

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. כסאך אלהים, דרכך ימה 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 שנאתה 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 einheitliches 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 ה'ך. 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 רעו, von גבה עינים, nichts von רשעי ארץ und בעלי און לבב, 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 vertilgen<sup>1)</sup>), nimmt

<sup>1)</sup> Das Verbum הוציאה, 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 ויהכרתו את ישראל מעל פני ה' und wie ויהכרתו את 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 *אחהלך בהם לבבי בקרב בתי*. 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 *מציין 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 *בנה 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 abstamme<sup>1)</sup>. Diese Statthalterschaft kann erst in der assyrischen Zeit eingeführt worden sein, denn *בנה* 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

<sup>1)</sup> Aus Esra 8, 4. 9 scheint zwar hervorzugehen, als wenn *בני בנה 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 בְּרַמִּי nicht erklärbar; einige griechische Versionen haben: ἐν ἡμῖνοι, auch eine aramäische Version hat: כַּבְּלִינִי; man muß also dafür lesen בְּרַמִּי, wie Ps. 102, 25. בְּרַמִּי [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 שויתי, welches im Targum durch נהמיה wiedergegeben ist, ist nichts anders als שויתי [So auch Marti, z. St.]. — Der zweite Halbvers ועד לילה מיום ועד לילה scheint dittographirt von Vers 12 zu sein [= Marti, z. St.] — Vers 14: דלו עיני למרום 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 אפינו משיח ה'. 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 למפרקני, also אמר להשיעני ה' „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 Assyrenern 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 8<sup>1)</sup> 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 — זכרה 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): וישלו 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. זדק) 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

<sup>1)</sup> 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 מצרים*, und *בת אדום*, 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 Reichtum 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 auswärtig 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 Σεῖρ*<sup>1)</sup>, da hier deutlich von, sagen wir, solchen die Rede ist,

<sup>1)</sup> 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 *לי* 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 הוזה 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 הוזה. 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 Gezehe. 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 verzweifelten 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 פירקין 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 מדאובן . כיון שבברך משה את ראובן, וואה ליהודה“ „ליהודה“ משמע „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-G'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 zugeschüttet. 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].