebereinstimmung: Tubalkain, Dwalinn, Telchin und Vulkan schließt den Zufall aus“. Soweit Buttmann. Die Richtigkeit dieser Identificirung ergibt sich auch aus Nebenzügen der Erzählung. Tubalkain's Schwester wird Naamah genannt. Dieser Namen ist unzweifelhaft identisch mit der Aphrodite oder Venus, der Göttin der Anmuth und des Liebreizes, die schon Homer bewundern und als Pflegerin der Neppigkeit und Weichlichkeit verachten läßt. Aphrodite wurde aber mit Hephaistos oder Vulkan in Beziehung gesetzt; beide hatten ihren Cultus auf der Insel Lemnos (Preller I. 138, 148). Hephaistos wird in der Iliade als Schmied von kräftigen Armen, mit Hammer und Ambos arbeitend, geschildert. Wie trefflich stellt die Genesis dieses Verhältniß dar. הוּבַל קַן לֹטֶשׁ (אָבִי) כָּל הָרֶשֶׁת נְחָשָׁה וּבְרֹזֶל וְאֲחֻזָּה. הוּבַל-קַן נַעֲמָה אָבִי כָּל הַפֶּזֶז וְאָבִי יֵשֶׁב אֶהֱלָה וְאָבִי יֵשֶׁב אֶהֱלָה וְאָבִי יֵשֶׁב אֶהֱלָה. Auch die Namen der Frauen Uda und Zilla sind glücklich gewählt und spielen auf Vorstellungen aus diesem Kreise an. — So richtig auch Buttmann die Anspielung auf die griechische Mythologie entdeckt hat, so hat er sie doch verkannt, wenn er darin ein Bruchstück einer altasiatischen Götterlehre erblickt (das. 169: „Jehova, oberster Gott, Zabal oder Zupal, Gott der Musik und der Hirten, Tubalkain, Gott der Schmiede“), und diese sollen dem Jovis, Apollon und Vulkan entsprechen. Aber die Darstellung in der Genesis will ja diese mythologischen Wesen nicht als Götter betrachtet wissen, sondern

¹⁾ Buttmann weist entschieden in einer Anmerkung das. S. 168 die noch von Preller (gr. Mythologie I. S. 334) behauptete Etymologie zurück, daß *Ἀβέλιος* aus *Ἡέλιος* durch Einschaltung des Digamma entstanden sei, und daß dies ionische Dehnung für *ἦλιος* sei. Buttmann hielt Abellos vielmehr für die Urform.

vielmehr als Nachkommen des Brudermörders Kain, die ebenfalls Verderben gebracht haben! Tubalkain = Telchin oder Vulkan hat das menschenverderbende Schwert erfunden, womit Lamech Männer und Kinder getödtet hat. Zubal ist nicht bloß der Erfinder der Harfe, sondern auch des כנור, der Liebesflöte, der Syring, womit Pan die Brunst entzündet. Und die unzüchtige Naamah, die Aphrodite, Urania oder Pandemos, die Beförderin der Prostitution, die überall Altäre und Opferung der Jungfräulichkeit hatte (vergl. Preller, das. I. 284 fg.), war als Enkelin Kain's ein Verderben verbreitendes Wesen. Von diesem Gesichtspunkte aus will die Genesis diese Nachkommen Kain's betrachtet wissen [Vgl. Holzinger a. a. O. S. 53. 55 f.].

Auch alles Folgende hat lediglich einen ethisch-didaktischen Zweck. Die Sethiten werden durchaus nicht als ein gerechtes Geschlecht dargestellt; erst Noa, der Nachkomme desselben, wandelte mit Gott, d. h. ließ sich von Gott belehren und leiten, er vertraute nicht auf seine eigene Einsicht. In den Geschlechtern vor Noa kamen vielmehr Frauenraub und die Giganten-Kämpfe vor (6, 1 fg.) ולא ישכנו את גבורים; auf diese Kämpfe spielt Ezechiel an (32, 27): גבורים, גבירים, גבירים; und auf den Sturz der Giganten Hiob (26, 5 u. a. St.). Der Frauenraub, den Phönicier und Griechen, als in uralter Zeit geschehen, einander vorwarfen (Herodot I. 1), bringt die Genesis nach ihrer ethischen Betrachtungsweise mit den Giganten in Verbindung. Erst mit Noa beginnt eine Wendung zum Bessern, mit ihm beginnt die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts durch das Gesetz.

Unbeschadet des ethischen Gesichtspunktes überliefern die Relationen der Genesis auch factische Geschichte. Die Völkertafel ist ein Zeugniß dafür. Ein unbefangener, rein ethnographischer Schriftsteller, Joh. Gust. Cuno, bemerkt darüber (Forschungen im Gebiete der alten Völker I. S. 265): „Die Völkertafel kann in Bezug auf ihren ethnographischen Werth kaum hoch genug gestellt werden, sie ist aber auch deswegen so ungemein interessant, weil hier die Gruppierung von Völkern zu Familien in einer Weise stattfindet, wie sie sonst das ganze Alterthum nicht kennt, wie sie erst unser Jahrhundert mit Hilfe der Wissenschaft der Sprachvergleichung wieder durchgeführt hat“ [Vgl. auch Strack, d. BB. Gen., Ex, Lev. u. Num. (1894), S. 35]. So ist die Herkunft der Terachiden von ארפכשד, d. h. wie gegenwärtig allgemein angenommen wird, aus Ἀρφαξίτις, am südlichen Abhange des karduchischen Gebirges, und ihre Auswanderung von Ur-Kasdim, d. h. von einer Stadt der Karduchier oder Gordyener, unstreitig historisch [Vgl. jetzt hierzu die Ausführungen Hommel's in seinem Buche: „Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung“ (1897), S. 212. 293—297]. Denn darüber herrscht doch wohl kein Zweifel, daß, da Chaldäer und כשדים ein und dasselbe Volk sind, der Lautwechsel nur dadurch erklärt werden kann, wenn man die Gordyener oder Karduchen herbeizieht. Aus כרד oder קרד ist durch den Wechsel der Liquiden כ in ח einerseits, Καλδαῖοι und aus dem ebenso häufigen Wechsel von כ und ש andererseits כשד geworden. Es ist die einzig richtige Ableitung des Namens, welche bereits Golius gemacht hat. Die Identität von Gordyenern und Chaldäern ist auch durch Xenophon's Angabe daß die Letzteren in den karduchischen Gebirgen, im jetzigen Kurdistan, gewohnt haben, gesichert. So viel Gewisses geht doch aus dem dunklen Verse (Jesaja 23, 13) hervor, daß Assyrien zuerst die כשדים oder Chaldäer in Dienst genommen hat. Dasselbe scheint Nebukadnezar oder schon sein Vater gethan zu haben und dadurch wurde Babylonien, weil seine Kriegsschaaren größtentheils aus

Chaldäern bestanden zu haben scheinen, „Land Chasdim“ oder Chaldäa genannt. Diese Benennung ist daher jüngeren Ursprungs. Als das chaldäische Reich durch die Perser untergegangen war, ging die Benennung auf die Astrologen und Wahrsager über, weil diese in Babylonien heimisch waren. Bei römischen und spät-griechischen Schriftstellern, sowie in Daniel haben „Chaldäer“ und „Kasdim“ nur noch diese Bedeutung. — Abraham's und der Terachiden Geburtsland אר כשדים kann also nur im karduchischen Gebirge gelegen haben, welche Bedeutung אר auch immer haben mag. Es ist daher nur leeres Gerede von Schrader, wenn er in einem Nachtrag zu „Keilschrift und altes Testament“, (S. 383 fg. und sonst noch) aus einer, wer weiß ob richtig gelesenen Keilschrift „Uru Akkadu“ das Factum folgert und darauf verfaßt ist, daß die Terachiden aus dem Süden, aus dem Lande Sinear, eingewandert wären. Dann hätten sie einen fürchterlichen Umweg gemacht, zuerst von Südbabylonien nach dem um 5 Breitengrade weit im Norden gelegenen Haran auszuwandern und dann in entgegengesetzter Richtung weit, weit von Nord nach Süd, von 37° Br. bis zum 32° Br. in Palästina einzuwandern. Herr Schrader hat wahrscheinlich noch keine Reise im Lande der Kameele gemacht und weiß nicht, was ein Umweg von 200 Meilen durch Wüsten und unbewohnte Gegenden bedeutet. Auf der Karte reißt sich's leicht [Vgl. Dillmann zu Gen. 11, 28 und Hommel, a. a. D. 211—214].

Doch kommen wir von dieser nothwendigen Digression auf das Hauptthema, die Composition und Anlage der Thora zurück. Der Zusammenhang der einzelnen Theile wird durchsichtig, wenn man den ethischen Kern der Erzählungen ermittelt. Der ethische Hintergrund in den geschichtlichen Theilen zeigt sich am augenscheinlichsten in den Biographien der Erzväter. Philo hat schon richtig diesen Kern erkannt und ausgedrückt. Er nennt die hebräischen Patriarchen „lebendig gewordene vernünftige Gesetze“ (de Abrahamo Anfang: $\text{o\i\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\mu\psi\upsilon\chi\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\omicron\iota\ \nu\omicron\mu\omicron\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\epsilon\varsigma\ \epsilon\kappa\epsilon\iota\upsilon\iota\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\alpha\sigma\iota\nu.$ Ganz besonders gilt das von Abraham; er wird als Ideal-Patriarch aufgestellt. Er wird nicht bloß als gottesfürchtig und vertrauensvoll, sondern auch als höchst tugendhaft und besonders als friedfertig und Feind aller Ungerechtigkeit geschildert. Nahe liegt die darin enthaltene Lehre, daß seine Nachkommen seine Tugenden sich zu eigen machen mögen. Es ist auch ausdrücklich angegeben, daß er nur deswegen bei Gott beliebt war, weil er seine Tugenden auf sein Geschlecht vererben und es darin belehren soll (Genesis 18, 19). Auf diesen Tugenden beruhen das Heil und der Segen, der von ihm und seinen Nachkommen auf alle Geschlechter der Erde übergehen soll. Träger und Fortpflanzer des Heils sollen aber seine Nachkommen von Sara sein. — Auch der Beschneidung, die, nach der Genesis, Abraham zuerst angenommen hat, liegt eine ethische Anforderung zu Grunde, wie Dehler (a. a. D. S. 297) unwiderleglich nachgewiesen hat. Sie bedeutet die Reinigung des Herzens oder das Abthun der Herzenshärtigkeit. Daher die bei den Propheten so häufige Gedankenverbindung von „Unbeschnittenen des Fleisches und Unbeschnittenen des Herzens“ (קרלי בשר, קרלי לב) und der Ausdruck: „die Vorhaut des Herzens zu beschneiden“. Die Einleitung zum Gesetze der Beschneidung (Gen. 17, 1): $\text{ההולך לפני והיה תמים}$, spricht ganz entschieden für die Intention, sie im ethischen Sinne aufzufassen, wenn sie auch als Bundeszeichen gelten soll.

Indessen nicht bloß die Tugenden der Patriarchen werden in der Genesis als Muster aufgestellt, sondern auch ihre Fehler und Untugenden werden aufgedeckt, damit sie zum warnenden Beispiel dienen sollen. Man hat so oft über

Jakob's scheinbare Betrügerei gegen Esau gespöttelt, obwohl jener nur die geistige Erstgeburt, die dieser verachtet hatte, an sich gebracht hat, und gegen die List bezüglich des Vatersegens hat Jakob sich der Mutter gegenüber gestraubt. Man sollte aber die eigene Art der Geschichtserzählung bewundern, daß sie auch das Tadelnswerthe an ihren Helden nicht verschweigt. So deckt sie die Unthaten Simeon's und Levi's an den Sichemiten und das Verhältniß Juda's¹⁾ zu einer vermeintlichen Tempeldirne ohne Schonung auf. Auch die Episoden in der Erzählung des Lebens der Patriarchen, welche die Skonoklassen gerade als Interpolationen ansehen, gehören streng zum Ganzen. Das Stück von den Nachkommen Nachor's (Gen. 22, 20 fg.) ist angefügt wegen Rebekka, die später Isaaq zugeführt werden sollte. Auch darin liegt Ethisches, daß auch die zwei letzten Erzväter sich nicht mit den verworfenen Töchtern Kanaan's verheiratet, sondern ihre Frauen aus Abraham's Familie genommen haben. Reinheit und Sittlichkeit der Ehe war ihr Hauptstreben. — Die Erzählung von Abraham's zweiter Ehe mit Hetura (25, 1 fg.) wird hervorgehoben, um anzudeuten, daß die Midianiter — denn diese bilden den Mittelpunkt in dieser Erzählung — der Stamm, aus dem Mose's Schwiegervater Reuel (Exodus 2, 18), sein Schwager Jethro (das. 3, 1 fg.) und die mit den Israeliten verbundenen Keniter hervorgingen (Numeri 10, 29; Richter 1, 16 u. a. St.), daß also die Midianiter ebenfalls von Abraham stammen, ebenso wie Ismael und Edom. Aber sie haben keinen Antheil an der Heilslehre Abraham's und seiner Nachkommen. Ihnen hat Abraham lediglich irdische Güter gegeben (Gen. 25, 5). Mehrere Stücke deuten dasselbe an, daß die unechten Nachkommen Abraham's wohl irdischen Segen hatten, aber nicht den geistigen. Ismael kam vor allen seinen Brüdern zu festen Wohnsitzen (Gen. 25, 18): *לְיִשְׁבָּן כָּל אֶחָיו יֹשְׁבוּ*; vergl. das. 16, 12: *לְיִשְׁבָּן כָּל אֶחָיו יֹשְׁבוּ*. Esau oder Edom hatte bereits einen fruchtbaren Landstrich und auch Könige (Gen. c. 36), ehe die echten Abrahamiden zu Ruhesitzen gelangten; diese mußten vielmehr lange wandern und wandern, mußten erst durch die Leidenschule gehen, ehe sie das ihnen zugewiesene Land besitzen konnten. Jakob, der Erzvater, klagt über Leiden und Wanderungen (Gen. 47, 9) und Jakob, das Volk, hatte ebenfalls Grund darüber zu klagen. Antithetisch sind daher aneinander gereiht Edom's glückliche, ruhige Tage (Kap. 36) und Jakob's unstäte Wanderungen (Kap. 37). Wie wenig Sinn für künstlerische Anlage einer litterarischen Composition verrathen diejenigen, welche diese beiden zusammengehörenden Partien zerreißen, sie verschiedenen Verfassern und Zeiten zuweisen und daraus gar Schlüsse ziehen!

Wenn eine und dieselbe Namengebung bei verschiedenen Gelegenheiten motivirt wird, so ist das für die Zertrümmerer Grund genug, zweierlei Urkunden und zweierlei Verfasser anzunehmen. So bezüglich Beerseba (Genes. 21, 31 und 26, 33) und so in Bezug auf den Namen Israel (32, 27—28 und 35, 9

¹⁾ Es ist eine Albernheit, in der Geschichte von Juda und Thamar eine Anspielung auf David's sträfliches Verhältniß zu Batscheba zu erblicken, weil diese auch *בַּת דָּוִד* (nach einer erweichten Aussprache des *ד*) genannt wird, und weil die mit dieser Geschichte gar nicht zusammenhängende kanaanitische Frau Juda's zufällig eine Tochter Schua's war. Sollte der Verf. einen Makel auf die Könige vom Hause David's haben werfen wollen? Es ist ungereimt [Vgl. die weitere Ausmalung dieser Hirngespinnste bei Stade, Gesch. Isr. I, 158]. Die Thora erzählt auch die Gewaltthat Levi's an den Sichemiten, obwohl seine Nachkommen den Priesterstamm bildeten. Liegt auch darin eine tadelnde Tendenz?

bis 10). Was die letztere Stelle betrifft, so beruht die daraus gezogene Folgerung auf einem allgemeinen Mißverständniß. In dem Namen Jisrael erblickt die landläufige Exegese, den „Gotteskämpfer“ im Sinne von „Kämpfer mit Gottes Beistand“. In dem Manne, mit dem er gekämpft hat, sieht sie einen Engel, und dadurch bezieht sie schon die erste Namensänderung Jakob in Jisrael auf göttlichen Ursprung. Dann muß ihr allerdings die zweite Erzählung der Namensänderung auf göttliche Weisung ganz überflüssig erscheinen. Diese Auffassungsweise ist aber irrtümlich. In der ersten Erzählung (Genesis 32, 25—26) ist unzweideutig angegeben, daß Jakob gegen einen Mann rang und Sieger blieb, und in der Motivierung der Namensänderung ist das Verhältniß auf dieselbe Weise dargestellt. Aber diese Motivierung will verstanden sein; *כי שריה עם* ויחבל *אלהים ועם אנשים והוכל* kann ja unmöglich einen kategorischen Sinn haben, da Jakob doch nur mit einem einzigen Wesen gerungen hat, während hier der Plural gebraucht wird. Man muß daher den Halbvers hypothetisch auffassen; er entspricht vollständig dem Halbvers Exodus 20, 25 und anderen Beispielen, in denen die hypothetischen Glieder durch Perfect und Morist gegeben werden.

כי שריה עם אלהים ועם אנשים והוכל ist gleich:
כי הרבך הנפת עליה ותחלה.

Die Partikel *כי* involviert in diesen Fällen eine doppelte Bedeutung, die der Begründung und der Bedingung; der Sinn des Verses kann daher nur der sein: „Denn kämpftest du (auch) mit Göttern und Menschen, so bliebest du Sieger.“ Factisch hat Jakob lediglich mit einem einzigen Wesen gerungen; aber der Vorgang und der neue Namen sollten ihm zur Vorbedeutung dienen, daß er (oder sein Samen), wenn er auch gegen höhere Wesen und Menschen kämpfen sollte, stets Sieger bleiben würde. Das Wesen, das ihm entgegentrat, wird in der Genesis *איש*, ein „menschliches Wesen“ genannt. Allerdings in Hosea, dem diese Erzählung bereits vorlag, wird es *מלאך* genannt, aber das Verhältniß ist eben so dargestellt, daß Jakob mit diesem rang und ihn dahin brachte, sich für bestegt zu erklären (12, 4—5): *ובאוני שרה את אלהים וישר אל מלאך בכה ותחנן לו* (Jakob) an, es zu entlassen. Es ist aber nicht erwiesen, daß *מלאך* in der älteren biblischen Litteratur „Engel“, d. h. „himmlisches Wesen“ bedeute, noch überhaupt daß die biblische Theologie eine ausgebildete Angeologie kenne. Unter dem *מלאך* (Exodus 23, 20): *אנכי שלח מלאך לפניך* ist Mose, der Führer, zu verstehen. Selbst in der nachexilischen Litteratur, die bereits von der persischen Engellehre tangirt ist, wird ein Prophet *מלאך* genannt (Chaggai 1, 13): *הגוי מלאך ה' במלאכות ה'*, ebenso wird der Hohepriester *מלאך* genannt (Maleachi 2, 7): *כי שפתי כהן . . . כי מלאך ה' צבאות הוא*. „Bote Gottes“ ist Alles, was durch die eigenthümliche Erscheinung, durch etwas Außerordentliches, durch einen höhern Auftrag sich als von Gott eigens gesandt oder veranstaltet, bewährt. Auch Menschen mit einem bedeutungsvollen Auftrag werden *מלאכים* genannt, so in der Geschichte Abraham's (Genes 18, 2). Daher wechselt so oft *איש אלהים* und *מלאך ה'*. Indessen ist hier der Ort nicht, dieses Thema ausführlich zu erörtern. Hier genügt es darauf hinzuweisen, daß in der ersten Erzählung angedeutet wird, daß Jakob das Wesen, welches seine Namensänderung ausgesprochen hatte, nicht als vollgültiges Organ Gottes angesehen hat, und erst als ihm Gott (im Gesichte) erschien, und diese Aenderung bestätigte, galt sie ihm als Offenbarung. Nur eine Vertiefung in Sinn und Anlage der Genesis läßt

dergleichen feinere Züge scharf heraustreten und erklärt die scheinbaren Wiederholungen¹⁾.

So erklärt sich auch die scheinbare Wiederholung mehrerer Gesetze (Exodus 23, 14—19 und 34, 18—26), die ganz gleichlautend sind. Diese Gesetze gehören zum Bundesbuche (das. 24, 7) und sind, laut Angabe, unmittelbar nach der Mittheilung des Dekalogs mitgetheilt worden. Inzwischen hat das Volk sich durch die Sünde des goldenen Kalbes vergangen und die ersten Gebote des Dekalogs übertreten. Es schien also nöthig, die Hauptgesetze noch einmal dem Volke einzuschärfen; daher die Wiederholung. Diese enthält ganz besonders Warnungen gegen Götzendienst (34, 13—17) und Cultusgesetze in Verbindung mit den Festen. Die Wiederholung ist also motivirt und beruht keineswegs auf einer Benutzung verschiedener Urkunden.

Was den Zusammenhang der Gesetzesparlieen betrifft, so ist ja in verschiedenen Stellen der drei mittleren Bücher angegeben, daß sie zu verschiedenen Zeiten geoffenbart wurden. Dester ist auch dabei die historische Veranlassung erwähnt. Diese historischen Einleitungen bilden den Rahmen der Gesetzesgruppen, und man muß darauf achten, wenn man den Zusammenhang der einzelnen Gesetze unter einander ermitteln will. Bertheau hat seine Annahme zur kritischen Gewißheit erhoben, daß die einzelnen Gesetze unter der Zehnzahl gruppiert sind. In den Gesetzen des Bundesbuches ist diese Zehnzahl augenfällig markirt. Indessen ist es Bertheau nicht überall gelungen, an der Hand dieses Zahlenverhältnisses den Zusammenhang der einzelnen Gesetze unter einander zu ermitteln, daher müssen manche seiner Gruppierungen berichtigt werden. Der Zusammenhang der Gesetzesgruppen in Exodus von Kap. 25 an ist leicht zu finden. Es sollte ein Zelttempel für die Wüstenwanderung erbaut werden, dessen Mittelpunkt die Bundeslade mit den beiden Steintafeln und zwei Altäre bilden sollten. Die Gesetze dafür sind transitorischer Natur. Daran reihen sich selbstverständlich Gesetze für die Priester und für die Einweihung des Zelttempels. Zum Schluß dieser Gruppe (31, 12—18) wird das Sabbatgesetz eingeführt, gewissermaßen, um anzudeuten, daß auch am Bau des Heiligthums und seiner Geräthe am Sabbat nicht gearbeitet werden soll. Nun sollte die Geschichte des Baues und der Einweihung erzählt werden; sie ist aber durch den Vorfall mit dem goldenen Kalbe unterbrochen. Nachdem diese Geschichte und die darauf bezüglichen Gesetze erledigt sind, beginnt die Geschichte der Anfertigung des Zelttempels und des Zubehörs, wobei Eingang wiederum das Sabbatgesetz in Erinnerung gebracht wird (35, 1—3). An die Einweihungsoffer schließen sich die Opfergesetze überhaupt (Levi-

¹⁾ Auch die Wiederholung der Namengebung Beerseba deutet eine Differenz an, wenn man genau auf einige Züge achtet. Was die Wiederholung des Dekalogs betrifft, aus dessen stellenweise abweichender Ausdrucksweise eine Verschiedenheit des Urtextes gefolgert wird, so beruht auch diese Annahme auf Irrthum. In Deuteronomium wird der Dekalog lediglich referirt oder citirt. Mose erzählt, was bei der Offenbarung desselben vorgekommen ist. Ein Citat braucht wahrhaftig nicht wörtlich zu sein. Vers 5, 15 braucht nicht zum Dekalog zu gehören, sondern ist eine selbstständige Ermahnung, an den Dekalog angeknüpft, die Slaven menschlich zu behandeln, wie 15, 15; 16, 12; 24, 18. 22. Da das Deuteronomium auf humane Behandlung der Slaven und der Verlassenen besonders Gewicht legt, nimmt es jede sich anbietende Gelegenheit wahr, zu wiederholen: „Sei eingedenk, daß auch du Slave und elend warst“. Der Vers ist ein belehrender Zusatz.

ticus c. 1—7). Leviticus Anfang schließt sich ebenso eng an Exodus an, wie dieses an Genesis. Erst Leviticus Kap. 8—9 wird die Geschichte der Einweihung des Zeltempels vollendet. Dabei wird vom Untergang der beiden ältesten Söhne Ahrons erzählt wegen ihrer Versündigung am Heiligthum mit dem von außen hineingebrachten Feuer erzählt (Kap. 10, 1—5). Alles Folgende hat auf diesen Tod Bezug. An den auch damit zusammenhängenden verkürzten Vers, daß die Priester den Unterschied von Heilig und Profan, von Rein und Unrein lehren sollen (10, 10), lehnt sich die ganze große Gesetzesgruppe über Reinheit und Unreinheit an (c. 11—16). Dann wird abermals die Geschichte von den beiden Söhnen Ahron's aufgenommen (16, 1), und daran wird das Verbot angereicht, daß Ahron oder jeder Hohepriester zu jeder Zeit in das Allerheiligste eintrete (was die Söhne Ahron's sich zu Schulden kommen ließen), sondern nur einmal zur Sühne für das Heiligthum, den Priesterstand und das Volk. Dieses eine Mal sollte am 10. des 7. Monats stattfinden. So hat diese Gesetzesgruppe einen innigen Zusammenhang; sie ist an den Faden der Geschichte vom Tode der Söhne Ahron's und von ihrer Verschuldung gereicht. — Richtig bemerkt Bertheau (sieben Gruppen, S. 197), daß die Gesetzesmassen in Leviticus Kapitel 17—20 zusammengehören, „und daß Kap. 17 ursprünglich mit 20, 1—9 verbunden gewesen und seinen Ort nach 18—19 gehabt haben muß“. Demgemäß beginnt diese Gruppe mit den Gesetzen gegen Incest. Das ist wichtig; denn diese Gesetze schließen sich unmittelbar an die Vorschrift für den Sühnetag an. Es muß hier also eine Gedankenverbindung vorliegen. Diese scheint darin zu liegen, daß die Capitalsünden, um deren willen die Sühne an diesem Tage stattfinden soll, namhaft gemacht werden, nämlich Incest und Unkeuschheit überhaupt, in welche die Aegypter und die Kanaaniter verfallen sind, und von denen die Israeliten sich fern halten sollen (Kap. 18). Der Sühnetag, das ist darin angedeutet, ist zunächst für die geschlechtlichen Vergehungen und das damit verbundene grobsinnliche Gözenthum, für die Unreinheit, in deren Mitte das Heiligthum weilt (Levit. 16, 16) und Zeuge derselben ist, eingesetzt. Die Israeliten sollen diese Unreinheit abthun und vielmehr heilig sein, eine hohe Sittlichkeit erstreben (Kap. 19). In diese Gruppe sind auch Verbote der Vermischung aufgenommen (V. 19), weil diese zu Incest mit Thieren führen (s. o. S. 414). Auch die Vermischung mit einer Sklavin ist damit verwandt und wird daran angereicht (Vers 20 bis 22). Zur Heiligkeit gehört auch das Fernhalten von götzendienerischen Bräuchen (Vers 26—28). Ganz besonders sollen die Väter dafür sorgen, daß ihre Töchter nicht dem unzüchtigen Cultus zur Opferung ihrer Jungfräulichkeit fröhnen sollen (V. 29). *אֵל תְּחַלֵּל אֶת בִּתְּךָ לְהוֹנֹתָהּ וְלֹא תוֹנֶה דַּאֲרָץ וּמִלֵּאדָה דַּאֲרָץ*. Es ist dieses ein höchwichtiges Gesetz zur Steuerung des Cultus der *Mylitta* oder der *Beltis* oder der *Ἀποδοίτη Οὐρανία*, der Göttin der geheiligten Prostitution, eines Cultus, der von Phönicien, Babylonien und Assyrien aus sich überall bis nach Cypren, Lydien, Griechenland und bis Sicilien verbreitet hat. Noch zur Zeit des jüngeren Dionysius und Plato's haben die italischen Lokrer in einem Kriege gegen Rhegium gelobt: *si victores forent, ut die festo Veneris virgines suas prostituarent* (Justinus 21, 3). Dieser Cultus hatte auch eine Stätte im Zehnstämmereich und in Juda gefunden (s. o. S. 193, 250). Kein Wunder, daß die Thora dagegen eifert und das Verbot in der Gruppe der Incest-Gesetze unterbringt. Das Gesetz, das Alter zu ehren und die Fremden zu lieben (19, 32—36), beschließt diese

Gruppe mit der Erwähnung *שמרתם את כל חקתי* (V. 37). Kap. 20 könnte wohl daran angereiht gedacht werden, weil es die Strafen auf die früher erwähnten Laster enthält, und daran könnte sich Kap. 17 anschließen, das ebenfalls von Strafen handelt. Allein, dann würden die folgenden Gesetzesgruppen keinen Zusammenhang haben, namentlich wäre es auffallend, daß die Gesetze über Sabbat und Feste (c. 23), die doch wesentlich mit den Gesetzen über Sabbat- und Jabeljahr (c. 25) zusammengehören, von einander getrennt sein sollen. Nimmt man die Geschichte von dem Lasterer (24, 10 fg.) als Ausgangspunkt, so lassen sich diese Gruppen natürlicher an einander reihen. Dabei ist nämlich die Strafe auf Gotteslästerung bestimmt (V. 16), und daran sind andere Strafgesetze angereiht (V. 17–22). Daran lassen sich füglich die Strafgesetze überhaupt (Kap. 20 und 17) anfügen. — An 17, 15–16, das von Verunreinigung durch Nas handelt, schließen sich füglich die Gesetze für die Priester an, daß sie sich von Verunreinigung und Entweihung fernhalten sollen (Kap. 21. 22, 1–16), dann das Gesetz von der Fehlerlosigkeit der Opferthiere (22, 17–33; V. 22, analog 21, 18 fg.), dann die Gesetze von Festen und Festopfern (c. 23¹⁾ und daran wieder die Gesetze des Sabbat- und Jabeljahres (c. 25). Die ganze Gruppe schließt ab mit der wiederholten, weil höchst wichtigen Warnung vor Gözenthum und mit Einprägung der Ruhetage und der Ehrfurcht vor dem Heiligen (26, 1–2). Der Schluß, Kap. 26, 3–45, die Verheißung und Strafandrohung auf Uebertretung, beweist, daß die Gesetzesgruppen als eine Einheit aufgestellt wurden. Unerklärt bleibt allerdings der Nachtrag Kap. 27.

Numeri, meistens geschichtlich, hat einen unverkennbaren Zusammenhang. Ermittelt muß noch werden die Anreihung der Gesetze Numeri Kap. 15, 1–31 an den Vorfall der Rundschafter. Denn die Gesetzesgruppen c. 18–19 geben sich selbst als Ausfluß aus der Auflehnung der Rotte Korach's gegen das Priesterthum der Ahroniden²⁾. Solcher Gestalt bilden die vier Bücher eine enggeschlossene Einheit; die Geschichte führt bis zur Gesetzesoffenbarung, und Gesetze reihen sich an geschichtliche Vorfälle an; nur äußerst wenige Partien erscheinen unzusammenhängend. Das Deuteronomium giebt sich selbst als ein selbstständiges Gesetzbuch aus, und setzt eine ältere Sammlung voraus (Deuteronom. 28, 69). Die Einheit dieses Buches braucht nicht erwiesen zu werden; auch der verstockteste Zertrümmerer muß anerkennen, daß es aus einem Guß, und Glied an Glied gereiht ist. Die drei Bestandtheile desselben: geschichtliche Erinnerungen außer der chronologischen Reihenfolge, Ermahnungen und Gesetze, wechseln mit einander ab. Die Frage nach der Autorschaft der beiden Sammlungen, so viel auch darüber hin und her gestritten wurde, kann kritisch nicht ermittelt werden. Sie muß auch anders formulirt werden. Wann sind einzelne Theile derselben veröffentlicht worden? Beim Deuteronomium ist die Zeit seiner Veröffentlichung historisch angegeben. Aber auch für die ältere Sammlung muß es eine Zeit der Opportunität gehabt haben, in der sie bekannt gemacht wurde. Denn daß die Thora bei allem künstlerischen Werthe, der ihr eigen ist, nicht als ein litterarisches Product gelten, sondern auf

¹⁾ Kap. 24, 1–9 gehören zum Sabbatgesetz.

²⁾ Numeri c. 25–31 haben einen Zusammenhang, wenn man sich Kap. 31 an 25, 19 angereiht denkt, wofür eine Andeutung in *אשר יצא אתכם ממצרים* liegt. Die Wiederholung der Festopfergesetze Kap. 28 beruht auf Hervorhebung des Weinopfers *יין* zu jedem Opfer. Dieses konnte nur kurz vor dem Einzug in das Land, in dem es Wein geben wird, angeordnet werden.

das Gemüth und die Handlung belehrend und erweckend einwirken will, ist sonnenklar. Als das Deuteronomium im Tempel aufgefunden und dem König Josia vorgelegt worden war, wurde es öffentlich verlesen (Könige II. 23, 2). Das Bundesbuch hat Mose, wie erzählt wird, dem Volke vorgelesen (Exodus 24, 7). „Die steinernen Tafeln, die Lehre und die Vorschrift“ sind niedergeschrieben, um das Volk zu belehren — להורתם (daf. Vers 12). Und, so kann man weiter folgern, sind einzelne Partien bei passender Gelegenheit, um Irrthümer zu zerstreuen, vorgelesen worden. Formulirt man die Frage in der Art, dann läßt sich die Zeit, in welcher die ältere Sammlung bereits abgeschlossen und bekannt war, chronologisch fixiren. Hosea II. (vergl. o. S. 398) führt gelegentlich einen Vers an, der in seiner jetzigen Gestalt durchaus unverständlich ist (Hosea 8, 12) אכתוב לו רבו הורתי כמו זר נחשבו. Das Wort רבו ist grammatisch unhaltbar; „die Fülle meiner Lehre“ giebt schlechterdings keinen Sinn. Das Keri hat zwar dafür רבי, im Plural, der allerdings erforderlich ist, da das Prädicat נחשבו sonst incongruent wäre. Aber der Plural giebt eben so wenig einen erträglichen Sinn. Die Emendation דברי drängt sich von selbst auf, und dadurch erhält der Vers einen prägnanten bedeutungsreichen Sinn: אכתוב לו דברי הורתי כמו זר נחשבו. Das Verbum אכתוב muß analog dem Verbum נחשבו als Aorist genommen werden. Also: „Ich schrieb ihm (dem Volke) die Worte meiner Lehre, aber sie wurden wie etwas Fremdes geachtet.“ Hier haben wir eine deutliche Spur vom Vorhandensein der Thora in Hosea's II. Zeit. Unterstützt wird diese Annahme durch die Wahrnehmung, daß gerade dieser Hosea mehrere Stellen aus der Thora citirt (9, 10): והמה באו בעל פעור וינורו לבשה; es ist die summarische Wiedergabe der Erzählung (Numeri 25, 1 fg.). Ferner citirt Hosea (12, 4—5) aus Genesis: בבטן עקב את אחיו ובאונו שרה את אלהים וישר אל מלאך בכה ויתחנן לו. Und er (12, 13) an: ויברך יעקב שרה ארם ויעבד ישראל באשה ובאשה שמר. Also deutlich zwei Citate aus Genesis und eins aus Numeri. Ist das zufällig? Außer bei Hosea findet sich noch ein Citat aus Numeri bei seinem Zeitgenossen Micha (6, 5): עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אהו בלעם בן בעור. Dieses Citat setzt die ganze Relation von Balak und die poetischen Partien im Segen Bileam's voraus. Eine Anspielung auf die Erzählung von der Feuer- und Wolken säule durch den Wüstenzug scheint bei Jesaia vorzuliegen (4, 5): ענן יוכם ונגה אש להבה לילה; ebenso bei demselben eine Anspielung auf die Erzählung von Mose's Erheben des Stabes beim Durchzuge durch das rothe Meer (10, 26b): וכטתו על הים ונשאו בדרך מצרים. Das kann nicht zufällig sein, daß gerade die drei zeitgenössischen Propheten aus der Zeit des Achas und Chiskija Stellen aus der Thora citiren, während ältere Propheten ein Schweigen darüber beobachten. Nun nehme man den Vers aus Hosea noch hinzu: „Ich schrieb ihm die Worte meiner Lehre, sie kamen ihm aber fremd vor“, worunter doch jedenfalls Gesetze zu verstehen sind, so hat man einen vollgültigen Beweis, daß die Thora in dieser Zeit bekannt, allgemein bekannt war, bekannt nicht bloß in Juda, wo Jesaia und Micha gesprochen haben, sondern auch im Rehnstämmerreich, wo Hosea II. aufgetreten ist. Bekannt kann die Thora — oder einzelne Stücke derselben — nur dadurch geworden sein, daß sie öffentlich verlesen worden war. Man vergl. die Erzählung von Athalia und von der Zerstörung des Baal-Tempels, der Bilder und Altäre in Jerusalem bei Joasch's Regierungsantritt (Könige II. 11, 17—18) mit Exodus 33, 12—17, von der eingeschärften Warnung, sich nicht mit kanaanitischen Frauen zu verheirathen, damit sie die Söhne nicht zum Götzendienste ver-

leiten, und von der Ermahnung, die Altäre, Spitzsäulen und Ascheras der Kanaaniter zu zerstören; man vergleiche sie, ob diese Exodus-Partie nicht den Eindruck macht, daß sie zur Zeit des Königs Joasch nach dem Untergang der Kanaaniterinnen Isebel und Athalia von dem Hohenpriester Jojada öffentlich verlesen worden sind, als dieser das Volk und den König ein Bündniß mit Gott schließen ließ. Dazu nehme man noch, daß unter demselben König die Ausbesserung des Tempels vorgenommen, aber erst nach Ueberwindung von Schwierigkeiten ausgeführt wurde, so wird man es überzeugend finden, daß die Erzählung vom Bau der Stiftshütte oder des Zelttempels und von der Freigebigkeit des ganzen Volkes für denselben ebenfalls damals verlesen worden ist. Exodus Kap. 25 bis 39, die ein Ganzes bilden, erweisen sich also als uralt. — Die Erzählung von Korah und seinen Genossen, die eigenmächtig Weihrauch darbrachten, von der Strafe, die darauf erfolgte, dem Zeichen, daß nur die Nachkommen Ahron's Weihrauch darbringen und über die Unnahbarkeit des Heiligtums wachen sollten (Numeri Kap. 17—18), sieht ganz aus, als wenn sie zur Zeit des Königs Asa verlesen worden wäre, als dieser in dem Allerheiligsten Weihrauch opfern wollte (Chronik II. 26, 16 fg.). Dieses Factum ist unzweifelhaft geschichtlich, wengleich es nur von der Chronik bezeugt ist. Das Buch der Könige scheint geflissentlich diese Auslehnung des Königs vom Hause David's gegen das Priesterthum verschwiegen zu haben. Der Chronist hatte aber keinen Grund, das Factum zu verschweigen. — Die erste Sammlung der Thora war also nach den Beweisen aus Hosea, Micha und Jesaja zur Zeit des Achas bereits bekannt, und muß damals bereits veröffentlicht gewesen sein, und veröffentlicht ist sie wohl worden, weil damals die ganze Ordnung umgekehrt worden war. Dieser König hat zuerst neben den fremden Culten noch Menschen- oder Kinderopfer eingeführt (Kön. II. 16, 3). Gegen diese Verkehrtheit eiferte besonders der zeitgenössische Prophet Micha (6, 7): *האמן בכורי פשעי פרי בטני הטאה נביא*. Diejenigen absprechenden Kritiker, welche behaupten, daß das Gesetz selbst das Opfer der Erstgeborenen vorgeschrieben hätte, haben diese Stelle nicht beachtet. Den leichtfertigen Beweis aus Ezechiel dafür werden wir später beleuchten. — Allerdings scheinen Apterpropheten das Erstgeburtsgesetz liebedienerisch so interpretirt zu haben, darum mußte Jeremia öfter und energisch Menschenopfer zurückweisen: *אשר לא צויתי ולא עלתה על לבי*. Aber schon vorher wurden die Gesetze veröffentlicht, worin gegen Menschenopfer und Gözenthum ganz besonders geeifert wird. Ein ganzer Gesetzesabschnitt ist diesem gewidmet (Leviticus 20, 1—7 auch 18, 21): *אשר יתן טורעו למלך* und ferner: *ומורעך לא תהן* (1) *להעביר למלך ולא החלל את שם אלהיך*. Dieser Zusatz „und du sollst den Namen deines Gottes nicht damit entweihen“, scheint die Vorstellung zurückweisen zu wollen, als wenn der heilige Gott Israels selbst solche Opfer verlange.

Hätte die pessimistische Kritik diese Winke beachtet, daß Partien der Genesis, des Exodus und des Numeri bereits den Propheten Hosea, Micha und auch Jesaja in ihrer gegenwärtigen Gestalt vorgelegen haben, so würde sie in ihrem apodiktischen Absprechen vorsichtiger gewesen sein; denn da diese Bücher, wie oben nachgewiesen, einen einheitlichen, künstlerischen und logischen Zusammenhang haben, so muß das ganze Buch diesen Propheten als abgeschlossenes Ganzes vorgelegen haben. Unter Achas muß also die letzte Veröffentlichung stattgefunden haben. Sein Sohn Chiskija nahm bereits die Vorschrift der Thora als Regel für den Staat.

1) Daß *להעביר* nur ein Euphemismus statt *להעביר* ist, ist augenscheinlich.

Alles, was sonst über Abfassung der Thora in späterer Zeit gesagt wurde, kann sich nicht einmal auf einen Scheinbeweis stützen. Geradezu widersinnig ist die von Spinoza zuerst geltend gemachte Annahme, daß Ezra die ganze Thora verfaßt habe, und ebenso widersinnig ist die noch von modernen Kritikern aufgestellte Behauptung, daß einzelne Theile derselben von ihm interpolirt worden wären. [Sie ist in etwas anderem Gewande in unseren Tagen wieder aufgenommen worden von J. Wellhausen, der bekanntlich die Hypothese von der außerordentlichen Jugend des sogenannten Priestercodez, d. h. des ganzen Leviticus nebst verwandten Theilen der angrenzenden Bücher Exodus und Numeri aufgestellt und sich bemüht hat nachzuweisen, daß dieser ganze Complex noch viel jünger sei als das Deuteronomium. Allein¹⁾ wer diese große Partie jünger macht als das Deuteronomium, der leidet an einem eigenthümlichen Staar. Das Deuteronomium setzt entschieden den „Priestercodez“ voraus und will nur den in diesem gegebenen Gesetzen eine andere Form, eine andere Wendung, eine Reduction des Ritualen in das Ethische geben. Man müßte ein doppelt so starkes Buch als das Wellhausen'sche schreiben, um alle seine Irrwege zu beleuchten. Sie beruhen auf ungenügender Uebung im Verständniß des Textes. Daher stellt er alles auf den Kopf. Es soll z. B. in den Zeiten vor Josia, also vor dem Auffinden des Deuteronomiums, gar kein Werth darauf gelegt worden sein, immer die gleiche . . . Opferstätte zu haben . . . sondern an jedem Orte, wo er seinen Namen ehren läßt, will Jahwe zu seinen Anbetern kommen und sie segnen“ (S. 30). Das ist ein Mißverständnis des B. Exodus 20, 21 *בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך*. Es bedeutet nicht, an jedem Orte, sondern an irgend welchem Orte (was כל öfter bedeutet) und hat ganz denselben Sinn, wie das öfter im Deuteronomium gebrauchte *אל המקום אשר יבחר ה'*. Nun giebt doch Wellhausen zu, daß dieses Stück, als ein Theil des „Bundesbuches“, alt sei. Folglich deutet dieses Buch selbst das Vorhandensein einer Centralcultusstätte an, wie sie doch Bf. 78, einer der ältesten, geradezu poetisch hervorhebt, daß, nach der Zerstörung Silo's und der Verwerfung des hegemonirenden Stammes Ephraim, Zion an dessen Stelle getreten, und ein Heiligthum geworden sei wie der Himmel, fest wie die Erde (B. 60—69): *וימאם באהל יוסף ויבחר את שבט יהודה: ויש משכן שלו . . . וימאם באהל יוסף ויבחר את שבט יהודה: ויש משכן שלו*. In dem Zelte Joseph's oder in der Wohnung Silo's ist doch das Stifiszelt deutlich genug zu verstehen. Damit fällt Wellhausen's Hypothese, welche im ersten Kapitel seines Buches ganze 50 Seiten füllt, in welchem er die Erzählung vom *מזבח* als eine sehr späte, nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil entstandene Fiction behandelt. Diese Hypothese fällt in nichts zusammen²⁾. Es soll kein Gewicht darauf gelegt

¹⁾ [Von hier an bis S. 436 folgt die Abhandlung des Bfs. in der Monatschrift, Jahrg. 1886, S. 202 ff., 233 ff.]

²⁾ Die Methode der Wellhausen'schen Beweisführung mag Folgendes charakterisiren. Seine Negirung des Stifiszeltens belegt er (S. 43): „die einzige Stelle, wo der Name *Ohel Moëd* vorkommt I. Sam. 2, 22 ist schlecht bezeugt und inhaltlich verdächtig“. In wie fern ist sie schlecht bezeugt? Die Fußnote sagt: „die Septuaginta hat diese Stelle nicht“. Sehen wir die Stelle an. Hebr. Text *ועלי שמע את כל אשר יעשו בניו לכל ישראל ואת אשר ישכנו את הנשים*. *הצבאות פתח אהל מזבח*. Nun fehlt in LXX nicht bloß das Stifiszelt, sondern auch der ganze Passus von der Schändung der Frauen im Heiligthum. Offenbar hat der Berlent aus irgend welcher Rücksicht diese Schandthat nicht wiedergehen wollen. Oder richtiger ein späterer Abschreiber hat diese Stelle weglassen. Denn Josephus, welcher die biblische Geschichte bekanntlich nach der

werden, daß das Zelt in Silo auch in Ps. 76 bezeugt wird יהיה בשלם סוכו ומענותו בציץ, wo שלם gewiß שלה bedeutet (nach LXX שלה = Σηλώμα) und also die „Hütte“ in diesem alten Psalm vorausgesetzt wird. Es sei nur nebenher erwähnt, weil Jemand die Identität von שלם und שלה anfechten könnte.

Auf den ersten Blick begreift man gar nicht Wellhausen's leidenschaftliche Verbissenheit gegen den sogen. „Priestercodex“. Für die Bedeutung des Pentateuch's als Urgrund für die religiöse Anschauung und für die ethische Gesetzgebung ist es doch im Grunde gleichgültig, ob ein Theil desselben im fünften vorchristlichen Jahrhundert oder um mehrere Jahrhunderte früher schriftlich promulgirt worden ist. In dem Priestercodex finden sich doch gediegene Barren ethischer Vorschriften genug, aus denen die Imitation später schwache Filigranarbeit gesponnen hat. In Kap. 19 des Leviticus, also inmitten des vervehmten Priestercodex, finden sich wie an einer Perlschnur aneinander gereiht ethische Verse, welche die Grundlage für die moralische Civilisation bilden, viel mehr noch als im Dekalog. „Du sollst von deiner Ernte dem Armen und Fremdling überlassen. — Ihr sollt nicht stehlen, nicht ableugnen, nicht lügen einer gegen den andern. — Ihr sollt nicht beim Gottesnamen falsch schwören. — Du sollst deinen Nächsten nicht bedrücken, nicht berauben, den Lohn des Arbeiters nicht einmal bis zum Morgen vorenthalten. — Ihr sollt nicht Unrecht thun im Gerichte. Du sollst nicht Rücksicht nehmen weder auf den Niedrigen, noch auf den Angesehenen, in Gerechtigkeit sollst Du Deinen Nächsten richten. — Du sollst nicht zwischenträgerisch umhergehen in Deinem Volkskreise. Du sollst beim Blut Deines Nächsten nicht gleichgültig stehen. — Du sollst Deinen Bruder nicht im Herzen hassen. — Du sollst Dich nicht rächen und nicht nachtragen Deinen Volksgenossen, Du sollst Deinen Nächsten, wie Dich selbst lieben. Wie ein Eingeborener sei euch der Fremdling, der bei Euch weilt, Du sollst ihn, wie Dich selbst lieben“. — Dieses Alles und noch mehr ist im Priestercodex enthalten, auch die Keuschheitsgesetze, die Warnung vor Blutschande sind nur in diesem Theile enthalten, kurz der Inhalt einer civilisatorischen, humanen Religion, auf welchem der gegenwärtige Culturzustand beruht, und ohne welchen der krasse Egoismus und die Fleischeslust des Naturalismus noch fortbestehen würden, dieses Alles lehrt der Priestercodex. Was liegt nun daran, ob diese Grundlehren einige Jahrhunderte früher oder später geoffenbart worden sind, ob sie Moses oder Esra gelehrt hat?

Allein man merkt die Absicht, welche Wellhausen mit der Herabdrückung dieses Theils verfolgt. Es riecht scharf nach Tendenz. Diese große Masse des

LXX bearbeitet hat, hatte noch diese Stelle vor sich (Alterth. V, 10, 1): *Γυναικας τε τας ἐπὶ θρησκεία παραγενομένης ὑβριζον φθοραῖς*. Und in wie fern ist diese Erzählung inhaltlich verdächtig? Weil die Söhne Eli's dadurch geschändet werden? Aber das ist ja die Tendenz dieser Erzählung: die Vorfahren Abiathar's gegenüber den Nachkommen Zadok's in ein schlechtes Licht zu stellen, weil jene dem Gözenthume der judäischen Könige gefröhnt haben, während die זרדיכי sich davon fern gehalten haben, wie Ezechiel hervorhebt. Man könnte daraus entnehmen, aus welchem Kreise die Bücher Samuel's und Könige redigirt worden sind. — W. führt auch für seine Hypothese an (Note 43), daß in Samuel die Cultusstätte in Silo הֵיכַל genannt werde, also sicher kein „Zelt gewesen“. Aber kann er die L.-A. הֵיכַל garantiren? Könige I, 21, 1 kommt auch dieses Wort vor: Nabot besaß einen Weinberg זֵבֶד הֵיכַל אֲחָא. Dieses Wort giebt LXX mit *παρὰ τῆ ἁλώ* wieder, was doch gewiß nicht Tempel oder Palast sein kann. Der Vertent muß also ein anderes Wort statt הֵיכַל in seinem Texte vor sich gehabt haben. Nun kann das zweimalige הֵיכַל in der Erzählung von Eli-Samuel verschrieben sein für הֵיכַל.

Pentateuch's soll nicht aus den Factoren eines vollblütigen Volkslebens hervorgegangen sein, sondern aus dem Kreise einer anämischen, beschränkten Sekte. Diese Sekte habe von Esra's Zeit an durch die Strenge levitischer Religionsgesetze als Gefäß eine Zeit lang ihren Dienst gethan, bis eine Zeit eingetreten sei, in welcher es überflüssig geworden, und es sei jetzt כלי אין חפץ בו; das ist die Tendenz der „Prolegomena zur Geschichte Israels“. Man kann im Voraus wissen, wie diese Geschichte ausfallen wird. W. schwimmt in der Strömung, zu welcher actuell bedeutende deutsche Historiker den Anstoß gegeben haben, nämlich in der Strömung der subjektiven Historiographie: Anbetung des Erfolges, Verherrlichung der Macht, Heroencultus. Buckle's Gesichtspunkt für die Geschichtsbetrachtung wird von deutschen Historikern fast belächelt. Imperatoren, Legionen und Divisionen, Waffenglanz und diplomatische Siege werden wieder in den Vordergrund der Weltgeschichte gestellt. Alles, was schwach und von dem Titanenschritt der Sieger niedergetreten wurde, wird von dieser historischen Schule verächtlich behandelt. Vae victis! Die Gefallenen zählt sie nur auf, um den Sieg der Starken in's Licht zu setzen. Nun giebt es ein Volk, das in seiner Schwäche, trotz seiner wiederholten Niederlagen, doch stark geblieben ist, und eine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt hat. Die Geschichte Israels bildet nun einmal eine nicht zu verleugnende Ausnahme. Sie hat ohne Gewaltmittel eine Culturmission vollzogen. Das soll, das darf nicht sein. Der breite Strom civilisatorischer Thaten in Judäa soll sich an der Bethlehemitischen Krippe verrieseln, oder — so will es Wellhausen darstellen — es sei kein Strom gewesen, sondern nur ein Rieselbach, der sich im Sande verloren hätte, wenn ihn nicht ein mystischer Messianismus aufgenommen und zum Strömen gebracht hätte. W.'s Geschichte Israel's wird, wie man im Voraus behaupten kann, noch viel tendenziöser gefärbt sein, als die Ewald's. Er wird gewiß in Deutschland für den Augenblick eine höchst günstige Stimmung für seinen, wenn auch unterhöhlten Pragmatismus der israelitischen Geschichte finden. Man müßte aber, wie gesagt, einen Folianten ausfüllen, um den Ungrund seiner Deductionen aufzudecken. Einige Züge dürften indeß für vorurtheilslose Leser genügen, um seine Behauptung von Esra's Autorchaft des Priestercodez, d. h. des ganzen Pentateuch's mit Abzug einiger Partieen, ad absurdum zu führen.

In der Einleitung zu den Gesetzen über Incest wird vor den schlimmen Beispielen der Unzucht der Aegypter und Kanaaniter gewarnt (Levit. Kap. 18). Wie kommt Esra oder seine pentateuchischen Mitarbeiter darauf, diese Völker als Warnungstafel hinzustellen? Beide Völker hatten damals ihre Bedeutung verloren, sie waren von den Persern unterjocht, die Israeliten, oder — wie es Wellhausen lieber hört — die Juden, hatten damals nicht die geringste Beziehung zu den Aegyptern und Kanaanitern. Esra hätte diese Unzüchtigkeiten, wenn er Beispiele hat anführen wollen, Ammonitern und Moabitern aufwälzen müssen, mit denen das judäische Gemeinwesen damals in Conflict war, und gegen deren Chevermischung Esra zu kämpfen hätte. Es ist völlig absurd, diese Partie Esra's Zeit zu vindiciren; sie muß lange, lange vor ihm als Gesetz niedergeschrieben sein, zu einer Zeit, als die Israeliten noch in Contact mit Aegypten und Phöniciern gewesen ist.

Wie denkt sich denn W. die Agrargesetze im Priestercodez (L. c. 25)? Wie, Esra sollte für das winzige Gemeinwesen zu seiner Zeit Gesetze fabricirt haben für das Sabbatjahr, für das Jubeljahr, für den Ankauf und Verkauf von Grundstücken und Häusern in Festungen und auf dem Lande und von Sklaven? Nehemia klagt: „In dem Land, das Du uns gegeben, sind wir Knechte, sein

Ertrag ist Zuwachs für die Könige, die über unsere Personen und unser Vieh herrschen" (9, 36). Und für diesen Zustand soll Esra eine abgerundete Agrar- und Sklaven-Gesetzgebung erdacht haben? Giebt es eine absurdere Utopie? Und weiter. Die Geschichte von den Töchtern Zelaphchad's wird des Breitem im Priestercodez erzählt und das Gesetz daran geknüpft, daß weibliche Erben von Stammesbesitz nur innerhalb des Stammes sich verheirathen dürfen, damit ein Theil des Stammgutes nicht einem andern Stamme zugewendet werde (Num. c. 36). Die Quintessenz dieses Gesetzes ist, daß die Stammesverfassung intact bleiben soll. Welches Interesse hatte Esra oder seine Zeitgenossen für die Stammesunterschiede? Sie waren mit der Rückkehr aus dem Exil völlig vermischt. Alle werden in der nachexilischen Zeit יְהוּדִים, Judäer, genannt. Wenn auch hin und wieder vom Stamm Benjamin die Rede ist, so hatte dieser Stamm keinen abgegrenzten Besitz, sondern wohnte mit Zugehörigen des Stammes Juda untermischt. Und nun soll sich Esra hingesezt und Gesetze formulirt haben für gewesene Zustände, die für seine Zeitgenossen nicht das geringste Interesse hatten?

Doch wozu so lange bei dieser Absurdität verweilen, daß Esra Autor der größtentheils legislativen Thora gewesen sei? Sie ist nicht neu, sie ist bereits von Spinoza mit Applomb behauptet worden, aber darin liegt nicht seine Denkergröße. Man kann Spinoza die Farbenblindheit für die Colorit-Nuancen des hebräischen Stiles verzeihen. Zu seiner Zeit war dieser Farbensinn noch nicht ausgebildet. Er konnte nicht den Abstand ermessen, welcher zwischen dem klassischen Stil im Pentateuch und dem der Esra'schen Sprachfärbung liegt, der so groß ist, wie zwischen der griechischen Koiné und der byzantinischen Schreibweise. Wir kennen Esra's und Nehemia's Stil aus den Stücken, welche der Chronist aus deren Denkschriften aufgenommen hat; er ist unrein und geradezu unschön in Sprache und Syntax. Und nun soll er das reine, in den historischen Parteeen schöne Hebräisch im Pentateuch geschrieben haben! Das hebräische Schriftthum seit Ezechiel enthält mehr oder weniger Aramaismen, und selbst das zierliche Buch Ruth ist nicht frei davon. Der Einfluß des Aramäischen war unwiderstehlich. Stammt der Pentateuch aus der nachexilischen Zeit, so müßte er sie durch Aramaismen verrathen. Allein man kann eine hohe Preisaufgabe stellen, solche darin nachzuweisen, und es würde kein Hebraist sich darum bewerben. Es ist also reine Verblendung, die Abfassung des Pentateuchs in die ädste Zeit der hebräischen Literatur zu setzen, welche nur die Chronik producirt hat, eine Verblendung, die, wie gesagt, man nur Spinoza zu Gute halten kann.

Einen besondern Trumpf spielt W. für seine Hypothese mit dem Sühnetag aus. Die Vorschrift für diesen Tag im Priestercodez verrathe dessen Jugend, da nicht einmal in der Erzählung im Buch Esra von der Begehung der Feiertage darauf Rücksicht genommen werde (S. 115). Hätte W. sich die Bedeutung dieses Tages, und wie er in dem Priestercodez angeführt wird, klar gemacht, so hätte er nicht auf dieses Argument kommen können. Wie, die Stiftshütte ist noch nicht fertig, es werden erst weitläufige Vorschriften für Bau und Einweihung gegeben, und doch soll schon ein Sündenfarren für dieselbe dargebracht werden, um den Altar zu sühnen, 7 Tage hintereinander (Exod. 29, 36—37)? Ergänzt wird diese Sühnevorschrift bei der Einweihung der Stiftshütte. Da wird gar angegeben, es soll ein Sühneopfer dargebracht werden, um Ahron und das Volk zu sühnen (Levit. 9, 7). Dieses Sühnen wird noch mehr vervollständigt durch die Vorschrift nach dem Untergang der zwei Söhne Ahrons, daß gesühnt werden soll für Ahron, sein Haus, die Gemeinde Israels, das Heiligthum, den Altar (das. 16, 16 ff.). Und diese

allgemeine Sühne soll jährlich wiederholt werden am 10. des siebenten Monats, d. h. am Jom-ha-kippurim. War der Gesetzgeber für diese Vorschriften so gedankenlos, daß er eine Sühne für Priester und Volk verordnet hat, die sich bis dahin noch nicht das geringste Vergehen hatten zu Schulden kommen lassen, und gar eine Sühne für Altar und Heiligthum, die noch nicht errichtet waren? Eine Sühne für Schuldlose und Schuldloses? Der Text setzt indeß eine Schuld voraus: „So soll er (Aron) sühnen für das Stiftszelt, welches mit ihnen weilt in der Mitte ihrer Unreinheit“ (V. 26). Der Gesetzgeber hat demnach nicht gedankenlos eine Sühne für Volk und Stiftszelt vorgeschrieben, sondern weil das Volk in Unreinheit, d. h. doch wohl im Gözenthume steckt, und das Heiligthum dadurch selbst als geschändet und entweiht angesehen wird. Vertieft man sich in diesen Gedanken, so kann man die Genesis dieser Gesetzgebung erkennen, welche im innigsten Zusammenhange mit der Vorschrift für den pomphaften Bau des Stiftszeltes steht. Darin liegt der Schlüssel für das Verständniß des Sühnetages und des ganzen sog. Priestercodez, und diesen Schlüssel hat Wellhausen nicht gefunden.

Zu diesem Schlüssel führt die levitische Verordnung im Propheten Ezechiel. Für die Einweihung des von ihm beschriebenen neuen Tempels soll der Altar durch ein Opfer entsündigt und gesühnt werden (43, 20—22). Wozu das? Der untergegangene Tempel war durch vielfache Sünden, besonders durch vielgestaltiges Gözenthum, entweiht worden. Ein Gözenbild war im Tempel aufgestellt (8, 5), sogar ein Priapbildniß war darin angebracht (V. 17), der Name Gottes war dadurch entweiht, indem er den Gözenklößen gleichgestellt werden konnte. Darum verläßt nun Gott das entweihte Heiligthum, zuerst von da zur Schwelle, dann zur Ostpforte, weicht von da zur Stadt und endlich zum Delberge (10, 1, 18—19; 11—23). Gott hat den Tempel verworfen, weil er unreinigt ist. Darum soll das Heiligthum, an dem noch die Erinnerung an die Greuelthaten haftet (43, 7—8; 44, 9—10), vorher gesühnt und Gottes wieder würdig gemacht werden, und diese Sühne soll alljährlich wiederholt werden¹⁾; das ist doch jedenfalls ein Sühnetag. Diese Sühne soll nicht etwa erfolgen, wie W.'s schiefe Auffassung es darstellt, weil man sich unaufhörlich „unter dem bleiernen Drucke der Sünde und des Jornes gefühlt hat“ (S. 116), sondern weil im Tempel Todsünden durch Gözendienst begangen worden waren, und diese auch in der Erinnerung ausgelöscht werden sollen. Diese Analogie in Ezechiel führt zum Auffinden des Schlüssels für die Einführung des Sühnetages im Pentateuch, für die Vorschrift zum Bau der Stiftshütte und überhaupt für die Abfassungszeit des Priestercodez. W. war nicht glücklich bei dem Suchen des chronologischen Schlüssels.

Auch in der Methode, welche W. bei der Beweisführung für seine Hypothesen anwendet, ist er nicht glücklich, und dadurch zeigen sich die Stützen für dieselben recht morsch. Seine Argumentation läßt an seiner Competenz für Entscheidung dieser Fragen zweifeln.

W. behauptet: ursprünglich sei die allgemeine Beschneidung bei den Israeliten gar nicht üblich gewesen, sondern nur beim Bräutigam vor der Hochzeit. Er beruft sich dabei auf eine noch gegenwärtig herrschende Sitte

¹⁾ Ezechiel 45, 18—20. V. 20, auf den Wellhausen ebenfalls recurriert, ist unverständlich, weil schadhast; *בשבעה בחודש כוון שגזר וזכה* ist unerklärlich. Die griechische Version: *ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ* und dann *μὴ τοῦ μηνὸς λήψῃ παρ' ἑκάστου ἀπομοιρίαν* erleichtert das Verständniß durchaus nicht. Diese Stelle darf man für Lösung dieser Frage nicht heranziehen.

bei einigen arabischen Stämmen, daß sich Freier erst vor der Hochzeit beschneiden lassen. Nun, wenn diese arabischen Stämme Mohammedaner sind, so müßte die angeführte Thatsache bezweifelt werden, da die Moslemin allgemein die Beschneidung an den männlichen Kindern vollziehen. Doch das nebenher. Aber W. will es aus Exod. 4, 24 f. beweisen (S. 360). Dasselbst werde erzählt: Sippora habe ihren jungen Sohn beschnitten als Stellvertretung für Mose, den der himmlische Zorn getroffen habe, weil er sich vor der Hochzeit nicht beschnitten habe. Mose soll eigentlich Blutbräutigam (חתן דמים) sein, aber symbolisch sei der kleine Sohn zur Sühne für das Vergehen Mose's ein Blutbräutigam geworden. Wunderlich genug ist es schon, daß Mose hier dargestellt werden soll, als einer, der sich über die Sitte oder den religiösen Brauch, sich vor der Hochzeit zu beschneiden, hinweggesetzt hätte, ein Vergehen, das doch als so schwerwiegend bezeichnet wird, daß er deswegen dem Tode hätte verfallen sollen. Doch lassen wir diese Schrullen gelten und sehen wir, wie W. die Stelle exegetisch behandelt. Sippora soll, weil Mose wegen der Unterlassung sterben sollte, mit der abgeschnittenen Vorhaut ihres Sohnes Mose's Schaam berührt, und damit den Knaben als Blutbräutigam substituirt haben; dadurch sei der Zorn von Mose gewichen. Die Textesworte sind aber so schief als möglich ausgelegt. Abgesehen von der zweifelhaften Bedeutung des Wortes חתן דמים, so lautet doch die Erzählung ganz anders. Ein Engel Gottes habe Mose in der Nachtherberge überfallen, ihn zu tödten (so richtig Septuaginta: συνήγαγον αὐτῷ ἄγγελος θεοῦ). Um dieses abzuwenden, habe Sippora mit der blutigen Vorhaut die Füße des Engels berührt oder bespritzt. (וחגץ לרגליו bedeutet mit Blut bespritzen, Exod. 12, 22 והגעתם אל המשקוף מן הדם. Auch LXX bezieht richtig לרגליו auf den Engel). Sie sprach zum Engel: „Du bist mir nun חתן דמים“ (was wahrscheinlich bedeutet: durch das Blut, das Dich berührt hat, bist Du mir verwandt geworden), da ließ der Engel von Mose ab. Da erkannte sie, daß sich der Engel nur habe beschwichtigen lassen, weil sie die Beschneidung an ihrem bis dahin unbeschnittenen Sohn vollzogen hatte.

Diese Erzählung steht im engsten Zusammenhang mit dem Voraufgehenden. Pharaon soll Gottes erstgeborenen Sohn freilassen, sonst werden die Erstgeborenen Aegyptens aussterben. Erstgeburt, Beschneidung und Pascha-Feier werden durch die Erinnerung an den Auszug im engsten Zusammenhang dargestellt (Exod. 12, 13 f. 14, 1 f.). Der Unbeschchnittene darf nicht vom Pascha genießen. So wird in der Erzählung von Sippora historisch dargestellt, daß die Unterlassung der Beschneidung an den Kindern den Tod nach sich ziehen kann, von dem sogar Mose bedroht gewesen sei, weil er sie unterlassen hatte. — W. will seine wunderliche Behauptung noch durch die Geschichte der Sichemiten beweisen, daß diese, um zur Verschwägerung mit den Söhnen Jakobs zugelassen zu werden, hätten zusagen müssen, sich vor der einzugehenden Ehe zu beschneiden. Allein in dieser Erzählung ist angegeben, sämtliche Männlichen (כל זכר) hätten sich beschnitten. Hatte denn Jakob so viel Töchter, mit denen sich die Sichemiten sofort hätten verheirathen können, um deswegen als lebenswürdige Freier sich beschneiden zu lassen? Und mit diesen Argumenten beweist W., daß die Beschneidung der Knaben nur als ein gemildertes Argument für die ursprüngliche Beschneidung der jungen Männer sei, und darin soll sich ebenfalls die gähnende Kluft zwischen dem Priestercodez und dem älteren Bestandtheil des Pentateuchs zeigen? Das ist aber nicht Exegese, sondern das sind Argutien der wildesten Art. Und auf solchem schwammigen Untergrunde soll eine ganz neue Construction der israelitischen Geschichte aufgebaut werden? So auch die Behauptung:

aus dem Propheten Jesaja ließe sich entnehmen, daß die altisraelitische Vorstellung gewesen sei, die Gottheit habe die Weisheit und die Regel des Ackerbaues gelehrt, habe den Landmann unterwiesen und ihm das Rechte gelehrt (S. 417) also etwa wie Minerva oder Demeter die Hellenen Delppflanzung und Ackerbau gelehrt hat.

In der Fußnote wird die Stelle (Jes. 28, 23—29) in diesem Sinne ausgelegt, und der darin enthaltene Gedanke, daß Gott durch Leiden sein Volk erzieht, wird durch exegetisches Mißverständnis auf das Niveau des Niedrigen herabgezogen. Jesaja will doch offenbar in dieser Stelle etwas sehr Beherzigenswerthes mittheilen; darum leitet er mit den Worten ein: „Erwäget und höret meine Stimme, lauschet und hört mein Wort“. Und schließt mit den Worten: *גם זאת טאה ה' צבאות הפליא עצה הגדיל הושיה*, was W. wunderbarlich genug übersetzt: „Wunderbare Weisheit und große Einsicht“. *עצה* und *הושיה* ist aber nicht Weisheit oder dgl., sondern Ratschluß, Beschluß. Eine noch wunderlichere Verkennung zeigt die Uebersetzung des V 29: *לם ירק* im fragenden Sinne: „Wird das Korn zermalmt?“ Aber was zwingt denn, diesen Versteiß ohne *ה* interrogativum fragend zu nehmen? Schon das ist Willkür. Nun weiter: „Nein, nicht immerdar drischt er (der Landmann, der vorausgehend gar nicht als Subjekt figurirt) und treibt das Wagenrad und die Pferde (?) darüber“. Also *הם* bedeutet „treiben“! Und wo steckt die Präposition: darüber? „Er zermalmt es nicht“ für *לא ירקו*. Aber ein feinfühligere Ausleger hätte aus der Septuaginta die richtige L.=A. herausgefunden durch die geringe Emendation des Suffixum: *οὐδέ . . καταπατήσεν ἡμᾶς* (für *υμᾶς*) d. h. *לא ירקנו* (statt *ירקנו*); die Stelle spricht also nicht von der Belehrung des Landmannes, sondern von der des Volkes. Ebenso irrtümlich ist übersetzt *והפיץ קצח וכבון יירק* „er streut Dill und säet Kümmel“. Denn *הפיץ* heißt zerstreuen und *ירק* werfen, d. h. wirft eben hin, gleichgültig, wohin der Samen fällt, da diese Pflanzen geringwertig sind. Als Gegensatz wird angeführt (leg. ¹ *נחלהו*): Weizen, Gerste und Spelt legt er bedachtsam ins Feld, daß auch nicht ein Samenkorn verloren gehen soll. Daraus muß man schon erkennen, daß der Prophet eine Parabel anbringen will, daher wird noch hinzugesetzt: Dill und Kümmel werden nicht mit dem Dreschwagen ausgedroschen, sondern mit dem Stock geschlagen“, weil es nicht darauf ankommt, ob Körner zurückbleiben. Und nun wieder im Gegensatz *לם ירק* oder richtig: *לם ירש* (wie die Peschitto hat): „Brod Korn wird gedroschen“ d. h. je werthvoller eine Samenfrucht ist, desto härter wird sie behandelt. Die Anwendung dieser Parabel auf das Volk giebt der Schluß. Und dies Alles hat W. durchweg mißverstanden und eine Trivialität daraus gemacht. Ein Hebraist, welcher eine nicht gar zu dunkle Stelle so verkehrt auslegt, bringt seine Hypothesen um allen Credit.

Es ist wahrhaft erstaunlich, welche Hypothesen neuerdings wieder über die Entwicklung des alttestamentlichen Schriftthums zu Tage treten. Renan macht sich zwar lustig über die Pedanterie der deutschen Bibelkritiker und will gewissermaßen einen Theil dieses Schriftthums im Gegensatz zu diesen älter machen, verfällt indeß ebenfalls in vage Behauptungen und zeigt, daß er den Stoff nicht vollkommen beherrscht. In der Revue des deux mondes stellt er die Genesis dieses Schriftthums dar (Märzheft 1886: les origines de la bible, histoire et legende). Darin behauptet er: L'idée du Sabbat est originaire de Babylone. Elle a dû éclore non chez des nomades au travail inter-

¹ *נחלה* steht elliptisch *נחלה שדה וכרם*, für Besingung, Feld, *נחלה שבמזרח* und *שם* bedeutet auch „einpflanzen“; *צפצפה שמו*.

mittant, mais dans une civilisation bâtitissante, fondée sur le travail servile. Also die Sabbatruhe ist nicht israelitisch, sondern stammt aus Babylonien. [Die Behauptung ist jüngst von Friedrich Delitzsch in seinem Vortrage „Bibel und Babel“ (Berlin 1902) wiederholt und u. A. von J. Barth in seiner Abhandlung: „Babel und isr. Religionswesen“ (Berlin 1902), S. 6—14 gründlich und siegreich widerlegt worden.] Aber da hätten doch die Israeliten sie erst während des babylonischen Exils kennen gelernt haben können! Und doch spricht der Prophet Amos öfter vom Sabbat mehrere Jahrhunderte vor dem Exile, ebenso Jesaja ein Jahrhundert später, und Jeremia klagt das Volk der Sabbatentweihung an. Auch abgesehen davon: Welches Volk im Alterthum hatte keine Sklavenhorden, welche die Arbeit für ihre Herren hätten verrichten müssen? Die Ägypter wohl noch mehr als die Babylonier; sie haben noch mehr Bauten aufgeführt. Wenn schon, dann hätten die Israeliten den Sabbat von ihren ägyptischen Zwingherren lernen können. Aber hatten diese auch ein Gesetz oder einen Gesetzgeber, welcher ihnen befohlen hätte, die Sklaven einmal in sieben Tagen ruhen zu lassen? Es ist erheiternd, aber auch zugleich betrübend, wie mit der Entstehung der pentateuchischen Gesetzgebung herumgesprungen wird.

Renan thut sich sehr viel zu Gute auf die Erfindung, daß die alt-israelitische Literatur — welche überhaupt ursprünglich profaner Natur gewesen sei — aus Liedern bestanden habe, zusammengestellt in einer Sammlung, genannt, das Buch Jaschar. Mit diesem Jaschar operirt Renan vielfach in dieser Abhandlung. Er meint, es habe die Lieder enthalten, welche bis auf David's Zeit gedichtet worden seien. Seit dieser Zeit habe die israelitische Historiographie begonnen, und das Jaschar habe seitdem keinen Zuwachs erhalten. Das ist zwar unschuldig, aber wahr ist es nicht. Denn wir besitzen ein Zeugniß, daß noch nach der Salomonischen Zeit eine Art Lied in diese Sammlung eingetragen worden war. Dieses Zeugniß findet sich zwar nicht in dem hebräischen Texte; aber der Quelle, woher es stammt, wird Renan die Glaubwürdigkeit nicht absprechen. Es findet sich in der griechischen Uebersetzung zum Buche der Könige (I, 8, 53). Bei der Erzählung von der Einweihung des Tempels hat sie den Zusatz (der eigentlich zu B. 12 gehört): „Damals sprach Salomo . . . Ἠλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ — der Herr sprach zu wohnen im Nebel, baue mein Haus, ein prächtiges Haus Dir, τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος“. „Siehe, es ist geschrieben im Buche des Liedes“¹⁾. Kein Hebraist wird verkennen, daß dieser Zusatz sich ursprünglich im Urtexte befunden haben muß, zumal er theilweise eine falsche Uebersetzung verräth. So schon der Eingang: Ἠλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ, hebräisch wohl: עליון נודע בשמים (oder ein anderes Verbum) vor den Worten im Texte: ה' אמר לשכן בקרפל. Diese Partie, wozu eben B. 12 gehört, war geschrieben „im Buche des Liedes“.

¹⁾ Nebenher sei gezeigt, wie falsch Renan's Sepher ha-Jaschar ist. Hier wird es genannt: οὐκ ἴδον αὐτὴν γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ψαλμῶν d. h. ה' לא היא כתובה בספר השיר, und es ist dasselbe wie ספר הישר, denn die syrische Uebersetzung giebt das ספר הישר in Josua 10, 13 wieder: בספרא הוושבחהה, d. h. השיר, und in Samuel II 1, 18. בספר השיר. Es gab also kein Buch Jaschar, sondern ein „Buche des Liedes oder der Lieder“. Renan, welcher doch nicht auf den masoretischen Text schwört, hätte diese Emendation sich nicht entgehen lassen sollen, da sie doch seine Annahme von dem Liederbuche bestätigt, und er hätte nicht gebraucht eine schlechte Etymologie vom Worte הישר zu geben.

Durch diese Angabe wird Renan's Hypothese von zwei Seiten dementirt. Die Eintragung von Liedern in die Sammlung des Buches ha-Schir hat noch in der Salomonischen Zeit fortgedauert, und dann, daß darin auch poetische Stücke religiösen Inhalts aufgenommen worden sind. Wer so apodiktisch über den Ursprung der Bibel spricht, dem durfte diese Notiz nicht entgehen.

Trotzdem setzt Renan weitläufig und mit Applomb auseinander, daß ein Theil des geschichtlichen Pentateuchs im Zehnstämmereich schriftlich aufgezeichnet worden sei, ein anderer Theil aber im Reiche Juda — selbstverständlich ohne einen stichhaltigen Beweis. In der Zeit des Königs Chistija, in welcher die Schreibekunst all gemeiner geworden sei, seien beide Partien combinirt worden, und das sei also der Bestandtheil des Geschichtlichen im Pentateuch, bestehend aus zwei verschiedenen Quellen (welche die deutschen Bibelkritiker als elohistische und jehovistische oder sonst wie bezeichnen). Mit lebhafter Phantasie bemerkt er: In der Stunde, in welcher diese Combination zweier Quellen gemacht worden, sei das Christenthum und der Islam im Keime vorhanden gewesen! Eine wunderliche Phantasie! Als ob das Christenthum und der Islam durch die Geschichten von der Welt schöpfung, von der Sündfluth, von Noa, der den Weinstock gepflanzt hat (dem Sorgenbrecher, worauf sich nach Renan *מנוח* beziehen soll), von dem Raub Sara's durch Pharao und Abimelech, von Lot's Töchtern zc., als ob diese Töchterreligionen des Judenthums nur dadurch erweckt worden wären! Selbst die Anknüpfung an den Sündenfall ist ja erst später von der christlichen Dogmatik benutzt worden. Die Propaganda des Christenthums durch Paulus und des Islam durch Mohammed ist ja lediglich durch die Entgegensetzung des Monotheismus gegen das unzüchtige Gözenthum und der Sittengesetze gegen die heidnischen Verirrungen erfolgt, d. h. durch die Gesetze theile des Pentateuchs.

Doch dies nebenher. Ist es denn in der Hauptsache denkbar, daß die ersten Geschichtsschreiber oder Legendenschreiber es der Mühe werth gehalten haben, nur die neuen Geschichten aus der grauen Vorzeit und weiter nichts aufzutischen? Und kaum hatte Einer aus dem Zehnstämmereich diese Geschichten dargestellt, soll flugs ein anderer aus Juda ihm haben Concurrenz machen wollen, dieselbe Geschichte in anderer Couleur zu verfassen? Es ist bis zur Lächerlichkeit absurd. Man muß sich doch einen Leserkreis denken, den diese Urkunden aus alter Zeit interessiren sollte. Was für ein Interesse sollte es aber für Leser haben, ob die Welt schöpfung so oder so vor sich gegangen war, ob die Sündfluth in dieser oder in einer andern Folge stattgefunden hat? Noch mehr! Man muß doch wohl bei der Untersuchung über das älteste Schriftthum auf concretem Boden bleiben und sich fragen, aus welchem Kreise es wohl stammen möge. Und darauf kann man nur antworten: die ältesten israelitischen Schriftsteller waren gewiß Propheten oder Priester oder die ihnen nahestehenden Kreise. Und diese sollten dem Volke oder den Lesern weiter nichts als alte Legenden geboten haben? Es ist undenkbar; die Propheten, soweit wir sie seit dem ältesten Amos kennen, der seine Worte niedergeschrieben, verfolgten nur das Interesse der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, und die Priester wohl auch das des Tempels. Wenn diese schriftstellerisch auf die Besserung des Volkes durch eine Schrift wirken wollten, so wäre es das verkehrteste Mittel gewesen, Legenden aus der grauen Vorzeit zu schreiben. Es sei denn, daß sie mit diesen Legenden oder Ueberlieferungen eine sittliche oder religiöse Tendenz verfolgt haben.

Und das ist das punctum saliens. Die geschichtlichen Partieen in der Genesis über die Vorzeit haben durchaus keine selbstständige litterarische Bedeutung, sondern sollen einem Zwecke dienen. Dieser Zweck kann kein anderer gewesen sein, als gewisse religiös-sittliche Ideen und Institutionen ermahrend oder warnend zu veranschaulichen. Kann man in Abrede stellen, daß die Erzählung von Noa's beabsichtigter Opferung auf Morija auf das Heiligthum auf dem Berge Morija hinweist? Mag die Geschichte von der Sündfluth einer assyrischen Legende entnommen sein — was noch lange nicht eine feste Thatsache ist [vgl. Barth a. a. D. S. 21—31] — so wird ihr in der Genesis nur ein ethischer Werth beigelegt, das Geschichtliche ist nur Nebensache, und ebenso das von der Katastrophe von Sodom und Gomorrha, vom babylonischen Thurmbau. Wer da behauptet, daß die Erzählungen einen selbstständigen Cyclus ausgemacht haben, daß der Verf. der einen Genesis-Urkunde eine pessimistische Anschauung vom Leben gehabt habe, der einer anderen eine optimistische, leidet beinahe an Hallucinationen. Er hat sich nicht klar gemacht, daß diese Urkunden nur aus dem Prophetenkreise hervorgegangen sein können, und dieser hatte durchweg eine optimistische Lebensanschauung. Wie gesagt, dieser Kreis, welcher nicht von Schriftstellerfucht besessen war, hatte diese Urkunden gewiß nicht um ihrer selbst willen schriftlich fixirt, sondern er wollte sie als Einleitung zu einem Codex geben, welcher Gesetze enthielt.

Mag Wellhausen noch so sehr, sich an die Grundbedeutung des Wortes תורה anklammernd, sich darauf stützen, daß es nicht ein bestimmtes, fixirtes Gesetz involvire, sondern einfach Belehrung, um daraus zu folgern, daß es zur Zeit der älteren Propheten noch kein geschriebenes Gesetz gegeben habe — nicht einmal den Dekalog! — er hat, wie vieles Andere, so auch das übersehen, daß an nicht wenigen Stellen auf ein solches geschriebenes Gesetz hingewiesen wird. Amos im neunten Jahrhundert wirft dem Reiche Juda vor, daß es die göttliche Satzung nicht bewahrt habe (2, 4) על מאסם את תורת ה' ואת הקיו לא שמרו. Was bedeutet denn הקים? Doch etymologisch nichts Anders als eingegrabene Bestimmungen! W. muß doch zugeben, daß die Genesis der vorduteronomischen Zeit angehört, und in dieser wird es Abraham zum Verdienste angerechnet (26, 5) וישמר משמרתו מצותי הקתי ותורתו. Wenn das nicht eine banale Tautologie sein soll, so setzt es doch voraus, daß es eine Gesetzsammlung gegeben haben müsse, in welcher bereits verschiedene Theile und Gattungen unterschieden waren. Waren doch zur Zeit Jesaja's ungerechte Gesetze niedergeschrieben (10, 1), wie sollte der Prophetenkreis sich nicht aufgefordert fühlen, Gesetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, der reinen Gotteserkenntniß niederzuschreiben? Bestätigt ist doch diese Thatsache durch den nur scheinbar dunkeln B. (Hosea 8, 11) אכתוב לו רבי אכתוב לו רבי, worin man nur den richtigen Sinn finden kann [vgl. auch S. 424], wenn man statt des unverständlichen רבו oder רבי liest דברי, also: „ich habe für es (das Volk) die Worte meiner Lehre aufgeschrieben, sie wurden aber als Fremdes geachtet. So kann denn doch תורה hin und wieder eine niedergeschriebene Lehre bedeuten. Wenn man nicht zur lächerlichen Ausflucht greifen will, daß diese Gesetzsammlung nicht mit dem Pentateuch identisch, sondern verloren gegangen sei, so wird man nothwendiger Weise zugestehen müssen, daß mindestens ein Theil des legislativen Pentateuchs zur Zeit der ältern Propheten vorhanden war.

Was den sogen. Priestercodey betrifft, so kann nur die Voreingenommenheit ihn jung machen. Es kommen Wörter darin vor, welche ihr hohes Alter documentiren: das Wort אוכרה, an dessen etymologischer Erklärung man verzweifelt, ist gewiß uralt. Ebenso וותרת הכבד, חשן, חשב האפר, תנוך און, פדר, פדר, die Namen der unreinen Vögel, der Heuschreckenarten כלעים und הרגל, die Benennung

der verschiedenen Leprosen, der Leibesfehler, der Gegenstände aus der Stiftshütte, קרסים, קרשים, כרכב, לולאו, der verschiedenen Edelsteine, der Verba, משלבות, משור, רכס, מלק, מקבילות.

Um diese Kleinigkeiten kümmert sich W. nicht im Geringsten, und ebenso wenig um richtiges Textverständnis. Sonst könnte er nicht so gewissenruhig hinschreiben: die Patriarchen pflanzten Bäume, d. h. heilige Bäume (S. 31), was beweisen soll, daß diese Erzählungen jünger seien als das Deuteronomium, welches das Pflanzen von Aschera's und jedes Baumes verbietet. Aber wo findet sich denn in der Genesis, daß die Patriarchen solche Bäume gepflanzt hätten? Nur von Abraham wird erzählt (G. 21, 33) וישע אשל בבאר שבע. Allein ist denn die oberflächliche Interpretation auch richtig? Das Wort אשל kommt nur hier und Samuel I, 31, 13 vor ויקברו תחת האשל ביבשה. Aber hier giebt die Parallele Chronik I, 10, 12 die richtige L.-A. תחת האלה ביבשה. Unter einem Schlag-Baum pflegte man die Leiche theurer Personen zu begraben (G. 35, 8). Wie nun, wenn man nun auch in der Erzählung von Abraham liest: „Er spannte sein „Zelt“ aus in Beerseba“ (אשל statt אהל), so bleibt ja nichts von der Tamariske, die Abraham (bei W. irrthümlich Jsaak) gepflanzt haben soll?. Man darf nicht etwa Anstoß an וישע nehmen, da sonst noch נטע statt נטה gebraucht wird (Daniel 11, 45 וישע אהלי, Jesaja 5, 16 וילנטע שמים). Eine ähnliche Emendation ist nöthig für Josua 24, 26: ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה', nämlich zu lesen תחת האלה, und zwar אשר למקדש ה'. Denn unmöglich kann der Verf. von Josua oder, wie man zu sagen pflegt, der Deuteronomist, zum Irrthum Veranlassung haben geben wollen, daß eine Terebinthe oder sonst ein Baum beim Heiligthum in Silo gestanden hat, da das Deuteron. dergleichen geradezu verpönt. Statt שכם muß nothwendig nach Septuaginta gelesen werden שלה (24, 1; 25). Man muß hier entschieden אהל lesen; so ist das אהל מער in Silo, dessen Nichtexistenz zur Zeit des Deuteronomisten W.'s Hauptargument bildet, aus Josua hier, wie aus 18, 1 erwiesen. Zu allen diesen auffallenden Schwächen, milde ausgedrückt, kommt bei W. der höchste Grad der Willkür hinzu in der Abgrenzung der supponirten verschiedenen Quellen oder Urkunden im Complex des Pentateuchs. Verstößt ein Passus innerhalb eines abgegrenzten Bestandtheils gegen seine Hypothese, so wird er, unbekümmert um den Zusammenhang mit dem Voraufgehenden oder Folgenden, ausgefondert, und, je nach Bedarf, älter oder jünger gemacht. Diese Zerstückelungsmethode, die auf die Homerischen Epen angewendet wurde, beleidigt noch mehr das ästhetische und kritische, als das religiöse Gefühl.

[Und schließlich wie soll denn nach der Vorstellung der Zerstückelungskritiker die Einführung des ihrer Meinung nach untergeschobenen Gesetzes vor sich gegangen sein?] „Esra und seine Gehülfen“ oder die jüdischen Schriftgelehrten

1) Muß nun an einer Stelle אלה statt אשל gelesen werden, und ist an der andern Stelle wahrscheinlich die richtige L.-A. אהל statt אשל, so wird auch die dritte Stelle, wo אשל vorkommt (Samuel I 24, 6) תחת האשל ברמה, zu lesen sein האהל. Denn אשל als Baum kommt weder im Arabischen noch Syrischen vor, auch nicht im Talmudischen (Levy hat das Wort im Wörterbuche falsch erklärt). Denn אשלי רבובי bedeutet: große Ketten, wie Raschi es richtig erklärt (Beza 27 b und zum Theil auch Aboda Sara 7 b). Statt וישע אשל in Jerus. muß gelesen werden אשרי, gleich dem voraufgehenden Worte. In Genesis Rabba V 54, wo das biblische אשל erklärt wird, denkt der Erklärer nicht im Geringsten daran, daß es eine Baumart bedeuten könne, sondern allenfalls פרדס. Merkwürdigerweise übersetzt LXX אשל consequent ἄρουρα, ein Feld- oder Gartenstück.

müssen hiernach als eine Bande von Fälschern angesehen werden, die sich zusammengethan hätte, um den Text wissentlich zu fälschen, das Anstößige zu beseitigen oder Jüngerer in's Alterthum hineinzutragen. Hat es denn nur ein einziges Exemplar gegeben, an dem diese angeblichen Fälscher gemodelt haben sollten? Und wenn es zur Zeit Esra's oder der großen Versammlung in den Gemeinden Palästina's und Persien's ganz gewiß noch andere Thora-Rollen gegeben hat, haben die Fälscher nicht die Controlle gefürchtet? Man merke wohl, Esra und Nehemia berufen sich in ihrer Denkschrift geradezu auf die Thora oder das Buch der Lehre Mose's, worunter sie nicht nur das Deuteronomium, sondern auch die Gesetze in den früheren Büchern verstanden. Maleachi, der Prophet, ermahnte das Volk, „Gedenket der Lehre Mose's, meines Knechtes“ die ich ihm aufgegeben habe am Horeb für ganz Israel תורת משה, d. h. die Gesetzesammlung. Ihnen war also die Thora in ihrer Gesamtheit etwas Heiliges, Göttliches und Unantastbares, und doch sollen Esra oder noch Spätere willkürliche Aenderungen darin angebracht haben? Welch ein Widersinn! Nein, diejenigen, welche aus Euphemismus oder in Folge der Erkenntniß einer falschen Lesart eine andere Lesart andeuten wollten, verfahren ehrlich: sie gaben an: תקון סופרים, „Aenderung der Schriftkundigen“ oder קרי and כתיב. Vor geflissentlichen Fälschungen in der ihnen hochheiligen Thora wären die Führer der Esra'schen und Nachezra'schen Zeit ebenso zurückgeschauert wie fromme Juden in unsrer Zeit.

Wir wollen uns indessen die Hauptbeweise dieser Jury, welche das Verdict der Fälschung ausgesprochen hat, genau ansehen, und sie werden uns recht hohl und nichtig erscheinen. In dem ursprünglichen Gesetze bezüglich der menschlichen Erstgeborenen soll ursprünglich gestanden haben: והבכורה בטר רהם (Exod. 13, 12) „Du sollst Alles, was den Mutterschooß öffnet, verbrennen“. Das alte Gesetz habe also Opfern der Erstgeburt anbefohlen. Da dieses Gesetz aber den Spätern bei fortgeschrittener religiöser Vorstellung anstößig erschienen, hätten sie eine Aenderung angebracht, sie hätten hinzugefügt, daß die Erstgeborenen ausgelöst werden sollen und hätten והבכורה in והבכורה corrigirt. Aber welche bodenlose Dummheit bürdet man diesen Fälschern damit auf! Anstatt das alte Gesetz zu eliminiren, hätten sie noch Spuren desselben stehen gelassen, damit ihre Fälschung so recht eines Tages an den Tag kommen soll! Hitzig und Andere wissen es ganz genau, daß die Klausel von der Auslösung der Erstgeborenen in Ezechiel's Zeit in dem Gesetze nicht gestanden habe. Worauf beruht diese Gewißheit? Auf der Auslegung eines Verses in Ezechiel, deren man sich schämen sollte, obwohl sie Spinoza zuerst aufgestellt hat. Dieser Prophet soll im Namen Gottes ausgesagt haben: „Ich habe ihnen (den Israeliten) schlechte Gesetze gegeben, indem ich sie verunreinigt habe, zu verbrennen jeden Erstgeborenen“ (18, 25). Also, Gott selbst soll erst hinterher zum Bewußtsein gekommen sein, daß er früher schlechte Gesetze gegeben und befohlen habe, die Erstgeborenen zu opfern! Erkennt man nicht sofort in der klaren Auseinanderlegung des Inhaltes, daß man dem Propheten Unsinn aufbürdet, wenn er Gott so sprechen lassen sollte? Ueber die einzig richtige Erklärung dieses V. vergl. m. Geschichte Bd. X, S. 191 [3. Aufl. S. 174] und Monatsschr. Jahrg. 1869, S. 461 fg. von Dünner. Es ist eine Verkennung des ganzen israelitischen Alterthums, wenn man behauptet, Menschenopfer und besonders Verbrennen der Erstgeborenen sei ein uraltes Gesetz gewesen. Nein, und tausendmal nein. Erst unter Ahas ist es aus der Nachbarschaft eingeführt worden,

und nicht nur die Propheten Micha, Jeremia und Ezechiel¹⁾ eiferten dagegen, sondern auch das alte Gesetz (o. S. 425).

Der zweite Hauptbeweis dieser Kritikaſterei für Interpolationen in ſpäterer Zeit beruht auf dem Sühnetag. Dieſer ſoll nach Leviticus 16, 29 fg., 23, 27 fg., Numeri 29, 7 fg. erſt ſpäter hinein practicirt worden ſein, da ihn das Bundesgeſetz (Exod. 23, 14 fg.), die Wiederholung deſſelben (daſ. 34, 18), ferner Deuteronom. (c. 16) und Ezechiel nicht kennen. Allein dieſer Scheinbeweis entſpringt aus einer oberflächlichen Exegeſe. Das Bundesgeſetz ſpricht lediglich von den Wall- oder Wanderfeſten, an denen alle erwachſenen Männer theilnehmen, zum Tempel wallfahrten und dort nicht mit leeren Händen erſcheinen ſollen: *שֵׁשׁ רִגְלִים* . . . *תָּחֵג לִי בַשָּׁנָה . . . יִרְאֶה כָּל זְכוּר . . . וְלֹא יֵרָאוּ פְּנֵי רִיקָם*. Der Sühnetag ſollte aber nicht ein ſolches gemeinſames Feſt ſein, ſondern der Hoheprieſter ſollte an demſelben im Tempel die Sühne vollziehen und das Volk ſollte, jeder in ſeinem Hauſe, Faſten beobachten. Da das Bundesgeſetz nur von den drei Wanderfeſten und nicht vom Sühnetag ſpricht, ſo konnte es ſelbſtverſtändlich die Wiederholung auch nicht anführen (vergl. o. S. 421). Das Deuteronomium ſpricht ebenfalls lediglich von denſelben drei Feſten, bezeichnet ſie noch dazu als Freudenfeſte und ermahnt, daß die Armen, Verlaſſenen und Fremdlinge zur Theilnahme an dem Freudenmahle zugezogen werden ſollen (vergl. o. S. 282). Hier hätte der Sühnetag keinen Platz. Beide Geſetzgebungen ſprechen deſwegen nicht vom Sühnetag, weil ſie denſelben in einer anderweitigen Geſetzesgruppe vorausſetzen. Ezechiel ſpricht allerdings auch nicht vom Sühnetag, aber auch nicht „von dem Wochenfeſte“ im dritten Monate, das doch ſelbſt die George, Redſlob und Watke als alt anerkennen. Er nennt nur das Paſchafeſt, das ſiebentägige Feſt der ungesäuerten Brode und das ſiebentägige Feſt des ſiebenten Monats. Alſo entweder — oder, entweder beweist Ezechiel's Stillſchweigen gar nichts, oder das für alt gehaltene Bundesgeſetz iſt ebenfalls erſt in der nach-ezechieliſchen Zeit interpolirt worden. In der That beweist Ezechiel gar nichts. Denn in dieſer Partie hat er überhaupt manche Abweichungen vom alten Geſetze. Er legt lediglich Gewicht darauf, daß der Fürſt an dieſen Feſten ein Sühnopfer darbringen ſoll. Er verkündet überhaupt eine ganz neue Ordnung. Er ignorirt nicht bloß Geſetze des Exodus und Leviticus, ſondern auch ſolche des Deuteronomiums, das doch zugegebenermaßen vor Ezechiel eingeführt war. Man kann allensfalls ſagen, daß zu ſeiner Zeit die Tempel und Feſt-Geſetze noch flüſſig waren, aber nicht, daß ſolche Geſetze, die er nicht regardirt, vor ihm nicht vorhanden geweſen wären [Vgl. hierzu jetzt auch noch die Ausführungen oben S. 429].

Doch Dozy führt eine Stelle an, woraus hervorgehen ſoll, daß der Prophet Jeremia ſelbſt die Schriftgelehrten der Fäliſchung der Geſetze beſchuldigt haben ſoll. Es lautet bei Dozy (die Iſraeliten zu Mekka, S. 9): „Der Prophet ruft ſeinen Zeitgenossen zu: „Was ſagt ihr, wir ſind weiſe, denn das Geſetz Gottes iſt bei uns? Fürwahr, der trügeriſche Stift der Schriftgelehrten hat es verfäliſcht“. Aber findet ſich denn wirklich ein ſolcher Verſ bei Jeremia? Bei demſelben (8, 8) heißt es nur: *אִיכָּה תֹאמְרוּ חֲכָמִים אֲנַחְנוּ וְהוֹרָה ה' אֲתָנוּ אֲכֵן הִנֵּה לְשָׁקֵר* . . . *עָשָׂה עֵשׂ שָׁקֵר כּוֹפְרִים*. Der Verſ iſt allerdings dunkel, aber das, was Dozy in ihn hineinlegt, liegt durchaus nicht darin. Der Prophet wirft dem Volke, oder eigentlich den Königen, Fürſten, Prieſtern und falſchen Propheten vor, daß ſie ein Gräuelbild im Tempel aufgeſtellt, in Löphet ihre Söhne und Töchter ver-

¹⁾ Vergl. Ezechiel 16, 20—21 und die Erklärung dazu o. S. 425.

brennen (7, 30 fg.), d. h. doch wohl gegen das Gesetz handeln, und doch behaupten, weise zu sein und Gottes Lehre zu haben. Der Schluß dieser ironischen Wendung ist: הנה בדבר ה' מאסו והכמה מה להם (daf. 8, 9). „Sie verwerfen Gottes Wort (oder wie LXX haben *νόμον κυρίου*) und was für Weisheit haben sie?“ Also nicht Fälschung des Gesetzes rügt der Prophet, sondern die Ruhmredigkeit derer, welche das Gesetz zu kennen vorgeben und ihm zuwider handeln. In diesem Sinne muß der dunkle Vers ausgelegt werden. Schwierig ist nur das Verbum *שקר*, weil man das dazu gehörige Subject vermißt. Annähernd gut übersetzen LXX: *εις μάτην ἐγενήθη*; *שקר* bedeutet hier vergeblich, zwecklos, wie Samuel I. 25, 21 und wie überhaupt *שקר* mit *שווא* und *הנם* gleichbedeutend ist. Also: vergeblich ist es (das Gesetz) geworden“, oder „vergeblich hat er (Gott) es gemacht,“ und der Schlußvers kann nur bedeuten: עט שקר (עט) ספרים „ein vergeblicher Griffel ist der Griffel der Schreiber“ (welche das Gesetz abschreiben). Solche Ellipsen des Subjects, wenn das Wort bereits beim Prädicat vorkommt, sind im hebräischen Styl nicht selten; wie z. B. *הרכך זמה* und andere St. Der Prophet ironisirt also nicht die Fälschung des Gesetzes, sondern die Vergeblichkeit desselben, da es nicht geübt wird. Es ist dieselbe Rüge wie in Ps. 50, 16—17: *ולרשע אמר אלהים מה לך לספר הקי והשא בריתי עלי פיד ואתה שנאת מוסר והשלך דברי אהרין*. „Zum Frevler spricht Gott: was hast du meine Gesetze zu rühmen, und trägst meinen Bund (meine Bundeslehre) auf deinem Munde, während du Zucht haffest und meine Worte hinter dich wirfst?“ Aus Jeremia folgt also das gerade Gegentheil von dem, was Dozy daraus beweisen will. Das Gesetz der Lehre war vorhanden, Schreiber haben es copirt und verbreitet, aber befolgt wurde es nicht. Es ist dieselbe Rüge, die Jeremia auch anderweitig ausspricht (2, 8) *והפשי החררה לא ידעוני*, „die Inhaber des Gesetzes (die Priester) achten oder kennen mich nicht“. Hätte er die Fälschung geißeln wollen, so hätte er bei dieser Gelegenheit sich anders ausdrücken müssen. — Kurz die Beweise von Interpolationen und Fälschungen in der Thora hängen an Spinnweben. Der Pentateuch mit seinen zwei Abtheilungen bildet ein einheimliches Ganzes und war lange, lange vor dem Exil und vor Esra abgeschlossen und veröffentlicht. Es ist recht schmerzlich, einen Koryphäus auf dem Gebiete der arabischen Literatur, Herrn Dozy, dem die wissenschaftliche Welt so viel für die exacte Kenntniß der spanisch-arabischen Geschichte verdankt, in Gesellschaft von Marodeuren der Kritik zu sehen. Er hat durch seine Prämissen von Interpolationen im Pentateuch seine Untersuchung über die Einwanderung der Israeliten in die arabische Halbinsel in der Zeit David's auf Ungrund gestellt, und dadurch hat er auch das Haltbare seiner Hypothese unsicher gemacht.

7.

Der König Chiskija, seine Psalmen, die Psalmen seiner Zeit und andere, wenig bekannte Vorgänge unter seiner Regierung.

Es zweifelt Keiner unter den Fachmännern daran, daß Chiskija dichterische Begabung besessen hat. Denn die Echtheit des ihm beigelegten Dankgebetes (Jesaja 38, 10—19) wird von Niemandem [Für die Echtheit u. A. auch Dillmann und v. Drelli z. St., dagegen jedoch Marti, vgl. die Litteraturangaben daselbst] in Abrede gestellt. Es wird also zugegeben, daß Chiskija der Dichter

desselben war. Später soll dieser Dankpsalm erläutert und für die Geschichte ausgenutzt werden. Für jetzt interessiert uns nur die Thatsache, daß Chiskija thatsächlich ein Psalmendichter war. Daraus läßt sich die Folgerung ziehen, daß mehrere Hymnen im Psalter und anderweitig, die einen königlichen Sänger voraussetzen, nur ihn zum Autor haben können. Beschäftigen wir uns zunächst mit Psalm 101.

„Daß hier in diesem Psalm ein König spricht, läßt sich besonders aus der gelobten Vertilgung der Frevler, die eine obrigkeitliche Macht und Autorität voraussetzt, mit einiger Sicherheit annehmen. Daß dieser König David sei, ist eine naheliegende und allgemeine Annahme, die aber aus dem Inhalte des Psalmes weder zu erweisen noch zu widerlegen ist“. So urtheilt Hupfeld im Eingange zu diesem Psalm (in seinem ausführlichen Commentar zu den Psalmen). Indessen mehr noch als Vers 5 und 8, beweist Vers 6, daß der Psalm von einem Herrscher gedichtet sein muß: עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי הלך. בדרך תמים הוא ישרתני. Nur die Treuen und Harmlosen sollen ihm aufwarten. Denn שרה bedeutet „ein höheres Amt versehen“. Der Dichter will also mit diesem Verse sagen, daß nur Treue und Redliche seine Beamten sein sollen. Dagegen mag er nichts wissen von: מלשני בסתר רעדו, von den Verläumdern, Hochmüthigen, Lügnern, Frevlern und Uebelthätern. Diese will er aus seinem Hause entfernt wissen. Es ist unzweifelhaft, daß nur ein König so reden konnte, und daß nur ein König der Dichter dieses Psalmes gewesen sein kann. Diese Voraussetzung nimmt auch Ewald an (poetische Bücher II, S. 82). Selbst Hitzig gab das Factum zu, nur daß er nach seiner Manier den Psalm makkabäisch macht und ihn Jonathan vindicirt. Aber dieser Hohepriester war noch nicht Fürst und hatte keinen Hof und keinen Beamtenstand, auf den die Züge in diesem Psalm passen könnten. Auf der andern Seite, wenn der Dichter auch ein Herrscher war, so kann der Psalm doch durchaus nicht von David stammen. Das läßt sich aus dem letzten Verse beweisen. Der Dichter spricht seinen Plan aus כל פעלי און להכרית מעיר ה' כל פעלי און, er wolle die Gottesstadt von Uebelthätern säubern. Aber in David's Zeit war Jerusalem noch nicht die Gottesstadt. Sie wurde es erst durch den darin erbauten Tempel; durch das Heiligthum wurde sie die heilige Stadt und in Folge dessen die Gottesstadt (Psalm 18, 2--3. 9; 46, 5; 87, 3; Jesaja 52, 1; 60, 14). Wenn also auf einer Seite der Psalm einen königlichen Sänger voraussetzt, und auf der andern Seite David nicht der Verfasser sein kann, wer anders als Chiskija kann ihn gedichtet haben? Denn nur er war thatsächlich ebenso wie David ein Psalmendichter, er war nächst David der frömmste König und noch viel sittlicher und reiner als David. Nur durch die Annahme dieser Autorschaft wird der ganze Sinn des Psalmes erschlossen. Es ist gewissermaßen ein Regierungsprogramm Chiskija's. Durch seinen Vater Ahas war die sittliche und religiöse Ordnung umgekehrt worden, waren die Stadt und der Hof mit Uebelthätern gefüllt. Diese zu verbannen (nicht zu vertilgen¹⁾), nimmt

¹⁾ Das Verbum הצמיח, das zweimal in diesem Psalm vorkommt, bedeutet nicht vertilgen, sondern der Grundbedeutung des Verbums כבש nach, „binden“, „einschränken“, „unschädlich machen“. Auch להכרית bedeutet nicht durchaus „vertilgen“, sondern verbannen, wie Könige I 9, 7 פני ישראל מעל פני ה' und wie II 24, 17 פני ישראל מעל פני ה' ursprünglich nur den Sinn hat, „aus der Familie oder dem Stamm ausgestoßen“ zu werden.

sich sein Nachfolger vor. Wen will er an deren Stelle setzen? Die „Treuen im Lande“ oder die Redlichen, die harmlos Wandelnden, d. h. die Anawim (s. o. S. 406). David konnte unmöglich einen solchen Vorsatz ausgesprochen haben, da er an seinem Hofe mehrere Männer hatte, die selbst vor Blutvergießen keinen Scrupel empfanden. Nur Chiskija kann der Autor dieses Psalms gewesen sein, da es weder vor ihm, noch nach ihm einen so edel regierenden König im davidischen Hause gegeben hat, und keinen Zweiten, der Dichter gewesen wäre. Nur Chiskija konnte von sich sagen אההלך בהם לבבי בקרב ביהי. Die syntaktischen Schwierigkeiten in Vers 1—2 sind leicht zu lösen, es gehört aber nicht hierher.

Dasselbe gilt vom Psalm 2. Sämmtliche Ausleger geben zu, daß auch dieser nur von einem Herrscher gedichtet sein kann (denn die Annahme, daß dieser und andere ähnliche Psalmen im Sinne eines Königs von einem Andern gedichtet worden seien, ist ein bloßer Notbehelf, eingegeben von der Verlegenheit, den Autor zu ermitteln). Auch in diesem Psalm haben die vorurtheilslosen Forscher von David abgesehen, da hier Zion der heilige Berg genannt wird, eine Bezeichnung, die er zu David's Zeit noch nicht gehabt haben kann. Denn es steht fest: bei den Propheten und Dichtern bedeutet Zion nicht die Davidsstadt, sondern entweder den Tempelberg oder die ganze Stadt Jerusalem um des Tempels wegen (vergl. Joel 4, 17 בציון הר קדש, Ps. 50, 2 מציון מכלל יופי אלהים הופיע.) Gott erschien von Zion, d. h. vom Heiligthum aus, welches ein Gottesberg geworden ist, wie einst der Sinai (wie es Hupfeld richtig auslegt); vergl. Ps. 20, 3 Parall. von קדש und ציון. Da nun in David's Zeit der Tempel noch nicht bestand, so hatte Zion nicht diese Bedeutung, und so kann Psalm 2 nur nach davidisch sein, und wiederum kann kein anderer als Chiskija der Dichter desselben gewesen sein. Wer sind aber die Könige und Fürsten, welche nach diesem Psalm mit Abfall gedroht haben? Chiskija hat einige Kriege geführt oder führen lassen und einige Nachbarvölker unterworfen. Ausdrücklich wird es bezüglich der Philister erzählt (Könige II 18, 8); daß er aber auch andere Völker besiegt hat, sagt Vers 7 בכל אשר יצא ישיביל. Moab wird aufgefordert, sich unter den Schutz des gerechten Königs vom Hause David zu begeben (Jes. 16, 1. 3. 5). Darunter kann lediglich Chiskija gemeint sein, so dunkel auch die Partie ist. Wir finden ferner eine judäische Familie פהה מואב (Esra und Nehemia im Verzeichniß der Rückkehrenden u. a. St.). Diese Familie muß also von einem Haupte abstammen, das die Statthalterschaft über Moab inne gehabt hat. Sie wird auch als בני יואב bezeichnet, woraus geschlossen werden kann, daß sie von Joab abstamme¹). Diese Statthalterschaft kann erst in der assyrischen Zeit eingeführt worden sein, denn פהה ist ein assyrisches Wort; die Statthalterschaft über Moab kann demnach erst seit der Einmischung der Assyrer in die judäischen Angelegenheiten, d. h. von Achas abwärts, eingeführt worden sein. Da nun sämmtliche Könige nach Chiskija zu schwach waren, als daß sie Moab hätten unterjocht haben können, so ist es wohl möglich, daß Chiskija die Herrschaft über Moab erlangt und einen permanenten Statthalter darüber eingesetzt hat. Wenn man Psalm 60 auf die Chiskijanische Zeit bezieht, so würde daraus hervorgehen, daß dieser König die Hoffnung hatte, über die Nachbarvölker zu herrschen. In Psalm 2 ist nun dargestellt, daß die dem König unterworfenen Völker und ihre Fürsten, denen er das Band der Unterthänigkeit

¹) Aus Esra 8, 4. 9 scheint zwar hervorzugehen, als wenn פהה מואב verschieden waren von den בני יואב; aber das Letztere ist wohl Corruptel.

aufgelegt hatte, zusammen beriethen, das Joch abzuschütteln. Darauf bezieht sich der Psalm mit hoher Wahrscheinlichkeit. Die Sprache und Diction zeigen keine Spur von Jugend. Hitzig's Hypothese, daß Alexander Jannai der Autor gewesen sei, wird wohl niemals Beifall finden. Diese Psalmen 101 und 2 darf die Kritik, sowie jenen Dankpsalm Chiskija vindiciren, und zwar scheint der erste im Beginne seiner Regierung, der letzte dagegen nach der Unterwerfung der Philister und anderer Nachbarvölker, also nach der Befreiung von Sancherib's Invasion, gedichtet zu sein.

Da Chiskija's Dankpsalm in Jesaia eine historische Wichtigkeit hat, so ist es nothwendig, die Dunkelheiten desselben zu erläutern. Vers 10 ist das Wort בְּרִי nicht erklärbar; einige griechische Versionen haben: ἐν ἡμῖν, auch eine aramäische Version hat: כַּבְּלִינָא; man muß also dafür lesen בְּרִי, wie Ps. 102, 25. בְּרִי [vgl. dagegen Luzzatto und Marti z. St.]. Chiskija war zur Zeit seiner Krankheit und zur Zeit der assyrischen Invasion 39 Jahre alt, also ungefähr in der Hälfte des Menschenalters. — Zu Vers 11 hat der Text der LXX statt יהוה יהוה אלהינו zwei abweichende Uebersetzungen, von denen eine ein Glossem zu sein scheint, οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Θεοῦ ἐπὶ γῆς ζώντων, und οὐκέτι μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ ἐπὶ γῆς (wohl auch hier zu ergänzen ζώντων). Also anstatt des unerklärlichen יהוה יהוה entweder השועה oder השועה ישראל. Diese L.-A. beleuchtet die Zeittlage. Der König erwartet die Errettung von Sancherib's Invasion ganz bestimmt, indessen erkrankt er sehr schwer und kommt dem Tode nahe. Er konnte also nicht hoffen, die Errettung von Seiten Gottes oder die Errettung Israhel's zu schauen. Das ist der ungezwungene Sinn dieses Verses. — Vers 13 שׁוּחִי, welches im Targum durch נַחֲמִי wiedergegeben ist, ist nichts anders als שׁוּחִי [So auch Marti, z. St.]. — Der zweite Halbvers ועד לילה scheint dittographirt von Vers 12 zu sein [= Marti, z. St.] — Vers 14: דלו עיני למרום geben LXX durch ἐξέλεπον γὰρ μου οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ βλέπειν εἰς τὸ ὕψος. d. h. הדלו עיני מהביט למרום [Andere Vorschläge macht der Verf. in den Emendationes]. Das Uebrige ist noch dunkel. Der dunkelste Passus ist B. 16: ארני עליהם יהוה ולכל בהן חיי רוחי והחלימני ותחיני. Er ist nur erklärlich, wenn ein König das Gebet gesprochen hat, und zwar zur Zeit einer Bedrängniß. Der König wurde als der Lebensodem des Volkes angesehen, der, wenn er erlösche, den Tod des Volkes herbeizöge. Vergl. Klagelieder 4, 20: רוח אפניו משיחיה. Darum bittet Chiskija, Gott möge ihn leben lassen und gesund machen, für sie (für das Volk — עליהם), damit sie fort leben können — יהיו — denn für jeden von ihnen ist der Hauch meines Lebens: חיי רוחי [בהם]. — Vers 17 מר לי מר hat keinen Sinn. Das erste מר ist ein Verbum im Kal von מור (המיר), d. h. „vertauscht, verwandelt“, „also in Glück ist mir das Bittere vertauscht“ [„הפיר לי“ schlägt der Verf. in den Emendationes vor]. — Statt השקה muß man wohl lesen: חשבת, d. h. „zurückgehalten“ [So auch Marti z. St.] und zu משהח ist zu ergänzen מרדה. — Zu Vers 20 muß man vor להשיעני ergänzen: „Gott hat verheißen“. Targum und Peschito haben למפרקנא, also אמר להשיעני „Gott hat verheißen, „uns zu retten“. Aus diesem Schlußvers, aus Vers 16 und der nach LXX nothwendigen Ergänzung השועה ה' geht hervor, daß die Krankheit Chiskija's während der Belagerung Jerusalem's stattgefunden hat, und Chiskija in Folge der Genesung noch mehr überzeugt war, daß die Rettung Jerusalem's und des Volkes nicht ausbleiben werde. Das Gedicht bestätigt demnach, was in Jesaia's Verkündigung mitgetheilt wird (das. 38, 5), daß Gott sein Leben um 15 Jahre verlängern, ihn von den Assyern erretten und die Stadt beschützen werde, um David's Willen.

Sollte ein durch Gottesfurcht, Sittlichkeit und Dichtkunst so hervorragender König wie Chiskija, ein Gönner und Beschützer der Sänger, nicht von diesen verherrlicht worden sein? Es ist kaum denkbar. Von den 8¹⁾ Königspsalmen im Psalter müssen, wenn auch nicht alle, so doch einige auf diesen König anspielen, oder in einer anderen Wendung: sie sind nur allseitig verständlich, wenn man sich Chiskija hinzudenkt, wenn man annimmt, daß er den Psalmisten gefessen hat. Ganz bestimmt bezieht sich Ps. 72 auf diesen König. Einleitend bemerkt Ewald richtig zu demselben: „Unstreitig bei Gelegenheit des Antritts eines neuen Herrschers gedichtet, denn der Königssohn hatte . . . noch gar keine eigene That vollendet, alles über ihn Gesagte ist noch Wunsch und Ahnung. Davidisch kann der Psalm allerdings nicht sein, denn David war nicht der Sohn eines Königs, aber auch auf Salomo kann er sich nicht beziehen, wie die Ueberschrift andeutet, denn damals war der Gegensatz der Bedrückter und der Armen noch nicht vorhanden, und die Lande שבא (Sabäa) und מרו (Meroë) waren bei Salomo's Regierungsantritt nicht bekannt. Es muß vielmehr sich auf einen der spätern, viel versprechenden Könige beziehen“. Ewald räth zwischen Chiskija und Josia. Das ist jedenfalls tactvoller als Hitzig's Einfall von Ptolemäus Philadelphus, worüber kein Wort zu verlieren ist. Allein auf Josia kann sich der Psalm auch nicht beziehen, denn man könnte dann fragen, warum nicht auf einen anderen sogar götzendienerischen davidischen König. Denn Josia duldete ebenfalls das Gözenthum bis in sein achtzehntes Regierungsjahr. Und warum sollte der Psalmist gerade von ihm so viel Tugend gerühmt und erwartet haben? Zu übersehen ist nicht, daß der Psalm eine bestimmte Erwartung ausspricht und Hoffnungen auf den neuen König setzt. Wenn der Sänger Eingangs äußert: Gott möge diesem König sein Recht und seine Gnade gewähren — זכה ist, von Gott gebraucht, nur Gnade — so muß er ihn dessen für würdig gehalten haben. Und ein so würdiger Prinz war einzig und allein Chiskija, von dem schon Zacharia I. prophezeit hat (9, 10): וישלח מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ, und diese Reminiscenz wiederholt der Psalmist (V. 9) buchstäblich וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ [Kefler z. St. möchte die Priorität dem Psalmisten zuerkennen]. Und gerade wie jener von einem König verkündet hat, יפרח בימיו צדק ורב (L. צדק) ורב, erwartet auch dieser (V. 7) von ihm: ודבר שלום לגוים, שלום עד בלי ירה. Auch Jesaja verkündete von dem Sohne des Königs Achas (9, 5, 6), auf dessen Schulter die Herrschaft sein werde, daß seine Herrschaft weit — רבה הכשרה (so statt רבה) — und des Friedens kein Ende sein werde, sobald er auf dem Thron David's sitzen werde: וישלום אין קץ על כסא דוד. Es war also nicht eine liebedienerische Sprache, welche der Psalmist an den König richtete, sondern die Aeußerung einer bestimmten Erwartung, welche die Frommen von ihm hegten, und so bleibt nur Chiskija allein, bezüglich dessen die Erwartung gerechtfertigt erscheint.

Wenn je ein Psalm einen individuellen Charakter zeigt, so ist es wohl dieser, und er erklärt sich am ungezwungensten, wenn man zum Hintergrunde Chiskija, seine Antecedentien und die Hoffnungen, welche die Besseren von ihm hegten, nimmt. Er war so recht le roi désiré. Die Armen, Dürftigen, Leidenden die עניי עם und עניי ה' ד. h. עניי ה', für welche der Psalmist eintritt und den

¹⁾ Ps. 20, 21, 28, 45, 61, 63, 72, 84 und allenfalls noch 110 [In seinem „Kritischen Comm. zu den Psalmen“ I, S. 14 f. will der Verf. die Königspsalmen als eine besondere Gattung nicht gelten lassen. Vgl. das. die Bemerkungen zu den einzelnen hier aufgezählten Psalmen].

König ermahnt, sich ihrer anzunehmen, sind nicht als lästige Bettler, sondern als jene verarmten Dulder, die עניים, anzusehen (vgl. o. S. 406). Daß von Solchen die Rede ist, dafür dient zum Beweise B. 5: יראוך עם שמש. — Hier ist nichts zu emendiren oder umzudeuten. Das Subject sind die vorangegangenen עניי und בני אביון, und das Object bleibt Gott. Der König möge und wird den Duldern beistehen und die Unterdrücker unterdrücken, damit sie Gott verehren können: עם שמש, beim Aufgang der Sonne und לפני ירה (temporal) vor dem Aufgange des Mondes, d. h. frühmorgens und gegen Abend: ערב ובקר, zur Zeit der beiden Tagesopfer, מנחת הערב und מנחת הבקר, wie Ps. 92, 3: להגיד בבקר חסדך ואמנתך כלילות (vergl. Ps. 141, 2). Der Psalmist von 72, wahrscheinlich selbst ein Levite von der Sängerkasse, dachte zunächst bei Abfassung dieser dichterischen Adresse an den neuen König an seine Leidensgenossen, die verarmten Leviten. Diese Dulder soll der König von ihren bisher erlittenen Unbilden מהוך ומהמם erlösen. Der Psalmist sprach dieselbe Erwartung aus, welche Jesaja von dem Sproß aus Isai's Wurzel hegte (11, 4): ושפט בצדק דלים ורוכיה במישור לעניי ארץ. Wir haben also für diesen Psalm Analogieen in Hülle und Fülle aus der Zeit Chiskija's. Man kann noch ein Argument dafür anführen, daß es sich in Chiskija's Zeit um die armen Dulder gehandelt hat, und daß sie Mittelpunkt der Wünsche und Erwartungen waren. Die Adresse in Ps. 72 — denn für eine solche darf man ihn nach Ton und Inhalt wohl halten — scheint nicht ein frommer Wunsch geblieben, sondern realisiert worden zu sein. Der in Sam. I. 2, 1—10 eingeschaltete Psalm spricht entschieden dafür. Denn daß er nicht von Hanna gesungen wurde, braucht wohl nicht bewiesen zu werden. Der Vers ויהי עון למלו וירם קרן כשיהו setzt einen König voraus. Nun hat dieser Psalm zum Mittelpunkt: . . . מקים מעפר דל . . . להושיב עם נדיבים וכסא כבוד יתהלם, und dieser Vers spricht von einer Thatsache, daß die Armen aus dem Staube erhoben und auf Fürsten-, d. h. Richter- Throne gesetzt worden waren. Deutlich genug giebt Vers 5 dieses Verhältniß an שכעים בלחם נשכרו ורעבים חדלו. Diese aus dem Staube erhobenen Armen werden „Fromme“ genannt, Vers 9 רגלי חסידיו. Darum beginnt der Psalm mit einem Jubelgesang, daß so Unerwartetes und Erfreuliches eingetreten ist. Wer hat diesen Umschwung herbeigeführt? Ein König, ein Gottgesalbter. Kann man dabei an einen andern König, als an Chiskija denken? Kurz dieses Psalmfragment bezeugt, daß Chiskija dem Wunsche entsprochen hat, welchen die psalmistische Adresse von ihm gehegt und das psalmistische Programm ausgeführt hat, das er selbst aufgestellt hatte.

Mit dem in Samuel eingeschalteten Psalm hat Psalm 75 frappante Ähnlichkeit.

Samuel:

- 7) משפיל אף מרומם.
- 8b) לה' מצקי ארץ וישת עליהם תבל.
- 3) אל תרבו תדברו גבוהה גבוהה יצא עתק מפיכם.
- 9) רגלי חסידיו ישמר ורשעים בהשך ידמו.

Psalm:

- 8) זה ישפיל וזה ירים.
- 4) אנכי חכנתי עמדיה.
- 6) אל תרימו למרום קרנכם תדברו בצאור עתק.
- 11) וכל קרני רשעים אנדע תרומטנה קרנות צדיק.

Dieser Psalm scheint ebenfalls in die Chiskijanische Zeit zu gehören. Er ist an Vornehme gerichtet, und warnt sie, sich nicht zu überheben; denn ihr Sturz sei — unter einem gerechten Könige nahe [Im „Kritischen Commentar“ II, 446 meint der Verf., der Psalm sei zwar vorexilisch, es gebe aber keinen Anhaltspunkt für seine Abfassungszeit. Nach Reßler dagegen „fügt er sich vorzüglich in die Zeit des assyrischen Angriffs“ (Sej. c. 36 f.).

Mit hoher Wahrscheinlichkeit ist Psalm 21 ebenfalls auf Chiskija gedichtet. Ewald schwankt zwar zwischen Ufia und Chiskija; allein auf den Ersteren paßt kein einziger Zug, während auf den Letzteren einige passen, namentlich Vers 8: *כי המלך בטח בה' ובחסד עליון*, wenn man diesen Zug mit Könige II. 18, 5 vergleicht. Noch individueller ist der Zug Vers 5: *חיים שאל ממך נהרה לו*. Da Chiskija während seiner Krankheit um Verlängerung seines Lebens gefleht hat, so paßt dieser Zug ohne Weiteres auf ihn. Denkt man sich den Psalm gedichtet zur Zeit, als Chiskija genesen war, aber die andere Gefahr von dem assyrischen Feinde noch drohend dastand, dann erhält der ganze Psalm Prägnanz. Der Psalmist knüpfte an die Errettung des Königs vom Tode die Hoffnung, daß auch die andern Gefahren abgewendet werden würden, indem Gott die Feinde vertilgen werde (Vers 9—13), wie Hupfeld richtig ausgelegt hat, daß die zweite Person zum Schlusse sich ebenfalls auf Gott beziehe. Der Grundgedanke des Psalmes ist, daß sich der König des Sieges erfreuen werde (Vers 2). Daß der Psalm 20 sich ebenfalls auf Chiskija bezieht und mit 21 in Verbindung steht, ist möglich, läßt sich aber nicht erweisen. Aber der Königpsalm 61 ist höchst wahrscheinlich auf Chiskija gedichtet. Das Gebet (Vers 7—8) *ימים על ימי מלך הוסיף . . . ישב עולם לפני אלהים* setzt voraus, daß das Leben des Königs bedroht, und daß er gottesfürchtig war, zwei Züge, woran Chiskija ganz besonders zu erkennen ist. Auffallend ist nur, daß der Psalmist dieses Gebet weit entfernt vom Lande an Gott richtete: *בקצה הארץ*, und daß er sich nach dem Tempel sehnte: *אגורה באהלך עולמים*. Wo weilte damals der Dichter? War er aus Jerusalem während der Belagerung entflohen? [Vgl. „Krit. Comm.“ des Verss. II, 385 f.].

Psalm 45 bezieht sich mit noch mehr Wahrscheinlichkeit auf Chiskija und durchaus nicht auf Salomo, an dem Hupfeld festhält, jedenfalls richtiger als de Wette's persische Könige oder Hitzig's Achab. Denn Vers 7 *אהבה צדק והשנא רשע* paßt nur auf einen einheimischen und frommen König und demnach auf Chiskija besser als auf Salomo, noch mehr Vers 5 . . . *צלה רכב על דבר אמה ועונה צדק*. Denn die *עונה*, welche hier als eine besondere Tugend gerühmt wird, war durchaus kein Charakterzug Salomo's. Diese Tugend und das Wort dafür sind erst durch die Anawim ausgeprägt worden (Vergl. o. S. 406). Auch *שבט מישור* (V. 7) paßt auf Chiskija. Nimmt man V. 13: *יחלו קשירי עם* mit Ewald (wie es nicht anders möglich ist, da das *ו* nicht vor einem Vokativ stehen darf) nicht als Tyrustochter, sondern als „Tyruß“, wie *בת אדום*, *בת מצרים*, und *בה בבל*, so fällt die Anspielung auf eine Heirath des in diesem Psalm besungenen Königs mit einer Tyrierin, etwa auf eine solche Salomo's weg. Nimmt man V. 11 *ושכחי עמך* nicht als Volk, sondern als Stamm, dann fällt auch der Scheinbeweis weg, als wenn die Königin aus einem fremden Volke dem König zugeführt worden wäre. Gerade weil sich dieses Epithalamium (*שיר ידורה*) auf einen so gerechten, so gottesfürchtigen, bei der Sängerklasse so beliebten König bezieht, ist es würdig befunden worden, dem Psalter eingereiht zu werden. Wie käme es sonst in diese Sammlung? Für Liebeslieder ist kein Platz in den Psalmen. Liest man V. 8: *ויכחדך* statt des grammatisch und metrisch unpassenden *מבחרך*, so ist jede Spur vertilgt, welche einen Wahlkönig vermuthen lassen könnte. Uebrigens scheint aus Vers 11—12 herauszuklingen, daß die Braut sich durch die Wahl zur Gattin eines Königs nicht so sehr beglückt gefühlt hat. Der Dichter scheint sie aufmerksam zu machen, sie möge doch die große Ehre würdigen, daß sie die Gemahlin eines solchen Königs werden soll. Darum rühmt er im Vers 13, was für Geschenke Tyruß und seine Handels Herrn „die reichsten der Völker“

ihr bringen werden, und welche Prachtkleider sie trägt (Vers 14): כל כבודה בנה מלך פנימה כמשבצות זהב לנושה. Dieser V. ist bisher nur gezwungen erklärt worden, weil das פנימה durchaus störend ist. Man muß dafür lesen פנינים „Perlen“. Dann ist der Sinn verständlich, wenn man noch dazu nimmt, wie LXX haben כמשבצות, statt כמשבצות. Denn משבצות sind doch die Carré's, wie sie sich an den Prachtgewändern auf den assyrischen Monumenten finden. Innerhalb dieser Carré's an den Kleidern der Erwählten waren Perlen angebracht. Also „aller Reichthum einer Königstochter, Perlen in goldenen Carré's, ist ihr Gewand“. Die Erwählte, welche der König nur ihrer Schönheit wegen bevorzugt hat, kann demnach keine Königstochter gewesen sein, sonst brauchte ihr nicht geschildert zu werden, welche Pracht ihr zugebracht sei. Für eine Königstochter verstände sich der Luxus von selbst. Der Dichter betont aber, wie sie sich durch die Wahl eines solchen Gatten und den reichen Schmuck geehrt und beglückt fühlen müßte. Wenn, wie bereits auseinandergesetzt wurde, dieses Epithalamium sich auf Chiskija bezieht, so hätten wir an ihm ein Stück individueller Biographie dieses Königs. Die Gattin, die er erwählte, war wahrscheinlich הוצי בה (auf welche auch Jes. 62, 4 anspielt), die Mutter Manasse's (Kön. II, 21, 1). Dieser war nach dem Tode seines Vaters erst 12 Jahr alt. Daraus würde folgen, daß Chiskija möglicherweise erst nach der Befreiung von der Invasion Sancherib's geheirathet hat. Der Name הוצי בה, „mein Wohlgefallen an ihr“ deutet auf Schönheit und Wahl zur Gemahlin wegen dieser Schönheit.

Die übrigen Königspsalmen sind zu wenig individuell gehalten, als daß man daraus entnehmen könnte, auf welchen König sie anspielen. Aber Psalm 21, 45, 61 und 72 sind aller Wahrscheinlichkeit nach auf Chiskija, sowie 2 und 101 von ihm gedichtet worden.

Noch ist eine poetische Partie aus Chiskija's Regierungszeit zu beleuchten, welche Vorgänge aus dem bisherigen Dunkel heraustreten läßt.

Die zwei Verse Jesaja 21, 11—12 משה רומה אלי קרא משער, die den Eregeten bisher ein versiegeltes Räthsel waren, hat Dozy (die Israeliten zu Mekka, S. 60 fg.) treffend erklärt und dabei das Factum, das ihnen zu Grunde liegt, mit der Relation der Chronik von der Auswanderung der Simeoniten in Verbindung gebracht. Es ist vielleicht das einzige Resultat in Dozy's mit so vieler Gelehrsamkeit unterstützten Behauptung, daß die Urasiedler in Mekka Simeoniten gewesen, daß diese zu David's Zeit dahin ausgewandert seien, den Tempel oder Haram zu Mekka gegründet und alle die Ceremonien bei demselben, welche die Araber noch heutigen Tages bei den Wallfahrten dahin beobachteten, bis auf die kleinste Kleinigkeit eingeführt hätten. Es ist eine unglückliche Hypothese, ähnlich der Geiger'schen, von der Abstammung der Sadducäer aus dem Hause des Hohenpriesters Zadok. Beide Hypothesen, obwohl durch eine erdrückende Zahl von Beweisen unterstützt, erweisen sich bei näherer Untersuchung so bodenlos, wie sie bei der oberflächlichen Betrachtung sich als unwahrscheinlich kund geben. Herr Dozy mag seine Hypothese gegenwärtig selbst aufgegeben haben, darum soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden. Nur die Thatsache von der Auswanderung der Simeoniten und von der Anspielung des Jesaianischen „Massa“ auf dieselbe soll hier auf das rechte Maß gebracht werden. Im Verlaufe soll eine höchst wichtige Beweisstelle dafür herangezogen werden, welche Dozy übersehen oder nicht gewürdigt hat. Diese Stelle unterstützt auf der einen Seite sein Resultat, daß die Simeoniten ausgewandert sind, und widerlegt auf der andern Seite seine Behauptung,

daß sie ganz verschollen oder aus dem Gesichtskreis der nachdavidischen Geschlechter geschwunden wären, weil sie sich weit ab in Arabien, um Mekka, angesiedelt hätten. Um die Thatsache und die Zeit dieser Auswanderung zur historischen Gewißheit zu erheben, und die Stätte der Ansiedelung zu ermitteln, muß die Untersuchung nach einer andern Methode, als Dozy dabei angewendet hatte, geführt werden. Denn wollte man dem Gang seiner Untersuchung folgen, müßte man das Kind mit dem Bade ausschütten, wie es Bertheau in der 2. Aufl. seines Comment. zur Chronik (1873, S. 49) zu thun scheint. Er bemerkt: „Raum und Gelegenheit gestatten nicht den Widerspruch gegen seine (Dozy's) Auffassung und gegen die Folgerungen, die er aus den Angaben unserer Verse (der Chronik) zieht, zu begründen“.

In Chronik (I. 4, 24—43) werden nämlich bei Gelegenheit der genealogischen Aufzählung des Stammes Simeon zwei Auswanderungen von Simeoniten referirt. Zuerst werden dreizehn simeonitische Stammfürsten namhaft gemacht und von ihnen wird erzählt: . . . אלה הבאים בשמות נשיאים במשפחותם . . . וילכו למבוא גדר עד למדבר הגוא לבקש מרעה לצאנם . . . ויבאו אלה הכתובים בשמות בימי יחזקיהו מלך יהודה ויכו את אהליהם ואת המעונות אשר נמצאו שמה . . . ושבו תחתיהם. Daran schließt sich noch eine Relation von den Simeoniten (Vers 42 fg.): ומהם מן בני שמעון הלכו להר שעיר אנשים חמש מאות ופליטה . . . כראשם ויכו את שארית הפליטה לעמלק וישבו שם עד היום הזה. Vor Allem muß constatirt werden, daß sämtliche fachmännische Ausleger dieser Relation Historicität vindiciren, so sehr sie auch vielen Angaben und Erzählungen der Chronik geschichtliche Unterlagen absprechen und sie ins Reich der Sage verweisen oder auf Rechnung der tendenziösen Ausschmückung setzen. Sie nehmen alle an, daß der Verf. der Chronik den Bericht über die Simeoniten in einem älteren geschichtlichen Werke vorgefunden und aus diesem wörtlich in sein Buch hineingestellt habe. Und in der That machen die Erzählungen den Eindruck authentischer Geschichtlichkeit. Steht nun die Thatsache der Auswanderungen der Simeoniten fest, so müssen zwei Fragen erörtert werden, die chronologische Fixirung und die Zusammengehörigkeit oder Besondertheit der zwei Auswanderungen. Der chronologische Punkt scheint auf den ersten Blick gesichert, da bei der Auswanderung der dreizehn simeonitischen Fürsten angegeben ist: „in den Tagen des Königs Chiskija“. Allein der Passus בימי יחזקיהו . . . הכתובים läßt es doch zweifelhaft, ob die Aufzeichnung der dreizehn Namen oder die Auswanderung in dieser Zeit erfolgt ist.

Der syntaktischen Ordnung des Verses 41 nach, scheint der Verfasser die Auswanderung chronologisch angeben zu wollen; denn sonst müßte man annehmen, zu Chiskija's Zeit habe eine Volkszählung oder genealogische Aufnahme stattgefunden. Allein davon berichtet nicht einmal die Chronik. Sie deutet eine solche Aufnahme in David's Zeit, zur Zeit der allgemeinen Volkszählung, an (I. 26, 31) und führt ausdrücklich eine solche zur Zeit des jüdischen Königs Jotham und des israelitischen Königs Zerobeam II. an (das. 5, 17). Mag diese letzte Volkszählung historisch oder erdichtet sein, jedenfalls folgt daraus, daß die Chronik selbst eine andere, etwa zur Zeit Chiskija's, nicht geltend macht. Daher ist es wohl wahrscheinlich, daß sie die Auswanderung der dreizehn simeonitischen Fürsten mit ihren Leuten zur Zeit Chiskija's hat ansetzen wollen. Uebrigens giebt Bertheau, der die Zeitbestimmung auf die Zählung bezieht, selbst zu, daß die Auswanderung in dieselbe Zeit gesetzt werden muß, „denn die damals aufgeschriebenen Fürsten werden ausdrücklich (V. 38) als diejenigen bezeichnet, welche den Zug unternahmen“. (S. 47) Also hat die

Auswanderung der Dreizehn zu Chiskija's Zeit stattgefunden. Die Localität, in welcher diese sich angesiedelt haben, ist unbestimmt angegeben. Dagegen ist die Localität der Auswanderung der 500 Simeoniten unter vier Führern ganz bestimmt bezeichnet, nämlich das Gebirge Se'ir, dessen Lage nicht zweifelhaft ist. Dozy's Behauptung, daß es das ganze Gebirge der arabischen Halbinsel bedeute (a. a. D. S. 46), hat er ohne begründenden Beweis aufgestellt. Nun drängt sich dabei die Frage auf: Hat die Auswanderung der 500 gleichzeitig mit der der früher Genannten, also zur Zeit Chiskija's, stattgefunden, oder früher oder später? Der Wortlaut spricht gegen die Gleichzeitigkeit, denn gerade durch die Wiederholung: *והם מן בני שמעון הלכו להר שעיר*, will der Verfasser oder Referent hervorheben, daß die 500 nicht zur Gruppe der 13 Fürsten gehört haben, sonst hätte er einfach *והם* setzen sollen. Aus diesem Grunde hat Graf (geschichtliche Bücher des alten Testaments, 1866) ganz richtig die beiden Auswanderungen auseinandergehalten. Dozy, welcher die 500 Simeoniten brauchte, um die 400 Amalekiter schlagen zu lassen, welche dem von David und seinen Mannen unter den Ihrigen angestellten Gemetzel entgangen waren, und sie noch mehr braucht, um israelitische Ansiedler für Mekka zu haben — Dozy mußte consequent die beiden Auswanderungen in eine verschmelzen und diese viel früher ansetzen. Das Datum der Chiskijanischen Regierung hat für ihn nur die Bedeutung der Rücksicht, welche unter dieser Regierung auf die auswärts angesiedelten Israeliten genommen worden sei. Freilich fiel es ihm schwer nachzuweisen, wie Chiskija es angestellt haben kann, die in Heg'as und bei Mekka wohnenden Simeoniten zählen und genealogisiren zu lassen. Davon abgesehen, ist es durchaus thatsächlich richtig, daß Simeoniten mindestens zu zwei verschiedenen Zeiten ausgewandert sind. Denn aus zwei deutlichen Beweisstellen geht mit Bestimmtheit hervor, daß zur Zeit Chiskija's Simeoniten bereits im Auslande angesiedelt waren und sich nach der Heimkehr ins angestammte Land gesehnt haben. Einen Beweis für die Thatsache hat Dozy richtig geführt, den andern, viel entscheidenderen Beweis hat auch er übersehen.

Die bereits citirte Stelle Jesaja (a. a. D.) *משא דומה אלי קרא משעיר שמר* . . . *אמר שמר אהא בקר וגם לילה* . . . hat Dozy durch Rectificirung des Textes beweiskräftig dafür gemacht, daß sie von Ausgewanderten spricht, welche sich nach Rückkehr sehnten. Er stützte sich besonders auf die auffallende L.=A. Aquila's, der auch Theodotion und Symmachus folgen: *πρὸς ἐμὲ καλεῖ τοὺς φεύγοντας παρὰ τοῦ Σεῖρ¹⁾*, da hier deutlich von, sagen wir, solchen die Rede ist,

¹⁾ Zur Emendation der L.=A. hat Dozy richtig bemerkt, daß Aquila מנודים vorgelegen haben muß; daher seine Uebersetzung *φεύγοντας*, nur daß er das Subject als Object angesehen hat, weil das Verb. im Singul. und das Nomen im Plur. steht. Dozy wußte aber diese Verlegenheit nicht zu überwinden. Er übersetzt den Vers (das. S. 64): „Von Se'ir her rufen die Verbannten mir zu“, ohne die Berechtigung zur Umwandlung des Sing. in Plur. nachgewiesen zu haben, und den Sing. haben sämtliche Versionen. Man muß also lesen: *אלי קרא הנוד משעיר* im Sing. Das *מ* vom folgenden Worte *משעיר* kann durch Versehen angefügt, und so aus *הנוד משעיר* hier *הנודים משעיר* geworden sein. *נוד* im Singular bedeutet nach hebräischem Sprachgebrauch als Collectivum „mehrere Flüchtlinge“. Zur Abrundung des Verses muß zu *לי* noch etwas ergänzt werden, denn *לי* kann nur Status constr. sein, sodann bedeutet *לילה* allein niemals „Leiden“ (Ewald's Beweis aus Hiob 35, 10 beruht auf einem Irrthum). Endlich ist die Tautologie *מה מלילה מה מלילה* sonderbar. Er-

welche außerhalb des Vaterlandes den Rath des Propheten anriefen. Die Antwort des Propheten weist ebenfalls darauf hin: שבו אהרן „kehrt um, kommt heim“. Wichtig hat auch Dozy גם לילה, das keinen Sinn giebt, in ונס לילה verwandelt, eine Emendation, die auch Andere vor ihm gemacht haben. Demnach hat der Prophet denen, welche ihm aus Seir zuriefen: „Wächter, was wird aus der Nacht (der Leiden)?“ geantwortet: „Es kommt der Morgen und es entflieht die Nacht“ . . . „kehret um, kommet zurück“. Dadurch ist die räthselhafte Stelle sinnvoll erklärt. Es folgt daraus, daß Israeliten in der Fremde, und zwar in Seir, über Leiden geklagt und sich zurückgesehnt haben. Diese Israeliten waren *φεύγοντες παρὰ τοῦ Σηείρ*, d. h. נודדים. Darunter können Flüchtlinge, Verbannte, aber auch Ausgewanderte verstanden sein (vergl. Jes. 16, 3 נודד אל הגליל = das. Vers 4 נדחי מואב, wo von solchen die Rede ist, die halbfreiwillig ausgewandert waren). Aber die weitgehende Folgerung, welche Dozy macht, daß diese Verbannten aus Arabien, etwa gar aus Mekka den Schmerzensschrei erhoben hätten, ist durchaus nicht erwiesen, ja, der Text spricht entschieden dagegen. Denn der Ruf ertönt aus Seir, was durchaus nichts anderes ist, als das Land Edom mit den Städten Sela (Petra), Taiman, Bezer. Daß das hier angeführte Land הרכה identisch sei mit Duma-al-Gandal im Lande Neg'd in Arabien, ist nicht zu erweisen. Die Septuaginta haben ausdrücklich dafür *Ἰδουμαία*. Möglich, daß der ihnen vorgelegene Text gelautet hat: בשם ארומה. Alles in Allem genommen, folgt aus diesem „Massa“ mit Gewißheit, daß Israeliten, die in Idumäa weilten, sich zurückgesehnt haben, und zwar zur Zeit des Propheten Jesaia. Will man nun — wozu man doch berechtigt ist — diese Israeliten in Seir mit den 500 ausgewanderten Simeoniten identificiren, von denen die Chronik erzählt, so muß man zugeben, daß diese Auswanderung vor Jesaia's, also vor Chiskija's Zeit erfolgt sein muß, da jene sich doch bereits in dieser Zeit über Leiden beklagt haben. Die Klageführenden können also nicht die ersten Auswanderer gewesen sein, sondern allenfalls die Nachkommen der früher ausgewanderten 500 Simeoniten. Wer demnach in den Klagen in diesem „Massa“ Simeoniten zum Hintergrunde nimmt, muß consequent die Auswanderung derselben vor Chiskija's Regierung ansetzen. Das thut Dozy, nur daß er diese Auswanderung gar zu früh in Saul's oder David's Zeit ansetzt und abenteuerliche Legenden der Araber damit in Verbindung bringt.

Indessen, streng genommen, ist aus der Jesaianischen Stelle eine früher erfolgte Auswanderung von Simeoniten nicht erwiesen. Denn daß es gerade Simeoniten gewesen wären, welche ein Klagen aus Seir erhoben haben, steht im Text durchaus nicht und beruht lediglich auf Combination. Es ist nicht einmal streng erwiesen, daß diese Klage zu Jesaia's Zeit erhoben worden ist. Wer bürgt denn dafür, daß dieses Stück (21, 11—12) Jesaianisch ist? Könnte es nicht einem andern Propheten angehören? Unmittelbar voran geht ein Stück (Vers 1—10), das allgemein als exilisch angesehen wird, und demnach nicht Jesaianisch sein kann. Kann nicht auch das Stück „Massa Duma“ exilisch sein? [So z. B. in der That Marti u. A. z. St. Vgl. ferner Kuenen a. a. O. S. 50 f., Buhl, Gesch. der Edom., S. 69].

gänzt man zu לילה das Wort מצוקה oder צרה, dann ist der Vers abgerundet und hat einen palilogischen Parallelismus, also:

שמר מה מלילה
שמר מה מליל הצרה?
אמר שמר . . .

Es giebt aber eine andere Stelle, welche deutlicher an die Hand giebt, daß Simeoniten irgendwo außerhalb der Heimath gelebt haben und zurückgewünscht wurden, und zwar noch vor Chiskija's Zeit. — Ein Crux interpretum ist bekanntlich der Vers Deuteron, 33, 7 im Segen Mose's: וואה ליהודה ויאמר שמע . . . ה' קול יהודה ואל עמו הביאו . . . er der Exegese. Die eine ist, daß der Stamm Simeon in der Reihenfolge der Stämme ausgelassen ist, die zweite, daß die drei ersten Stämme in abweichender Ordnung aufgeführt erscheinen: Reuben — Juda — Levi, und endlich die Unverständlichkeit des Passus: ואל עמו הביאו, „bringt ihn (den Stamm Juda) heim zu seinem Volke“. Was soll das bedeuten? Gesenius, Hoffmann und Andere haben aus diesem Satze die Folgerung gezogen, daß der Segen Mose's spät, sehr spät, etwa gar im babylonischen Exile abgefaßt sei; denn wenn der Stamm Juda zu seinem Volke gebracht, d. h. mit dem übrigen Israel vereinigt werden soll, so muß er davon getrennt und in die Gefangenschaft geführt worden sein. Allein dagegen sträubt sich der ganze Inhalt des Stückes, da es das Vorhandensein sämtlicher Stämme voraussetzt. Vergl. über diese Schwierigkeiten und die vereitelten Versuche, sie zu lösen, Wilh. Volk, Segen Mose's (Erlangen 1873), S. 56 fg. — Indessen sind sie längst gelöst und zwar von einem talmudischen Autor des zweiten Jahrhunderts, einfach, befriedigend und mit kritischem Tacte gelöst. Dieser Autor war R' Elieser, Sohn des Jose ha-Gelili. Hätten die Kritiker von Fach dessen Ausgleichung dieser Schwierigkeiten gekannt, so hätten sie nicht zu verzweifeltsten Auslegungskünsten zu greifen oder falsche Folgerungen daraus zu ziehen brauchen.

Dieser R' Elieser hat 32 Interpretationsregeln zum Verständniß räthselhafter oder einander widersprechend scheinender Stellen in der Bibel aufgestellt. Diese Regeln werden unter dem Titel: ל"ב מדות של רבי אליעזר, auch unter dem Titel ברק angeführt. Citirt werden sie bereits von Autoren des elften Jahrhunderts, vergl. darüber J. Reifmann, histor. krit. Abhandlungen, Heft 1 (Wien 1866), S. 5 fg. Abgedruckt sind die 32 Regeln R' Elieser's in den Talmud-Exemplaren nach dem Schlusse des Tractates Berachot. Sie sind aus Simson Chinon's Kheritot mit dessen Zusätzen ausgezogen. Unter diesen Regeln ist die 20te, welche sich auf den Vers im Segen Mose's bezieht, von höchster kritischer Wichtigkeit. Sie lautet: . . . מדבר שנאמר כזה ואינו ענין לו . . . התורה נדרשת והוא ענין לחבירו . מאיפתי הוא ענין? משיצטרך לו . כיצד? „וואה ליהודה“, תהו ענין לשמעון, שהרי שמעון היה צריך לו יותר מיהודה . מניין? מראובן . כיון שברך משה את ראובן, וואה ליהודה“ „משיצטרך לו“ „וואה לשמעון“. Diese Regel wird von Kimchi, aus Ibn-Ganach entlehnt, mit unbedeutenden Varianten citirt zu Jeremia 33, 26. Es ist eine außerordentlich kühne Diorthose. „Die Bibel kann interpretirt werden, indem man einen Ausspruch, der an einer Stelle steht, aber nicht dahin paßt, auf eine andere bezieht. Wann kann es darauf bezogen werden? Wenn es nöthig ist. Z. B.: „Und dieses für Juda“, das wende auf Simeon an; denn für Simeon ist es nöthiger, als für Juda. Woher der Beweis? Von Reuben. Nachdem Mose Reuben gesegnet hat, sprach er: „Und dieses für Juda“, es ist aber zu verstehen: „Dieses für Simeon“. In ihrer unbeholfenen Sprache leistet diese Bemerkung zum Verständniß der Stelle einen vortrefflichen Dienst. Diese interessante Notiz steht nicht vereinzelt, sie wird auch zur Stelle kurz in Sifré angeführt (Nr. 348 und daraus in Jalkut 3. St.). Sie lautet hier: דבר אחר . „וואה ליהודה“ מלמד שנחפלה משה על שבטו של שמעון וואה לשמעון ויאמר שמע ה' קול שמעון ואל עמו הביאו: שמעון! Die Reihenfolge der Stämme ist also nach der

Ordnung aufgezählt, zuerst Reuben, dann Simeon und Levi. Für Juda findet sich auch eine Andeutung, was aber hier auseinanderzusetzen zu weit führen würde. Also für Simeon galt der Segenswunsch: „Bringe ihn zu seinem Volke heim“. Simeon muß also von der Gesamtheit getrennt gewesen sein und zwar zur Zeit, als die übrigen Stämme noch im Lande waren. Wo war Simeon? Nun, er war ausgewandert; wohin? Die Chronik sagt es uns, nach dem Gebirge Se'ir. Wann war er dahin ausgewandert? Jedenfalls noch vor der Regierungszeit Chiskija's. Denn zu seiner Zeit traf das Exil der Zehnstämme ein. Es ist unnötig, die Beweiskräftigkeit dieser Stelle weitläufig auseinanderzusetzen, sie leuchtet dem kritischen Sinne sofort ein. Das Factum, das Dozy ermittelt hat, daß der Stamm Simeon oder ein Theil desselben in der Fremde über Leiden geklagt hat, ist dadurch bestätigt, und auch daß die Auswanderung vor Chiskija's Zeit stattgefunden hat. Aber das, was Dozy daran angeknüpft hat, ist gerade dadurch widerlegt. Die ausgewanderten Simeoniten blieben stets im Gesichtskreis ihrer Volksgenossen, im Gesichtskreis der Propheten; sie können daher nicht nach Arabien ausgewandert sein, sondern müssen in der Nähe Juda's gelebt haben und zwar in Se'ir; auch waren sie keineswegs verschollen. Daß die Sprüche (Proverbia 31, 1—9) von Lemuel, dem König von „Massa“ oder eigentlich von der Mutter eines simeonitischen Fürsten außerhalb Juda's stammen, und למואל nur ein Ablaut des Namens למואל oder למואל sei, wie Dozy conjecturirt (a. a. D. S. 90), ist mehr als zweifelhaft; denn der Gedankengang dieser Sprüche erinnert zu sehr an den Vorstellungskreis, wie er sich in Jerusalem unter Anregung der Propheten und Psalmisten entwickelt hat. Nur die Form ברי und בר für בני und בן, vielleicht auch מלכין weisen auf die Zeit unter chaldäischer Einwirkung. — Aus den hier behandelten zwei Stellen geht also mit Gewißheit hervor, daß die Nachricht der Chronik von der Auswanderung der 500 Simeoniten auf thatsächlichem Grunde beruht. Ganz verschieden davon ist die Auswanderung der 13 simeonitischen Fürsten mit ihren Leuten. Diese fand zu Chiskija's Zeit statt. Was die Localität betrifft, so ist nichts gegen die von den LXX erhaltene L.=A einzumenden גרר למבא גרר, ἕως τοῦ ἐλθεῖν Γέραρα, d. h. גרר [So auch Mühlau bei Riehm=Bäthgen s. v. Gedor, S. 491]. Denn nur dort können Chamiten gewohnt haben. Gerar ist noch etwa 8 Kameelstunden in gerader Richtung von Beerseba, dem Hauptsitz der Simeoniten, entfernt, wenn es identisch ist mit dem heutigen Um el-S'erar. Was מעינים Ketib (מעינים Keri) betrifft, so braucht es nicht Minäer zu sein, die allerdings am rothen Meere wohnten, sondern einfach „Quellen“ = מעינים. Die Peschito giebt eine Bestätigung dafür, sie übersetzt nämlich: וכל מבועא דמיא דאיה תמן טמטו אנון, d. h. ויכו את אהליהם ואת המעינים אשר נמצאו שמה סתמו. Die Simeoniten haben also die Zelte der bei Gerar wohnenden Chamiten geschlagen und ihre Cisternen zugesüttet. Die Gegend von Gerar lag südlich vom eigentlichen Philisterland. Das paßt recht gut. Nachdem Chiskija die Philister besiegt und unterworfen hatte, fanden die Simeoniten Spielraum, sich auszudehnen und aus ihrem Gebiete, das durch die Ausbreitung des regierenden Stammes Juda für sie zu eng geworden war, herauszukommen [Vgl auch noch Schrader-Winkler, a. a. D. S. 141 ff., Riehm=Bäthgen II, S. 1503 b, vgl. 967].

8.

Die Invasion der Skythen in Judäa.

Aus Herodot's Bericht (I. 103—105) von der Verheerung durch die Skythen in Asien und aus seinen Mittheilungen, daß sie auch in Aegypten einen Einfall versuchten, daß ihnen Psammetich im syrischen Palästina (*ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Συρίῃ*) entgegenhing, sie durch Geschenke davon abzuhalten, und daß ein Theil derselben in Askalon den Tempel der Aphrodite (Mylitta) verbrannt habe, aus dieser umständlichen Relation hat man mit Recht geschlossen, daß Judäa von diesem Einfall nicht verschont geblieben sein kann. Sie, welche auf Plünderung ausgingen, sollten Jerusalem bei Seite gelassen haben, das ihrem Ungestüm nicht hätte widerstehen können? Entweder auf ihrem Zuge nach Aegypten oder auf ihrem Rückzuge, als sie Askalon zerstörten, das an der Grenze des judäischen Gebietes nur eine Tagereise in gerader Richtung von Jerusalem entfernt lag, müssen sie einen Absteher dahin gemacht haben. Diese Thatsache ergiebt sich von selbst, wenn auch gar kein Zeugniß dafür vorhanden wäre. Ein indirectes Zeugniß wird gewöhnlich aus Syncellus angeführt, welcher eine Relation aus Eusebius' chronologischem Kanon entlehnt hat, daß Beth-Schean den Namen Skythopolis von den Skythen erhalten habe (405, 3): *Σκῦθαι τὴν Παλαιστίνην κατέδραμον καὶ τὴν Βασάν (l. Βαιθσάν) κατέσχον τὴν ἐξ αὐτῶν κληθεῖσαν Σκυθόπολιν*. Allerdings wurde die Stadt Beth-Schean unweit des diesseitigen Jordan während des zweiten Tempels von den Griechen Skythopolis genannt (bei Josephus und auch in der griechischen Uebersetzung zu Richter und anderen Schriften [vgl. Buhl a. a. D. S. 205]). Haben sich Skythen in der günstig gelegenen Stadt Beth-Schean angesiedelt, so müssen sie Palästina von Westen nach Osten durchstreift und auch Judäa berührt haben. Sepp führt noch einen Beweis dafür an. Der ziemlich bedeutende Fluß Hieromax (Scheriat el-Mandhur), welcher von Osten kommend in den Jordan mündet, ist nur ein gräcisirter Name für den ursprünglichen *יַרְמֹךְ*, wie er im Talmud genannt wird. Jarmuch soll aber ein skythischer Name sein. Demnach müssen Skythen sich an den Ufern des Jordan niedergelassen haben. Indessen ist weder dieses Argument, noch jenes aus Syncellus-Eusebius unanfechtbar. Man hat gegen das letztere geltend gemacht, daß der Name Skythopolis aus einer Corruption des Namens Sukthopolis entstanden sein kann. Nicht weit von Beth-Schean südlich lag nämlich die Stadt *סוכות*, und diese mögen die Macedonier Skythopolis genannt haben, und der Name mag auf das nahegelegene Beth-Schean übertragen worden sein.

Indessen, so gewiß es einerseits ist, daß die skythischen Horden, welche gegen Aegypten gezogen und Philistäa verheert haben, Judäa nicht ganz verschont haben können, so auffallend ist es auf der anderen Seite, daß weder in den Königsannalen, noch in den prophetischen Schriften aus jener Zeit eine Nachricht von einer solchen Verheerung erhalten ist. Man hat zwar in Zephania und Jeremia Andeutungen dafür finden wollen, aber die Beweise sind durchaus falsch. Um die ganze Unhaltbarkeit dieser der Exegese entlehnten Stützpunkte nachzuweisen, ist es nothwendig, die Invasion der Skythen chronologisch genau zu fixiren. Herodot erzählt, daß, während der medische König *Kyaxares*, welcher den Tod seines Vaters Phraortes in einer Niederlage durch die Assyrer rächen wollte (daf. 103: *τιμωρόων τε τῷ πατρὶ*), die Stadt Ninive belagerte,

skythische Horden in Medien eingefallen seien, welche diesen zwangen, von dieser Belagerung abzustehen und für die Sicherheit des eigenen Landes zu sorgen. Daraus folgt ohne weiteres, daß die Niederlage des Phraortes, die Thronbesteigung seines Sohnes, die Belagerung Ninive's und der Einbruch der Skythen nicht lange auf einander folgten. Es kommt also nur darauf an, Kyzares' Regierungsanfang zu fixiren, um die Zeit der Invasion zu ermitteln. Nun hat M. v. Niebuhr exakter als Max Duncker aus dem Synchronismus der medischen und lydischen Königsreihe für Kyzares' Regierungsanfang das Jahr 114 oder 115 der Aera Nabonassar eruirt (Gesch. Assur und Babels S. 66 fg.), d. h. 634—633 vorchristlicher Zeit [Vgl. zur Chronologie jetzt Meyer, Geschichte d. Alterthums I, S. 553—558, vgl. S. 544 f. Danach regierte Kyzares von 624—587. S. auch Schrader-Winkler, S. 102 f.]. Dieses Datum wird um zwei Jahre Differenz durch ein ausdrückliches Zeugniß bestätigt, und es ist merkwürdig, daß weder Niebuhr noch andere Forscher es für diese chronologische Untersuchung herangezogen haben. Diodor referirt nämlich nach Herodot, daß Kyzares im zweiten Jahre der 37. Olympiade zum König der Meder erhoben wurde (II. 32, 88—90). *Κατὰ γὰρ τὸ δεύτερον ἔτος τῆς ἐπτακαιδεκάτης Ὀλυμπιάδος ἠρέθη βασιλεὺς ὑπὸ Μήδων Κιζάρης, κατ' Ἡρόδοτον.* Nun findet sich zwar diese Datumsangabe bei Herodot nicht, wahrscheinlich fand sie Diodor in dessen untergegangener Schrift über die Assyrer. Hier ist also deutlich angegeben, daß Kyzares seinem Vater nachfolgte: Olymp, 37, 2, d. h. 631 vorchr. Zeit. In das erste Jahr Kyzares' setzt auch Eusebius' Kanon den Einbruch der Skythen: *Scythae usque ad Palaestinam penetraverunt* (nach Hieronymus Uebersetzung, woraus die Angabe bei Syncellus), und das Jahr bestimmte er als Olym. 36, 4, d. h. 633, was sich dem obigen Datum nähert. Andererseits setzt er dieses Factum 123 ab urbe condita, d. h. 631; dieses beruht auf seinem von Hause aus unkritischen Calcül. Als gewiß kann demnach angenommen werden, daß Kyzares 634 oder 631 zu regieren begann. In demselben Jahre begann er den Krieg gegen Assyrien und Ninive's Belagerung. In demselben Jahre brachen die skythischen Horden ein. Indessen ist es unwahrscheinlich, daß auch die Invasion der Skythen durch Asien bis Aegypten in demselben Jahre stattgefunden haben soll. Um Medien zu unterjochen, Assyrien tributpflichtig zu machen, wahrscheinlich auch in Babylonien einzufallen, dann durch Syrien und Phönicien zu stürmen und endlich durch die Ebene an der Küste bis Philistia vorzudringen, dazu haben sie wohl einige Jahre gebraucht. Man kann also den Einfall der Skythen in Palästina frühestens um 631 ansetzen, d. h. in Josia's neuntes Jahr (s. chronolog. Tafel, B. I.). Jedenfalls war diese Invasion bereits eine vergangene Thatsache, als Jeremia auftrat, da er erst im dreizehnten Jahre Josia's zu prophezeien begann. Es ist also ein grober Irrthum von Ewald, Duncker und Andern, einige Jeremianische Partien, z. B. Kap. 4—6, auf den Skythenschwarm zu beziehen. Nachdem dieser längst abgezogen war, soll Jeremia von ihm als einem zukünftigen Ereigniß gesprochen haben! Nur die Chaldäer deutet er an, sowie auch 1, 13 fg. *הנה מים עלים מצפון* gleich 47, 2 *הנה מים עלים מצפון*. So faßt es richtig Keil auf (Einl. 2, S. 334) [Durchschlagend scheinen jedoch die Darlegungen Kuenen's a. a. O. S. 165, Nr. 12 zu sein]. Dagegen kann Zephanja nicht die Chaldäer im Sinne gehabt haben, denn da er, wie allgemein angenommen wird, vor der Reformation, d. h. vor 621 gesprochen hat, so kann er unmöglich an die Chaldäer gedacht haben, da diese vor Nebukadnezar gar keine Bedeutung hatten. Wenn Zephanja von einem bestimmten verheerenden Feinde spräche,

dann könnte er wohl an die Skythen gedacht haben, da er auch Assur und Ninive den Untergang androht (2, 13 fg.). Allein er spricht von keinem bestimmten Feinde, sondern nur allgemein von Unheil, das eintreffen werde. Daher läßt sich aus seinen Prophezeiungen gar nichts für die Invasion der Skythen in Juda schließen. Allenfalls könnte B. 3, 6 darauf bezogen werden: הכרת גוים נשמו פנותם ההרבותי הוצותם מבלי עבר נצדו עריהם מבלי איש מאין יושב. Diese Partie gehört aber entschieden der Zeit nach der Jostianischen Reformation an.

Dagegen läßt sich aus Ezechiel's Schilderung von Gog und Magog (c. 38 bis 39) auf die Anwesenheit der Skythen in Judäa schließen. Josephus und Hieronymus erklären מגוג als Skythen (Alterth. I. 6, 1). *Μαγώγης δὲ τοῦ ἀπὸ αὐτοῦ Μαγώγας ὀνομασθέντας ἕκασε, Σκύθας δὲ ὑπ' αὐτῶν προσαγορευομένους*, Hieronymus zu Ezechiel: Magog esse gentes Scythicas immanes et innumerabiles, quae trans Caucasum montem . . . tendantur. Man hat das Wort מגוג auf den Berg Cauc — Caucasus zurückgeführt¹⁾. In der That erkennt man in Ezechiel's Schilderung durchaus die Art und Weise der Skythenhorden. Gog zieht aus zu plündern und zu rauben, Gold und Silber wegzutragen, Vieh und Erwerb zu nehmen, große Beute zu machen (38, 13). Er bricht aus dem äußersten Norden ein (מִדְרֹמֵי צָפוֹן 38, 15; 39, 2) und zieht eine unzählige Menge Völkerschaften hinter sich her, Kimmerier (גִּמְרִי), Armenier (בֵּית הַתְּרַמְּהָ), Aethiopier und andere Völkerschaften (38, 5—7). Wie ein Unwetter zieht er herauf, wie eine Wolke, die Erde zu bedecken (B. 9). Ezechiel prophezeite in diesen Kapiteln eine eigene Gestaltung der Zukunft. Nachdem Israel aus dem Exile zurückgekehrt sein und friedlich und sicher ohne Festungen und Mauer das Land bewohnen werde, werde es plötzlich von einem Schwarmvolke und vielen Völkerschaften in dessen Gefolge überfallen und bekriegt werden, aber dieser Feind werde einen schmachvollen Untergang finden. Dieses Schwarmvolk nannte er Gog und Magog, d. h. Skythen, und schilderte es nach den an den Skythen wahrgenommenen Eigenschaften. Diese zutreffende Schilderung setzt voraus, daß man in Judäa, speciell in Jerusalem, eine Vorstellung von dem Wesen der Skythen hatte, d. h. daß sie da gesehen worden waren. Selbst wenn Ezechiel um einige Jahre jünger als Jeremia gewesen sein sollte, fielen seine Geburt doch nur wenige Jahre nach der skythischen Invasion, und er konnte in seiner Jugend von ihnen und ihrer Plünderungssucht und Zerstörungswuth gehört haben. Diese Jugenderinnerungen dienten ihm später dazu, das Schwarmvolk seines prophetischen Gesichtes mit den Zügen auszustatten, welche den Skythen eigen waren. Nur auf diese Weise sind die Kapitel über Gog und Magog exegetisch und psychologisch erklärlich. Es folgt also mindestens daraus, daß die Skythen den Judäern bekannt waren.

Ein noch triftigerer Beweis nicht bloß für die Bekanntschaft der Judäer mit den Skythen, sondern auch für deren Eingreifen in das Geschick des Landes läßt sich aus dem Liede Deuter. c. 32 entnehmen. In demselben ist angegeben, daß das israelitische Volk wegen seines verkehrten Gözenthums von einem Unvolk, von einem verworfenen Volke gezüchtigt werden werde oder gezüchtigt worden sei. Den Mittelpunkt bildet Vers 21: הֵם קָנְאוּ בְלֹא אֵל כְּעֹמֵי

¹⁾ Khog soll ursprünglich „Gebirge“ bedeuten. Joh. Gust. Cuno, Forschungen im Gebiete der alt. Völker, S. 263 [Vgl. Meyer a. a. D. S. 558 u. Duhm z. St.].

בהבליהם ואני אקניאם בלא עם בגוי נכל אכעסם. Welches Volk konnte als verworfenes, gemeines, unangesehenes Gesindel, als Unvolf bezeichnet werden? Die Ausleger haben dabei an die Assyrer gedacht. Aber diese werden in der biblischen Literatur als uraltes, geachtetes Volk gleich dem Aegyptischen dargestellt. Man kann also unter עם לא und גוי נכל weder die Assyrer noch die Aegypter und noch weniger die Nachbarvölker Israels verstehen. Allenfalls könnte man dabei an die Chaldäer denken, von denen Jesaia 23, 13 ebenfalls sagt: הן ארץ כשרים זה העם לא היה, daß dieses Volk früher nicht bestand. Allein das Lied im Deuteron. kann nicht der chaldäischen Zeit angehören, denn es wird vorausgesetzt, daß Israel dem häßlichen Gözenthum fröhnte (15—18), und auch, daß es bereits gelitten habe (Vers 30. 42—43). Auf dieser Voraussetzung ist das ganze Lied angelegt. Das Volk ist bereits empfindlich heimgesucht worden. Anstatt sich die Schuld beizumessen, wälzt es sie in arger Verkennung auf seinen Gott: הלה' הגמלו זאת עם נכל ולא הכם. Dieses deiktische זאת ist bedeutsam. Es weist auf einen Leidensstand hin, der in der damaligen Gegenwart noch fortbauerte. Das Lied will eben diese Verkennung aus dem Herzen bannen und betonen: daß Gott gerecht, treu und ohne Fehl ist (Vers 4). Die Leiden treffen das Volk wohl verdient und sollen auch dazu dienen, es seine Ohnmacht empfinden zu lassen (V. 36b) כי יראה כי אולה יד ואפס עזור ועיוב. Aus allem diesem geht mit Gewißheit hervor, daß das verworfene Volk, das nicht einmal den Namen Volk verdient, da es weder Heimath noch staatlichen Zusammenhang hat, sondern raubend und plündernd die Länder durchrast, Leiden über Juda gebracht und es bis zur Ohnmacht geschwächt hat, daß dieses Volk nur das skythische gewesen sein kann. Es ergiebt sich daraus, daß die Skythen auch in Judäa gehaust haben. Sie haben es wohl plündernd, sengend und brennend durchstreift, so daß alle Habe, Werthvolles und Geringes (עזור ועיוב) verloren gegangen ist. Jerusalem selbst scheinen sie aber nicht betreten zu haben, sie hätten sich bei der Belagerung der jedenfalls festen Stadt lange aufhalten müssen, was wohl schwerlich in ihrer Absicht gelegen haben kann. Sie waren ja nur gekommen, wie Ezechiel schildert: לשלל שלל . . . לבו בו . . . לשאה כסף וזהב . . . לקחה מקנה וקטן לשלל שלל גדול. Wahrscheinlich hat ihnen Josia, sowie der ägyptische König Psammetich Schätze angeboten, um die Hauptstadt zu verschonen. Der Einfall der Skythen in Judäa kann daher als eine historische Thatsache angesehen werden, und er hat moralische und politische Nachwirkung gehabt.

Kann die skythische Verheerung in Palästina als Thatsache angenommen werden, so könnte auch eine größere prophetische Partie auf diesen, der Erinnerung tief eingepprägten Vorgang und diese Zeit zurückgeführt und dem vollen Verständnisse eröffnet werden. Kap. 24—27 in Jesaia, welche ein einheitliches Ganzes bilden, stehen so auffallend von dem echt-jesaianischen Stile ab, daß die meisten kritischen Ausleger von Eichhorn bis auf Hitzig, Ewald, Bertheau, Bleek sie für pseudojesaianisch halten. Aber in der Bestimmung der Abfassungszeit derselben gehen sie weit auseinander; so setzt sie z. B. Hitzig noch in die assyrische Zeit, Ewald unter Kambyse während seines Zuges nach Aegypten [Luzzatto bezieht sie auf die Eroberung Babels durch Cyrus]. Diese Hypothese ist entschieden falsch. Denn Vers 27, 9 setzt voraus, daß Jakob, d. h. Juda noch in Gözendienste versunken war, noch Ascherim und Sonnensäulen hegte. Ferner wird Assyrien ausdrücklich genannt neben Aegypten (27, 13) und es ist auch angedeutet (27, 1) unter dem Bilde der riegel-förmigen, langgestreckten Schlange נחש בריח, sowie Aegypten unter der gewundenen

(heimtückischen) Schlange נחש קלמן dargestellt wird¹⁾. Das assyrische Reich bestand also damals noch, aber in demselben waren schon israelitische und judäische Verbannte. Bleek, der die richtige Abfassungszeit geahnt hat, ließ sich einen halben Widerspruch zu Schulden kommen. Er bemerkt (Einl. S. 463): „Wahrscheinlich ist sie (die spätere Weissagung) aus später Zeit . . . nach der Zerstörung des assyrischen Reiches, als die Juden von . . . den Aegyptern viel zu leiden hatten“. Und gleich darauf: „die Abfassung fällt wahrscheinlich in das Zeitalter des judäischen Königs Josia oder unmittelbar darauf“. Aber da Assyrien zur Zeit Josia's noch bestanden hat, so kann diese Partie nicht zugleich unter Josia und nach der Zerstörung Ninive's verfaßt worden sein. Auch kann das assyrische Reich damals noch nicht untergegangen gewesen sein, wie soeben bewiesen wurde. Bleek hat sich vom Scheine verführen lassen, in einigen Versen Ausdrücke von dem Untergange einer mächtigen Stadt, Ninive, zu finden, in Vers 25, 2. ליל קריה בצורה למפלה ארמון זרים לעולם (delendum מעיר); Vers 26, 5: כי השח ישבי טרום קריה נשגבה, ישפילנה ישפילה עד ארץ יגיענה; Vers 27, 10. Selbst zugegeben, daß darunter Ninive zu verstehen wäre, so folgt noch nicht daraus, daß es damals bereits zerstört war. Man bemerke wohl, daß diese Ausdrücke in einem Dankgebete vorkommen. Vers 26, 1 ביום ההוא יושר השר הזה בארץ יהודה. Zu Vers 25, 1 muß Ähnliches ergänzt werden, sonst ist der Uebergang unverständlich. In einem solchen Dankliede pflegt der Wunsch als bereits erfüllte Wirklichkeit anticipirt zu werden. Nur durch diese Annahme sind mehrere Psalmen zu verstehen. Ps. 9, 16 טבעו גוים יגו' bedeutet nicht: Völker waren bereits versunken, sondern man wird nach geschehener Errettung Solches singen; Ps. 20, 7: עתה ידעתי כי הושיע ה' משיחו, will nicht sagen, daß Gott bereits geholfen habe, und die Feinde zu Ross und Wagen niedergesunken seien, sondern daß das Danklied später diese eingetretenen Thatsachen besingen werde, vergl. Ps. 22, 24—25. So auch in unserer prophetischen Partie. Der Prophet verkündet, daß nach dem Eintritt der großen Ereignisse man in Juda ein solches Lied singen werde, daß nämlich die feste Stadt, die Bewohner der Höhe, die Burg der Eroberer in Trümmer zerfallen sind. Diese Zerstörung war noch nicht zur Thatsache geworden, sondern wird anticipirt.

Um nun einen sicheren Ausgangspunkt zur Fixierung der Zeit für diese Kapitel zu haben, muß man das Augenmerk auf das räthselhafteste Moment in der ganzen Partie richten. Inmitten von Betrachtungen über Unterdrücker im Allgemeinen und über Völker ohne Namen wird unerwartet Moab als Feind des judäischen Volkes genannt (25, 10—12) כי תנוח יד ה' בהר הזה ונרוש כנאב ההוא. Das ist höchst auffallend. Ewald, dem Moab höchst unbequem ist, und das seiner Hypothese den Todesstoß versetzt, macht eine Bemerkung, die er schwerlich beweisen kann: daß „Moab, ebenso wie Edom in den spätern Jahrhunderten nichts weiter als Beispiel der unverbesserlichen Widerspenstigkeit gegen Jhwh war“. Und weil er diesen Passus von Moab nicht unterbringen kann und doch per fas et nefas einen Strophenbau markiren will, versetzt er diese Verse. Die Erwähnung Moabs muß aber einen historischen Hintergrund haben. Man braucht nicht weiter zu suchen um diesen und damit auch die richtige Zeitlage zu finden. Zephanja, der im Anfang von Josia's Zeit prophezeit hat, verkündete ein Strafgericht zunächst über die philistäische Tetrapolis

¹⁾ Unter אשר בים muß Phönicien verstanden werden [S. jedoch z. B. v. Drelli und Marti z. St., die darunter Aegypten verstehen wollen].

und dann über Ammon und Moab, über Aethiopien und Assyrien. Bei Ammon und Moab verweilte er am längsten und begründete das Strafgericht, weil sie Gottes Volk geschmäht und gelästert und höhnische Worte über dessen Gebiet geäußert (2, 8—10): שמעתי הרפת מואב וגדפי בני עמון אשר חרפו את עמי וגדילו על גבולם . . . זאת להם תחת גאונם כי חרפו וגדילו על עם ה' צנאות. Es muß also in Josia's Zeit eine tiefe Feindseligkeit zwischen Moab und Juda bestanden haben. Auch Jeremia spricht von Moab's Hohn gegen Gott, d. h. gegen das Volk Gottes (48, 42): ונשמד מואב כי על ה' הגדיל. Er, der überhaupt Reminiscenzen aus älteren Propheten in seine Reden einfließt, hat eine Wendung über Moab, die auch in unserer Partie vorkommt.

Jeremia 48, 43—44.

פחד ופחת ופח עליך יושב מואב . . .
הנם מפני הפחד יפל אל הפחת והעלה
מן הפחת ילכד בפח.

Jesaja 24, 17—18.

פחד ופחת ופח עליך יושב
הארץ והיה הנם מקול הפחד
יפל אל הפחת והעולה כהוך
הפחת ילכד בפח.

Schon aus dieser Parallelistrung ergibt sich, daß das Bild in Jesaja originell und in Jeremia nur Entlehnung ist, und dadurch ist auch Ewald's Hypothese von der nachexilischen Abfassungszeit dieser Partie gerichtet. Doch suchen wir zunächst den Grund der Feindseligkeit zwischen Juda und Moab in Josia's Zeit auf, welche durch Zephanja constatirt ist. Reibungen zwischen Moab und den jenseitigen Stämmen können selbstverständlich nach Untergang des Zehnstämmereichs nicht bestanden haben, da die Stämme Gad, Reuben und Halbmanasse exilirt waren. Ammon hatte das Gebiet von Gad in Besitz genommen (Jeremia 49, 1): לבני עמון . . . מדוע ירש מלכם את גר ועמו בערוי ישב. Auch Moab war der Erbe der jenseitigen Stämme geworden, wie aus Jeremia Kap. 48 hervorgeht. Die Feindseligkeit Moab's muß demnach direkt gegen Juda gerichtet gewesen sein. Erinnern wir uns, daß unter Chiskija Moab schutzfliehend sich nach Zion gewendet hat, und daß die judäische Familie פחה von den Nachkommen Joab's die Thatsache voraussetzt, daß Juda eine Art Herrschaft über Moab hatte (s. o. S. 441). Dieses Abhängigkeitsverhältniß bestand, wie wir aus Zephanja's Worten erfahren, in der Zeit Josia's nicht mehr. Moab war nicht nur selbstständig geworden, sondern befand sich auch in einer glücklichen Lage und äußerte Schadenfreude über das Mißgeschick, welches Juda betroffen hatte. Diese Schadenfreude von Seiten des ehemaligen Vasallen wurde in Jerusalem schmerzlicher empfunden als das Mißgeschick selbst. Zephanja motivirt das Strafgericht über Moab, weil es das Volk Gottes geschmäht und gehöhnt hatte. Auch der Prophet der in Frage stehenden Jesaianischen Partie deutet die schmerzliche Empfindung in Folge des Hohns an (25, 8): וחרפת עמי יסיר מעל כל הארץ. Da er nun in der größtentheils allgemein gehaltenen prophetischen Rede an einer Stelle Moab hervorhebt, so leuchtet es ein, daß die Schmähung von Seiten dieses Volkes in Jerusalem eine besondere Erbitterung hervorgerufen hatte. Daraus folgt, daß dieser Prophet dieselbe Zeitlage voraussetzt wie Zephanja, und daß er demnach dessen Zeitgenosse gewesen sein muß, d. h. unter Josia gesprochen (oder geschrieben) hat [vgl. hierzu noch die Zusammenstellung der anderweitigen Ansetzungen bei Kuenen a. a. D. S. 90 u. Marti S. 182].

Nun setzt diese Partie eine allgemeine Verheerung voraus (24, 5 fg.). Sie spricht von mächtigen gewaltthätigen Völkern (25, 3): עם עז קרית גוים עריצים, und schildert sie (24, 4) wie ein Unwetter gegen die Mauer: בי רוח (גוים) עריצים כורם קיר.

Sie deutet endlich an, daß die Feinde Juda's ebenfalls von den gewaltthätigen Völkern gelitten haben (27, 7): *הכמכת מכרו הכרו אם כהרג הרגו הרג*. Welche Völker oder welches Volk kann in Josia's Zeit eine solche Verheerung gebracht haben? Wohlverstanden noch während des Bestandes des assyrischen Reiches, der vorausgesetzt wird (o. S. 456), also noch vor dem Untergang Ninive's? Innerhalb der Josianischen Zeit kennt die Geschichte nur die Skythen als ein solches Zerstörung verbreitendes und schreckliches Volk. Folglich hat diese Partie die Skythen zum Hintergrunde. Sie spricht aber deutlich genug, daß Juda ebenfalls in dieser Zeit viel gelitten hat (26, 16): *ה' בצר פסדוך*; (26, 13): *בעלנו ארנים וזרח*. Sie schildert das Unglück, das über Juda damals gekommen war, als einen Sturm (26, 20) und braucht ein schönes Bild: „Gehe, mein Volk, in deine Gemächer und schließe die Thüre hinter dir zu. Verbirg dich einen kleinen Augenblick, bis der Sturm vorübergehen wird.“ Sie deutet endlich an, daß damals Leichen in Juda gefallen sind (26, 19): *יהיו מתוך נבלתי יקום*. Daraus folgt, daß die Skythen auch in Judäa zerstörend gewüthet haben. Die Einzelheiten in diesem tief angelegten, räthselhaften, echt poetischen Stücke treten besser hervor, wenn man sich dahinter die graufige Verheerung durch die Skythen denkt, die von dem Propheten als Geißel Gottes dargestellt werden, weil alle Welt „die Lehren übertreten, das Gesetz gewechselt, das ewige Bündniß aufgelöst hat“ (24, 5).

