



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.







Kurzgefasstes
exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Elfte Lieferung.

D i e G e n e s i s

von

August Dillmann.

Vierte Auflage.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1882.
c

D I E
G E N E S I S.

ERKLÄRT

VON

D^r. AUGUST DILLMANN
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERLIN.

VIERTE AUFLAGE.

LEIPZIG
VERLAG VON S. HIRZEL
1882.

BS
1154
,K87
v. II
1882

Alle Rechte sind vorbehalten.



34,275

Vorwort.

Seit der letzten Ausgabe dieses Buches im Jahr 1875 haben nicht bloß auf dem Gebiete der Pentateuchkritik eingehende und lebhafte Verhandlungen statt gefunden, sondern ist auch durch Entdeckungen und Forschungen über die älteste Geschichte und Geographie, Religionen und Literaturen der semitischen Völker viel neues Licht verbreitet und damit mittelbar das Verständniß der Genesis gefördert worden. Deshalb konnte ich bei dem nothwendig gewordenen Neudruck dieses Handbuches mich nicht auf gelegentliche Nachbesserungen und Eintragung der in den letzten 7 Jahren hinzugekommenen neuen oder abweichenden Erklärungen einzelner Stellen und Wörter beschränken, sondern musste theilweise eine stärkere Umarbeitung eintreten lassen, um dasselbe auf der dem jetzigen Stand der Wissenschaft entsprechenden Höhe zu erhalten. Am meisten davon betroffen wurde die Erklärung der 11 ersten Kapitel sammt den Einleitungen dazu, indem es galt, die früheren Aufstellungen theils durch bessere zu ersetzen, theils zu modificiren, theils aber auch gegen abweichende, auf die neugefundenen Thatsachen gegründete Theorien und Hypothesen zu vertheidigen. Ebenso habe ich die Quellenscheidung einer gründlichen Revision unterzogen, und glaube, unter beständiger, sorgfältiger Berücksichtigung des von Andern gefundenen oder behaupteten, sowie auf Grund eigener, weiterer Beobachtungen, vieles, namentlich betreffend das Verhältniß von B und C, richtiger und genauer bestimmt zu haben, als es mir bei der vorigen Auflage möglich war; in ihrem kritischen Theil sind fast sämtliche Specialeinleitungen zu den einzelnen Abschnitten, ebenso die allgemeinen Vorbemerkungen umgestaltet, wie auch die Auslegung selbst davon nicht unberührt bleiben konnte. Ausserdem habe ich, den jetzigen Anforderungen einer schärferen Textkritik entsprechend, die ältesten kritischen Zeugen noch einmal einer genauen Vergleichung unterzogen, und die Ergebnisse davon viel reichlicher und durchgehender als früher angemerkt. Um für alle diese neu einarbeitenden Stoffe und die nöthigen Auseinandersetzungen und Begründungen Raum zu schaffen, habe ich nicht bloß vieles veraltete, was ich in der dritten Auflage aus Rücksicht auf Knobel's Vorarbeit nachgeschleppt habe, sondern auch manche meiner eigenen Bemerkungen

*

daselbst gestrichen, sowohl solche, die ich nicht mehr billige, als auch solche, welche einmal ausgesprochen zu haben genügt. Dadurch, sowie durch kürzere Fassung des Ausdrucks und compendiösere Citationsweise, ist es gelungen, den früheren Umfang des Buches nicht nur nicht zu überschreiten, sondern um einige Bogen zu ermässigen. — Die Verweisungen auf die gleichzeitig mit meinem Buch erscheinende neue Ausgabe von *Schrader's KAT.* sind dadurch ermöglicht worden, dass der Herr Verf. mir auf meine Bitte während des Druckes die Seitenzahlen der betreffenden Artikel gütigst mitgetheilt hat, wofür ich hiemit bestens danke.

Berlin, im Oktober 1882.

Der Verfasser.

Vorbemerkungen.

1.

Die Genesis ist der erste Theil des grossen Werkes, welches ursprünglich (mit den für's Deuteronomium gebräuchlichen Namen) סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה *Buch der Lehre* (eig. *Weisung*) Gottes (Jos. 24, 26) 2 Chr. 17, 9. Neh. 9, 3, oder סֵפֶר מֹשֶׁה ' *Buch der Moselehre* (2 Reg. 14, 6) Neh. 8, 1 (vgl. jedoch 2 Chr. 25, 4. 34, 14), kürzer סֵפֶר הַתּוֹרָה Neh. 8, 3, oder סֵפֶר מֹשֶׁה Neh. 13, 1, Esr. 6, 18, oder תּוֹרַת מֹשֶׁה *die Gotteslehre* zB. 2 Chr. 31, 3f. Esr. 7, 10 und תּוֹרַת מֹשֶׁה *die Moselehre* (1 Reg. 2, 3) 2 Chr. 23, 18. Esr. 3, 2. 7, 6. Dan. 9, 11. 13 oder תּוֹרַת מֹשֶׁה *die Lehre* schlechtweg d. h. *das Gesetz* zB. Neh. 8, 2 ff. 10, 35, aber schliesslich wie ein n. pr. תּוֹרָה ohne Artikel benannt wurde. Die Eintheilung des Werkes in 5 Theile oder Bücher ist zwar ausdrücklich erst bei Philo de Abrah. § 1 und weiter bei Joseph. c. Ap. 1, 8 bezeugt; sie ist aber sicher älter, schwebte schon bei der Eintheilung des Psalters in 5 Bücher als Muster vor; sie ist sachgemäss, da das 1. und 5. B. sich von selbst als besondere Theile abheben, auch zwischen dem 3. und 4. B. ein natürlicher Abschnitt ist, und zwischen dem 2. und 3. B. ein solcher zwar nicht gemacht werden musste, wohl aber konnte; sie dürfte von Esra oder bald nach ihm eingeführt sein. Jünger und erst nach der Entstehung der griech. Uebersetzung von den Hellenisten geschöpft sind die Benennungen der einzelnen Bücher als Γένεσις (ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, Philo a. a. O.; Γένεσις κόσμου im Cod. Al.), Ἐξαγωγή (Philo de migr. Abrah. § 3) oder gewöhnlicher Ἐξοδος Αἰγύπτου (Cod. Vat. u. Al.), kürzer Ἐξοδος, Λευιτικόν (das vom levitischen Gottesdienst, Opferwesen, Priesterrecht handelnde), Ἀριθμοί (wegen der darin vorkommenden Zählungslisten) und Δευτερονόμιον (die Wiederholung des Gesetzes), welche dann weiterhin auch zu den Syrern übergiengen, nur dass diese für Γένεσις *Brithá* d. i. Schöpfung (ἡ κτίσις bei Theod. Mopsu.) und für Λευιτικόν *Sefrá de káhné* d. i. Priesterbuch sagten. Auch bei den talmudischen Juden kommt sporadisch diese Benennungsweise vor, zB. תּוֹרַת מֹשֶׁה M. Megill. 3, 6 für das 3. B. oder Ἀμμοσφρακιδίμ (אֲמוֹסֶפְרָאִידִים, Fünftheil der Musterungen, vgl. bab. Sota 36^b) bei Orig. in *Ensch.* h. e. 6, 25 für das 4. B., oder תּוֹרַת מֹשֶׁה in der Massora für das 5. B., aber durchgedrungen ist sie nicht; vielmehr wurde es bei ihnen üblich, die einzelnen 5 Bücher mit den Anfangswörtern derselben

(תורה, חומש, חמש חומשי תורה u. s. w.) zu bezeichnen (schon bezeugt von Orig. zu Ps. 1 bei Euseb. h. e. 6, 25 und Hieron. qu. in Gen. p. 4 ed. Lag., und im Prolog. galeat.). Für das ganze fünftheilige Buch schöpften die Griechen den Namen ἡ πεντάτευχος sc. βιβλος (Orig. in Joann. c. 26; Tert. c. Marc. 1, 10) und die Rabbinen חמשה חומשי תורה die 5 Fünftel des Gesetzes oder חומש das fünftheilige (Buch). Die in den altkirchlichen Verzeichnissen der bibl. Bücher und weiterhin gebräuchliche Benennung 5 *Bücher Mose's* findet sich schon bei Josephus (c. Ap. 1, 8). Mit diesem grossen fünftheiligen Werk hieng aber ursprünglich sowohl durch seinen Inhalt als durch die Gleichheit der Verfasser, denen es seine Entstehung verdankt, aufs engste zusammen das B. Josua (vgl. Jos. 24, 26), und fasst man darum neuerdings diese 6 Bücher als Hexateuch zusammen.

2.

Dieser Hexateuch, „welcher ein in sich zusammenhängendes Ganzes bildet, stellt die Entstehung, Erwählung und Pflanzung des Gottesvolkes oder die Gründung der israel. Theokratie dar. Bei dieser Aufgabe beschränkt sich jedoch das Werk nicht auf die Zeit, wo Gott Israel aus Aegypten führte, es zu seinem Volk machte, ihm Verfassung und Gesetz gab und es in sein Land brachte, also nicht auf die Zeit, wo Israel zuerst ein selbständiges Volk wurde und das ihm bestimmte Land in Besitz nahm (Exodus bis Josua), sondern es geht in der Zeit weiter zurück, um auch die Herkunft dieses Volkes und die Vorbereitungen zur Theokratie nachzuweisen. In seinem ersten Buch (Genesis) handelt es daher von den Stammvätern Israels, von Abraham, Isaac und Jacob, und zeigt im besonderen, wie Gott schon zu ihnen in einem näheren Verhältniss stand, indem er sie nach Kenaan“ einwies, durch allerlei Lebensführungen und Selbstbezeugungen sie zu Anfängern eines höheren Glaubenslebens in der Menschheit erzog, „sie schützte und segnete, mit ihnen einen Bund stiftete“, grundlegende Verordnungen gab und ihnen schon den künftigen Besitz des Landes zusagte. „Es enthält also auch eine hebr. Vorgeschichte, welche sich von Gen. 12—50 erstreckt. Aber damit ist der Sache noch nicht vollständig genügt. Um die Abstammung der hebr. Stammväter bis zum ersten Menschen hinauf nachzuweisen, die Stellung Israels unter den Völkern zu zeigen“ und den Plan Gottes mit diesem Volk nach seiner Bedeutung in der Entwicklung der ganzen Menschheit verstehen zu lehren, „wird jener hebr. Vorgeschichte eine allgemeine Urgeschichte vorangestellt, welche von Gen. 1—11 geht. Die Gen. ist also die Vorbereitung zu den folg. Büchern oder gleichsam die Vorhalle zu dem Tempel der Theokratie, dessen Errichtung in den folg. Büchern dargestellt wird. Sie zerfällt in 2 Haupttheile: eine allgemeine Urgeschichte der Menschheit (C. 1—11) und eine besondere Vorgeschichte Israels (C. 12—50). Beide Haupttheile lassen sich dann noch weiter zerlegen, der erste nämli. in eine Urgeschichte von der Schöpfung bis zur Sintfluth“ (C. 1—6, 8) „und in eine solche von der Sintfluth bis zum Auftreten Abraham's“ (C. 6, 9—11, 32), „der zweite in die Specialgeschichte Abraham's (C. 12—

25, 18), Isaac's (C. 25, 19—36, 43) und Jacob's (C. 37—50)“ *Kn.* So ergeben sich im ganzen fünf Theile.

3.

Wie der übrige Hexateuch, so ist auch die Gen. trotzdem, dass darin ein bestimmter schriftstellerischer Plan durchgeführt ist, nicht das einheitliche Werk eines Verf., sondern aus mehreren einst für sich in Umlauf gewesenen Schriften von einem letzten Redactor, den wir R nennen, zusammengearbeitet. Der erste Theil dieses Satzes ergibt sich schon aus einer genaueren Betrachtung der im Buch gegebenen Nachrichten. Es finden sich näm. darin theils allerlei scheinbar müssige Wiederholungen (wie zB. 21, 1^a neben 1^b oder 4, 25 f. neben 5, 1—6 oder 47, 29 ff. neben 49, 29 ff.), theils zwei- und mehrfache Berichte über dieselbe Sache, nicht blos solche, die sich zur Noth daraus erklären liessen, dass der Vrf. wirklich verschiedene Begebenheiten annahm oder das Schwanken der Ueberlieferung bemerken wollte (zB. die Sagenvarianten über den Raub des Patriarchenweibs 12, 10 ff. 20, 1 ff. 26, 7 ff., oder über Hagar und Ismael 16, 1 ff. und 21, 12 ff., oder der doppelte Bund Gottes mit Abram C. 15 u. 17, die doppelte Segnung Jacob's durch Isaac 27, 1 ff. und 28, 1 ff., die doppelte Verheissung des Sohnes an die Sara 17, 17. 18, 10 ff., die dreifache Erläuterung des Isaacnamens 17, 17. 18, 12. 21, 6, die doppelte Erklärung der Namen Edom 25, 25. 30, Jissakhar Sebulun Josef 30, 16—18. 20. 23 f. oder Mahanaim 32, 3. 8.; vgl. auch über Ismael 16, 11 ff. u. 21, 17, u. über Peniel 32, 31 u. 33, 10), sondern auch solche, die sich gegenseitig ausschliessen, weil die Sache nur einmal oder auf eine Weise geschehen sein kann (zB. über den Hergang der Schöpfung Cp. 1 u. 2, die Zahl der in den Kasten aufgenommenen Thiere und die Dauer der Fluth Cp. 6 f., die Zerstreuung der Völker C. 10 u. 11, 1 ff. auch 10, 25, oder über den Ursprung der Namen Beerseba 21, 31. 26, 33, Israel 32, 29. 35, 10, Bethel sammt der Heiligung des Bethelsteines 28, 18 f. 35, 14 f., oder über den Zusammenstoss mit den Sikhemiten C. 34 und 48, 22, oder die Behandlung Josef's durch die Brüder und die Handelsleute, die ihn nach Aegypten brachten 37, 19—36). Aber auch an andern unvereinbaren Angaben fehlt es nicht, zB. über die Herabsetzung der menschl. Lebensdauer auf 120 Jahre (6, 3 gegen C. 5, 11 u. s. w.), oder dass Abraham nach dem Tode der Sara noch viele Söhne zeugt (25, 1 ff. gegen 18, 11 f. 17, 17), dass Esau schon bei Jacob's Rückkehr aus Mesopotamien in Seir ansässig ist (32, 4 ff. gegen 36, 6), dass die Amme der Rebecca erst mit Jacob aus Mesopotamien kommt (35, 8 gegen 24, 59), dass sämtliche Jacobsöhne in Paddan Aram geboren sind (35, 26 gegen V. 16 ff.), oder die verschiedenen Namen der Weiber Esau's (26, 34. 28, 9 gegen 36, 2 f.), oder über Josef's ägypt. Herrn 37, 36. 39, 1—40, 4, oder der Bericht 42, 27. 35 neben 43, 21 u. dgl. Angaben wie 4, 14 f. 17 sind an der Stelle, wo sie jetzt stehen, unverständlich. Besonders passt die im Buch zu Grund gelegte Zeitrechnung nicht zu sämmtl. Erzählungsstücken, zB. die über

das Alter der Sara 17, 17 vgl. 12, 4 nicht zu 12; 11. 20, 2 ff., über Ismael 17, 24. 21, 5. 8 nicht zu 21, 15 ff., über Isaac's Todesnähe 27, 1 f. 7. 10. 41 nicht zu 35, 28 und 26, 34; über Rahe! 37, 10 nicht zu 35, 19; ferner 30, 25 ff. nicht zu 31, 38. 41 (S. 326), noch die in Cp. 32—37. 39—45 gegebenen oder vorausgesetzten Altersbestimmungen der Jacobsöhne zu 46, 8—27 (S. 360 f.), s. auch zu 50, 21. Ja es finden sich sogar Erzählungen, in welchen einzelne Theile (zB. 31, 48—50) nicht zum übrigen, oder der Schluss (24, 62—67) nicht zum Anfang stimmen. Derartige Wiederholungen, Unordnungen, Widersprüche und chronol. Schwierigkeiten sind unter Annahme einer einheitlichen Abfassung des Buchs nicht oder nur durch recht unwahrscheinliche Hilfsannahmen zu erklären. — Den zweiten Theil des obigen Satzes betreffend, so hat die kritische Arbeit der Gelehrten eines ganzen Jahrhunderts unter den Erzählungsstücken dieses Buches mit Sicherheit verschiedene Gruppen oder Schichten erkennen lassen, deren einzelne Stücke unter sich formell und materiell ebenso verwandt wie von denen der andern Schichten unterschieden sind. Bestimmter sind es dreierlei, nach Ursprungszeit und -Ort, Inhalt, Anlage, Abzweckung, Darstellungsweise und Sprache verschiedene Schriften, welche sich als der Gen. zu Grund liegend ergeben haben und auch in den folg. Büchern des Hexateuch durchgehen. Die genaueren Beweise dieses Sachverhalts sind in den Einleitungen zu der Erklärung der einzelnen Abschnitte gegeben; eine Zusammenstellung der Ergebnisse dieser Einzeluntersuchungen sammt der Charakteristik der einzelnen dieser Schriften und der Erörterung ihres Ursprungs wird in der Schlussabhandlung zum ganzen Werk hinter dem B. Josua folgen. Hier nur so viel. Die von uns mit A bezeichnete Schrift ist diejenige, welche man früher (weil in ihr bis zu der Stelle Ex. 6, 3 der Gottesname Jahve vermieden und nur Elohim, beziehungsweise El šaddai gebraucht ist) die Schrift des *Elohisten*, oder auch (sofern man sie für die Grundlage des ganzen Sammelwerks ansah) die *Grundschrift* benannt hat, neuerdings aber insgemein die *Priesterschrift* nennt. Sie ist in der Hauptsache eine Gesetzesschrift, will die Rechte, Ordnungen, Einrichtungen und Gebräuche, welche im Gottesvolk gelten oder gelten sollen, darlegen und ihrem Ursprung nach erklären. Das Geschichtliche behandelt sie nur, soweit es zum Verständniss dieses Ursprungs nützlich oder nöthig ist. Sie gibt also wohl einen Abriss der ganzen Vor- und Urgeschichte von der Schöpfung an, aber nur um zu zeigen, wie und warum und in welchen Stufen und durch welche göttl. Veranstaltungen allmählig das erwählte Volk aus dem Kreise der übrigen, zumal verwandten Völker hervorgebildet wurde, und lässt sich blos bei den Epoche machenden Ereignissen (wie Schöpfung, Fluth, Noahbund, Abrahambund, Umzug der Väter nach Aegypten) oder bei Rechte begründenden Vorkommnissen (wie Gen. 17. 23. 48, 3—8) auf ausführlichere Schilderungen ein, berichtet im übrigen die Thatsachen oder die für Thatsachen gehaltenen Ereignisse nur kurz und trocken, zum Theil in Form von Genealogien (Cp. 5. 11, 10 ff. 35, 22 ff.) und statistischen Uebersichten (Cp. 10. 25, 12 ff. Cp. 36), bemüht sich aber

dabei ganz besonders um Durchführung einer festen geordneten Zeitrechnung. Ihre Darstellung ist breit, umständlich (weil möglichste Genauigkeit und Bestimmtheit erstrebend), juristisch pünktlich und formelhaft; ihre Sprache etwas steif und monoton, in einem beschränkteren Kreis von Ausdrücken sich bewegend, mit vielen technischen Wörtern, keineswegs späthebräisch, aber vielfach eigenthümlich (so wie auch die Profeten und Spruchweisen ihre eigene Sprache ausbildeten); ihre Behandlung der Stoffe vorwiegend gelehrter Art, auf Forschung, Berechnung u. Reflexion beruhend u. mannigfache Kenntnisse verwerthend (zB. Cp. 1. 5. 10 f. 36. 46), mit einem starken Zug zur Systematisirung u. Schematisirung; ihre Auffassung des höheren Alterthums, auch der fremden Völker (zB. zu 25, 16. 36, 15) öfters überraschend treu u. keusch; ihre Art, von Gott zu reden, streng und würdig, ohne Verwendung auch nur des Engelglaubens, geschweige jener stark vermenschlichenden oder an's Mythologische streifenden Denk- und Rede-weise, wie sie Dichter oder der Mund des Volkes liebten. Ihr Vrf. gehört ohne Zweifel dem Kreis der Jerusalemischen Centralpriesterschaft an. Die Bestimmung ihrer Abfassungszeit ist wegen der vielen Umarbeitungen und Erweiterungen, welche sie erfahren hat, schwierig und gegenwärtig Gegenstand lebhafter Controversen. Anhaltspunkte dafür bietet die Genesis in Cp. 10. 17, 6. 16. 35, 11. 36, 31 ff.; namentlich zeugen die in den aus ihr stammenden Theilen von Gen. 10 u. 36 vorausgesetzten Völkerverhältnisse für ein verhältnissmässig hohes Alter. — Ganz anderer Art sind, ihrem Ursprung und ihrer Abzweckung nach, die beiden andern Schriften, welche nur bei der Darstellung der Wirksamkeit Mose's sich auch etwas auf Gesetze einlassen, sonst aber eigentliche Geschichts- oder Sagenbücher sind, mit dem Zweck, die Kunde von dem, was man sich im Volke über die alten Zeiten erzählte, übersichtlich gruppirt u. in ansprechender Form verfasst, den Zeitgenossen zur Erfreuung u. Belehrung zu bieten, gegenüber von der nüchternen Verständigkeit der Priesterschrift Bücher lebenswahrer Unmittelbarkeit u. poesievoller Schönheit. Das eine derselben, B, weil es ebenfalls Gott nicht Jahve, sondern Elohim nennt, von Manchen Schrift des (jüngeren oder zweiten) *Elohisten* genannt, kann man als das *israelitische Sagenschichtsbuch* bezeichnen. Es schöpft zwar theilweise auch aus älteren schriftl. Aufzeichnungen, in der Hauptsache aber aus dem vollen Strom der Sage, wie sie im Munde der mittleren, nördl. u. östl. Stämme (Israels im Gegensatz gegen Juda) lebte, u. behält in seinen Erzählungen Art, Ton u. Farbe dieser lebendigen Volkssage unverändert bei. An stofflichem Detail ist diese Schrift die reichste (in der Gen. zB. kennen wir die Namen Eliezer, Debora, Potifar nur aus ihr), u. gibt zugleich oft genug unter den dreien die frischesten Erinnerungen oder die verhältnissmässig ursprünglichste Gestaltung der Sagen (in der Gen. zB. 4, 17 ff. 48, 22) oder Reden (zB. 15, 2. 20, 16), weshalb sehr bedauerlich ist, dass sie uns nicht vollständiger erhalten wurde. Viele Lokalsagen der einzelnen Gegenden waren darin verknüpft, und wird in ihr mit Vorliebe die Entstehung der altheiligen Oerter des mittleren u. östl. Landes,

sowie des tiefen Südwestens (vgl. dazu Am. 5, 5. 8, 14) nachgewiesen. Da sie sich viel mit der Herrlichkeit Josef's (Efr.-Manasse's) beschäftigt, das alte Ansehen Ruben's deutlicher durchschimmern lässt (37, 21. 29. 42, 22. 37), Bethel als Heiligthum, wohin gezehnet wird, darstellt (28, 22), so wird schon hiernach (vgl. auch 50, 25 mit Jos. 24, 32) an ihrem Ursprung in Israel (im engeren Sinn) nicht zu zweifeln sein. Ob sie (wie A u. C) eine Schöpfungsgeschichte an ihrer Spitze hatte, ist jetzt nicht mehr zu sagen; jedenfalls wich sie in der Darstellung der Urgeschichten von A u. C stärker ab, hatte keine Flutherzählung u. berührte sich (s. zu Cp. 4. 6, 1—4. 9, 18 ff.) mehr mit den kenaan. phönikischen Theorien über die Entwicklung der ältesten Menschheit, während A u. C mehr Verwandtschaft mit den babyl. Sagen bekunden. In gottesdienstl. Dingen zeigt sie die freiere Weise der Israelstämme (28, 22 u. zu 33, 20), verurtheilt aber das Terafim- u. andere abgöttische Wesen (35, 2 ff.). Sie redet viel von Engel- u. Traumoffenbarungen oder Gesichtern, nennt Abraham geradezu einen Profeten (20, 7) u. weist gerne die allmähliche Verwirklichung des zuvor offenbarungsmässig enthüllten Planes Gottes in den Fügungen der göttl. Vorsehung nach. Sie gehört sicher der Blüthezeit des profetischen Wesens unter den mittleren Stämmen, etwa dem 10., spätestens dem 9. Jahrhundert an. Viele ihrer Stoffe sind nicht mehr in ihrer urspr. Form, sondern nur in der Bearbeitung von C oder R vorhanden. — Die dritte Schrift, C, gewöhnlich *die des Jehovisten* (weil sie schon von Anfang an den Namen Jahve in Gebrauch hat), früher auch, obwohl mit Unrecht, die *Ergänzungsschrift* genannt (als wäre sie mit der Absicht, den A zu ergänzen, geschrieben) war ebensogut, wie die andern, von Haus aus eine selbständige Schrift, und lässt sich gegenüber von A als *profetische*, gegenüber von B als *judäische* Schrift bezeichnen. Dass sie aus Juda stammt (nicht aus Efraim, *de Wette-Schrad.* Lehrb. d. Einl.⁸ § 205; *Reuss* Gesch. des AT. § 213), ergibt sich schon innerhalb der Gen. aus der Hebrongegend als Aufenthaltsort Abrahams u. Jacobs (13, 18. 18, 1. 37, 14), aus der Hervorhebung Juda's in der Josefgeschichte (37, 26 ff. 43, 3 ff. 44, 16 ff. 46, 28), sowie aus Cp. 38 mit Sicherheit. In den Urgeschichten geht sie sowohl bezüglich der Anlage als der Stoffe viel mehr mit A als mit B zusammen (Schöpfungsgeschichte, Urstand, Noahstammbaum, Flutherzählung, Völkertafel), hat auch in dem Abraham-Abschnitt und weiterhin einige Erzählungen mit A gemeinsam (Trennung von Loth, Zerstörung Sodom's und Gomorrha's, die Dinageschichte), zeigt sich aber sonst in der Vätergeschichte, zumal in der Jacob's u. Josef's, dem B aufs engste verwandt, so sehr, dass von Cp. 27 an die meisten ihrer Erzählungen ihre vollständigen Parallelen in B haben, u. nothwendig die Abhängigkeit des einen vom andern anzunehmen ist. Und zwar ist es C, der sich an B anlehnte: dies folgt schon aus der allgemeinen Erwägung, dass gerade in dem Sagenkreis über Jacob und Josef, der nur in Israel, nicht in Juda ursprünglich ausgebildet sein kann, die Verwandtschaft am durchgängigsten ist, u. ergibt sich weiter aus der Vergleichung der einzelnen Parallelstücke, welche fast immer auf Seiten des B mehr realistisches

Detail, auf der des C mehr Scenenmalerei, Redevortrag u. Ideengehalt aufweist, ganz abgesehen von solchen Einzelfällen, wo B die bestimmteren (zB. 15, 2 gegen 3; 37, 36 gegen 39, 1) u. C die allgemeineren (zB. 26, 1. 8. *Philister*; 37, 25 *Ismaeliten* gegen 28 *Midianiten*) Angaben hat. Ohne Frage hat dieser Schriftsteller mit dem bei B schriftlich vorliegenden Material gearbeitet, u. schimmert dieser Sachverhalt öfters auch da durch, wo eine Parallelerzählung aus B nicht erhalten ist (zB. Gen. 9, 20 f. 12, 6—9. Cp. 26), nam. auch in Ausdrücken (zB. 26, 32. 30, 35. 38. 41 u. s.). Aber selbstverständlich ist B nicht seine einzige Quelle; Erzählungen wie 12, 10 ff. 16, 1 ff. (neben 21, 9—21). 25, 29 ff. u. a. zeigen, dass er viele seiner Stoffe, ganz unabhängig von B, aus der lebendigen Sage geschöpft hat, auch abgesehen von den vielen Stücken, die er u. A eigenthümlich haben. Im Ganzen kann man also sagen, dass er die Sagengeschichte so, wie man sie in Juda erzählte, oder vom jüdischen Standpunkte aus darstellt. Aber noch wichtigere Eigenthümlichkeiten ergeben sich, wenn man auf den Gehalt u. die Form seiner Erzählungen sieht. Denn in demselben Maass, in welchem er an Fülle des zu Gebot stehenden Stoffes hinter B zurücksteht, überragt er ihn (u. noch viel mehr den A) in sinniger Auffassung, anschaulicher lebensvoller Schilderung, glatter u. zugleich reizender, spannender Darstellung u. künstlerischer Abrundung seiner Erzählungen. Viele seiner Stücke, die wir noch ganz von ihm haben (zB. Cp. 2 f. 11, 1—9. Cp. 18 f. 24), sind Meisterstücke der Erzählungskunst, denen sich aus B nur wenige (wie Cp. 22) an die Seite stellen lassen. Nicht minder ausgezeichnet sind sie aber durch die Fülle feiner, lehrreicher Gedanken, wichtiger ethisch-religiöser Wahrheiten, welche er seinen Sagengeschichten einzuhauchen oder vielmehr aus ihnen zu erschliessen verstand, ohne ihrer dichterischen Haltung u. kindlicheinfachen Redeweise, welche vom Volksmund her ihnen anhaftet, etwas zu benehmen. Namentlich zeigt er unter allen 3 Erzählern die tiefste Erkenntniss vom Wesen, Ursprung u. Wachstum der Sünde in der Menschheit, von der Gegenwirkung Gottes gegen dieselbe, von seinem Heilsplan (3, 15 f. 5, 29. 8, 21 f. 9, 26 f. 12, 2 f. 18, 19), von der Berufung u. Erziehung der von ihm erwählten Werkzeuge zum Glauben, Gehorsam und tugendhaftem Wandel, von der Bestimmung Israels zum Heile der Völker. So schon in der Gen., wo er in den Vorvätern wesentlich Vor- und Muster-Bilder zeichnete; im Verlaufe des Werks treten diese tieferen Ideen noch deutlicher hervor u. machen sich auch in der Polemik gegen das abgöttische und ungehorsame Wesen des Israelvolks stark geltend. Es sind profetische Ideen u. Erkenntnisse, von welchen er sich ergriffen zeigte, u. wie man ihn selbst deshalb in gewissem Sinn einen profetischen Erzähler nennen kann, so lässt sich daraus auch die Zeit der Wirksamkeit der grossen Profeten als seine Gegenwart vermuthen, was sich dann durch manche andere Zeichen vollauf bestätigt. — Auch in der Sprache, wie in seiner ganzen Erzählungsweise, steht C dem B viel näher als dem A, u. obwohl auch zwischen ihnen beiden allerlei feinere Unterschiede vorhanden sind, so ist doch die reinliche Scheidung zwischen ihnen

da oft sehr schwierig oder unmöglich, wo ihre Erzählungen von den späteren zusammengearbeitet sind u. die sachlichen Kennzeichen fehlen.

4.

Trotzdem, dass C in den Stoffen sich theils mit A, theils mit B zusammenschliesst, war C doch ursprünglich eine Schrift für sich, u. ist ihr Verf. nicht zugleich der Redactor der jetzigen Genesis (*Kn. Schrad.*), sondern von diesem zu unterscheiden, wie (nach *Ew. Hupf.*) jetzt fast allgemein anerkannt wird. Die Gen. enthält von C eine ganze Reihe in sich geschlossener, selbständiger Erzählungsstücke (wie 2, 4^b—3, 24 neben 1, 1—2, 4^a, oder die Fluthgeschichte, oder 11, 1—9 neben 10, 1 ff., oder 30, 25 ff., neben 31, 1 ff. u. a.) welche die gleichen Gegenstände, wie A oder B, aber in einer von ihnen abweichenden Art behandeln, ohne dass darüber, wie die abweichenden Angaben zu vereinigen seien, auch nur eine Andeutung gemacht wäre (s. weiter *Hupf.* 109—125). Ferner finden sich in den aus AC, BC gemischten Stücken (zB. Cp. 4. 37. 48) allerlei innere Unverträglichkeiten, ebenso chronologische Widersprüche zwischen den Stücken des C u. der andern, u. mancherlei andere Unebenheiten (zB. zwischen 26, 33^b u. 21, 31, oder in 31, 48—50 oder 34, 4. 37. 12. 39. 22. 40, 4. 50, 11 f.) welche C sicher vermieden hätte und zum Theil leicht hätte vermeiden können, wenn er schon die Absicht gehabt hätte, dass seine Stücke neben und unter denen des A und B gelesen werden. Aber auch die vielen in den gemischten Stücken vorkommenden, einfach neben einander hingestellten Doppelangaben über dieselbe Sache (zB. 4, 25 f. u. 5, 1—6; 7, 17 f.; 8, 13 f.; 21, 1^a^b; 27, 33 f. u. 35—38; 28, 16 f.; 31, 24 f.; 32, 23 f.; 47, 29—31 u. 49, 29—32 u. dgl.) wären ganz unerklärlich, wenn der Schreiber dieser Sätze und der Redactor des Buches dieselbe Person wäre. Ganz anders steht die Sache, wenn R wie die Schrift des A und B, so die des C schon vorfand, jede in ihrer Art hochschätzte und für beachtenswerth hielt, und nun in der Absicht, das beste und lehrreichste aus ihnen zu einem lesbaren Ganzen zu vereinigen, sie zusammenarbeitete. In diesem Fall konnte er, weil er durch seine Vorlagen gebunden war, die Differenzen zwischen ihnen nur möglichst, aber nicht ganz wegräumen und ausgleichen, ebenso die Wiederholungen nur möglichst, aber nicht ganz vermeiden; wo er scheinbar unnöthig wiederholt (s. zuvor), hat er damit nur andeuten wollen, dass ausser der von ihm zum Wort zugelassenen Vorlage auch die andere die Erzählung gehabt habe. — Bezüglich der Art u. Weise, wie R bei der Zusammenarbeitung der 3 Werke verfuhr, ist vorab zu erinnern, dass er zwar, wie er nicht anders konnte, die Priesterschrift mit ihrer fortlaufenden Zeitrechnung und ihrer scharfmarkirten Abschnittsgliederung zu Grund legte und dieses ihr äusseres Fachwerk so zu sagen als Rahmen benutzte, in welchen er die Berichte der Uebrigen einfügte, dass er aber in Auswahl u. Zusammenstellung der Stoffe sich zumeist an den Gedankenkreis des C anschloss und dessen profetische Erkenntnisse von Sünde u. Gnade, vom Heilzweck Gottes, von der göttlichen Erziehung der Väter zu Ahnherrn des Gottesvolkes noch

schärfer als jener hervortreten liess (vgl. die Gestaltung von Cp. 4. 6, 1—4. 15, 6f. 12—16. 22, 15—18. 26, 3^b—5), überhaupt aber sein Absehen zumeist auf das richtete, was nach den Begriffen der Besten seiner Zeit zur religiösen Zucht u. Unterweisung, sowie zur sittlich- u. nationalen Bildung seines Volkes am geeignetsten schien. Wie ihm darnach Zusammenhang u. Fortschritt der einzelnen Stücke seines Werkes sich gestaltete, ist in den Vorbemerkungen zu der Erklärung der einzelnen Abschnitte angegeben. Es lässt sich zum voraus erwarten, dass er manches für diesen seinen Zweck nebensächliche wegließ oder kürzte: in der That ergeben sich Stücke wie 4, 17—24. 6, 1—4. 30, 32—42 als blosse Auszüge aus reicheren Berichten, u. weisen die isolirten Erwähnungen der Jiska (11, 29), der Geschwisterschaft Abram's u. Sara's (20, 12), des Zehntgelübdes (28, 22 ohne entsprechende Ausführung in 35, 7) oder die Nachricht 48, 22 deutlich auf Auslassungen hin. Näher hat er die Berichte des A zwar bis Cp. 11, 26 fast vollständig mitgetheilt, dagegen schon in 11; 27—32 gekürzt, weiterhin den Eingang der Abramgeschichte vor C. 12, die Gottesoffenbarung an Isaac (s. 35, 12), den Aufenthalt Jacob's in Paddan Aram und die ganze Josefgeschichte vor dem Umzug Jacob's nach Aegypten weggelassen, wahrscheinlich weil sie zu den Erzählungen der andern Vorlagen, die er hier vorzog, zu wenig stimmten. Umgekehrt hat er auch an den Stücken des C gekürzt, zu Gunsten des A in den Urgeschichten (2, 5f., 4, 25f.; in der Fluthgeschichte; in der Völkertafel), u. 16, 15f. 21, 2ff. 25, 7ff. 35, 28f.; sonst in den Vätergeschichten meist nur zu Gunsten des B. Am wenigsten wahlverwandt war ihm aus begreiflichen Gründen das israel. Erzählungsbuch: aus dessen Darstellung der Urgeschichten hat R in Cp. 4. 6, 1—4 nur wenige Trümmer in eigenthümlicher, seinem eigenen Plan angepasster Bearbeitung aufgenommen; ähnlich noch vielleicht in Cp. 14, wahrscheinlich in Cp. 15; erst von Cp. 20 an beginnt er auch ganze Stücke daraus wörtlich mitzuthemen, und lässt zumal in der Jacob- und Josefgeschichte (welche, wie es scheint, zu den schönsten Partien dieses Werkes gehörte), von Cp. 27 an dieser Vorlage oft und lange das Wort, doch auch hier nicht, ohne ihre Stücke mit den Bemerkungen aus entsprechenden Berichten des C (wo solche vorhanden waren) zu ergänzen; ebensohäufig aber beschränkt er sich darauf, Einzelnes aus B in die Stücke von C einzufügen.

Wo es nur immer angienge, liess R seine Vorlagen selbst reden, und namentlich den vielen grösseren Erzählungsstücken, die er aus denselben unverändert beibehalten hat, verdankt man es, dass man diese Vorlagen selbst noch nach ihrem Wesen genauer erkennen kann. Aber eine einfache Aneinanderreihung ihrer Stücke (wie Cp. 2f. neben C. 1; C. 27 neben 26, 34f. u. 28, 1—9; 48, 3—7 neben 48, 9—22) war nicht immer möglich und nicht immer zweckmässig. Thatsachen, wie Geburt oder Tod eines Menschen, auch wenn sie in allen Quellen erzählt waren, konnte er natürlich nur mit Worten einer einzigen berichten. Aber auch wo die Vorlagen nur in der Hauptsache ähnlich, dagegen in Einzelheiten verschieden erzählten,

wäre es bei einfacher Nebeneinanderstellung der Vorlagen ohne viele Wiederholungen nicht abgegangen; in solchen Fällen hat er seine Vorlagen in einander gearbeitet, indem er eine, die ihm für seine Zwecke die beste schien, zu Grund legte, und aus der oder den andern das eigenthümliche am passenden Orte darin einsetzte (Cp. 7f. 10. 16. 25. 27—37. 39—50). Natürlich aber war es nicht immer möglich, dass die einzelnen aus 2 oder 3 verschiedenen Schriften geschöpften Stücke sich ohne weiteres neben einander stellen oder in einander fügen liessen. Hier musste er entweder das Widersprechendste aus der einen oder andern ganz auslassen (zB. 21, 17 ff. die Etymologie des Namens Ismael, 32, 8 die von Maḥanaim, 33, 10 die von Peniel, einen Eigennamen 31, 25) oder durch eingestreute kleine Zusätze oder Bemerkungen das Auseinanderklaffende zusammenheften, das Widerstrebende vereinigen. Solche Nahten und anderweitige künstliche Nachhilfen lassen sich viele bemerken, zB. in 4, 25. 10, 24. 21, 14. 26, 1^a. 15. 18. 35, 9. 37, 5^b. 8^b. 39, 1. 46, 1. Unter diese künstlichen Nachhilfen zum Zweck der Herstellung eines lesbaren Ganzen gehört zB. auch die Durchführung der Namen Abram u. Sarai vor Cp. 17 durch alle Stücke, oder des Doppelnamens Jahve Elohim durch Cp. 2 f., oder die Aenderung von Elohim in Jahve 17, 1. 21, 1. Ein öfters angewandtes Auskunftsmittel zu gleichem Zweck war auch die Versetzung ganzer Stücke (wie 4, 1—16. 9, 20—27. 11, 1—9. 12, 10—20. 25, 5f. 11^b. 25, 21 ff. 35, 16—20. 47, 12 ff.) oder kürzerer Angaben (wie 2, 4^a. 31, 45—50. 37, 26 u. A.), was dann wieder allerlei kleine Zusätze des R nothwendig machte (wie 1, 1. 9, 18. 22, 13, 1. 3f. 24, 62). An andern Stellen hat er in freier Weise die Angaben der Vorlagen zusammengefasst (zB. 7, 7—9. 22, 15, 7f. 31, 45 ff. Cp. 36. 46, 8—27), u. da u. dort zur Ausgleichung einzelne Sätze hinzugesetzt (zB. 21, 32. 34. 35, 5. 46, 12—20). Auch erklärende Glossen wird er da u. dort beigegeben haben, wie 20, 18. 35, 6, oder in Cp. 14 (wo viele solcher sich finden); jedoch mögen manche derselben auch erst von noch Späteren eingesetzt sein, wie das zB. von 35, 19. 48, 7. 50, 11 fast sicher ist. Ausserdem sind wahrscheinlich von ihm erst (wenn nicht von Späteren) allerlei kleinere Einsätze gemacht, theils um maassgebende Gesichtspunkte für die Auffassung des Gegenstands an die Hand zu geben (15, 12—16. 22, 15—18. 26, 3^b—5), theils um mit anderwärts stehenden Angaben auszugleichen (4, 15^a. 25, 18^b. 35, 22^a), theils um einzelne Notizen oder neue, in seinen Hauptquellen nicht bemerkte Wendungen der Sage anzubringen (10, 9. 32, 33; vielleicht 2, 10—14. 10, 14. 19. 25; 11, 28^b. 31^b. vgl. 15, 7; 14, 17—20. 22, 2. 14; 15, 19—21). Dass schliesslich trotz dieser sehr feinsinnigen und wohlgedachten Zusammenarbeit des R in dem so entstandenen Werk noch allerlei Unverträglichkeiten und Widersprüche (besonders in Dingen der Zeitrechnung) übrig geblieben sind, ist nicht zu verwundern. Aber sie sind meist nur für eine aufmerksamere Betrachtung wahrnehmbar und schienen dem Vrf. selbst mit Recht gegenüber von der Wichtigkeit des Inhalts der mitgetheilten Stücke zu verschwinden.

5.

Im Vorstehenden ist vorläufig vorausgesetzt, dass ein u. derselbe Redactor (R) die 3 Schriften ABC zusammengearbeitet habe. Diese Voraussetzung wird neuerdings von allen denen, welche A für die jüngste Schrift im Hexat. u. für nachexilisch halten, bestritten, u. wird vielmehr behauptet, B u. C (nachdem sie erst jede einzeln mehrere vermehrte Ausgaben erfahren hatten) seien längst vereinigt u. späterhin von wieder anderer Hand mit D (Deuteron.) verbunden gewesen, ehe ein letzter R den A in dieses Sammelwerk eingearbeitet habe (zB. *Bleek-Wellh.* Einl. in das AT.⁴ 178). Im Grunde ist diese Betrachtung des Hergangs der Redaction nur Folgerung aus der abweichenden Ansicht über das Alter des A u. kann deshalb auch nur im Zusammenhang mit der Erörterung des Ursprungs der Quellschriften des Hexat. auf ihre Berechtigung geprüft werden. Auch der besondere Grund, den man dafür geltend macht, hergenommen von der angeblichen Thatsache, dass D keinen A, sondern nur BC u. zwar schon in ihrer Verschmelzung zu einem Buch, kenne u. benutze, wird erst bei der Erklärung des Dt. eingehender besprochen werden. Was sich aus der Gen. für sich darüber ergibt, ist Folgendes. Anerkanntermaassen ist bei der Zusammenarbeitung nicht bloß BC mit Stücken des A vermehrt oder bereichert, sondern auch C zu Gunsten des A (zB. C. 1—11), wie umgekehrt A zu Gunsten des C (Cp. 12—50) verstümmelt worden. Das erklärt sich sehr gut, wenn R sämtlichen 3 Schriften als blossen Privatschriften gegenüberstand. Dagegen ist die Zurückstellung u. Verstümmelung des BC im höchsten Grad befremdlich, wenn derselbe schon integrierender Theil eines auch das öffentlich anerkannte Deut. in sich schliessenden, schon mehr als ein Jahrhundert lang gelesenen, fast heilig gewordenen Werkes war. Und wenn man etwa das damit zurechtlegen wollte, dass es sich dabei um Einführung einer festeren Chronologie oder Einfügung sonstiger für wichtig gehaltener Ergänzungen gehandelt habe (wobei freilich auffallend genug wäre, dass gerade diese jüngsten Einarbeitungen öfters die ältesten Darstellungen der Sache enthalten s. zu 1, 2. 5. 7. 29f. 7, 11. 10, 2—5. 22f.), so wäre doch ganz unerfindlich, zu welchem Zweck man solche vereinzelte Brocken oder solche nichts ergänzende Wiederholungen wie 13, 6. 11^b. 12. 19, 29. 21, 1^b. 31, 18. 33, 18. 35, 6 aus A eingearbeitet, oder warum man bei Thatsachen wie Geburten (16, 15. 21, 2f.) oder Tod (49, 39) eines Menschen, die doch BC auch gemeldet hatten, die Worte des BC mit Worten des A ersetzt, oder wozu man aus der ganz neuen Schrift A solche Widersprüche, wie sie 26, 34. 28, 9 (gegen 36, 2f.) stehen, hineincorrigirt hätte. Wenn man ausserdem geltend macht, dass CB in ganz anderer Weise mit einander verbunden seien als mit A, folglich auch von anderer Hand u. in früherer Zeit (*Wellh.* XXI. 425), so kann auch dieser Beweis nicht für richtig erachtet werden. Wohl sind die Stücke des C u. B viel häufiger zu einem einzigen Stück zusammengeschmolzen, aber nicht weil eine andere Hand sie zusammenarbeitete, sondern weil C von Haus aus

mit B in der nächsten Verwandtschaft stand (§ 3) u. in vielen ihrer Erzählungen die Differenzen nur Kleinigkeiten betrafen, wo es genügte, eine der beiden zu reproduciren u. aus der andern nur einige Worte oder Sätze einzufügen (wie zB. Cp. 27. 29. 41 f.). Aber weder ist das zwischen C u. B immer möglich gewesen (denn zB. 26, 25—33 von C steht *neben* 21, 22—32 von B, oder 30, 31—43 von C neben 31, 7—13 von B geradeso wie von C Cp. 2 f. oder 15 neben Cp. 1 oder 17 von A), noch fehlen auch zwischen C u. A, da wo die Aehnlichkeit des Inhalts es erlaubte, musivisch zusammengeschmolzene Mischstücke (zB. Gen. 6, 9—9, 17 oder Cp. 34, andere in Ex.). Gerade die durchgehende Gleichheit in der Methode der Verbindung von C mit B u. von C mit A, die ebenso in Ex. u. s. w. sich zeigt, spricht für die gleiche verbindende Hand. Dazu kommt, dass R nicht blos wo er A einfügt, sondern auch in zu CB gehörenden Stücken Ausdrücke des A gebraucht (13, 3. 14, 11 f. 16—21. 15, 14 f. 26, 1).

Dagegen muss allerdings die Möglichkeit zugestanden werden, dass (zwar nicht die Einfügung ganzer grosser Stücke wie Cp. 14. 34, wohl aber) einzelne der Ergänzungen, Ausgleichungen, Glossirungen u. andere Aenderungen, welche wir der Kürze halber dem R zugeschrieben haben, erst von späteren Händen vorgenommen sind. An mehreren Stellen ist es fast sicher, dass der Text später, zum Theil erst nach der Zeit der LXX, geändert (zB. 31, 45. 37, 5. 8 f. 47, 5—7) oder corrumpt (zB. 4, 8. 10, 5. 24. 22. 29 f. 30, 32. 38. 41, 48. 56. 45, 19. 46, 28. 47, 21. 49, 26) worden ist. Bis in die einzelnsten Einzelheiten reicht der kritische Beweis nicht hinein, zB. ob 30, 18 schon R oder erst ein Späterer *Sifhati* für *Amati* geschrieben hat.

6.

Exegetische Hilfsmittel. „Zum Pentat. und Josua: *JDrusii* ad loca difficiliora Pentateuchi commentarius 1617; ad loca diffic. Josuae, Judic. et Sam. comm. 1618. — *JAosiandri* comm. in Pentat. 1676/8; in Josuam, 1681. — *JClerici* Mosis libri ex translatione I. C. etc. Amstel. 1693. 1696. Tubing. 1733; Vet. Test. libri historici ex transl. I. C. etc. Amst. 1708. Tubi. 1733. — *JChFSchulzii* scholia in Vet. Test. Norimb. 1783 f. Vol. 1. 2. — *EFrCRosenmülleri* Pentateuchus annot. perp. illustr. Lips. 1821/4; Josua ann. perp. ill. 1833. — Ausserdem sind von den Bearbeitern des ganzen AT. noch zu bemerken: *Grotius*, *JDMichaelis*, *Dathe*, *Maurer*“, und folgende grössere Werke: *ChrKJBunsen* vollst. Bibelwerk für die Gemeinde, in 9 Bänd. 1858 ff. (hierher Bd. 1. 2. 5); *CFrKeil* und *FrzDelitzsch* bibl. Commentar über das AT. 1861 ff. (hierher Bd. 1 Gen. Ex.³ 1878; Bd. 2 Lev. Num. Dt.² 1870; Bd. 3 Jos. Jud. Ruth² 1874); *JPLange* theol.-homil. Bibelwerk, Bielef. 1864 ff. (hierher Bd. 1 Gen. von *Lange*² 1877, Bd. 2 Ex. Lev. Num. von *Lange* 1874; Bd. 3 Deut. von *FWJSchröder* 1866; Bd. 4 Josua von *Fay* 1870); *EdReuss* la bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, Paris 1875 ff. (hierher P. III l'histoire sainte et la loi, Pentat. et Jos. 1879, 2 Bde); The holy Bible according to the authorized Version with an explanatory and critical Commentary,

edit. by *FCCook* (auch the Speakers Commentary genannt) in 6 Bdn. Lond. 1871—76 (hierher Bd. I, 1. 2. II.).

„Zum Pentat. im Ganzen: *JCalvini* in 5 libros Mosis commentarii. Genev. 1583 ed. 3. — *JSterringae* animadv. phil. sacr. in Pentat. Leonard. 1696. Lugd. Bat. 1721. — *JMarckii* in praecipuas quasdam partes Pentateuchi commentar. Lugd. Bat. 1713. — *ISVater* Commentar über den Pentat. Halle 1802/5. — *MBaumgarten* theolog. Commentar z. Pentat. Kiel 1843/4“. — *MMKalisch* historical and critical commentary on the Old Test. Lond. (Gen. 1858; Ex. 1855; Lev., 2 The. 1867. 72). — *AVarenii* decades Mosaicae in Gen. et Exodum. Rost. 1659; decades biblicae in IV libr. Mosis, 1668. — *DHackmann* praecidanea sacra s. animadv. phil. crit. exhib. Genesin, Exod. et Leviticum. Lugd. Bat. 1735. — *IFrGaab* Beitr. zur Erkl. des 1., 2. und 4. B. Moses. Tüb. 1796.

Zur Genesis im Besondern: *IMerceri* in Genesin commentar. Genev. 1598. — *NicSelnecceri* in Gen. commentar. Lips. 1569. — *Petri Martyris Vermilii* in I librum Mosis commentar. Heidelb. 1606 ed. 2. — *IEterseri* annotationes in Gen. Upsal. 1655. — *ChrCartwright* electa thargumico-rabbinica s. annotationes in Gen. Lond. 1648. — *IGerhardi* commentar. in Gen. Jen. 1693. — *SebSchmidt* super Mosis librum primum annotationes. Argent. 1697. — *AggHaisma* curae philol. exegeticae in Gen. Franeq. 1753. — *CGHensler* Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und in der Genesis. Hamb. 1791. — *GASchumann* Genesis hebraice et graece cum annotatione perpetua. Lips. 1829. — *P. v. Bohlen* die Gen. historisch-kritisch erläutert. Königsb. 1835. — *FrTuch* Kommentar über die Gen. Halle 1838 (2. Ausg. 1871 von Arnold und Merx). — *ThSörensen* hist.-kritischer Comm. zur Gen. Kiel 1851. — *FrzDelitzsch* Comm. über die Gen.⁴ 1872.

Zum Deuteronomium im Besondern: *FrWSchultz* das Deuterom. erklärt. Berl. 1859.

Zum Buch Josua im Besondern: Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata ab *AMasio*. Antverp. 1574. — Exegetisches Handbuch des AT. Leipz. 1797. Stück 1. — *FIVDMaurer* Comm. über d. B. Josua. Stuttg. 1831. — *KFrKeil* Comm. über d. B. Josua. Erlang. 1847.“

Zu den kritischen Fragen über diese Bücher aus neuester Zeit: *HHupfeld* die Quellen der Gen. Berl. 1853. — *EdBöhmer* das erste Buch der Thora, Halle 1862. — *ESchrader* Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte. Zür. 1863. *Derselbe* in *de Wette* Lehrb. der hist. krit. Einl. in d. AT.⁵ 1869. — *IWColenso* the Pentateuch and book of Joshua, critically examined, P. 1—7, Lond. 1862—1879. — *HEwald* Gesch. des Volks Isr.³ 1864 ff. Bd. 1 u. 2. — *KHGraf* die geschichtl. Bücher des AT. Leipz. 1866; und in Merx Archiv f. wiss. Erforsch. des AT. I. 466 ff. — *ThNöldeke* Untersuchungen zur Kritik des AT. Kiel 1869. — *Amerz* im Nachwort zu Tuch Komm. über d. Gen.² S. LXXIX ff. — *PKleinert* das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Bielef. u. Leipz. 1872. — *EdRiehm* die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Goth. 1854; und: über die Grundschrift des

Pentat., in d. Stud. u. Krit. 1872. — *AKayser* das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen. Strassb. 1874; und: der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage, in Jahrb. f. prot. Theol. VII (1881). — *JWellhausen* die Composition des Pentat., in Jahrb. f. deutsche Theol. XXI u. XXII (1876/7), und: Geschichte Israels I. Berl. 1878; auch *Bleek-Wellh.* Einl. in das AT.⁴ (1878) § 81 ff. — *VRyssel* de Elohistae Pentateuchici sermone, Lips. 1878. — *FGiesebrecht* zur Hexateuchkritik, in Zeitschr. f. d. Atl. Wiss. I. (1881) S. 177 ff. — *DHoffmann* die neueste Hypothese über den Pentat. Priestercodex, in Magazin f. d. Wiss. des Judenth. VI u. VII (1879 f.). — *RKittel* die neueste Wendung der pentat. Frage, in Theol. Stud. aus Württemberg II u. III (1881/2). — *FrzDelitzsch* Pentateuch-kritische Studien, in Ztschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben I (1890) und: Urmosaisches im Pentateuch, ebendort III (1882). — *KMarti* die Spuren der s. g. Grundschrift des Hexat. in den vorexil. Propheten, in Jahrb. f. prot. Theol. 1880. — *EReuss* Geschichte der hl. Schriften des AT. 1881. — *CBruston* le document Elohiste et son antiquité in Revue Théologique VIII (Montaub. 1882) p. 13 ff. — *AJülicher* die Quellen von Ex. 7, 8—14, 11, in Jahrb. f. prot. Theol. 1882 S. 79 ff. — *LHorst* Leviticus 17—26 u. Hezekiel, Colmar 1881. — *JHollenberg* der Charakter der alex. Uebers. des B. Josua u. ihr textkrit. Werth, Mörs 1876 (Progr.); und die deuteronom. Bestandtheile des B. Josua, in den Stud. u. Krit. 1874. — Zur Textkritik der Gen. auch *IOlshausen* Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im B. Genesis, in MB. der Berl. Akad., Juni 1870.

I. Die Urgeschichte von der Schöpfung bis auf die Fluth Cap. 1, 1—6, 8.

1. Die Schöpfung der Welt Cap. 1, 1—2, 4^a; aus A.

1. In Form einer Erzählung wird hier über die Erschaffung der Welt berichtet. Dass dieser Bericht aus A genommen ist und der erste Bericht in dieser Schrift war, ist von denen, welche überhaupt eine Zusammensetzung des Hexateuchs aus verschiedenen Schriften anerkennen, zugestanden. Es folgt, abgesehen von der Unterschrift dazu (s. zu 2, 4), aus der Selbstbeschränkung des Erzählers auf die grossen Hauptsachen „ohne erklärendes Eingehen auf besondere Einzelheiten, aus der würdigen Darstellung Gottes, der nicht ins Menschliche herabgezogen wird, aus der günstigen Ansicht vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes“, aus der umständlichen, feierlich gehaltenen, zugleich formelhaften Schreibweise, so wie aus der Sprache, z. B., ausser dem Gottesnamen אֱלֹהִים, aus Ausdrücken wie מִין V. 11 f. 21. 24 f., זֶהוּ 24 f. 30; שָׁרַץ und שָׂרָץ 20 f., רֶמֶשׂ und רִמָּשׁ 21. 24—26. 28. 30, (שֶׁטַח 28), אֲרָבָה 30, מִקְנֵי 10, so wie aus den Formeln עָרְבָה וְרָבְדָה 22. 28 und וְקָרַב וְיִקְרָבָה 27; auch וְהָרִיל 4. 6 f. 14. 18 ist ihm wenigstens geläufig, und zu וְהִמְרִיתָ V. 26 vgl. Cap. 5, 1. 3.

2. Dass der Verf. sein Werk mit der Weltschöpfung begann, hat seinen guten Grund. Denn die Schöpfung ist die Voraussetzung für alle folgende Geschichte, und zugleich die erste Offenbarungsthat Gottes; der Geschichtsschreiber, welcher die mosaische Gesetzesanstalt als das Ergebniss der bisherigen geschichtlichen Entwicklung und die mosaische Offenbarung als die bis dahin letzte Stufe der göttlichen Offenbarung erweisen wollte, musste nothwendig bis zu diesem Anfang der Dinge zurückgreifen. Er begnügt sich aber nicht mit dem Satz, dass Gott Alles geschaffen hat, sondern gibt ein ausführliches Gemälde von dem Hergang der Schöpfung. Wie ist das zu verstehen? Die Erschaffung der Welt ist ja doch kein Gegenstand menschlicher Erfahrung gewesen. Woher also weiss der Mensch davon zu erzählen? Diese Frage muss aufgeworfen werden; von ihrer Beantwortung hängt die ganze Auffassung des Stückes ab. Zunächst ist deutlich, dass der Bericht nicht eine freie Dichtung des Verf. ist. In seinem ganzen Werk gibt er sich immer als Geschichts- und Gesetzesschreiber, nicht als Dichter; was er erzählt, hat er auch für geschehen gehalten oder als

Geschehenes überliefert erhalten (vgl. wie Ex. 20, 11. 31, 17 die Heiligkeit des Sabbath auf Gen. 2, 2 f. gegründet wird). Und da weiterhin manche Züge seines Gemäldes in den Kosmogonien anderer Völker (s. Nr. 3) ebenso oder ähnlich vorkommen, so folgt auch daraus wieder, dass er die Stoffe seiner Darstellung nicht erfunden hat. Wie aber sein Bericht keine freie Dichtung von ihm sein kann, so und aus denselben Gründen ist er auch nicht das Erzeugniss einer prophetischen Vision von ihm (z. B. *Kurtz* Gesch. d. A. B.² 1. 45, *JPLange*, *Godet* u. A.). Gibt aber demnach der Verf. in der Hauptsache Ueberliefertes wieder, so erhebt sich die neue Frage: woher stammt diese Ueberlieferung? Darauf antwortete man früher einfach, sie ruhe schliesslich auf einer besonderen göttl. Offenbarung. Und weil mit ihr in manchen Dingen die Weltentstehungsmythen der Völker zusammenreffen, so nahm man an, dass eine solche Offenbarung schon den ältesten Menschen, schon dem Adam, zu Theil geworden sei, und die verschiedenen Völker sie aus dem gemeinsamen Vaterhaus mit sich genommen, aber auch vielfach umgestaltet und verderbt haben, und nur das Israelgeschlecht sie rein oder verhältnissmässig am reinsten bewahrt habe. Wogegen die Ansicht (*Hofmann* Schriftbeweis² 1. 265), dass dieser Schöpfungsbericht der in Geschichte umgesetzte Eindruck sei, welchen die Welt auf den ersten Menschen mit seinen höheren Kräften im Urzustande gemacht habe, nicht ernstlich in Betracht kommt, weil niemals aus der Betrachtung des Resultats einer Begebenheit der Hergang derselben so erschlossen werden kann, dass das Erschlossene den Werth eines wahrheitsgetreuen Berichtes über den Hergang hätte. Allein jene Hypothese von einer Uoffenbarung über den Hergang der Schöpfung leistet nicht bloss nicht, was sie soll, weil bei der Länge der Ueberlieferungskette eine Gewähr für unentstellte Ueberlieferung gar nicht mehr vorhanden wäre, sondern sie ist in sich selbst unhaltbar. Eine Belehrung über das Problem und den Hergang der Schöpfung an die ältesten Menschen hat keinen erkennbaren Sinn und Zweck; derartige Dinge gehören schon zu den feineren Fragen, welche den menschl. Geist beschäftigen können, und Vieles, z. B. die ganze Sprachbildung, die volle Entwicklung des Denkvermögens und mannigfache Erfahrung in der Welt musste vorhergegangen sein, ehe auch nur das Verständniss für solche Fragen erwachte; ehe aber dieses da war, kann auch von einer Offenbarung darüber keine Rede sein, denn nur dem Suchenden und Bedürfenden wird Offenbarung zu Theil. Sodann betrifft die Offenbarung, so weit wir sie in der Bibel verfolgen können, doch immer nur Dinge der Gottesfurcht, der Gotteserkenntniss, des gottesfürchtigen Lebens, des Reiches Gottes, und mit diesen steht zwar die Entstehung der Welt in einem engen Zusammenhang, nicht aber die Einzelheiten ihres Hergangs; zur Ausfüllung der Lücken unserer geschichtlichen Kunde der Vergangenheit oder zur Belehrung über physikalische Fragen will und soll die Offenbarung nicht dienen. Endlich aber, wenn diese Erzählung so wie sie vorliegt, auf einer überlieferten Offenbarung beruhte, so müsste sie auch ganz und für alle Zeiten als unfehlbare historische Wahrheit sich bewähren. Nun finden

sich aber nicht nur im A. T. selbst gerade über die Einzelheiten des Hergangs zum Theil sehr abweichende Darstellungen (s. Nr. 5), sondern auch die ihr zu Grund liegende Ansicht vom Weltganzen steht noch ganz in dem kindlich beschränkten Gesichtskreis des Alterthums, welchen die wissenschaftliche Forschung längst überwunden hat, und gerade manche jener Einzelheiten lassen sich mit den durch die astronomische und geologische Forschung festgestellten Thatsachen nicht vereinigen (s. Nr. 5). Deshalb muss auf die Frage nach der Quelle der vom Vrf. befolgten Ueberlieferung eine andere Antwort gesucht werden. Eine solche zu finden, mag man Folgendes erwägen. Bei fast allen gebildeteren Völkern des Alterthums finden wir mehr oder weniger entwickelte Theorien vom Werden der Welt (Kosmogonien), und zwar keineswegs schon am Anfang ihrer historischen Zeit, sondern erst im Verlauf derselben hervortretend, zunächst im Gewand des Mythos und als Ausdruck der Ansicht einer ganzen Gemeinschaft, später, z. B. bei den Indern und Griechen, mehr in Form philosophischer Systeme, und dann so mannigfaltig und vielgestaltig, als diese Systeme selbst. Der menschliche Geist mit seinem Erkenntnisstrieb, wenn er einmal eine gewisse Stufe der Reife erlangt hat, kann es nicht lassen, über die blossen Erfahrungsthatfachen der Erscheinungswelt hinaus zu deren letzten Gründen und Ursachen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, vorzudringen und sich eine geschlossene Weltanschauung zurecht zu machen. Sämmtliche Kosmogonien verdanken diesem Triebe ihre Entstehung, und dass dieselben bei den verschiedenen örtlich und geschichtlich oft so weit auseinander liegenden Völkern gleichwohl in ihren Grundzügen so viel Aehnlichkeit mit einander haben, beruht viel mehr auf der Gleichheit der Voraussetzungen, von denen sie bei der Bildung derselben ausgingen, als auf direkter Entlehnung, obgleich eine solche nicht für alle Fälle geläugnet werden kann und soll. Die Elemente aber, aus welchen die volksthümlichen Theorien über die Weltbildung sich aufbauten, sind zweierlei, nämlich einmal eine gewisse Summe von erfahrungsmässigen Erkenntnissen der äusseren Natur und ihrer Erscheinungen, und sodann die Vorstellungen der Völker von der Gottheit; denn dass diese hier, wo es sich um ein letztes Princip für die Erklärung der sichtbaren Welt handelt, wesentlich mit in Betracht kamen, versteht sich von selbst, und dass irgend welcher Gottesglaube immer schon da war, ja in der Regel schon ziemlich entwickelte Mythologien da waren, ehe man Weltbildungslehren aufstellte, ist aus der Geschichte der Religionen sicher, sofern deren Anfänge bei allen Völkern in ihre vorgeschichtlichen Zeiten hineinfallen, wie die Sprachbildung (s. auch Gen. 4, 26). Was den ersten Factor betrifft, so ist bekannt, dass das gesammte höhere Alterthum nur erst eine sehr unvollkommene und unvollständige Kenntniss vom Weltganzen hatte, und dass sie bei allen Culturvölkern ungefähr dieselbe war. Ihnen war weder der ganze Umfang noch die wahre Gestalt der Erde erschlossen; die Dinge auf und ausser der Erde kannten sie nur so, wie sie der einfachen Sinnenwahrnehmung erschienen, und sie erschienen ihnen allen auf dieselbe Weise, die Erde als eine Scheibe, der Himmel

als ein Gewölbe über ihr, die Gestirne als Lichter an demselben, und die atmosphärischen Phänomene als Kräfte oder Stoffe, welche hinter dem Gewölbe verborgen oder aufgehäuft zu gewissen Zeiten von dort her in Wirksamkeit gesetzt werden. Die Welt war ihnen also recht eigentlich die Erde mit dem dazu gehörigen Himmel und seinen Wesen und Kräften, wozu nach der Vorstellung einzelner Völker als Drittes noch die Unterwelt oder auch das unterirdische Wassermeer hinzukam. Dass in diesem Weltganzen, so dürftig auch seine Erkenntniss war, ein Ding dem andern diene und eine Rangordnung oder Stufenfolge unter denselben sei, hatte Erfahrung und Reflexion längst erkennen lassen: Wasser und Erde sind die Voraussetzung für die Pflanzen, diese wieder für die Thiere und die Thiere für die Menschen, und der Mensch steht hoch über dem Thier, wie dieses über der Pflanze; selbst die Gottverwandtschaft des Menschen war nach einer Richtung hin ein leicht sich ergebender Satz. Dass wie jedes menschliche Gemächte auf einem Ordnen des Ordnungslosen und dem Gestalten eines rohen Stoffes beruht, so auch das Entstehen der jetzigen geordneten Welt mit ihren mannigfachen Gestalten und Wesen auf einem Herausbilden aus einer form- und ordnungslosen Masse beruhen müsse, und dass ohne Licht keine Ordnung und kein Leben sei, war eine nahe liegende Annahme; selbst dass die jetzige Gestalt der Erde durch Herausarbeitung aus einem mehr wässerigen Zustand hervorgebracht sei, war leicht an die Hand gegeben, wenn man die Wirkung der Ueberschwemmungen auf Bodengestalt und Vegetation, so wie das Zurücktreten der Wasser an manchen Stellen der Erde beobachtete. Aus solchen gemeinsamen Ansichten vom Weltganzen und solchen Allen nahe liegenden Reflexionen und Beobachtungen ergaben sich leicht bei den verschiedensten Völkern gemeinsame Züge ihrer Kosmogonien, z. B. die Ableitung der jetzigen geordneten Welt aus einem vorausgegangenen chaotischen Zustand, oder die Vorstellung des Welteies, das wir von Indien, ja China bis Aegypten (*Bunsen* Aeg. 1. 445. 456), Phönizien, Griechenland (noch bei *Aristoph.* aves 693 ff.) und selbst bei den Finnen (*Lönnrot* *Kalevala* v. Schiefn. 1. 233 ff.) finden, hergenommen von der Gestalt des Himmels als der einen Hälfte des geöffneten Eies (ähnlich der indischen Vorstellung vom Himmel als der oberen und der Erde als der unteren Schale der Weltchildkröte), oder eine gewisse Ordnung und Reihenfolge der Schöpfungswerke u. s. w. Auf die bestimmtere Ausbildung der Kosmogonien war dann aber der andere Factor, das Gottesbewusstsein der Völker, von entscheidendem Einfluss: je nachdem die Vorstellungen von der Gottheit würdiger und geistiger oder sinnlicher waren, gestaltete sich auch die Kosmogonie verschieden, und wo die Gottheit schon in eine Mehrheit oder Menge einzelner göttlicher Wesen zerspalten war, musste auch für die Einreihung dieser Götterwesen in den Weltentstehungsprocess gesorgt werden, d. h. die Kosmogonien wurden zugleich Theogonien.

3. Die Vergleichung solcher Kosmogonien und Theogonien mit dem bibl. Bericht ist für die Würdigung des letzteren von Nutzen, und soll darum hier von einigen der wichtigeren das Wesentlichste ange-

geben werden. (Zusammenstellungen derselben sind seit Herder's Zeit manche versucht worden, z. B. *GLBauer* hebr. Mythologie 1. 67 ff.; *Pustkuchen* Urgeschichte 1. 137 ff.; *Rosenmüller* das alte u. neue Morgenland Bd. 1 z. A.: *Johannsen* kosmogon. Ansichten der Inder u. Hebräer 1833; *HFLink* die Urwelt u. das Alterthum 1. 268 ff.; *Wuttke* die Kosmogonien der heidn. Völker 1850; *Bunsen* Aeg. V, 1. S. 226 ff.; *Lenormant* les origines de l'histoire² I. 1880.) Unter den vielen *indischen* Theorien ist eine der vollständigsten und ältesten die in Manu's Gesetzbuch 1, 5 ff. Darnach war das All einst Finsterniss, unerkennbar, ununterscheidbar, wie in Schlaf befangen, gleichsam noch im Ewigen ruhend. Endlich regte sich der durch sich selbst seiende ewige, unsichtbare Allgeist, durch seinen Lichtglanz zunächst die Finsterniss zerstreugend; denkend entschloss er sich aus sich die Wesen hervorzubringen. Zuerst brachte er die Wasser hervor, in welche er einen Keim legte; dieser Keim entwickelte sich zu einem in Goldglanz strahlenden Ei; in diesem Ei entstand Brahma, der Vater aller Wesen. Nachdem er ein Brahma-Jahr (nach den Auslegern 3,110,400,000,000 menschliche Jahre) darin gewelt, spaltete er durch sein Denken das Ei in 2 Theile, bildete aus diesen den Himmel und die Erde und zwischen ihnen die Atmosphäre, die 8 Himmelsgegenden und den unvergänglichen Behälter der Wasser, liess dann aus sich selbst hervorgehen das Denken, die Ichheit und die grosse weltbelebende Seele, die 5 Sinne sammt den ihnen entsprechenden und von ihnen wahrnehmbaren Qualitäten, und schuf aus den feinsten Bestandtheilen von diesen die einzelnen Wesen alle, oder schafft sie vielmehr fortwährend. In der Aufzählung dieser Wesen ist weder eine anderwärts wieder vorkommende Ordnung noch eine maassvolle Gliederung; geistige Wesen und Kräfte, wie Götter und Genien, Veden, Affecte, Tugenden und Laster, untermischt mit den zahllosen, sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen. Wogegen in den Purāṇa's die Hauptwerke auf geschlossene Zahlen von 6—10 gebracht zu werden pflegen (*Ev.* nach *Burnouf* Bhāgavata-purāṇa II. 5, 21—32. III, 5, 23 ff. 8, 10 ff. 10, 13—27. 26, 10—74; *Wilson* Vishṇu-purāṇa p. 34 ff.). — Nach der *hellenischen* Lehre bei Hesiod. (theog. 116 ff.) ward zuerst Chaos, dann Gaea (Erde), Tartarus (der bodenlose Abgrund) und Eros (Liebe, das regsame Bildungsprincip); aus dem Chaos wurde Erebos (die Urfinsterniss) und Nyx (Nacht), welche zusammen den Aether (die reine Lichtwelt) und die Hemera (Tageshelle) erzeugten; Gaea dagegen brachte zuerst für sich den Uranos (gestirnten Himmel und Göttersitz), die Gebirge und den Pelagus oder Pontus (die salzige Meerestiefe), dann mit dem Uranos als Gemahl zusammen den Okeanos (das erdumfliessende Meer, zugleich die Quelle der Flüsse) und die übrigen Titanen hervor u. s. w., worauf sofort die Kosmogonie in reine Theogonie übergeht. — Von den *Aegyptern* kennen wir ihr theogonisches System bis jetzt besser (*Euseb.* pr. ev. 2, 1; *Bunsen* Aeg. 1. 423 ff.; *Lepsius* über den ersten äg. Götterkreis, 1851) als ihr kosmogonisches; die von Diod. Sic. 1, 7. 10 beigebrachte Theorie, mit der zum Theil auch Ovid. met. 1, 5 ff. stimmt, scheint sehr jung. Nach der altägyptischen Vorstellung, wie sie im

Todtenbuch Cap. 17 (nach *Birch, de Rougé, Lepsius, Brugsch* von *LStern* im „Ausland“ 1871 Nr. 34 besprochen) und ähnlich in der (von *Naville* in *Transact. SBA. IV, 1* und in *Records of the Past VI p. 105 ff.* bekannt gemachten und zuletzt von *Brugsch* die neue Weltordnung Berl. 1881 behandelten) Inschrift in einer Kammer des Königsgrabes *Seti's I* sich findet, war ein chaotisches Urgewässer (*Nun* genannt) der Urgrund von Allem (vgl. noch *Damascius d. princ. c. 125, p. 385 Kopp*). Ueber ihm war allein Gott *Tum* (*Atum*); als Gott *Ra* hat er das Firmament des himmlischen Urwassers geschaffen und die Rebellen vernichtet d. h. den Widerstreit der Elemente aufgehoben und die jetzige Ordnung hergestellt (*Stern S. 801*). Zu Anfang erfüllte den finstern Weltraum nur Gott *Nun*, das wässrige Chaos; aus ihm tauchte ein Ei empor, welchem in Gestalt eines kleinen Kindes der Sonnengott *Ra* entstieg; mit diesem kam Licht und Leben in die Welt, aus ihm wurden die andern Götter geschaffen (*Brugsch S. 35 f.*). Sonst s. noch *Tiele* *Komp. der Religionsgeschichte, deutsch von Weber* *Brl. 1880 S. 55 f.* — Die *etruskische* Lehre, welche *Suidas* u. *Τυρρηνία* beibringt (wornach Gott im 1. Jahrtausend den Himmel und die Erde, im 2. das Himmelsgewölbe, im 3. das Meer und die übrigen Wasser der Erde, im 4. Sonne, Mond und Sterne, im 5. sämtliche Thiere der Luft, des Wassers und des Landes, im 6. die Menschen schuf, und die noch übrigen 6 von den 12 Jahrtausenden der Welt für den Bestand des Menschengeschlechtes bestimmt sind) und welche mit Gen. 1 so auffallende Berührungspunkte hat, kann kaum in Betracht kommen, weil man bis jetzt weder das Alter noch die Quellen derselben kennt, und der Verdacht, dass sie nach der biblischen umgeformt sein möge, wohl begründet ist (doch s. über tyrrhenische Weise auch *Suidas* u. d. *W. Σύλλας*). Dagegen verdienen besondere Beachtung die Lehren derjenigen Völker, welche örtlich oder auch durch Stammverwandtschaft den Hebräern näher standen, der Phönikiern und Babylonier. — Von der *phönikischen* Lehre (über welche s. *Movers* in der *Halle'schen Encyclp. u. Phöniciern; Ewald* über die phönik. Ansichten von der Weltschöpfung *Gött. 1851; Bunsen Aeg. V, 234 ff.; Baudissin Studien I. 11 ff.; Lenormant orig.² I. 38. 532 ff.*) sind verschiedene Darstellungen durch *Philo Bybl.* (bei *Euseb. praep. ev. 1, 10*), auch durch *Mochos* und *Eudemos* (bei *Damascius d. princ. c. 125 p. 385 Kopp.*) uns übermittelt. Nach *Philo* waren anfänglich, unbegrenzt und durch unbegrenzte Zeit hindurch, *Πνεῦμα* (auch *ἀήρ ζωώδης καὶ πνευματώδης* und *πνοή ἀέρος ζωώδους* genannt) und trübes, finsternes *Χαός*. Als aber das *Πνεῦμα* seiner eigenen Anfänge beehrte, vollzog sich eine Zusammenschliessung (*πλοκή*), Sehnsucht (*Πόθος*) genannt, und wurde dies der Beginn der Schöpfung des Alls. Vermittelst dieses *πόθος* (vgl. den *ἔρωσ* der Griechen) entstand durch die Verbindung des *Πνεῦμα* (in dem Chaos) *Μῶτ* d. h. die von Lebenstrieben erfüllte, fruchtbare Materie, von Einigen für Schlamm, von Andern für Fäulnis wässeriger Mischung erklärt, welche die Keime aller Einzeldinge enthält. Indem sie sich zu einem Ei gestaltete [und dieses zu Himmel und Erde sich spaltete, *Damasc. p. 385*], strahlten aus *Μῶτ* Sonne

Mond, Sterne und Sternbilder auf; aus ihnen wurden, als sie zum Bewusstsein kamen, vernünftige Wesen und erhielten den Namen *Ζωφασμητίν* (זֹפֶשֶׁת יְצִי) d. i. Himmelswächter. Sobald nun (durch die Wirkung der Sonne) die Luft leuchtend und das Meer und Land erhitzt wurden, entstanden Winde und Wolken und mächtige Güsse himmlischer Wasser, Donner und Blitze, bis beim Gekrache dieser Donner beseelte Wesen in Erde und Meer sich regten, männliche und weibliche (Euseb. § 1—3 Hein.). Eudemos dagegen setzt an den Anfang *Χρόνος* (כְּרֹנוֹן), *Πόθος* und *Ὀμίχλη*; aus der Vermischung der 2 letzten entstand *Ἄηρ* und *Ἄυρα*, sodann aus diesen beiden das *Ῥών*. Nach Mochos aber sind die beiden Urprincipien *Αἰθήρ* und *Ἄηρ*; aus ihnen erzeugt sich *Ὀυλαμός* (כְּזִימ); aus diesen geht durch Selbstzeugung hervor *Χουσαρός* d. i. *ὁ ἀνοιγεύς*, dann das *Ῥών* (Dam. p. 385). — Die Menschenschöpfung betreffend, so stellt Philo an einer andern Stelle den *ἀνεμος Κολπία* (קֹלְפִיָּא) und sein Weib *Βάαν* (בָּאָן) an die Spitze, lässt von ihnen die Urmenschen *Αἰών* und *Πρωτόγονος* und von diesen das Paar *Γένος* und *Γενεά* abstammen, welche Phönizien bewohnten. Die letzteren beteten zuerst die Sonne unter dem Namen *Βεελσάμην* (בְּעֵל שָׁמַיִן) an, *Αἰών* führte den Gebrauch der Baumfrucht zur Nahrung ein (Eus. § 4 f.). Nachher leitet Philo von *Αἰών* und *Πρωτόγονος* (nach anderer Lesart von *Γένος*) 3 Sterbliche *Φῶς*, *Πῦρ*, *Φλόξ* ab, welchen die Feuerfindung zugeschrieben wird, sodann von diesen ein Riesengeschlecht, von welchem die Berge *Κάσιον*, *Αἰβανος*, *Ἀντιλίβανος* und *Βραθύ* ihren Namen haben, von ihnen ein unter sich feindliches Brüderpaar, nämlich [*Σα*]μηροῦμος (שָׁמַיִ מֵרוֹם) oder *Ῥουραῖος*, ersten Bewohner von Tyrus und Erfinder der Hütten aus Rohr, Binsen und Matten, und *Ὀῦσως*, Jäger, Erfinder der Bekleidung mit Thierfellen, der zuerst auf einem Baumstamm aufs Meer hinausfuhr, dem Feuer und Wind Säulen setzte und ihnen Blut der erjagten Thiere spendete (§ 6 f.). In etwas anderer Weise werden die Erfindungen von einer aus *Ῥουραῖος* entsprossenen Geschlechtsfolge von 6 Brüderpaaren abgeleitet, nämlich von *Ἀργεὺς* und *Ἀλιεύς* Jagd und Fischfang, vom folgenden Paar (wovon der eine *Χρυσώρ* hiess) die Bearbeitung des Eisens, die Beschwörung und Zauberei, die Erfindung verschiedener Fischergeräthe und des Flosses, vom dritten (*Τεχνίτης* und *Γήινος Ἀντόχθων*) die Bereitung der Ziegel und Dächer, vom vierten (*Ἀγρός* und *Ἀγρούηρος*) Ackerbau, verbesserter Häuserbau, Jagd mit Hunden; vom fünften (*Ἄμνος* und *Μάγος*) das Dorf- und Hirtenleben, vom sechsten (*Μισώρ* und *Συδύκ* מֵיִשָׁר וּמֵיִרְדָּן) die Gründung staatlicher Ordnungen. Nach ihnen kam dann noch *Τάαντος* (Thoth) und die Kabiren als die Erfinder der Wissenschaften und feineren Künste (§ 8—11). Vgl. Gen. 4. — Von den *Babyloniern* ist uns ein theogonisches Fragment bei Damasc. p. 384, ein kosmogonisches durch Berosus (C Müller Fragm. hist. Gr. H. 497 f.) überliefert; von ausführlichen bab. Erzählungen über die Schöpfung, das Chaos, die Entstehung der Götter, der Himmelskörper, der irdischen Geschöpfe, des Menschen hat neuerdings G Smith eine assyr. Uebersetzung auf zerbrochenen Thontäfelchen aus der Zeit des Asurbanipal entdeckt und

zusammengestellt (*GSmith* chald. Genesis, deutsch v. Frd. Delitzsch 1876 S. 61 ff. 293 ff.; *Lenorm.* or.² I. 44 f. 493 ff.); sie sind aber so fragmentarisch, ihre Ordnung so unsicher und ihr Verständniss noch so mangelhaft, dass vorerst wenig daraus zu erheben ist. Das erste Fragment (nach *Oppert* in GGA. 1876 S. 870 u. *Schrad.* KAT² 2 ff.), welches ausgeht von der Zeit, da noch kein Himmel und keine Erde, sondern nur ein leerer Abgrund (*apsu*), und ein Chaos das Meer (*mummu tiamat*), und Finsterniss ohne Licht, und Sturm ohne Ruhe(?), aber noch keine Götter, kein Geschick, kein Name war, und dann übergeht zur Erzeugung der Götter Luhmu und Lahamu, weiterhin Assor und Kissor, später Anu, Assur, stimmt merkwürdig zu Damascius, welcher durch das Paar *Tavθέ* (Tiamat) und *Ἀπασῶν* (Apsu) zuerst den *Μαῦμις* (Mummu), weiterhin *Λαχῆ* und *Λαχός* (Lahmē und Luhmu?), dann *Κισσαρή* und *Ἀσσωρός* erzeugt werden, dann von letzterem Paar die Trias *Ἄνός* (Anu) *Ἰλλινός* und *Ἄός* (Ea), dann von *Ἄός* und *Δαύκη* (Daukina) den *Βῆλος*, den Demiurgen, abstammen lässt. In den folgenden assyr. Fragmenten scheint die Bildung der einzelnen Werke den einzelnen der Götter beigelegt zu werden. — Von der kosmogonischen Mythe bei Berosus sind nur einige Hauptzüge überliefert. Auch sie beginnt mit einer Zeit, in welcher das All noch Finsterniss und Wasser war, lässt dann (was schon der Anfang zur Umbildung ist) in dieser Masse eine Menge monströser und aus verschiedenen Gattungen gemischter Lebewesen entstehen, unter der Herrschaft eines Weibes *Ἵμορκα* oder Markaja (neuerdings als *Umm Arka*, Mutter der Stadt Erech oder die Bilit rabit, Gemahlin des Mondgottes Sin gedeutet), mit dem chald. Namen *Θαλάτθ* (*Θαυάτθ* nach Lenorm.), griechisch s. v. a. *θάλαττα*. Dann tritt Bel, der höchste Gott, hinzu, schneidet das Weib in der Mitte durch, und bildet aus ihren 2 Theilen Himmel und Erde, worauf die Monstra, die sich in ihr geregt hatten, wieder in ihr Nichts zurücksinken, weil sie das Licht nicht ertragen konnten. Auch die Gestirne, Sonne, Mond und 5 Planeten, bildete er. Um aber das fruchtbare Land zu bevölkern, liess der Gott sich den Kopf abschneiden und durch andere Götter sein ausgeflossenes Blut mit Erde mischen und Menschen bilden, welche darum an dem göttl. Verstande Theil haben, ebenso andere Thiere, welche diese Luft (der geordneten Welt) ertragen konnten. — Die persische Schöpfungslehre (s. *Spiegel* Avesta III. 1863. S. LII ff., und Eränische Alterthumskunde 1871. I. 454 ff.), wie sie im Bundehesch erscheint, kennt kein Chaos, und trennt in eigenthümlicher Weise die Schöpfung der jenseitigen Welt von der der diesseitigen und in dieser wieder die Schöpfung des guten von der des bösen Gottes; sie ist aber viel zu jung, um hier noch herangezogen werden zu können, und die oft verglichene Sechszahl der Perioden, in welchem sie die Herstellung der einzelnen Werke (1. Himmel, 2) Wasser, 3) Erde, 4) Pflanzen, 5) Thiere, 6) Menschen) sich vollziehen lässt, lehnt sich nicht an die 6 Tage der Woche, sondern an die 6 Jahreszeiten des persischen Jahres an (s. *Grill* Erzväter S. 124 f.; *R Roth* in ZDMG. XXXIV. 699 f.).

4. Es bedarf nur eines Blicks auf diese Theorien, um zu finden,

sch wie manche Aehnlichkeiten die bibl. Darstellung mit denselben hat,
 der nicht bloss in der kindlichen Ansicht vom Weltganzen, sondern auch
 ed im Begriff des Chaos, der Stufenfolge der Werke u. a.; ja selbst auf
 ste das Weltei scheint noch eine entfernte Hindeutung vorzuliegen (s. zu
 1, 2). Es wäre auch zu verwundern, wenn das nicht so wäre. Das
 le israel. Volk vor und nach Mose war ein Glied einer grösseren Völker-
 er familie und hatte schon lange mit semitischen und aussersemitischen
 2) Völkern in Verkehr gestanden, und war wie in Sitten und Gebräuchen,
 er so auch in Kenntnissen und Vorstellungen mit einem grösseren Völker-
 or kreise verwachsen; manche seiner alten mythologischen Vorstellungen
 s schimmern noch lange nach Mose vielfach durch; auch über die Welt-
 r entstehung hatten sich längst bei ihm volksthümliche Anschauungen
 de festgesetzt; sehr verkehrt wäre es, anzunehmen, dass es dieselben erst
 n im persischen Zeitalter von den Babyloniern sich angeeignet hätte. Es
 n versteht sich aber, dass durch den mosaïschen Gottesglauben wie das
 n übrige Leben und Denken des Volks, so auch jene hergebrachten An-
 r schauungen gereinigt und umgestaltet werden mussten, wenn nicht
 e schon das einfachere ältere Gottesbewusstsein der Israeliten hier vor-
 gearbeitet hatte. In der That liegt der unvergleichliche Vorzug der
 h bibl. Schöpfungserzählung nicht in dem stofflichen Unterbau oder in
 - neuen physikalischen Aufschlüssen, die sie gäbe, sondern in der Durch-
 - dringung des hergebrachten Stoffes mit dem höheren Gottesglauben.
 - Dabei fällt das Hauptgewicht gar nicht einmal auf die Benennung Gottes
 , als des Schöpfers, denn von einem Schaffen oder Bilden der Welt
 s durch die Gottheit reden fast alle alten Völker; wie die Inder von
 , ihrem Viçvakarman d. i. Allschöpfer sprechen, so betiteln die Perser
 , ihren Ahuramazda als den grossen Gott, „welcher diese Erde schuf,
 , welcher jenen Himmel schuf, welcher den Menschen schuf“; sondern
 i Alles kommt an auf die Durchführung dieses Begriffs, auf die Art und
 Weise, wie dieses Schaffen gedacht wurde, und diese selbst hängt
 wieder ab von der Art, wie Gott gedacht wurde (*Ev. JB. I. 80*).
 Weil hier die richtige scharfe Scheidung von Gott und Welt vollzogen
 und Gott in seiner vollen Erhabenheit, Geistigkeit und Güte gedacht
 ist, darum ist auch die Vorstellung vom Hergang der Schöpfung er-
 habener, würdiger und richtiger, als irgend wo sonst, ohne Beimischung
 des Grotesken und Phantastischen, einfach, nüchtern, klar und wahr.
 Dieser Gott entwickelt sich nicht erst in und mit der Schöpfung zu
 einer höheren Stufe seines Daseins oder zu einer Reihe Einzelgötter,
 sondern hat sein vollkommenes Sein vor ihr und unabhängig von ihr;
 er braucht nicht die vielen Umwege und allerlei äussere Mittel, um
 zum Ziele zu gelangen, sondern er will, dass etwas werde, und es
 wird; er verliert sich nicht schaffend in das Geschaffene, lässt auch
 nicht bloss leidend die Dinge aus sich hervorgehen, sondern thätig
 bringt er sie hervor und erhält sich unabhängig davon in der Selbig-
 keit seiner ewigen Gottheit; er hat keinen Gegensatz sich gegenüber,
 nichts ausser sich, das er nicht oder nur allmählig überwinden könnte,
 sondern Alles ausser ihm steht seiner freien Verfügung offen; es kann
 ihm nicht begegnen, dass ihm etwas unvollkommen geräth, sondern

Alles, was er macht, ist vollkommen, seinem Zweck entsprechend, gut; er weiss, was er will, und fügt in klarem bewusstem Fortschritt Werk zu Werk bis zu seinem letzten Ziel. Da ist nichts mehr, was auch ein geläutertes Denken Gottes unwürdig erscheinen lassen könnte, und sollte einmal der Versuch gemacht werden, das Geheimniss des Schöpfungsvorganges, das dem Menschen nothwendig immer ein Geheimniss bleiben muss, für die menschliche Vorstellungsfähigkeit zu zeichnen, so konnte ein erhabenerer und würdigerer nicht gemacht werden. Mit Recht ist das als ein Beweis für den Offenbarungscharakter dieser Erzählung geltend gemacht worden: nur da, wo Gott nach seinem wahren Wesen offenbar geworden ist, konnte sie verfasst werden; sie ist ein Werk des Offenbarungsgeistes. Aber die Vorstellung, dass dieselbe auf rein übernatürliche Weise einmal plötzlich in den Geist eines Menschen hineingeworfen worden sei, und dass alle ihre einzelnen Angaben historische Wahrheit seien, ist zurückzuweisen. Denn selbst diese göttlichste aller Schöpfungserzählungen trägt in ihrem stofflichen Theil d. h. in den zu Grund liegenden physikalischen Voraussetzungen das Gepräge der beschränkten Erkenntniss des Alterthums an sich.

5. Versuche, die Erzählung der Bibel gerade in ihrem physikalischen Theil mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften in Einklang zu bringen, sind in Menge gemacht worden (vgl. über solche *LDiestel* Geschichte des A. T. in der christl. Kirche 1869 S. 726 ff.; *FWSchultz* die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft u. Bibel 1865; *Reusch* Bibel u. Natur⁴, 1876; *Baltzer* bibl. Schöpfungsgeschichte 1867—72; *Zöckler* in der Zeitschrift „Beweis des Glaubens“ 1865 ff.; Urgeschichte der Erde und des Menschen 1868; Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, 2 Bde. 1877—79). Sie lassen sich aber höchstens im Allgemeinen, nicht im Einzelnen durchführen. Einestheils nämlich erhebt die Astronomie Widerspruch dagegen, dass die Schöpfung der Sternenwelten erst nach Herstellung der mit Pflanzen bewachsenen Erde erfolgt sei; sie vor die Herstellung des Himmels und der Erde, also vor Cap. 1, 6, oder gar vor Cap. 1, 2 zu setzen und anzunehmen, dass in Cap. 1, 14 ff. nur von einem Sichtbarwerden dieser Himmelskörper auf der Erde die Rede sei, verbietet ebenso der Wortlaut des Textes wie die notorische Unbekanntschaft des Alterthums mit dem wahren Wesen derselben. Andernteils zeugen die sicheren geolog. Thatsachen von einer ganzen Reihe von Bildungsperioden der jetzigen Erde, welche in unserer Erzählung weder berücksichtigt sind, noch auch darin untergebracht werden können. Sie erst nach der Gen. 1 erzählten Schöpfung zu setzen und im Wesentlichen aus der Wirkung des Diluviums oder der Diluvien abzuleiten (die sog. Sintfluthhypothese, vertreten von vielen Aelteren, neuerdings noch von *Keil*), ist darum unmöglich, weil mindestens alle von der Tertiärformation abwärts liegenden Gestein- und Petrefaktenbildungen, vor Allem die Steinkohlenbildung aller Menschheitsgeschichte vorausgegangen sein müssen (*Zöckler* Gesch. II. 143—193. 497 f.). Sie vor die Gen. 1 erzählte Erd- und Himmelschöpfung zu legen, geht nicht an, weil

Cap. 1, 1 ff. deutlich von der ersten Schöpfung der Erde die Rede ist. Wollte man sie aber in die V. 2 fixirte Zeit des chaotischen Zustandes hineindenken und annehmen, dass eine ursprüngliche Erde wiederholt durch verschiedene Katastrophen zerstört worden sei, und V. 3 ff. von der Wiederezurechtbringung der chaotisch verwüstet gewordenen Erde durch Gott die Rede sei (Restitutionshypothese, seit Böhmé von Vielen angenommen, z. B. Kurtz Bibel u. Astronomie⁵ 864; s. bei Zöckler II. 510 ff.), so würde auch hiegegen der Text Widerspruch erheben, der von einer wiederholten Zerstörung der ursprünglichen Erde und einer wiederholten Neuordnung derselben nichts eiss, vielmehr einer solchen widerstreitet (s. zu 1, 2), und durch seine Angaben von einer erst später erfolgten Bildung des Himmels und der Gestirne das Dagewesen einer Erde mit organischen Wesen ausschliesst. Endlich die jetzt beliebteste Auskunft (z. B. Döl.; s. bei Zöckler II. 499 ff.), die von der Geologie postulirten Erdbildungsperioden mit den 6 Tagen unseres Berichts in der Weise zu combiniren, dass man aus diesen Tagen unbestimmt lange Bildungsperioden abmisst (Uebereinstimmungshypothese), hat nicht bloss die Umdeutung des Begriffs Tag (s. 1, 5) zu ihrer Voraussetzung, sondern kann auch selbst durch dieses Mittel keine Uebereinstimmung der geologischen Perioden mit den 6 Schöpfungstagen erzielen, weil (auch abgesehen von der bestimmten Zahl 6) nach den Thatsachen der Paläontologie die Thierwelten nicht erst nach den älteren Pflanzenwelten, sondern gleich mit diesen untergegangen sind, während nach Cap. 1, 10 u. 11 die Bildung der Erde und die Entwicklung der Pflanzenwelt schon abgeschlossen und durch das göttliche Billigungsurtheil versiegelt ist, d. h. nur irgend welche Thiere erscheinen. Die sog. ideale Concordanz, auf welche Zöckler II. 538 f. 546 f. hinauskommt, bedeutet doch nichts anderes, als dass man nur in den wesentlichen Hauptzügen, aber nicht im Einzelnen die Uebereinstimmung durchführen könne, und dass man Uebereinstimmung ist zuzugeben, dass unter allen alten Theorien die biblische Erzählung den Ergebnissen der Naturwissenschaft am nächsten kommt. — Man aber hiernach von einer historischen Wirklichkeit des physikalischen Hergangs in der Schöpfungserzählung keine Rede sein, so erhebt sich auch die Vergleichung des übrigen A. T., dass während des Bestehens des alten Volks diesem Theil unserer Erzählung dogmatische Wichtigkeit nicht zugeschrieben wurde. Sogleich Gen. 2 gibt über die Feinabfolge der Entstehung der organischen Wesen eine andere Anweisung an die Hand; Ij. 38, 4—7 setzt bei der Gründung der Erde das Dasein der Gestirne schon voraus; von einer ängstlichen Nachahmung der Einzelheiten von Gen. 1 findet man, so oft auch von der Bildung Himmels und der Erde als einer That Gottes die Rede ist, nirgends eine Spur; der altüberlieferte Begriff des Chaos, von dem Gen. 1 ausgeht, kommt weiterhin gar nicht mehr in Betracht; Stellen wie Ij. 38, 4 ff. Prov. 8, 24 ff. Ps. 24, 2. Ij. 26, 7—10 u. a. heben die Schilderung der Schöpferthätigkeit Gottes wieder ganz andere Seiten der Sache hervor, und selbst Ps. 104, der auf Gen. 1 ruht und in dem die Ordnung der Werke sich möglichst genau daran anschliesst, legt

wenigstens auf die 6 Tage keinerlei Gewicht (*Evo. JB. III. 110 ff.*). Gerade bezüglich der Einzelheiten des Hergangs finden wir in der Zeit der Geistesfreiheit des alten Volkes keine feste Lehre, sondern Abweichungen je nach der individuellen Auffassung oder dem jeweiligen Stande der physikal. Einsicht, sogar Fortbildung älterer Anschauungen, so z. B. Ij. 26, 7, wenn das Erdganze als im leeren Raum schwebend von Gott erhalten gedacht wird. Aber dass Gott Alles schuf, dass er durch seinen Geist und sein Wort (Weisheit) schuf und schafft, dass er selbstbewusst nach Zwecken in wohlgeordneter Stufenfolge seiner Werke schuf, dass er im Menschen sein höchstes irdisches ihm ähnliches Werk schuf und die ganze uns sichtbare Schöpfung auf den Menschen hin, dass er der jetzigen Ordnung der Dinge mit dem Ende der Schöpfung einen relativen Abschluss gab, in diesen Glaubenswahrheiten stimmt das ganze A. T. mit unserer Erzählung überein. — Von verschiedenen Seiten her kommt man somit auf denselben Satz, dass gewisse unabhängig von der Religion vorhandene Anschauungen oder Erkenntnisse vom Weltganzen und seinen Theilen und ihrer Bildung, und das Licht der Grundsätze der Offenbarung über Gott, Welt, Mensch zur Herstellung unserer Schöpfungserzählung zusammengewirkt haben. Dass die Durchdringung jenes Stoffs mit diesem Licht erst auf Grund der mosaichen Stiftung sich vollzogen haben kann, ist einleuchtend, und erweist sich im Besonderen aus der Beziehung, in welche die Schöpfung mit der Sabbathidee gesetzt ist. Dass jene Durchdringung aber nicht erst vom Vrf. dieses Stücks vollzogen, sondern in der Hauptsache wenigstens als eine schon vorhandene von ihm aufgenommen wurde, ist schon S. 2 und 9 bemerkt. Wohl aber ist von ihm die kunstvolle wohlgeordnete Darstellung.

6. Ausgehend von dem Satz, dass Gott das gesammte All erschaffen hat, greift er gleichwohl in der Ausführung der Art und Weise dieses Schaffens nur zurück auf den überkommenen Begriff des Chaos, und ohne dessen Ursprung weiter zu verfolgen, beschreibt er die Schöpfung als ein durch das Wirken des Geistes vorbereitetes, stufenmässig fortschreitendes Herausbilden der einzelnen Theile der Welt vermittelt des Machtwortes Gottes, vermöge dessen das Ungetrennte getrennt, das Ordnungslose geordnet, das Rohe und nur keimartig Vorhandene gebildet und entfaltet wird. Wie es die Einfachheit der Darstellung erfordert, werden nun aber nicht alle die unzähligen einzelnen Werke, sondern nur die grossen Theile der Schöpfung und von den Einzelwesen die Hauptgattungen in ihrem Werden vorgeführt. Acht Hauptwerke sind es: 1) Licht als die Vorbedingung aller weiteren Ordnung und Bildung; 2) Scheidung der chaot. Urwasser durch das Himmelsgewölbe; 3) Trennung von Wasser und Festland auf der Erde; 4) Ausschmückung der Erde mit dem Pflanzenwuchs; 5) Ausschmückung des Himmels mit den Lichtkörpern; 6) Hervorrufung der Lebewesen des flüssigen Elements, der Luft- und der Wasserthiere; 7) Bildung der Landthiere; 8) bis endlich als höchstes und letztes der Lebewesen der Mensch hinzukommt, als Ebenbild Gottes, der Herrscher der Erde. Jedes dieser 8 Werke ist durch das einleitende *Gott sprach* als ein

besonderes kenntlich gemacht, und ist aus diesem Grunde an eine Zehnzahl der Werke (*Kn.*, der das Chaos als besonderes und die Wasser- und Luft-Thiere als 2 Werke zählt) nicht zu denken. Die Richtigkeit des Stufenfortschritts unter diesen 8 leuchtet von selbst ein. Nur die Gestirne befremden an 5. Stelle. Heiden, welche dieselben göttlich verehrten, hätten sie vorangestellt; beim Israeliten stehen sie mitten unter den Werken, zwischen Pflanzen und Thieren, nicht weil für diese beiden (*Kn.*) oder für die Thiere (*Del.*) ihr Dasein die nothwendige Voraussetzung ist, sondern als einer Bewegung und Thätigkeit (Jud. 5, 20. Ij. 38, 7. Jes. 40, 26 u. a.) fähige (*Tuch, Ew. A.*) eröffnen sie die Reihe der Einzelwesen, und damit die 2. Hälfte der Achtzahl, welche in ihrer Reihenfolge der der ersten Hälfte (5 : 1; 6 : 2 und 3^a; 7 : 3^b; 8 : 4) ziemlich genau entspricht (*Herder, Buttmann, v. Bohl, v. Cölln* bibl. Theol. I. 171, *Tuch, Lutz* bibl. Dogm. 51; *Ew. Del. Schrad.* S. 6 ff.). Der Gedanke, dass die 5 ersten Werke die Herrichtung der Wohnstätte für die Lebewesen, die 3 letzten die Erfüllung der Wohnung mit Bewohnern bezwecken (*Riehm* Stud. u. Krit. 1866 S. 560 ff.), erklärt nicht, warum die Gestirne erst an 5., und nicht etwa an 3. oder 4. Stelle auftreten. Vollends unthunlich ist es (*Grill* S. 115 ff.), die Vierzahl der beiden Hälften auf die Dreizahl des indischen Triloka (Himmel oder Lichtraum; Luft, Erde) zurückführen zu wollen. — Eben so deutlich aber wie die Achtzahl (2 × 4) der Werke, tritt im Text die Sechszahl des Sechstagerwerks hervor, welches selbst hinwiederum mit der Sabbathsidee zusammenhängt. Obgleich nämlich nach durchgehender Schriftlehre Gott immer schafft, so geschieht das doch nur auf Grund der schon geordneten Welt und ihrer Verhältnisse. Die Zeit, da diese jetzige Welt entstand, war eine Zeit unruhiger, gewaltiger Arbeit, gegen welche die Jetztzeit wie eine Zeit göttlicher Ruhe nach der Arbeit erscheint. Ist aber diese die Sabbathszeit, so ist die Herstellung dieser Ordnung die sechstägige Wochenarbeit. — Beide Eintheilungen (in 8 Werke und in 6 Tage) sind nun in der Weise mit einander verbunden, dass je 2 Werke auf 1 Tag, nämlich das 3. und 4. auf den 3., das 7. und 8. auf den 6. Tag zusammenfallen. Die Theilung der 8 Werke und 6 Tage in zwei Hälften und die Symmetrie beider Hälften tritt so nur noch deutlicher hervor. Insoweit wäre sogar möglich, dass beide Eintheilungen gleich ursprünglich wären. Beobachtet man aber, dass zur Erzielung dieser Symmetrie zwei an sich nicht enger zusammenhängende Werke (das 3. und 4.) auf einen Tag zusammengezogen, dagegen zwei (kraft der bei V. 7 fehlenden Billigungsformel und kraft der Zusammenfassung der Wasser- und Luftthiere V. 20—22) enger zusammengehörige (das 2. und 3.) auf 2 Tage auseinander gelegt wurden (*Ew. bibl. Theol.* III. 46; *Grill* 126) und dass nun von durch Abend und Morgen entstandenen Tagen noch vor der Erschaffung der Himmelskörper die Rede wird, dadurch aber eine Schwierigkeit hereinkommt, welche zwar durch die Weltansicht der Alten (s. zu V. 5) gemildert, aber nicht beseitigt wird, so wird man dem Zugeständniss nicht ausweichen können, dass die Sechstheilung jünger und in die Achttheilung

erst eingefügt ist (*Gabl., Ziegler, Ilg., Pott, Ew. A.*). Wogegen von einer Collision des $\text{בְּיַמֵּי הַיָּמִים}$ V. 1 und des Chaos V. 2 mit dem 1 Tag (*Wellh. Jahrb. f. D. Theol. XXII. 457*) bei richtigem Verständniss keine Rede sein kann. — Eine wichtige und wesentliche Wahrheit dieses Berichts (im Gegensatz gegen die heidnischen), ist aber noch, dass Gott Alles gut d. h. in derjenigen Vollkommenheit und Schönheit, die seiner eigenen Güte entspricht, geschaffen hat. Das hat der Verf. sehr geflissentlich bei den einzelnen Werken hervorgehoben. Die Bemerkung fehlt nur beim 2. Werk, wenigstens im mass. Text, und nicht ohne Grund (s. zu V. 8), und beim achten, weil das damit Auszudrückende durch die Gottebenbildlichkeit schon viel bezeichnender ausgedrückt war, dagegen steht sie am Schlusse V. 31, bezüglich auf das Ganze der 8 Werke in ihrem Zusammenhang, und findet sich somit 7mal, schwerlich ohne Absicht. — Ob auch bei einigen andern öfter vorkommenden Formeln feste Zahlen beabsichtigt seien (*Schr.*), mag dahin gestellt bleiben. Das שִׁבְעָה יָמִים kommt im mass. Text nur 6 mal, bei den LXX aber (V. 20) 7 mal; שִׁבְעָה יָמִים dreimal (V. 5. 8. 10), während es auch V. 16 noch stehen konnte, aber nicht musste, ebenso שִׁבְעָה יָמִים 3mal (1, 22. 28. 2, 3), während es V. 25 zwar stehen, aber mit Rücksicht auf V. 30 auch fehlen konnte. Das $\text{עָשָׂה וַיְמַלֵּךְ}$ endlich kommt 10 mal, und M. Aboth 5, 1, *Del. 74* legen Gewicht darauf, dass die jetzige Weltordnung gerade durch ein 10maliges Schöpferwort hervorgerufen sei, indessen וַיִּבְרָא V. 22 hat dieselbe Geltung und umgekehrt V. 28 haben die LXX für $\text{וַיִּבְרָא לְאֱלֹהִים בְּיַמֵּי הַיָּמִים}$ bloß וַיִּבְרָא . Sollten in diesen untergeordneten Dingen wirklich hl. Zahlen beabsichtigt sein, so dürfte das eher jüngern Uebearbeitern als dem Verf. selbst zuzuschreiben sein. Aber dass auch das ganze Fachwerk der 6 Tage (also 1, 5b. 8. 13. 19. 23. 31b) und dazu 2, 2b. 3b erst von einem jüngern Uebearbeiter eingefügt und im ursprünglichen Text des A die Schöpfung in 7 Acte oder Tage, geschieden durch die 7 Billigungsformeln, in der Weise zerlegt gewesen sei, dass 1) Licht, 2) Scheidung der Wasser V. 6—10, 3) Pflanzen, 4) Gestirne, 5) Fische und Vögel, 6) Landthiere, 7) Mensch (am 7. Tage geschaffen) sich folgten (*Wl. XXII. 456 ff.*), ist eine willkürliche und sachlich unmögliche Annahme (s. zu 2, 2). Vielmehr kann das Sechstageswerk nur vom Verf. selbst abgeleitet werden, und daraus folgt dann nach rückwärts, dass ihm die Achttheilung der Werke schon in einer Vorlage gegeben war. (Ueber einen andern Vorschlag zur Herstellung des angeblich ursprünglichen Textes von *G. d'Eichthal* s. *GGA. 1875 S. 897 ff.*) — Im Uebrigen zeigt sich, dass der Vrf. schreibend sich der einzigen Hoheit seines Gegenstandes vollkommen bewusst war: kein Wort zu viel, und doch alles klar und wohl bestimmt; nirgends etwas Künstliches und Gesuchtes, nur einmal an geeigneter Stelle lässt er sich zu gehobener Dichterrede emportragen (V. 27); selbst die hochalterthümlichen Ausdrücke, die er da und dort (V. 2. 24) anwendet, sind ihm offenbar mit der Sache aus der Vorzeit überkommen, dienen aber trefflich dazu, den Eindruck erhabener Würde zu mehren.

Besondere Hilfsmittel zu Cap. 1: *JGHerder* älteste Urkunde des

Menschengeschlechts 1774, 3 Thle. *JGRosenmüller* antiquissima tel-
luris historia 1776. *DJPott* Moses u. David, keine Geologen 1799.
Umbreit in den Studien u. Kritiken 1839 S. 189—209. *Ewald*
Jahrb. der bibl. Wissenschaft, 1848. 1 S. 76 ff. u. 1850. 2 S. 108
ff., u. bibl. Theol. III. 45 ff. *Schrader* Studien zur Kritik u. Erklä-
rung der bibl. Urgeschichte 1863 S. 1—57. *FWSchultz* die Schöp-
fungsgeschichte 1865. *Riehm* der bibl. Schöpfungsbericht, Halle 1881.
Zu Cap. 1—3: *FChThormeyer* krit. Versuch über die mos. Urge-
schichte, 1788. *JGEichhorn's* Urgeschichte, herausg. von *JPhGabler*
1790/3 3 Bde, und *Gabler's* neuer Versuch über die mos. Schöpfungs-
geschichte 1795. *PhButtmann* Mythologus 1. S. 122—152. Vgl.
auch die bibl. RWB. u. Erde, Schöpfung, Welt.

V. 1—5. Erster Tag und 1. Werk: aus dem durch den Geist
Gottes zubereiteten Chaos ruft Gott das Licht hervor. V. 1 nach den
Verss., Mass. u. den meisten Auslegern: *im Anfang schuf Gott den
Himmel und die Erde*. Bei dieser Auffassung darf man *im Anfang*
keinenfalls als relative Bestimmung (= *zuerst*) im Gegensatz zu einem
folgenden zweiten, dritten u. s. w. verstehen. Denn wollte man den
Gegensatz in V. 3 ff. finden (darnach das Licht u. s. w.) und verstünde
demnach V. 1 *Himmel und Erde* als den blossen Weltstoff, gleich
der chaot. Masse V. 2 (*Calv. Münst. Pisc. Gerh. Gabl. Rosm. Ges.
Kn. Wl.*), so wäre das darum falsch, weil וְהָאֵרֶץ וְהַיָּם nur das ge-
ordnete Weltall (2, 1), nicht den rohen Weltstoff bedeutet, und weil
dann V. 2 fortgefahren sein müsste וְהָאֵרֶץ וְהַיָּם וְהָאֵשׁ וְהַמַּיִם, wie ja wirklich
der Stoff des Himmels in der wüsten Erde liegt (V. 6—8). Wollte
man aber (*Dath. Thorm. JGRos. Kurtz. Baumg.* und die Vertreter
der Restitutionshypothese) den Gegensatz in V. 2 finden: *dann aber
wurde die Erde wüste* u. s. w., so wäre das syntaktisch falsch (s. zu
V. 2) und brächte den Vrf. mit sich selbst in Widerspruch, sofern er
von der Schöpfung des Himmels V. 6 ff. erzählte, ohne von der Ver-
wüstung des früheren Himmels etwas gesagt zu haben. Endlich wollte
man den Gegensatz ausserhalb dieser Erzählung z. B. in Cap. 5, also
in dem; was nach der Schöpfung im geschaffenen Weltall geschah
(*Del.*), finden, so gälte dagegen, dass nirgends nach Cap. 1 auf dieses
בְּרֵאשִׁית Rückbezug genommen ist, auch eine solche Wendung wenig
sinnvoll wäre. Vielmehr muss bei obiger Fassung בְּרֵאשִׁית im absoluten
Sinn (wie ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1; vgl. בְּרֵאשִׁית ohne Artikel Jes. 40, 21) ge-
nommen werden: *uranfänglich*, und beruht wohl eben darauf auch
die Wahl des sonst nicht so vorkommenden Ausdrucks בְּרֵאשִׁית, während
bei Aufzählungen und relativen Zeitbestimmungen בְּרֵאשִׁית, בְּהַחֲלֹה,
בְּהַחֲלֹה, בְּהַחֲלֹה gebraucht zu werden pflegen. Dass aber der Gebrauch des בְּרֵאשִׁית für
den zeitlichen Anfang dem spätern Hebraismus eigenthümlich und ein
Aramaismus sei (*Wl. Gesch. I. 399*), ist sowohl in Anbetracht von
Hos. 9, 10. Mich. 1, 13. Prov. 17, 14. Ij. 8, 7. 42, 12. Dt. 11, 12,
als auch darum unrichtig, weil gerade die aramaisirenden Juden (ausser
wo sie auf die Schöpfung anspielen wollen, wie Trg. Jes. 40, 21. 41, 4)
nie בְּרֵאשִׁית, sondern בְּקִדְמִין, מִלְּקִדְמִין, מִן אוּלַם u. dgl. sagen.
Neben dieser gewöhnlichen Auffassung des V. 1 (von der *Geiger* Ur-

erst eingefügt ist (*Gabl., Ziegler, Ilg.*, einer Collision des בראשית V. 1 und א. (*Wellh. Jahrb. f. D. Theol. XXII. 457*). Rede sein kann. — Eine wichtige t Berichts (im Gegensatz gegen die heidn. Alles gut d. h. in derjenigen Vollkomm, eigenen Güte entspricht, geschaffen l flüssentlich bei den einzelnen Werken fehlt nur beim 2. Werk, wenigstens Grund (s. zu V. 8), und beim achten, durch die Gottebenbildlichkeit schon war, dagegen steht sie am Schlusse " der 8 Werke in ihrem Zusammenha: schwerlich ohne Absicht. — Ob auch kommenden Formeln feste Zahlen beal gestellt bleiben. Das יְהִי עֵשֶׂת יָמִים kommt in LXX aber (V. 20) 7 mal; 'יָמִים שֶׁבַע' d es auch V. 16 noch stehen konnte, al 3mal (1, 22. 28. 2, 3), während e. Rücksicht auf V. 30 auch fehlen konr mal, und M. Aboth 5, 1, *Del. 74* jetzige Weltordnung gerade durch eir gerufen sei, indessen יָמִים V. 22 hat V. 28 haben die LXX für 'א' 'ב' 'ג' untergeordneten Dingen wirklich hl. Z. das eher jüngern Ueberarbeitern als sein. Aber dass auch das ganze Fa 8. 13. 19. 23. 31b) und dazu 2, 2 Ueberarbeiter eingefügt und im ursprün in 7 Acte oder Tage, geschieden di der Weise zerlegt gewesen sei, dass 1 V. 6—10, 3) Pflanzen, 4) Gestirne, 5, 7) Mensch (am 7. Tage geschaffen) ist eine willkürliche und sachlich un Vielmehr kann das Sechstageswerk nur den, und daraus folgt dann nach rück der Werke schon in einer Vorlage ge: Vorschlag zur Herstellung des angl. *G. d'Eichthal* s. GGA. 1875 S. 897 dass der Vrf. schreibend sich der ein. vollkommen bewusst war: kein Wort wohl bestimmt; nirgends etwas Künst an geeigneter Stelle lässt er sich zu g: (V. 27); selbst die hochalterthümlicher (V. 2. 24) anwendet, sind ihm offenba überkommen, dienen aber trefflich dazu zu mehren.

Besondere Hilfsmittel zu Cap. 1:

iert (vgl. מַחְסָה, מַחְסֵה, מַחְסֵה),

(Ges., noch Hitz. in Zeitschr.

ild. in Berl. Akad. Mon. Ber. m 7 (Ew. 178b. Jahrb. X. 11; 65; PHaupt akk. sum. Schriften, eig. Mächte, im Hbr. der ne, bei A zugleich der vorci den Hebräern die gewöhnwelche das AT. noch keinen r. 10, 16) hat, aber nur der nicht des Weltstoffs (s. S. 15 l, 5 f.); die Dreitheilung des., Unterwelt) tritt im AT. nur Ew. JB. I. 87). — V. 2. Zuen. Grot. A.), auch nicht Fort-Erde wurde wüste (Kurtz A.), den Zustand beschreibend, in affend, das Wort V. 3 sprach, rf. מַחְסֵה in diesem Fall wie Cap. nicht sein kann: die Erde aber ng. Ausserdem durfte der Vrf., erschaffenen melden wollte, nicht vgl. V. 7 f. V. a beschreibt die Himmel eingeschlossen ist, zudnungs-, gestalt- und wesenloses μωρρος Sap. 11, 18). Zu der ender Namen vgl. 18, 27. 21, 23. 4 u. a. Die Namen sind schon (46d) uralt und dem Vrf. mit der önik. Bāav S. 7, und beachte die r bei Deutung derselben). Zwar

ῥ Wüste) Wüste, Oede ist im Hebr.

ner gebräuchlich geblieben, aber מַחְסֵה

ur noch Jer. 4, 23 und Jes. 34, 11,

der Schöpfungserzählung entlehnt, vor- sen Masse kommen in מַחְסֵה — מַחְסֵה] als Vorherrschen des Wassers und die Fin- ämlich מַחְסֵה (von מַחְסֵה brausen) ebenfalls tu) und fast mythologisch wie Okeanos, usser in der jüngeren, Apellat. An- 13. Ps. 106, 9), und מַחְסֵה weib- de Fluth, ist hier deuth, un- ge- der Urwasser, un- durch Urstoff als eine wä- dackte,

schrift 344. 439. 444 auf Grund der Mechilta meint, dass erst die LXX sie in Aufnahme gebracht haben) kommt aber noch eine andere in Betracht, bei welcher man in Anbetracht davon, dass ראשית *Anfang* (ausser Jes. 46, 10) nur im st. c. gebraucht zu werden pflegt, übersetzt *im Anfang, da Gott schuf* (Ra. Abene. Vatbl. Grot. Ug. Bohl. Ew. Buns. Böttch. Geig. Schr. A.) und als Nachsatz dazu nicht V. 2 (Abe. Grot. A.), der nur eingeschobener Zustandssatz sein kann, sondern V. 3 *da sprach Gott* nimmt. Man könnte dann גַּיָּא lesen (Böttch. N. Ae. 1, 2—9 u. A.), doch wäre auch das Perf. unanstössig (nach Hos. 1, 2. Dt. 4, 15. Ew. 332^d), und gegen den Einwand, dass eine so zusammengesetzte Periode zu Anfang der Erzählung unannehmbar sei, vgl. 2, 4 ff. (Schr. S. 48—52). Bedenkt man nun weiter, dass die jetzige Unterschrift des Stücks (2, 4a) ursprünglich wahrscheinlich Ueberschrift war, und nach dieser Ueberschrift (אלהי אלהים) V. 1 als selbständiger Satz oder als Zeitsatz entbehrlich war, so wird man zu der Vermuthung geführt, dass erst R, der die Ueberschrift zur Unterschrift machte, dem V. 1 seine Fassung gab, indem er dem durch Wegfall von ה' גַּיָּא vorn isolirten Zusatz גַּיָּא בראשׁ durch das vorausgesetzte בראשׁ eine Stütze gab, und kommt auch von hieraus auf die 2. der obigen Fassungen als die ursprünglich beabsichtigte. גַּיָּא im Pent. in der Regel bei A, aber auch bei C R (Gen. 6, 7. Ex. 34, 10. Num. 16, 30) und D (Dt. 4, 32), sonst Am. 4, 13. Jes. 4, 5 (Mass.). Jer. 31, 22 und von Ez. an abwärts, am häufigsten in Jes. 40 ff., ist der eigenthümliche Ausdruck für das mühelose, freie Bilden oder *Schaffen* Gottes, und nur für dieses im Gebrauch. Es ist weder ein junges, noch ein aus dem Aramäischen oder gar Arischen eingewandertes (Wl. I. 349. 399) Wort. Um zu erkennen, dass das göttliche Schaffen ein anderes ist, als das menschliche Bilden, dazu bedurfte es keiner Theologen und Sopherim, und dass Israel für die Bildung seiner religiösen Erkenntniss und Sprache nicht beim Ausland in die Schule gieng, dürfte für Unbefangene klar sein; zum Ueberfluss erhellt es aus der Bedeutung, welche aram. Lehnwörter wie כָּשָׁף, כִּשְׁפָר, כִּשְׁפָר bei ihm bekamen. Vielmehr ist Wort und Begriff erst durch die Juden zu den Syrern und Arabern gekommen. Will man es nicht mit ברו גַּיָּא *hauen, aus-, behauen* zusammenbringen (Ges. thes. und Del. Gen.⁴ 76), so kann man es sehr wohl von בָּרָא *frei machen* und *lassen, hervorgehen lassen, zur Erscheinung bringen* ableiten (vgl. Beidh. zu Sur. 2, 51); dafür spricht auch, dass es nie, wie andere Verba des Bildens (Ew. 284^a), mit dem Acc. des Stoffs verbunden wird, sowie der Sprachgebrauch in Stellen wie Num. 16, 30. Würde überhaupt beim גַּיָּא Gottes auf den Stoff Bezug genommen, so wäre er (wie im Arab.) mit בָּרָא einzuführen. אֱלֹהִים nicht von dem specifisch arabischen أَلَاءٌ *scheu, ängstlich sein*, als bedeutete es „Gegenstand der Furcht“ (Fleischer bei Del.⁴ 57), abzuleiten, überhaupt von אָל *Macht*

nicht zu trennen, sondern aus diesem erweitert (vgl. מְחַמֵּם, מְחַמֵּם, מְחַמֵּם, u. A.), letzteres aber nicht auf מַלְאָכִים (Ges., noch Hitz. in Zeitschr. f. wiss. Theol. XVIII 1875. S. 4 und Nöld. in Berl. Akad. Mon. Ber. 1880 S. 774), sondern mit ursprünglichem מַלְאָכִים (Ew. 178b. Jahrb. X. 11; Lagarde Oriental. II. 3 ff.; Del. Paradies 165; PHaupt akk. sum. Schrifttexte IV. 176), also auf מַלְאָכִים zurückzuführen, eig. *Mächte*, im Hbr. der gewöhnliche und allgemeinste Gottesname, bei A zugleich der vorpatriarchalische. *Himmel und Erde*] bei den Hebräern die gewöhnliche Bezeichnung des Begriffs *Welt*, für welche das AT. noch keinen einheitlichen Ausdruck (höchstens לְבַיְתָא Jer. 10, 16) hat, aber nur der jetzigen oder geordneten Welt, κόσμος, nicht des Weltstoffs (s. S. 15 und gegen Kn. schon Böttch. NAehr. 1, 5 f.); die Dreitheilung des Alls (Himmel, Erde, Wasser oder H., E., Unterwelt) tritt im AT. nur noch selten hervor z. B. Ex. 20, 4 (Ew. JB. I. 87). — V. 2. Zustandssatz; nicht Nachsatz zu V. 1 (Aen. Grot. A.), auch nicht Fortsetzung der Erzählung V. 1 und die Erde wurde wüste (Kurtz A.), was אֶרֶץ תִּהְיֶה עֲרִיבָה lauten müsste, sondern den Zustand beschreibend, in welchem die Erde war, als Gott, schaffend, das Wort V. 3 sprach, somit: *die Erde war aber w.* Das Prf. תִּהְיֶה in diesem Fall wie Cap. 1, 1. Jud. 8, 11. Dass die Meinung nicht sein kann: *die Erde aber war geworden* ergibt der Zusammenhang. Ausserdem durfte der Vrf., wenn er eine Veränderung des V. 1 Geschaffenen melden wollte, nicht die Erde ohne den Himmel nennen, vgl. V. 7 f. V. a beschreibt die chaotische Erde, in der der spätere Himmel eingeschlossen ist, zunächst als אֶרֶץ תִּהְיֶה עֲרִיבָה] d. h. als ein ordnungs-, gestalt- und wesenloses Euerlei oder Durcheinander (ἄλη ἀμορφος Sap. 11, 18). Zu der Malerei mit einem Paar zusammenklingender Namen vgl. 18, 27. 21, 23. Kth. 2, 11. Zeph. 1, 15. Ez. 6, 14 u. a. Die Namen sind schon ihrer seltenen Bildung nach (Ew. 146d) uralt und dem Vrf. mit der Erzählung überkommen (vgl. das phönik. Βάαν S. 7, und beachte die Kithlosigkeit der aram. Uebersetzer bei Deutung derselben). Zwar

אֶרֶץ (von אֶרֶץ, aram. אֶרֶץ, arab. ^سقِيمَ Wüste) *Wüste, Oede* ist im Hebr.

in verschiedenen Bedeutungen immer gebräuchlich geblieben, aber אֶרֶץ

(von אֶרֶץ, ^יעֵרִי) *Leere* kommt nur noch Jer. 4, 23 und Jes. 34, 11,

und zwar ganz offenbar aus der Schöpfungserzählung entlehnt, vor. In diesem Begriff der gestaltlosen Masse kommen in אֶרֶץ תִּהְיֶה עֲרִיבָה — אֶרֶץ] als weitere Merkmale hinzu das Vorherrschen des Wassers und die Finsterniss, die darauf liegt. Nämlich אֶרֶץ תִּהְיֶה עֲרִיבָה (von אֶרֶץ brausen) ebenfalls ein uraltes Wort (ass. *tihantu*) und fast mythologisch wie Okeanos, daher immer ohne Artikel (ausser in der jüngeren, mehr appellat. Anwendung im Plur. Jes. 63, 13. Ps. 106, 9), und ursprünglich weiblich gedacht *die brausende Fluth*, ist hier deutlich die noch ungetrennte (V. 6) gesammte Masse der Urwasser, und wird V. b durch אֶרֶץ erklärt. Ob der Vrf. den Urstoff als eine wässrige Masse dachte,

oder einen festen Erdkern unter dem Wasser annahm, lässt sich kaum entscheiden; der Ausdruck V. 9 lässt beide Auffassungen zu; der Dichter von Ps. 104, 6 ff. hat die zweite. Jedenfalls ist nach dem Vrf. die Erde aus dem Wässerigen erst herausgestaltet (s. 2 Ptr. 3, 5), und ist ihm eine gestaltlose, wässerige, finstere (Erd)Masse die Voraussetzung aller weiteren Bildung. V. b. Dieses Chaos war aber, schon ehe Gott sein Wort sprach, nicht allein, sondern die אֶרֶץ חָלָה war dabei, d. h. nicht ein Wind, welchen Gott zur Trocknung der Erdmasse sendete (*Targ. Ephr. Saad. Aben. JGRos. Schulz, Dath. Vat. Schu.*), weil רוּחַ חַי dazu nicht passt und die Befreiung der Erde von der Wassermasse V. 7 vielmehr durch Theilung der obern und untern Wasser erfolgt, sondern *der Geist Gottes*, der wie ein Hauch von Gott ausströmend, geschöpfliches Leben und Lebenskraft wirkt (Ps. 33, 6. 104, 29 f.). Ihm wird im Part. als eine dauernde Thätigkeit zugeschrieben רוּחַ חַי d. i. nicht bloß *ἐπιφέρεσθαι, ferri, schweben* (LXX *Aq. Sym. Theod. Vulg.*, mit absichtlicher Abschwächung), sondern, wie Dt. 32, 11 und رُحْمٌ, *zärtlich hegen, brüten, brütend und schützend überschweben*. Dass das Wort ein spätes aram. Lehnwort sein werde (*Wl. I. 400*), dürfte mehr Wunsch als Wirklichkeit sein; arab. رُحْمٌ

neben רוּחַ חַי weist auf gemein-semitischen Boden, und das angeblich besser hebräische רוּחַ חַי ist vielmehr erst im Targ. für diesen Begriff nachweisbar. Die Vergleichung des Geistes mit einem Vogel (*Matth. 3, 16*) liegt zu Grund, und selbst eine entfernte Beziehung auf das Weltei (*Hottinger thes. phil. S. 348*) dürfte darin noch durchschimmern, nur dass hier die sinnlich grobe Vorstellung zu einem zarten sinnigen Bilde verklärt ist: wie der Vogel über seinem Neste, so weht der alles durchdringende Gottesgeist über den Urgewässern, Lebenskräfte darin wirkend oder an sie mittheilend, und so die Schöpfung ermöglichend. Was dieser V. beschreibt, ist nur die Voraussetzung, noch nicht der Anfang der Schöpfung. Vrf. verfolgt die Schöpfung bloß bis zur Herausbildung aus dem Chaos zurück, ohne sich über dessen Ursprung auszusprechen. Man wird ohne Bedenken zugeben, dass wenn er sich auf die Frage nach seinem Ursprung hätte einlassen wollen, er auf Grund seines Gottesbegriffs sich hätte dahin entscheiden müssen, dass die Welt auch ihrem Stoffe nach im göttlichen Willen ihren Möglichkeits- und Daseinsgrund hat: Gott spricht, da wirds (*Ps. 33, 9*). Dass er jene Frage gar nicht aufwirft, ist ein Beweis für die Alterthümlichkeit seiner Erzählung, welche sich noch an die urältesten und den alten Völkern gemeinsamen Vorstellungen anschliesst, während alle die anderen Schöpfungsdarstellungen der Bibel den Chaosbegriff schon haben fallen lassen. Aber sein höherer Gottesbegriff macht sich doch darin bei ihm geltend, dass er das Chaos nicht allein und für sich seiend sich denken kann, sondern nur, indem der Gottesgeist dabei und darüber war. Nicht dass zu dem Urstoff ein zweites höheres Princip hinzukommt, ist hier das Eigenthümliche, denn auch keine der heidnischen Kosmogonien konnte ein solches entbehren, mochte man es Allgeist (Inder) oder "Ερωσ (vgl. ausser Hes. theog. 120 auch Par-

menides bei Plat. symp. p. 178; Arist. metaph. 1, 4; Lucian amor. 32, *Kn.*), oder *πνεῦμα* und *πόθος* (Phöniken) nennen; wohl aber dass dieses höhere Princip als der Geist des schaffenden *Gottes* bestimmt, und nicht mit der Materie sich mischend, sondern frei darüber waltend, und nicht erst mit der Zeit hinzukommend, sondern von Anfang an dabei seiend gedacht ist, ist hier von Wichtigkeit. — V. 3. Der Hauptsatz zu V. 1 f. Aus dem durch den Geist der Entwicklung fähig gemachten, annoch finsternen Chaos lässt Gott durch sein Allmachtswort das *Licht* aufleuchten (2 Cor. 4, 6). Dass Gott *spricht* und es wird, darin liegt nicht blos die Leichtigkeit und Mühelosigkeit seines Schaffens, seine Allmacht, sondern auch, dass er als selbstbewusster, wollender schafft. Er lässt nicht blos leidend und bewusstlos die Dinge aus sich emaniren, bringt sie auch nicht hervor durch das blosse Denken, was ein Ineinander von Gott und Welt voraussetzte, sondern durch seinen Willen, dessen Aeusserung oder Bethätigung nach aussen eben sein Wort ist. Jedes einzelne Werk Gottes ist die Verwirklichung eines göttlichen Willensactes und eines diesem zu Grund liegenden Gedankens, weist also durch sein Dasein auf ein Wort Gottes zurück. Nachdem der Geist ermöglicht hat, dass es werden kann, bestimmt das Wort, dass und wie es werden soll“ (*Ew.*). *Licht* ist das erste Werk, denn Licht ist die Bedingung aller Ordnung, alles Lebens, zugleich die feinste aller elementaren Kräfte. Dass das Licht hier als etwas für sich und unabhängig von den Lichtkörpern erscheint, ist sogar auf dem Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft nicht anstössig, ist aber im Uebrigen der alterthümlichkindlichen Auffassung gemäss, wornach dasselbe als ein geheimnissvoller Stoff, an verborgenen Orte wohnhaft (Jj. 38, 19. 20), gedacht wurde. (Ueber den Aether und die Hemera bei Hesiod s. oben S. 5) — V. 4. *Und Gott sah das Licht dass (es) gut*] sah, dass das L. gut war, oder: und das L. ansehend fand er es gut (*Ew.* 336^b; vgl. Jes. 3, 10, auch Gen. 1, 2. 12, 14. 13, 10. 49, 15. Ex. 2, 2). Durch die Formel, die weiterhin noch 6mal wiederkehrt, wird das Werk als ein dem Willen Gottes entsprechendes, vollkommenes, als Gegenstand seines Wohlgefallens ausdrücklich anerkannt, zugleich aber dasselbe als fertig und abgeschlossen bezeichnet. *und Gott schied* (machte eine Scheidung) *zwischen dem L. und der F.*] weil erst nach der Billigungsformel angesetzt, bezieht sich das nicht auf die Ausscheidung des Lichts aus der Urmaterie, sondern auf die Sonderung des L. und der F., die fortan sein soll: sie sollen als getrennte Dinge (2 Cor. 6, 14) jedes sein besonderes Dasein, besondere Erscheinungszeit (V. 5), besondern Ort (Jj. 38, 19 f. 26, 10) haben. Mit dieser Wendung wird sehr fein die Finsterniss, obgleich weder als ein eigenes Schöpfungswerk Gottes, noch als *טוֹב* bezeichnet, doch als Gegensatz und Folie des Lichts und als wechselseiberechtigt mit dem Licht, in die göttliche Weltordnung eingefügt (*Del.*). *יהי לילה* ein ächt hebr. Wort (welches den Begriff schärfer ausdrückt als das mehrdeutige *היחיד*), geläufig bei A; auch bei C (Lev. 20, 24 ff.) und D; demnächst noch bei Ez. und Jes. 40 ff., und besonders in dem Gelehrten-Hebräisch des Chronisten, während die jüngere

Volkssprache **לַיְלָה** dafür gebraucht. — V. 5. Gott nennt das **L. Tag** und die **F. Nacht**. Damit meint der Vrf. nicht, dass Gott diese bestimmten (hebr.) Namen gebrauchte, sondern nur, dass er das durch dieselben Bezeichnete ausdrücklich zum Dasein bestimmte (ebenso V. 8. 10), also dass das, was man in allen Sprachen unter Tag und Nacht versteht, an sich und in seinem Wechsel mit einander auf seiner Anordnung beruht. In Folge der Scheidung V. 4 soll es **Zeiten** geben, wo das eine, und **Zeiten**, wo das andere zur Erscheinung kommt. Damit wird zugleich die **Anknüpfung** des V. ^b Gesagten ermöglicht. Tag und Nacht in ihrem Wechsel mit einander sind dem Vrf. vorhanden auch ohne das Dasein der Gestirne, obgleich auch nach ihm (V. 14 ff.) diese die Regulatoren dieses Wechsels sind. Um ihm diese Möglichkeit nachzudenken, darf man freilich nicht moderne Rotationstheorien (*Ke.*) einmischen, von denen das Alterthum nichts wusste; wohl aber muss man sich erinnern, dass im Sinne des Alterthums Sonne, Mond und Sterne zwar besondere Träger des kosmischen Lichtes sind, aber darum die Sonne nicht die einzige Urheberin der Tageshelle (Jj. 38, 12—15) ist, sondern die letztere dadurch entsteht, dass die Lichtmaterie aus ihrem Ort hervortritt und sich über die Erde verbreitet, die Nacht aber dadurch, dass diese Lichtmaterie wieder sich an ihren Ort zurückzieht und die Finsterniss hervorkommt, auf geheimnisvolle Weise Jj. 38, 19 f. (vgl. über die räumliche Abgrenzung beider am Ende der Erdscheibe Jj. 26, 10). Dieselbe Anschauung bei Hesiod. theog. 746 ff. und in der germanischen Mythologie (*Grill* 121 f.); vgl. auch, wie „die **φωδοδάκτυλος ἥως** dem Sonnenwagen des Apollo vorauszieht“ (*Tuch*). **לַיְלָה**] und es wurde d. h. trat ein, kam zu Stand **ein Abend und es wurde ein Morgen, Tag eins** d. i. ein erster Tag. **לַיְלָה** ist Appos. zu **לַיְלָה** und **לַיְלָה** zusammen, die Summe der beiden durch Abend und Morgen begrenzten Zeiträume angehend; die Grundzahl steht, weil im Anfang einer zählenden Reihe diese Zahl genügt (*Ew.* 269^a; vgl. Cap. 2, 11. 4, 19. 2 Sam. 4, 2; also kein Zeichen später Sprache, die *Wl.* I. 400 darin sieht), in der Folge tritt dann die Ordnungszahl ein V. 8 ff. **Tag** ist hier als dies civilis zu verstehen. Dass Vrf. zuerst **לַיְלָה**, dann **לַיְלָה** nennt, geschah nicht im Anschluss an die priesterliche und mit der Durchführung des Gesetzes zu immer ausschliesslicherer Geltung (Ps. 55, 18. Neh. 13, 19. Dan. 8, 14) gelangte Sitte, den dies civilis mit Sonnenuntergang zu beginnen (*Tuch, Baumg. Kn.*), welche Sitte z. B. auch „bei den Arabern, allen Muslim, den Athenern (Plin. h. n. 2, 79; Gell. noct. att. 3, 4), Galliern (Caes. b. Gall. 6, 18), Germanen (Tac. Germ. 11) wieder vorkommt“ (*Kn.*), sondern nach der vor- und aussergesetzlichen Rechnungsweise von Morgen zu Morgen, von welcher auch noch Ex. 12, 6. 18. Lev. 23, 32 Spuren vorkommen. Denn die chaotische Finsterniss liegt jenseits der Berechnung; der Abend **wird** erst nach der Schöpfung des Lichts und dann wird wieder Morgen. Also können Abend und Morgen hier nicht die Anfänge der beiden Tageshälften sein, sondern nur deren Schluss (*Augustin.*; *Drechsl. Hofm., Kurtz, Keil, Buns. Del. Ew. Böhm. A.*, s. auch *Ew. Alt.*³ 451). Mit der Schöpfung des Lichts begann der

e Morgen und bis es wieder Morgen ward, war ein Tag voll. Der
 1. Sabbath aber (2, 3) ist und bleibt Vorbild für den menschlichen
 r mosaischen, auch wenn er nicht wie dieser am Abend, sondern
 Morgen begann. — Unter allen Umständen ergibt sich aus dieser
 schreibung des Tags durch zwei mit אֶרֶב und וַיְהיֶה־בֹּקֶר begrenzte Hälften,
 s der Vrf. hier mit יָמִים einen gewöhnlichen Tag (von 24 Stunden)
 nte. Die für die Umdeutung der Tage in längere Zeitperioden von
 Alten und Neuen (z. B. noch *Ku. Del.*) vorgebrachten Gründe
 l unzureichend. Der Gebrauch von יָמִים in der Phrase *am Tage*
 d. i. *zur Zeit da* oder *wann, als* (Gen. 2, 4. 17. 5, 1. 2 Sam.
 12. Jes. 11, 16 u. ö.) kommt für unser Cap., wo die einzelnen
 ; mit Zahlen gezählt sind, gar nicht in Betracht. Der „Tag Gottes“
 den Propheten, sicher ein längerer Zeitraum, wird nie in Tag und
 ht als seine 2 Hälften zerlegt, noch ist je von einer Reihenfolge
 er Anzahl solcher Tage die Rede. Dass für Gott 1000 Jahre sind
 e der Tag von gestern und wie eine Wache in der Nacht (Ps. 90, 4.
 etr. 3, 8) d. h. dass für Gott den Ewigen das menschliche Zeit-
 ass wegfällt, ist hier, wo es sich nicht um Klarstellung der Ewig-
 t Gottes handelt, ganz unanwendbar. Auch kann man nicht anführen,
 s wenigstens die 3 ersten Tage (vor V. 14 ff.) nicht durch 2 Son-
 aufgänge begrenzte Zeiträume sein können, denn von diesen 3 wird
 au dieselbe Formel gebraucht, wie von den 3 letzten, also dachte
 auch der Vrf. als ebenso lang wie diese, und wie er das konnte,
 oben S. 20 besprochen. Aus der Analogie des 7. Tages endlich
 st sich wiederum nichts folgern, denn von ihm ist die Formel „und
 wurde ein Abend und es wurde ein Morgen“ aus guten Gründen
 ht gebraucht. Auch die Bestimmung der Lebensdauer des Adam
 u. 5, 5 widerspricht der Umdeutung des 6. und 7. Tags. In Wahr-
 t hat der Vrf. sich nichts anderes als Tage gedacht. In den Rah-
 n von 7 Tagen hat er den Schöpfungsvorgang gefasst, weil es ihm
 den Nachweis der Begründung des Sabbaths zu thun war. Hätte
 diesen Zweck nicht gehabt, so hätte er selbst noch kleinere Fristen
 Tage zwischen den einzelnen Werken verstreichen lassen können,
 nt aber grössere. Fristen von Tausenden, Zehntausenden oder Mil-
 en von Jahren mögen in der naturwissenschaftlichen Betrachtung
 Weltentstehung an ihrem Orte sein, weil diese auf die Allmählig-
 e der Wirkung der Mittelursachen reflectiren muss; bei der rein
 gößen Betrachtung fällt diese Berücksichtigung der Mittelursachen
 z und handelt es sich nur darum, die göttliche Causalität in Her-
 bringung des Endresultats, also hier der einzelnen Werke, klar zu
 len. Für diesen Zweck genügen nicht blos, sondern sind allein
 send kleine Fristen. Man erwäge, was das wäre, wenn es hiesse:
 ott sprach, es werde Licht, und es ward Licht und es vollendete
 1 ein Tausend oder ein Zehntausend von Jahren“ u. s. w. Da wäre
 die Ruhe Gottes statt an's Ende der ganzen Schöpfung vielmehr in
 e einzelne Schöpfungsperiode hineingefallen, und statt des Schaffens
 ch das Wort hätte dann der Vrf. ein Hervorbringen durch die
 ion der Mittelursachen schildern müssen.

V. 6—8 zweiter Tag und 2 Werk: die Scheidung der oberen und unteren Wasser durch Bildung der sie trennenden Himmelsfeste. Nach Aufhebung der chaotischen Finsterniss handelt es sich um Beiseitigung der chaotischen Wassermassen und der erste Schritt dazu ist ihre Trennung in 2 Theile, indem inmitten derselben ein רָקִיעַ entstehen und sie fortan dauernd (Part.) scheiden soll. רָקִיעַ von רָקַע schlagen, stampfen, festigen, Pi. durch Schlagen dehnen, bedeutet nach LXX Aq. Theod. Sym. Vulg. $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$, *firmamentum*, etwas Festes und Dichtes, Veste (Luth.). Die $\sqrt{\text{}}$ ist gemeinsemitisch; wenn in der Bedeutung festigen das Hebr. mit dem Aram. stimmt, während sie im Arh. zu stopfen und flicken abgewandelt ist, so folgt daraus nicht, dass רָקַע ein Lehnwort aus dem Aram. ist (Wl.), so wenig als bei דָּלַק , דָּוָה , כָּאֵב und vielen andern Wurzeln, in welchen Hbr. mit Aram. gegen Arab. steht. Diese Himmelsfeste (V. 14) oder Wölbung (Am. 9, 6) des höheren Luftraums (caelum, $\kappa\omicron\iota\lambda\omicron\nu$), die weiterhin im A. T. oft einer über der Erde ausgespannten riesigen Zeltdecke verglichen wird (z. B. Jes. 40, 22. Ps. 104, 2), wurde in alter Zeit aufgefasst als aus dichtem Stoff gemacht, fest wie ein gegossener Spiegel (Jj. 37, 18) wegen seiner lichten Bläue einem Gebilde von Saphir verglichen Ex. 24, 10, über dem Erdenrund kreisartig sich erhebend Jj. 26, 10. Prov. 8, 27, von den höchsten Bergen wie von Pfeilern gestützt Jj. 26, 11, ein Gewölbe, dem selbst Thüren und Oeffnungen zugeschrieben werden Gen. 28, 17. 7, 11. 2 Reg. 7, 2. 19. Ps. 78, 23. (Aehnlich nennen griech. Dichter den Himmel $\sigma\iota\delta\eta\rho\epsilon\omicron\nu$ Od. 15, 328. 17, 565; $\chi\acute{\alpha}\lambda\alpha\kappa\epsilon\omicron\nu$ Il. 17, 425; Pind. Pyth. 10, 42. Nem. 6, 6, und $\pi\omicron\lambda\acute{\upsilon}\chi\alpha\lambda\alpha\kappa\omicron\nu$ Il. 5, 504; Od. 3, 2, und selbst Philosophen, z. B. Empedocles bei Plut. plac. phil. 2, 11 und Artemid. bei Seneca nat. quaest. 7, 13 betrachten ihn als etwas Festes, $\kappa\tau\eta$). Damit zusammen hängt dann die uralte Vorstellung von den oberen, himmlischen Wassern über dem Firmament. Dort ist ein unerschöpfliches Meer von Wassern V. 7, Ps. 29, 3. 148, 4 (schwerlich Jj. 9, 8. 36, 30), über dem Gott seine Söller gebälkt hat Ps. 104, 3; von dort stürzt durch geöffnete Schleusen (Gen. 7, 11 f. 2 Reg. 17, 2. 19) oder Kanäle (Jj. 38, 25) der Regenguss (Ps. 104, 13) als himmlisches Wasser herunter. Ebenso setzen die Veden und der Avesta in den Himmel die oberen guten Wasser, und durchschiffet auch nach ägyptischer Vorstellung der Sonnengott Ra tagtäglich in seinem Kahn das himmlische Meer. Diese älteste Anschauung liegt dem Bericht hier zu Grund. Später bildete sich auch bei den Hebräern schon eine physikalisch zutreffendere Ansicht von der Bildung der Wolken und des Regens aus den von der Erde aufsteigenden Dünsten (Jer. 10, 13. Jj. 36, 27. Ps. 135, 7), neben welcher die ältere sich allmählich verlor oder nur von Dichtern noch geltend gemacht wurde. זֵי — זֵיִן kürzerer Ausdruck (Lev. 20, 25. Ez. 22, 26 u. 5.) für זֵיִן — זֵיִן V. 4. 7 (Ew. 217g). — V. 7. וַיִּבְרָא wie V. 16. 25; dass aber zwischen ihm und וַיִּבְרָא V. 21. 27 kein wesentlicher Unterschied sein soll, zeigt V. 21 im Vergleich mit V. 25. וַיִּבְרָא hat sonst immer seine Stelle unmittelbar hinter dem, was Gott sprach V. 9. 11.

24. 30; nach der Angabe dessen, was Gott machte, hat es keinen mehr. Die LXX haben es am Schluss von V. 6 (vgl. V. 24 f.). es dort ursprünglich oder erst von einem Uebersetzer nachgegeben ist, lässt sich nicht bestimmen; jedenfalls ist es im mass. Text älterer Stelle eingefügt, und nicht (wie *Schr.* 21 annimmt) statt eines geworfenen *כִּי שׁוּב אֱלֹהִים יִרְאָה* (s. zu V. 8). — V. 8. *יָסִיד* eig. *Höhen*, von *יָסַד*. Ueber das *Nennen* s. zu V. 5: der *קָרָא* und was unter ist, soll nach göttl. Anordnung den Menschen fortan Himmel und dafür gelten. Hinter V. ^a haben die LXX *καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι* *כן*, der Stellung nach abweichend von V. 4, aber zusammenstimmend mit V. 10. Gleichwohl scheint seine Einfügung erst von einem Uebersetzer herzurühren, denn wirklich lag für den Vrf. ein Grund vor, Billigungsformel hier nicht zu setzen (s. S. 14), nicht zwar der, die Himmelfeste ohne den Schmuck der Gestirne noch nicht vollendet war (*FWSchultz* 256), wohl aber der, dass die Aufhebung der chaot. Wasserfluth erst durch das 3. Werk seinen Abschluss fand (*Hi, Ew. Kn. Del. Keil*). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang haben dem 2. und 3. Werk musste zwar nicht, aber konnte der Vrf. hier die Billigungsformel weglassen, wenn er sie nur 7 mal anzuwenden wollte (S. 14).

V. 9—13 dritter Tag, 3. und 4. Werk: Scheidung des Festlands der Gewässer auf der Erde, und Bekleidung der Erde mit dem Pflanzenwuchs. — V. 9. Der Theil der chaot. Wasser, welcher unter der Himmelfeste ist, muss sich an einen Ort zusammenziehen, als Trockene, das feste Land, erscheinen oder hervortreten. Wie der Vrf. sich das gedacht habe, s. S. 17 f. Zur Erscheinung kommen die Feste nur durch Emporhebung über die Wasser oder durch abnehmende Senkung der Wasser. Nach den ältesten Vorstellungen ist das feste Land über den Wassern gegründet (*Ps.* 24, 2), und unterhalb desselben in grosser Tiefe die ungeheure Fluth des Chaos, mit welcher die in den Senkungen des Festlandes zwischen den Wurzeln der Berge eingedämmten irdischen Meere durch geheime „Quellen“ oder „Sprudel“ in Verbindung stehen (*Gen.* 7, 11. *Jj.* 38, 16. *Prov.* 8, 28). *יַבְיָבָה* Jussiv, vgl. 41, 34. *Ruth Jj.* 3, 9 (*Ew.* 224^c). Nach *ן* haben die LXX noch den Bericht über die Ausführung: *καὶ συνήγαθη τὸ ὕδωρ κ.τ.λ.* — V. 10. Das Entstehen des Trockenens von der Wassermasse wird durch die Billigung der Namen zu dauerndem Bestand bestimmt. *יָקָרָה* hier im Satz zum Wasser, das *Land*. *יַבְיָבָה* es gibt mehrere Meere und viele Seen; auch ist das Erdenrund vom Ocean umflossen (*Jj.* 26, 3. 139, 9); sie alle fasst hier wie 49, 13. *Jj.* 6, 3. *Ps.* 78, 27. 28, 4 (vgl. *Ps.* 24, 2) *יַבְיָבָה* zusammen, welches in solchem Fall als ein Sing. construiert werden kann *Ps.* 46, 3 f. Von den Meeren und den kleineren Seen wird hier, wo es sich nur um den Satz zum Meer und festem Land handelt, abgesehen; *Ps.* 104, 10 berücksichtigt sie. Die Eindämmung des Meeres in seine Grenzen als Werk der göttl. Allmacht *Jj.* 38, 8—11. *Jer.* 5, 22. — Mit der Billigung hat das Werk seinen Abschluss (V. 4), und eine Wei-

terentwicklung der Erdoberfläche, der Gebirge u. s. w., die sich in die folgenden Tage hineingezogen hätte (*Del.*), ist hier keineswegs offen gelassen. — V. 11 f. das 4. Werk: die Pflanzen. אֲשֶׁר] über das Methag bei ח' *Ew.* 96^a. Gott sagt nicht: es sprosse auf der Erde! sondern: die Erde lasse sprossen! Da die Hervortreibung der Pflanzen aus der Erde sich jährlich wiederholt, so wird schon durch die Fassung des Schöpfungsworts derselben die Kraft dazu zugesprochen. אֲשֶׁר] das *zarte frische Grün*, das nach gefallenem Regen (2 Sam. 23, 4. Jj. 38, 27) oder wenn das alte Gras verschwunden ist (Prov. 27, 25), sprosst, das die Auen und Weideplätze bedeckt (Ps. 23, 2. Jo. 2, 22), auch dem Wild zum Futter dient (Jj. 6, 5. Jer. 14, 5); bald neben אֲשֶׁר] genannt (Dt. 32, 2. 2 Rg. 19, 26), bald neben חֲצִיר (Jes. 15, 6. Ps. 37, 2). Hienach ist es zunächst Zusammenfassung des gesammten jungen Schöpfungsgrüns, mit dem sich die Erde überdeckt, muss aber besonders die Gräser und kleinsten Pflanzen (welche sonst gar nicht genannt wären und welche nach der Ansicht der Alten zum Theil *αὐτόματοι* aufsprossen, Theophr. de caus. plant. 1, 5) bezeichnen (vgl. ähnliche Gliederung V. 24). Die מִינֵי werden bei diesen kleinen Gewächsen nicht unterschieden V. 12. Zu verwerfen ist die von LXX *Aq. Theod. Vulg.* hier und V. 12 beliebte Verbindung von אֲשֶׁר] אֲשֶׁר] zu einer St.c.-Kette, weil in diesem Fall der übrigen Gewächse ausser אֲשֶׁר] und אֲשֶׁר] gar nicht gedacht, und sogar אֲשֶׁר] auf das erste Stadium seines Wachsthums eingeschränkt wäre. Neben אֲשֶׁר] werden 2, auch nach V. 29 f. besonders wichtige Gattungen, ausdrücklich hervorgehoben, אֲשֶׁר] und אֲשֶׁר]. אֲשֶׁר] zwar auch als Viehfutter verwendbar (V. 30. Dt. 11, 15. Jer. 14, 6. Ps. 106, 20), aber (V. 29. 9, 3) speciell dem Menschen als Nahrungsmittel angewiesen, Gegenstand des Landbaus (3, 18. Ps. 104, 14), bezeichnet somit besonders die für den Menschen werthvolleren *Kräuter*, die Gemüse- und Getreidearten, die er im Garten und auf dem Acker pflanzt. Das beigegebene זֵרַע] זֵרַע] *das Samen samt d. h. erzeugt* (Hi. denom.) hebt den Samen besonders hervor nicht blos als Mittel zur Selbstfortpflanzung, sondern auch als ein für die menschliche Verwendung (V. 29) wichtiges Erzeugniss. Ebenso und aus demselben Grund ist bei den *Bäumen*, d. h. zahmen und wilden Bäumen und Stauden das Fruchttragen besonders hervorgehoben. זֵרַע] + לְמִינֵהוּ LXX. אֲשֶׁר] אֲשֶׁר] *Sam. LXX.* אֲשֶׁר] fehlt in LXX. *Fruchtbaum welcher Frucht bringt nach seiner (des Baumes) Art, in welcher (Frucht) sein Same (ist zur Fortpflanzung) auf der Erde.* אֲשֶׁר] אֲשֶׁר] nicht mit אֲשֶׁר] zu verknüpfen (*Del. Ke.*), das zeigt die Stellung; auch wird damit nicht auf den hohen Wuchs der Bäume, die *über* der Erde den Samen hervorbringen (*Kn.*), hingewiesen, denn אֲשֶׁר] für sich drückt den Begriff „oberhalb“ nicht scharf aus (auch V. 20 nicht), und אֲשֶׁר] trägt auch über der Erde Samen. — V. 12 wird die Unterscheidung der Arten, die V. 11 nur bei אֲשֶׁר] gemacht war, auch auf אֲשֶׁר] ausgedehnt. אֲשֶׁר] wofür V. 11 אֲשֶׁר]; über אֲשֶׁר], welches gerade nur in אֲשֶׁר] ziemlich regelmässig (Gen. 1, 12. 21. 25. 6, 20. 7, 14. Lev. 11, 16. 22. 29. Dt. 14, 15), sonst ganz selten (Jud. 19, 24. Nah. 1, 13. Jj. 25, 3) vorkommt, vgl. *Ew.* 247^d. מִינֵי]

oft bei A, und 4 mal Dt. 14, darnach Ez. 47, 10, wird dadurch, dass es im jüdisch-Aramäischen beibehalten und für Häresie angewendet wird, noch nicht zu einem aram. Wort (*Wl. Gsbr.*) gestempelt (so wenig als יָצַר des C und andere), sondern gehört zum ältesten Sprachgut, von einer im Aram. und Hebr. bald verlorenen $\sqrt{\text{לסן}}$ (i mit *der Pflugschaar spalten* den Boden) und bedeutet eig. *Spaltung, Theilung* (vgl. סָפַר, סָפַר).

V. 14—19. Vierter Tag und 5. Werk: Erschaffung der Lichtkörper am Himmel. Mit ihnen wird der Uebergang gemacht zu den Einzelwesen (S. 13). Eine angebliche Parallele dazu bei *Smith-Del.* chld. Gen. 68 f. V. 14. וַיִּקְרַי אֱלֹהִים אֶת הַיּוֹם וַיִּקְרַי אֱלֹהִים אֶת הַלַּיְלָה *es entstehen Lichtkörper!* Zum Sg. וַיִּקְרַי *Ew.* 316^a; *Ges.* 147. וַיִּקְרַי אֱלֹהִים *Lichtort und Lichtwerkzeug, φωστήρ* LXX Aq. (אֱלֹהִים im selben Sinn, im Plur., wagt erst ein späterer Dichter Ps. 136, 7 *Tuch*). Licht ist schon früher da; nun sollen Lichtkörper entstehen, welche dieses Licht d. h. einen Theil desselben in sich aufnehmend zugleich seinen Einfluss auf die Erde regeln. Dann diese Lichtkörper schon vorher gemacht oder vorbereitet, und am 4. Tag nur vollendet und in ihrer Beziehung zur Erde geregelt worden seien (*Ke.*), ist gegen den Text, wie die Vergleichung des וַיִּקְרַי V. 3 u. 6, und das Fehlen des Artikels vor וַיִּקְרַי ausweist (s. S. 10). וַיִּקְרַי אֱלֹהִים + וַיִּקְרַי אֱלֹהִים *Sam.* LXX. וַיִּקְרַי consecutiv. Bei keinem andern Werk wird der Zweck seiner Schöpfung so ausführlich angegeben, (bei den organischen Wesen wird gar kein Zweck erwähnt, bei den 3 ersten Werken wird er durch die Namen, die Gott dem Werke gab, angedeutet). Sollte darin ein stillschweigender Gegensatz gegen den heidnischen Aberglauben, der sich an die Gestirne heftet, liegen? Indem gesagt wird, was sie sind und wozu sie dienen, wird angezeigt, was sie nicht sind und wozu sie nicht dienen. Der Zweck ist ein dreifacher: 1) zu *scheiden zwischen dem Tag und der Nacht* V. 14^a oder dem Licht und der Finsterniss V. 18, und zu *beherrschen den Tag* und die Nacht V. 18; speciell soll die Sonne zur *Beherrschung des Tags* und der Mond zur *Herrschaft der Nacht* dienen V. 16. Da (V. 4) der Wechsel von Tag und Nacht schon unabhängig von ihnen vorhanden ist, kann das nur heissen: sie sollen diesen Wechsel leitend bestimmen und beherrschen. Die Sonne macht nicht (wenigstens nicht allein, nach dieser Vorstellung) die Tageshelle, Mond und Sterne machen nicht das Nachtdunkel, aber sie führen dieselben herbei: wenn die Sonne einerseits und Mond und Gestirne andererseits kommen, muss auch Tag oder Nacht folgen; sie geben die Zeit an, wo der eine oder die andere eintreten soll, und beherrschen sie (näm. hinsichtlich ihrer Länge). Auf die theilweise Milderung der nächtlichen Finsterniss durch sein Licht ist das Herrschen des Mondes über die Nacht nicht zu beziehen, weil das Leuchten V. 17^b von dem Beherrschen V. 18^a deutlich unterschieden ist. 2) sie sollen dienen zu *Zeichen und zu festen Zeiten* und zu *Tagen und Jahren*, vgl. Num. 10, 2. 10. Lev. 4, 6. Zeichen sollen sie geben theils in orientlicher Weise, z. B. Wolkensichen für die Himmelsrichtungen, die Witterung (*Del.*), theils in anacronotisch

licher, z. B. durch Verfinsterungen der Sonne und des Mondes, rothen Schein des letztern, Kometenerscheinungen u. s. w., „welche im Alterthum als Voranzeigen ausserordentlicher Ereignisse, z. B. göttlicher Gerichte (Jo. 3, 3 f. Jer. 10, 2. Matth. 24, 29) galten“ (*Kn.*). Die **מִצְדֵּיִם** sodann sind nicht Zeiten überhaupt, da Tage und Jahre noch besonders genannt sind, sondern *feste Zeiten*, theils Festzeiten, die oft genug **מִצְדֵּיִם** heissen und nach dem Monde geregelt wurden (s. noch Ps. 104, 19. Sir. 43, 6), theils Wochen, Monate, Jahreszeiten, Zeittermine für die Beschäftigungen der Menschen (Ackerbau, Schiffahrt u. s. w.), sowie für das thierische Leben (z. B. Brunstzeit, Wanderzeit Jer. 8, 7), sogar für die Pflanzen, sofern auch diese für Grünen, Blüten und Absterben ihre Zeiten haben (*Kn. Del.*) zu *Tagen und Jahren*] zur Unterscheidung, Zählung und Berechnung derselben (*Ke.*). „Die Tage sind bald kurz, bald lang, was von der Sonne abhängt; ebenso die Jahre, je nachdem sie nach dem Mond oder der Sonne bestimmt werden. Dieser vielfachen Abhängigkeit der Erde vom Himmel gemäss wird dem letztern eine Herrschaft über die Erde beigelegt Jj. 38, 33“ (*Kn.*). **אֵלֵּי הַמַּצְדֵּיִם** als Hendiadyoin (*Ges. Lehg.* 854) zu nehmen „zu Zeichen der Zeiten“ (*Eichh. Gabl. Ges. de W. Baumg.*) ist ebenso unrichtig, wie „sie sollen sein zu (Erkennungs-) Zeichen sowohl für die Zeiten als auch für die Tage und Jahre“ (*Tuch.* 3) der 3. Zweck ist Licht zu verbreiten auf der Erde V. 15. Das thun sie alle. Die Erwärmung, weil nicht allen gemeinsam, ist nicht hervorgehoben. — V. 16. In der Ausführung werden die **אֵלֵּי** besonders in die 2 *grossen* Lichtkörper, unter denen wieder der *grössere* und *kleinere* (*Ges.* 119, 1) unterschieden werden, und die *Sterne*. Durch diese Besonderung, verbunden mit der Zweckangabe, wird dasselbe geleistet, was V. 5. 8. 10 durch die göttliche Benennung. Dass man hier die Namengebung vermisst (*Tuch, Schr.*), ist nicht begründet; sie findet sich bei keinem der Einzelwesen ausser (5, 2) beim Menschen. Zu der *Herrschaft* u. s. w. vgl. ausser V. 18 auch Jer. 31, 35. Ps. 136, 7 ff. (Plin. h. n. 2, 4; Cic. Tusc. 1, 63, *Tuch.*) — V. 17. *Gott gab sie an die Himmelsfeste*] „that, machte sie daran, dass sie wie angeheftet daran haften, an feste Punkte gebannt oder in bestimmten Bahnen gehalten, vgl. Plut. plac. phil. 2, 14; Arat. phaen. 10. 230. 274. 351. 500; sidera coelo affixa, adhaerentia bei Plin. 2, 39. 18, 57“ (*Kn.*). — Die ganze Ausführung über die Gestirne ist vom Standpunkt der alten kindlichen Weltanschauung, welcher der geocentrische war, gemacht. Diesen Standpunkt wissenschaftlich mit den Sätzen der Astronomie ausgleichen zu wollen, ist vergebliche Mühe. Aber mag auch physikalisch über die Himmelskörper ganz anders zu urtheilen sein, als hier vorausgesetzt ist, der Bericht bleibt doch in seinem Recht und seiner Wahrheit bestehen. Für die religiöse Betrachtung, um die es sich hier handelt, genügt es über die Entstehung und Natur dieser Himmelskörper zu wissen, dass sie Wunderwerke der allmächtigen Schöpferkraft Gottes sind, und im Uebrigen sie nach dem zu nehmen, was sie für uns sind und auf uns wirken; uns dienen sie nach Gottes Ordnung in der vom Bericht angegebenen mannig-

faltigen Weise, und vermitteln uns durch diesen Dienst den Glauben an die wundervolle Harmonie des Universums, an die Macht und Weisheit des Schöpfers (vgl. Ps. 8. 19. 104).

V. 20—23 fünfter Tag und 6. Werk: Bevölkerung des Wassers und der Luft mit Thieren. Wie Wasser und Himmel vor dem festen Laude da waren, so werden auch die sie erfüllenden Wesen vor den Thieren des Landes geschaffen, wie sie denn auch ihrem Organismus nach niedriger sind, als die vollkommeneren unter den Landthieren. Die Zusammenordnung der Wasser- und Luftthiere erklärt sich aus der Aehnlichkeit ihrer Elemente (Flüssigkeit und Beweglichkeit) und der damit zusammenhängenden mannigfachen Aehnlichkeit ihres Organismus und ihrer Fortpflanzung. Ueber den Stoff, aus dem sie gemacht sind, ist nichts gesagt. Die LXX zwar mit *ἐξαγαγέτω* und *Aq. Sym. Theod.* mit *ἐξεψάτω* haben (nach Analogie von *מִיַּצֵּא* V. 24) andeuten wollen, dass die Wasserthiere aus Wasserstoff hervorgebracht sind, und haben diesen Ursprung auch auf die Flugthiere ausgedehnt, indem sie *וַיִּצְוֶה* als 2. Obj. zu *וַיִּצְרָא*, und *וַיִּצְרָא* relativisch nahmen, aber ohne Zweifel mit Unrecht. Denn *וַיִּצְרָא* bedeutet sonst nicht: in wimmelnder Menge hervorbringen, sondern: in Fülle sich regen, wimmeln, und kann als Verbum der Fülle mit dem Acc. (*Ges.* 138, 3) verbunden werden (*Ex.* 7, 28. Ps. 105, 30). Uebrigens ist *וַיִּצְרָא* (bei A sehr häufig; *Ex.* 7, 28 bei C; *Dt.* 14, 19) eine altsemitische, im Gees noch ganz lebendige $\sqrt{\text{}}$; gerade im Aram. (dem *Giesebr.* sie zuspricht!) ist sie fast ausgestorben, im Targ. und Talm. gar nicht mehr im Gebrauch. *וַיִּצְרָא* nicht n. actionis, sondern concret: das Wimmelnde, *Gewimmel*; es bezeichnet hier nicht (wie 7, 21) blos die kleineren Thiere, sondern (V. 21) auch die grossen. *וַיִּצְרָא* nach den Acc. erklärende App. zu *וַיִּצְרָא*; also: *wimmeln soll das Wasser von einem Gewimmel, von lebenden Wesen!* *וַיִּצְרָא* im A. T. nicht blos die Vögel, sondern alle Flugthiere (*Lev.* 11, 19 f.). *וַיִּצְרָא* Pl., weil von einer Masse ausgesagt, zugleich das „hin und her, auf und ab“ ausdrückend. „*על-פני*“ an der Vorderseite, der uns zugekehrten Seite der Himmelsfeste hin, d. h. in der Luft, für welchen Begriff das Hebr. keinen besonderen Ausdruck hat; ebenso weiterhin *Vögel des Himmels* V. 26. 28. 30. 2, 19 f. 7, 2 u. s. *וַיִּצְרָא* — V. 21. Der Bericht über die Ausführung bestimmt auch hier, wie sonst, noch Einiges genauer als das Schöpfungswort: er unterscheidet den *וַיִּצְרָא* des Wassers in die grossen *וַיִּצְרָא* und die übrigen Wesen. *וַיִּצְרָא* „von *וַיִּצְרָא* dehnen, strecken, ist das langgestreckte Thier, und wird zwar auch für Schlange gebraucht (*Ex.* 7, 9 f. *Dt.* 32, 33. Ps. 91, 13), aber häufiger für Krokodil (*Jes.* 27, 1. 51, 9. Ps. 74, 13 u. s.) und andere grosse Wasserthiere (*Jj.* 7, 12. Ps. 148, 7), nie speciell für Fische. Diese mit den im Wasser lebenden andern Thierarten werden bezeichnet mit: „und all die (übrigen) lebendigen Wesen, welche sich regen und bewegen, wovon wimmelnd wurde das Wasser, nach ihrer Art. *וַיִּצְרָא* vor *ל* *Ew.* 277d. „*וַיִּצְרָא*“ abgekürzte Relativsätze, daher mit Artikel *Ew.* 335a, zumal nach dem determinirenden *ל* nach den *Mass.* = *לְמִינֵיהֶם* (vgl. *וַיִּצְרָא* Gen. 4, 4; *Ew.* 258a); doch kommt sonst ein Plur. von *וַיִּצְרָא* nicht vor,

weshalb *Ew.* 247^d — als Vorton erklärt. חַיִּים וְצִפְרִיִּים *Flugthiere mit Flügeln*; der Ausdruck hebt das wesentliche Merkmal des חַיִּים hervor, welches Vögeln und andern Flugthieren gemeinsam ist, obgleich auch חַיִּים gesagt wurde (7, 14. Dt. 4, 17. Ps. 148, 10 vgl. Ps. 78, 27); Adj. *beftügelt* (*Del.*) ist חַיִּים weder hier noch 7, 14. — V. 22. Als beseelte Wesen erhalten sie einen göttlichen Segensspruch, welcher ihnen die Fähigkeit, durch Fortpflanzung sich zu erhalten und zu vermehren, mittheilt. Die Pflanzen wurden zwar mit derselben Kraft begabt, aber nicht angedet, nicht durch einen besonderen Spruch. — Dass der Vrf. annahm, Gott habe von jeder Thierart immer nur ein Paar geschaffen (*Kn.*), kann aus der Analogie des Menschen, mit dem es eine andere Bewandtnaiss hat, auch aus der Fluthgeschichte (6, 19 f.) nicht gefolgert werden; וְיִשְׁרָאֵל V. 20 spricht eher dagegen.

V. 24—31 sechster Tag, 7. und 8. Werk: Schöpfung der Landthiere und Menschen (*Smith-Del.* chald. Gen. 74 f.). — V. 24 f. Die Landthiere soll die Erde (das Land) hervorgehen lassen (vgl. V. 12) oder hervorbringen; aber sofort V. 25 heisst es (anders als bei den Pflanzen), dass Gott sie machte. Auch sollen schwerlich durch diese Wendung die Landthiere als aus anderem Stoff denn die Wasserthiere und Vögel gemacht dargestellt werden (vgl. V. 20): sind ja doch nach 2, 19. Ps. 104, 29. Koh. 3, 20 sämmtliche Thiere aus Erdstoff gemacht, wie der Mensch 2, 7 (vgl. Diog. Laërt. 2, 3, 4; Ovid. met. 1, 416 ff., *Kn.*). Wohl aber will Vrf. durch die Betheiligung der Erde an ihrer Hervorbringung ihren niedrigeren Ursprung gegenüber vom Menschen andeuten. — וְיִשְׁרָאֵל wird zerlegt in 3 Classen, welche in veränderter Stellung V. 25 wiederkehren. בְּחַיִּים das *stumme* grössere vierfüssige Thier, zwar auch die grösseren wilden Thiere einschliessend (Gen. 6, 7. 20. Lev. 11, 2 u. s.) und in Poesie öfters von den wilden Thieren gebraucht, aber gewöhnlich, und so auch hier, das zahme *Vieh*, Thiere der Heerde (Gen. 47, 18 u. s.) und Lastvieh (34, 23. 36, 6). וְיִשְׁרָאֵל das sich Regende überhaupt (V. 28 u. 9, 3), speciell und so hier das kleinere *kriechende Gethier* (*reptilia ἐρπετόν*), was ohne Füsse oder mit unmerklichen Füssen am Boden sich fortbewegt (6, 7. 7, 14. Dt. 4, 18. 1 Reg. 5, 13), genauer וְיִשְׁרָאֵל V. 25. 6, 20. Hos. 2, 20, weil man auch den וְיִשְׁרָאֵל des Wassers וְיִשְׁרָאֵל nennen konnte Ps. 104, 25 (vgl. Lev. 11, 46. 44; Ps. 69, 35). Zwischen beide Classen stellt sich וְיִשְׁרָאֵל die Thiere des Landes (וְיִשְׁרָאֵל 2, 19), „welche draussen im freien Lande, in den Gefilden herumstreifen“, Raubthiere (1 Sam. 17, 46. Ez. 29, 5. Ps. 79, 2 u. s.) und alles übrige *Wild*. וְיִשְׁרָאֵל aus der ältesten Sprache, in welcher der st. c. mit Hülfe des י (*Ew.* 211^b; *Ges.* 90, 3) gebildet und der Artikel noch wenig gebräuchlich war (wiederholt Ps. 50, 10. 79, 2. 104, 11. 20. Zeph. 2, 14. Jes. 56, 9). Diese Sprechweise ist hier gewählt als die feierlichere, weil Gott spricht; V. 25, wo der Erzähler spricht, steht וְיִשְׁרָאֵל. וְיִשְׁרָאֵל scheint zu allen 3 Classen zu gehören, vgl. V. 25. — Ueber das Fehlen des Segensspruchs über die Landthiere s. S. 14. — V. 26 f. Als letztes und höchstes der beseelten Wesen wird der Mensch geschaffen. Seine Schöpfung ist zwar mit der der

Landthiere auf einen Tag zusammengedrückt, und dadurch eine gewisse Zusammengehörigkeit beider anerkannt. Aber viel mehr ist der Bericht darauf aus, seine Verschiedenheit und seine hohe Würde gegenüber von diesen und allen andern Wesen hervorzuheben. Sie wird durch seine Stellung am Ende der ganzen Reihe angedeutet, und durch Geltendmachung seiner Gottebenbildlichkeit und Herrscherstellung ausdrücklich ausgesprochen. Schon in der Eingangsformel springt die Wichtigkeit dieses letzten Schöpfungsactes in die Augen, da hier nicht wie bisher fortgefahren wird: „und Gott sprach: es entstehe der Mensch!“ sondern seine Schöpfung als Ergebniss eines besondern Rathschlusses Gottes hingestellt wird. וַיִּבְרָא Volunt., *Gen.* 75, 6. Das Gott im Plur. von sich redet (vgl. 11, 7 und *Jes.* 6, 8), ist aus der Selbstaufforderung, wo der Redende mit dem Angeredeten sich wie eine Doppelheit von Personen zusammenfasse (*Hitz.* zu *Jes.* 6, 8; *Tuch*, *HSchultz*), nicht zu erklären, da ein solcher Plur. sonst nicht nachweisbar ist, vielmehr Gott auch bei Selbstaufforderungen im Sg. 1 p. redet (*s. B.* 2, 18. *Jes.* 33, 10); ebenso wenig aus der Sitte der Herrscher, in öffentlichen Erlassen durch Wir zu reden (*Merc. Grot. Kn. A.*), weil diese später im Morgen- und Abendland gewöhnliche, im Qorân auf Gott übertragene Sitte bei den Hebräern noch nicht war, und in der Bibel nur von pers. und griech. Herrschern vorkommt (*Ker.* 4, 18. 1 Macc. 10, 19. 11, 31. 15, 9). Zutreffender scheint, dass Gott hier communicative mit den ihn umgebenden himmlischen Wesen rede (*Philo, Targ. Jon., Rasch., Aben., Gabl., Del.*); auch וַיִּבְרָא würde sich so wohl erklären, da die Engel als Gottessöhne eben auch an der göttlichen, dem Menschen mitzutheilenden Natur Theil haben (vgl. 3, 22 u. *Ps.* 8, 6 mit *Hebr.* 2, 7), und *Cap.* 11, 7 u. *Jes.* 6, 8 lässt sich diese Auslegung wohl durchführen; allein durch וַיִּבְרָא würde eine Mithätigkeit der Geister bei der Menschenschöpfung gesezt, gegen die sonstige Schriftlehre (*Jes.* 44, 24. 40, 13. 14), und bei A, dem die Erwähnung der Engel sonst fremd ist, ist ein solcher Plur. nicht zu erwarten. An die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes (*KVV.* und *Dogmatiker*) kann ohnedem im A. T. nicht gedacht werden. Vielmehr möge man sich erinnern, dass dem Hebräer, der Gott וַיִּבְרָא im Pl. benennt, Gott die lebendige persönliche Zusammenfassung einer Fülle von Kräften und Mächten ist, Gott also ganz anders als Menschen durch Wir von sich reden kann (nicht muss). Diese Anfluckerung des Ich zu Wir erscheint hier ganz passend, nicht bloß wegen der Feierlichkeit des Augenblicks, wo er aus dem Vollgefühl seiner Würde heraus spricht, sondern weil es sich jetzt darum handelt, aus der Fülle der göttlichen Kräfte, die er in sich vereinigt, zu den Menschen mitzutheilend. Es dürfte sich sogar fragen, ob es für das Götterwesen selbst ein Verfl. entzweiglich gewesen wäre, zu sagen: „und sprach: ich will Menschen machen in meinem Bild“. Wüßten denn die Sphären würden das erträuglich haben, man vgl., wie *V. 27* וַיִּבְרָא auslassen und וַיִּבְרָא *V. 27* *u. 1 P. 6* mit *וַיִּבְרָא* *וַיִּבְרָא* nicht mit *וַיִּבְרָא* übersetzen, obwohl sie sonst in *Gen.* 1 *u. 2* mit *וַיִּבְרָא* *וַיִּבְרָא* *וַיִּבְרָא* gehen (*s. auch Ps.* 5, 6 *LXX.*), und *hym.* וַיִּבְרָא וַיִּבְרָא abtheilt.

collect. (nach Pl. יְרֵד); über das Etymon s. 2, 7. בְּצַלְמֵנוּ] in *unserem Bild*, so dass der Mensch das Bild Gottes trägt, gleichsam darein gefasst oder gekleidet ist, wobei übrigens zu bemerken ist, dass אֵל als אֱלֹהִים der Norm auch sonst gebräuchlich ist z. B. Ex. 25, 40. 30, 32. 37. בְּצַלְמֵנוּ] *nach (gemäss) unserer Aehnlichkeit*, drückt denselben Sinn aus, nur abstrakter, und soll das בְּצַלְמֵנוּ nicht abschwächen (*Umbr.* Sünde S. 4), sondern cumulirend den Gedanken nachdrücklicher hervorheben (s. V. 27). Die griech. und auch lateinische KVV. haben unterschieden, und εἰκών (imago) auf die physische oder auch angeborne, ὁμοίωσις (similitudo) auf die ethische oder auch anzeigende Seite des göttl. Ebenbilds beziehen wollen (ebenso *Del.*). Aber das Fehlen des אֵל zwischen בְּ und כְּ (blos LXX haben καί) führt nicht auf solche Unterscheidung; V. 27 und 9, 6 ist nur der eine der beiden Ausdrücke gebraucht, 5, 1 nur der andere (vgl. 5, 3 wo auch die Präp. wechselt). Dass הַמְּצַלְמֵנוּ aram. Lehnwort sei (*Wlh.* I. 401), ist unbeweisbar; seiner Bildung (מְצַלְמֵנוּ , מְצַלְמֵנוּ) und צ nach (in Cant., bei Hos., Jes.) ist es gut hebräisch, und im Hebr. das einzige Wort (2 Reg. 16, 10 schon in der Quelle) für diesen Begriff, der dadurch, dass er dem Ez. in der Darstellung seiner Gesichte so geläufig ist, noch nicht zu einem späten wird. Das Gleiche gilt von $\text{תְּדַמֶּה$, welches in der Bedeutung *herrschen* im Aram. unbekannt ist (und nur vom Hebr. her im Targ. und Talm. noch ein Paar mal vorkommt); endlich קָבַשׁ V. 28 (gemeinsemit.) ist durch 2 Sam. 8, 11. Zach. 9, 15. Mich. 7, 19 (trotz *Stade*) hinlänglich als zum ältern Gut gehörig bezeugt. — Die Menschen sollen, kraft ihrer Gottähnlichkeit, ihre irdischen Mitgeschöpfe *beherrschen*, eig. auf sie treten (Ps. 8, 5 ff.). הַיְבִיטֵנוּ ein Collectivbegriff (*Ew.* 179^c) s. v. a. הִבִּיטֵנוּ 9, 2. Ps. 8, 9. אֵלֵינוּ] in der Aufzählung der Thiergattungen höchst auffallend. Zwar konnte man הָאָדָם für Erdbevölkerung (Gen. 9, 13. 19. 10, 25. 11, 1), dichterisch vielleicht für $\text{הָאָדָם הַיְבִיטֵנוּ}$ (Jj. 12, 8) sagen (*Kn.*), aber das reicht hier, wo man eine *bestimmte* Classe von Landthieren und eine andere, als die am Boden fort kriechenden Reptilien erwartet, nicht aus. Hätte aber der Vrf. die Erde selbst als Object der Unterwerfung gemeint, wie V. 28 (*Ke.*), so hätte er füglich diese Worte an's Ende des V. setzen müssen. Demnach wird die Lesart verdorben und obwohl auch LXX *Sam. Onk.* sie haben, doch mit *Pesch. (Cler. Ilg. Ew. Olsh. Del.)* אֵלֵינוּ (V. 25) zu lesen sein. — Diese Herrschaft des Menschen ist nun aber blos Folge seiner Ebenbildlichkeit, nicht diese selbst; das folgt aus V. 28, wo sie dem nach Gottes Bild Geschaffenen erst durch einen besondern Segen Gottes zugesprochen wird. Was unter der Gottähnlichkeit näher zu verstehen sei, darüber spricht Vrf. sich nicht bestimmt aus. Aber zum voraus ist klar 1) dass ihm der ganze Vorzug des Menschen vor dem Thier darin zusammengefasst ist, 2) dass sie sich nach ihm durch Zeugung in der Menschheit forterbt (5, 1—3), und, wie die daraus abgeleitete Herrschaft über die Thiere, dem Menschen überhaupt zukommt (9, 3; wie Ps. 8, 6), nicht blos dem Menschen im Urzustand, also von ihm auch nicht in eine besondere sittl. Vollkommenheit des ersten Menschen gesetzt worden sein kann; 3) dass,

weil nach der Lehre des Mosaismus Gott ein Geistwesen ist, das zwar in dieser und jener Erscheinungsform sich vergegenwärtigen kann, aber ohne Gestalt und darum auch durch keine sinnl. Gestalt abbildbar (Ex. 20, 4. Dt. 4, 12. 15 ff. Jes. 31, 3) ist, trotz des Ausdrucks *Bild* die Aehnlichkeit nicht zunächst und vorzüglich in der äusseren Gestalt des Menschen gesucht werden darf. Ist das aber so, so kann der Vrf. den Menschen ein Abbild Gottes und Gott ähnlich nur darum genannt haben, weil er in seiner geistigen Begabung, (Denkfähigkeit, Selbstbewusstsein, Willensfreiheit) und seinem Sinn für das Ewige, Wahre und Gute, göttliches Wesen und göttl. Kräfte mitgetheilt bekommen hat, zwar nur abbildlich und in abgeleiteter Weise, aber doch so, dass er durch diese seine göttl. Grundkräfte über alle anderen irdischen Wesen hervorragt und sie zu beherrschen geeignet ist. Sofern dieses geistige Wesen auch seiner äussern Erscheinung den Adel und die Würde (schöne Gestalt, aufrechte Stellung, gebietende Haltung, edle Bewegung, ausdrucksvolle Geberde, geistigen Blick, *Kn.*) verleiht, welche ihn vor allen irdischen Geschöpfen auszeichnen und „vor welchen die Thiere scheu und furchtsam weichen“ (9, 2. *Kn.*), ist seine leibl. Gestalt, der Ausdruck und das Werkzeug seines Geistes, von seinem geistigen Wesen nicht zu trennen, und soll gewiss auch nach dem Sinn des Vrf. aus dem Begriff der Ebenbildlichkeit nicht ausgeschlossen sein. Man kann das auch aus Cap. 5, 3 schliessen (*Kn.*), wo der Vrf. von dem Verhältniss des Sohnes zum Vater, das ja auch ein Verhältniss der leibl. Aehnlichkeit war, dieselben Ausdrücke gebraucht. Aber selbst dort kann die Aehnlichkeit damit nicht erschöpft sein, noch viel weniger gegenüber von Gott. — Uebrigens kommt das Ebenbild mit diesem Ausdruck im A. T. nur bei A vor (Ps. 8 spricht von derselben Sache mit andern Ausdrücken), und alle späteren Erwähnungen desselben gehen auf ihn zurück. Gelehrte Deutungen des Begriffs findet man Sir. 17, 3 ff. (vgl. Sap. 9, 2 f.), und Sap. 2, 23. Wie diese Stellen schreiben auch 1 Cor. 11, 7. Jac. 3, 9 das Ebenbild dem Menschen überhaupt zu; jedoch vertieft sich bei Paulus der Begriff zur Idee der sittlich-religiösen Vollkommenheit und spricht er darum von demselben als einem durch die Sünde verdorbenen und erst durch Christus wiederhergestellten und wiederherzustellenden (Col. 3, 10; Eph. 4, 24); an diesen paulin. Sprachgebrauch schliesst sich die kirchl. Lehre darüber an, welche über diese grundlegenden Stellen des A. T. weit hinausgeht. „Zeitig nahm man (s. S. 29) bei den Juden an der bibl. Vorstellung Anstoss und liess den Menschen nur nach dem Bilde der Engel geschaffen sein z. B. LXX Syr. Chald. zu Ps. 8, 6; Saad. zu Gen. 9, 6; samar. Ueb. zu Gen. 5, 1. 9, 6; Pers., Kimch. zu Gen. 5, 1; Rasch. zu Gen. 1. Uebrigens kommt jene Vorstellung auch im übrigen Alterthum vor. Der Mensch wurde nach Lucian de imag. 28 vom besten Philosophen *εἰκὼν θεοῦ* genannt, nach Hermes bei Lact. inst. div. 2, 10 *ad imaginem Dei* gemacht und nach Ovid. met. 1, 83 *in effigiem moderantum cuncta Deorum* gebildet. Cicero d. nat. deor. 1, 32 bezeichnet die Menschen als *similes Deorum* und erinnert de leg. 1, 9 wie auch Juvenal 15, 142 ff. an die aufrechte Gestalt,

aber auch an das Geistige. Arat. phaenom. 5 nennt die Menschen ein *Διὸς γένος*, welches Paulus Act. 17, 28 zu einem *θεοῦ γένος* erweitert, und die Pythagoreer lehrten eine *συγγένειαν ἀνθρώπων πρὸς θεοῦς* (Diog. Laert. 8, 1, 19), dachten aber dabei, wie auch Andere, z. B. die Platoniker, an die Seele als Ausfluss der Gottheit, während Andere zugleich behaupteten, *τὸ εἶδος αὐτὸ θεῶν εἰμέναι* (Philostr. vit. Apoll. 8, 7). Auch Phocyl. carm. 101 nennt den Geist „*εἰκὼν θεοῦ*“ (Kn.). Es versteht sich jedoch, dass in der heidnischen, die Gottheit vermenschlichenden Denkweise alle diese Aussagen viel weniger zu bedeuten haben, als auf bibl. Standpunkt. — V. 27. Freudig gehoben berichtet der Vrf. die Schöpfung des Menschen mit dichterischem Anhauch in 3 rhythmischen Gliedern (Ew.). Glied b hebt aus Gl. a einen Punkt, das *יָצַק*, als hochwichtig besonders heraus; c ergänzt a und b in Beziehung auf die Zahl der Geschaffenen. In a und b genügt es, vom Menschen im Allgemeinen zu sprechen, daher *יָצַק*; in c musste wegen der Zweiheit der Individuen *יָצַק* gesagt werden. Den Gedanken, dass der Mensch zuerst als einer geschaffen und *nachher* zu zweien *umgeschaffen* worden sei, erlaubt schon der Ausdruck nicht; dass die Aussage des c besonders hingestellt ist, ist nur Folge des poet. Rhythmus. *ein Männlein und Weiblein schuf er sie*] nicht: männlich und weiblich schuf er sie, als wäre die Zahl der Paare hier unbestimmt gelassen, denn *יָצַק* und *יָצַק* sind nicht collect., und dass der Vrf. nur ein Paar annahm, ist Cap. 5, 1 ff. deutlich (anders Tuch² 24. 39). Die Frage, ob die Menschheit von einem oder mehreren Paaren abstamme, obwohl in der neueren Wissenschaft lebhaft discutirt (Gabler Urgesch. II, 2 S. 41; Winer RWB. u. Adam; Uebersicht über die Controverse zwischen den Monogenisten und Polygenisten bei Zöckler Theol. u. Naturwiss. II. 768 ff.), aber noch nicht gelöst und wissenschaftlich überhaupt kaum lösbar, lag als Streitfrage dem Alterthum gar nicht vor. Auch der Vrf. macht keinen Gegensatz gegen eine abweichende Ansicht (etwa durch Hervorhebung mit dem Zahlwort); obgleich er nur ein Paar annimmt (wie ausserbiblische Kosmogonien), zeigt er doch durch das collective *יָצַק* V. 26, dass ihm das Schwergewicht gar nicht auf diesen Punkt fällt. Was er betont, ist, dass Gott die Menschen in seinem Bilde (und mit der Geschlechtsdifferenz, vgl. Matth. 19, 4) geschaffen habe, dass sie in ihrem Verhältniss zu Gott und durch ihre gottebenbildliche Natur alle gleich sind. An der Anerkennung dieses Satzes ist die Religion selbst theilhaft. *יָצַק* [Obwohl A, wo er erwachsene Leute beiderlei Geschlechts im Sinn hat, auch *יָצַק* gebraucht (Ex. 35, 29. 36, 6; besonders wenn er älteren Vorlagen folgt Lev. 13, 29. 38. 20, 27. Num. 5, 6. 2 cf. Dt. 17, 2), so bedient er sich doch, als ein an schärfere Begriffsbestimmungen gewöhnter Rechtskundiger, nicht bloß bei Thieren, sondern auch bei Menschen überall da, wo es auf den Geschlechtsunterschied ohne Unterschied des Alters ankommt, für *mas* des Ausdrucks *יָצַק* (z. B. Gen. 17, 10 ff.; Ex. 12, 48. Lev. 6, 11. 22, 7, 6. 27, 3 ff. Num. 1, 2 ff.) wie auch andere vorexilische Schriftsteller Ex. 23, 17. 34, 23. Dt. 4, 16. 15, 19. 16, 16. 20, 13. Jud. 21, 11 f. 1 Reg.

1, 16. Jer. 20, 15. 30, 6) und daneben für *femina* zwar auch des gewöhnlichen אִשָּׁה (Lev. 18, 22. 20, 13, cfr. Jud. 21, 11 f.), häufiger aber und zumal bei Thieren des אִשָּׁה (wie Jer. 31, 22. Dt. 4, 16). durch das Arab. u. Assy. erweist sich אִשָּׁה als ein altsemit. Ausdruck, ler nur im Aram. bald den speciellen Begriff *Widder* annahm, (über die Behauptung, אִשָּׁה sei die jüngere Form für älteres אִשָּׁה , s. zu Ex. 23, 17); אִשָּׁה aber, von einer gut hebr. $\sqrt{\text{אש}}$, und directer Gegensatz zu אִשָּׁה , kann, obwohl sonst nur im Aram. erhalten, nicht erst in der verfeinernden, alles grob Sinnliche meidenden Sprechweise der jüngeren Zeit aufgekommen sein (gegen *Wellh., Gsbr.*), scheint vielmehr auch im Assy. vorzukommen (*PHaupt* Sintfluthbericht 1881. S. 22). — V. 28. Auch sie erhalten einen Schöpfungssegens, aber in und mit diesem nicht bloß die Kraft sich zu vermehren und die Erde zu füllen (V. 22), sondern auch die Kraft, sich die Erde selbst und ihre lebenden Wesen zu unterwerfen, wie Herren mit Eigenthumsrecht (Ps. 115, 16) darüber zu schalten und sie ihren Zwecken dienstbar zu machen. Wohl nur zur Erhöhung der Feierlichkeit ist im hbr. Text das vollere אִשָּׁה וְאִשָּׁה gesagt statt אִשָּׁה (V. 22), was die LXX ausdrücken. אִשָּׁה zu V. 26. אִשָּׁה] über Art. zu V. 21 (von *Wl.* I. 402 falsch beurtheilt): die auf der Erde sich regenden Thiere für sämtliche Landthiere. — V. 29 f. Verordnung eines Grundgesetzes für die Geschöpfe, sich anschliessend an das Herrscherrecht des Menschen und dieses beschränkend, aber wegen seiner weiter greifenden Bedeutung als ein besonderes Gotteswort eingeführt. Es betrifft die Nahrung der Menschen und Thiere. Den Menschen weist Gott die Samen tragenden Kräuter und die Samenfrucht tragenden Bäume an, s. zu V. 11 (vgl. 2, 16. 3, 18). אִשָּׁה *ich gebe hiemit*, „dedit“, vgl. 9, 13. 15, 18. 17, 20. 23, 11. 13; *Ew.* 135^c; *Ges.* 126, 4. אִשָּׁה] V. 21. אִשָּׁה] *Samen säend* oder *streuend*, wenn nicht dieses *Qal*, wie V. 11 f. das *Hi.*, von אִשָּׁה erst denominirt ist (*Ew.* 122^c). Dass es sich V. 11 f. um den erst zu bildenden, hier um den schon gebildeten d. h. reifen Samen handle (*Böttch.* N. Ae. I, 9; *Del.*) ist wohl zu sein. Für die menschliche Nahrung kommen die Kräuter und Bäume hauptsächlich wegen ihres Samens in Betracht. In V. 30 muss nach MT. das אִשָּׁה von V. 29 noch fortwirken, doch ist dies schwierig, wegen אִשָּׁה אִשָּׁה V. 29, und es ist leichter, anzunehmen, dass vor אִשָּׁה ein אִשָּׁה ausgefallen ist (*Ew. Del.*). In der Aufzählung der Thiere fehlen nicht bloß die אִשָּׁה אִשָּׁה und diese gewiss absichtlich, sondern auch (vgl. V. 24 f.) die אִשָּׁה ; ob darum, weil das zahme Vieh, beim Menschen lebend, an dessen Nahrungsmitteln vielen Antheil hat (*Ku.*)^c; sie kann auch in אִשָּׁה אִשָּׁה (vgl. V. 28) inbegriffen sein (*Del.*). Diesen Thieren ist das *Grün des Krautes* angewiesen d. h. alles grüne Gras und Kraut; אִשָּׁה deutet an, dass אִשָּׁה hier im weitesten Sinn (s. V. 11 und vgl. 2, 5; Ex. 9, 25. 10, 15), also in weiterem als V. 29, genommen ist und das Gras einschliessen soll: אִשָּׁה ist nicht gebraucht, weil es oben V. 11 f. nicht erwähnt war; wäre V. 11 f. אִשָּׁה s. v. a. Gras überhaupt, so wäre dessen Erwähnung hier zu erwarten. — Diese Nahrungsanweisung ist nicht erschöpfend (Wasserthiere unberücksichtigt).

Nahrungsmittel wie Milch und Honig für die Menschen, Körner für Vögel und Landthiere nicht erwähnt); es wird nur die V. 11 f. verzeichnete Gewächswelt unter die Lebewesen des Landes (und der Luft zum Gebrauch vertheilt, und werden Kräuter und Bäume, mit ihren Samen und Früchten, den Menschen, Gras und Krautesgrün den Thieren zugewiesen; es ist eine Unterscheidung in Bausch und Bogen. Aber die Austheilung der Gewächswelt unter die Lebewesen ist nicht der einzige Gesichtspunct, unter dem die Stelle betrachtet sein will. Die Nichterwähnung der Fleischnahrung für den Menschen, dem doch die Herrschaftsrecht über die Thiere zugesprochen ist, führt im Zusammenhang mit 9, 2 ff. auf einen tieferen Gedanken, dem der Vrf. Ausdruck geben will. Fleischnahrung kostet einem Thiere das Leben; solche Tödtung der Thiere für den eigenen Gebrauch aber, so geläufig sie in der jetzigen Weltordnung ist, ist nach A nicht ursprünglich gewesen und der Schöpferordnung Gottes nicht gemäss; nicht Krieg und Mordlust, sondern Frieden wollte der Schöpfer unter seinen Geschöpfen der Bruch dieses Gottesfriedens in der Schöpfung tritt erst mit dem Sinken der Geschöpfe ein. Und durch V. 30 gibt er (vgl. Gen. 6, 11 ff.) deutlich zu verstehen, dass er wirklich für die erste Zeit die Aufrechterhaltung dieses Gottesfriedens annahm. Demnach sollen V. 29 f. das göttl. Grundgesetz für das Leben der Geschöpfe und damit zugleich eine Charakteristik des Urstandes derselben, speciell der Menschheit, eines Standes des Friedens geben; sie leisten also dasselbe, was C mit seiner Erzählung vom Gottesgarten (Cap. 2 f.) bezweckt (Ew. JB. II. 134 ff.). Mit solchem Glauben an eine Urparadiesischen Friedens stehen die bibl. Erzähler nicht allein (s. Cap. 2) aber auch zu der besonderen Fassung des Gedankens hier finden sich auswärts manche Parallelen. „Nach Plato de leg. 6 p. 782 und Plat. symp. 8, 8, 3 enthielt man sich anfänglich des Fleischgenusses, weil man die Tödtung von Thieren als unrecht erachtete (Diog. Laert. 8, 1, 12; Porph. abst. 3, 26); ebenso lässt Ovid. met. 15, 96 ff. fast. 4, 395 ff. die Menschen im goldenen Zeitalter allein *foetus arboreos* und *herbas*, noch kein Fleisch geniessen; und Verg. Ge. 1, 130 lässt ursprünglich auch die reissenden Thiere von Vegetabilien leben“ (Kn.) Ueber die persische Lehre s. *Spiegel* Er. AK. I. 455 f. Die Möglichkeit solcher Lebensweise lässt sich, was den Menschen betrifft, nicht bezweifeln: wenn gleich seine Kauwerkzeuge und Verdauungsorgane auch auf thierische Kost eingerichtet sind, so ist doch erfahrungsmässig durch viele Beispiele bis herab auf die Vegetarianer nachgewiesen, dass Fleischnahrung für ihn entbehrlich ist. Bei einfacher lebenden Völkern war und ist der Fleischgenuss seltener, und vielfach im Alterthum war das natürliche Grauen vor Blutvergiessen noch recht lebendig (Brahmanen, Buddhisten, Pythagoreer, Manichäer). Theils geschichtliche Erinnerungen an solche ältere Zustände und Sitten, theils das natürliche Mitgefühl mit der leidenden Creatur und die innere Stimme, dass Verfolgung und Gewaltthat unter den Geschöpfen nicht der ursprüngliche Wille des Schöpfers sein können, dienen der Anschauung, die der Vrf. ausdrückt, zur Stütze: wie die Dolmetscher der höheren Religio-

im Frieden unter den Menschen (z. B. Jes. 2, 4. 9, 5 f. Zach. 9, D a.), bes. auch den Frieden zwischen der Menschen- und Thierwelt (Jos. 2, 20; Jes. 11, 5—9. 65, 25) als das Zukunftsziel der Entwicklung hinstellen, so haben sie auch an einen Urstand paradiesischen Friedens glauben gelehrt. Viel schwieriger ist die Denkbarkeit eines solchen Urstandes bezüglich der Ernährung der *Thiere*. Eine Menge von Thierarten lebt auf Kosten anderer; das erscheint als ihnen durch die Construction ihrer Organe und Leiber so vorgezeichnet, und der paläontologische Erfund erweist solche Organisation derselben als urbest, dem Dasein des Menschen schon vorausgehende; in Anbetracht der übergrossen Fruchtbarkeit und Vermehrung gewisser Thierclassen stellt sich jene ihre Verwendung zur Erhaltung anderer sogar als ein Werk schöpferischer Weisheit dar. Derartige Schwierigkeiten sind aber dem Vrf. noch nicht zum Bewusstsein gekommen, geschweige dass er (Gen. 6, 11 ff.) mit einer späteren Veränderung der ursprünglichen Organisation der Thiere löste. Er hat einfach und unter Voraussetzung der Identität ihrer leibl. Organisation bei einigen Thierarten die Möglichkeit einer einst friedlicheren Lebensweise und einer nachherigen Verwilderung angenommen. — V. 31. Nach Abschluss des Sechstages erfolgt das göttl. Billigungsurtheil, diesmal über die Gesamtheit aller Werke, auf **טוב** lautend, weil eben durch den Zusammenhang der einzelnen Theile mit einander und ihr zweckvolles Sichentprechen ihre Trefflichkeit um so heller hervorleuchtet. **טוב** nicht, wie bisher, *ein*, sondern *der*, als wollte Vrf. damit sagen: *der* sechste und damit letzte der 6 Tage. Dass nur **טוב**, nicht **יפה** den Artikel (1, 21. 28 gehören nicht hieher), ist nicht Zeichen jungen Sprachgebrauchs (*Wl.* I. 402); denn diese bequemere Redeweise (*Ev.* 293^a; *Gen.* 111, 2^a) findet sich in A nur bei **יפה** (2, 3. Ex. 12, 15) so wie bei Andern (Ex. 20, 10. Dt. 5, 14. Lev. 19, 6. 22, 27), wogegen bei allen andern Substantiven A immer den Artikel schreibt (Gen. 8, 5. 11, 28. 10, 18 ff. 39, 11 ff. 26, 9. 29, 19. 39. 41. Lev. 8, 22. Num. 11, 4. 8 u. s.), also noch keineswegs zum Sprachgebrauch von **טוב** übergegangen (vgl. Gen. 41, 26. Jud. 6, 25. 1 Sam. 12, 23. Jer. 17, 2. 38, 1 u. 6.) vorgerückt ist. — Cap. 2, 1—3. Den siebenten Tag benennt Gott, da er an demselben von seinem Schaffen ruhte, zu einem Ruhetag. — V. 1. **שבת** Suff. geht auf **שבת** 'ruhen' zugleich. Vom Heer des Himmels ist im A. T. oft die Rede; gewöhnlich wird damit der Sternenhimmel bezeichnet, doch auch die Engelschaaren (1 Reg. 22, 3; Heer Gottes Jos. 5, 14 f.), und Heere Gottes sind auch alle die elementaren Kräfte des Himmels, wie Winde, Blitze u. s. w. (z. B. Ps. 104, 21). „Heer der Erde“, sonst nicht gewöhnlich und hier durch „Heer des Himmels“ veranlasst, bezeichnet dasselbe, was sonst **צבא** **הארץ**, vgl. Jes. 34, 2 und die Umschreibung Neh. 9, 6. Alle Wesen des Himmels und der Erde, auch die Cap. 1 nicht ausdrücklich erwähnten werden hier zusammengefasst. — V. 2. *Und Gott endigte am siebenten Tage sein Werk*] die leichtere Lesart **וַיִּשְׁלַם** für **וַיִּשְׁלֵם** (*Sam. B. Buch. Jubil., Beresch. rab. c. 9, cfr. Hieron. qu.*), von *Houbig.* *und Olsh.* vorgezogen, lässt sich als ursprünglich vertheidigen,

man annimmt, dass die Aenderung in 'שבח geschehen sei
sicht darauf, dass die 2. Hälfte des 6. (mit עָרַב beginnend,
Tags nach der gesetzlichen Rechnung schon die 1. des 7.
Sabbath mit עָרַב begann. Die Fassung des הַיּוֹם als Plsqp. (c
Eichh. Gabl. Ros.) verstösst gegen die Grammatik. Unter Vo.
der Ursprünglichkeit der Mass. Lesart, muss man annehmen,
(anders als in V. 1) עָרַב nicht im Sinne von *Fertigmachen*
von *Aufhören mit* (etwa wie עָרַב seq. עָרַב Ex. 34, 33. 1 S
Ez. 43, 23 oder הִשְׁפִּיחַ Ex. 12, 15) genommen (*Vat. Tuck.*
zugleich die Ruhe Gottes als die eigentliche Vollendung des
werks gedacht (*Rasch. Del. Ke.*) hätte. Die Streichung d.
3^b als späterer Zuthat (*Wl.*, s. oben S. 14), wornach als A
Vrf. sich ergäbe, Gott habe am 7. Tage erst sein *letztes*
Menschen) gemacht, ist nicht blos ein Gewaltstreich, sonder
auch nicht den Widerspruch, dass der 7. Tag hl. Tag (3^a)
und muthet dem Vrf. einen Gedanken zu, den niemals ein
mal nach der Zeit des Dt.) gedacht haben kann. — *und*
am 7. Tag von allem seinem Werk, das er gemacht hatte
unter dieser Ruhe nicht geradezu dasselbe verstehen, was
Dogmatik die erhaltende Thätigkeit Gottes nennt, denn dies
A. T. sonst nicht als Ruhe, vielmehr als fortgesetztes
stetiges Tragen der Welt durch Gottes allmächtige Kraft (s.
5, 17) auf. Hätte Vrf. es so gemeint, so hätte er ein.
„und Gott ruhte von seinem Werk“, nicht aber: „ruhte
von seinem Werk“, der doch unmöglich als ein in infinitum
streckender gedacht werden kann. Vielmehr liegt dem Vrf.
tag zwischen den Tagen der urschöpferischen Arbeit und d
erhaltenden Thätigkeit, ist der Durchgangspunkt von der
ändern. Der Wechsel von Arbeit und Ruhe, von Aussich
und Sichinsichzurückziehen ist damit in Gott selbst verle
31, 17 den noch sinnlicheren Ausdruck „sich erholen“).
schenartig das klingt, so hat diese Anschauung doch ihr R
wenn man einmal den Zeitbegriff auf das göttl. Thun an
von einem Abschluss der Schöpfung spricht, es einen Zeit
geben haben muss, in welchem Gott mit Selbstbefriedigung
brachte Schöpfung zurückblicken konnte und *ruhte*, nicht
sondern *von seinem Werk*, das er gemacht hatte, vom Schö
Dass diese Zeit gerade als ein Tag bestimmt ist, ist die r
Folge der Uebertragung des Wochencyclus auf das göttlich
V. 3. *Und Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn*
etwa späterhin zu Mose's Zeit, sondern eben damals am 7.
nicht so, dass er schon damals den Menschen ein Gebot
haltung gegeben hätte, denn den Israeliten wird das Ge
erst unter Mose gegeben (Ex. 20, 9. 31, 12 ff. 35, 2 ff.)
und von vormosaischer Sabbathsbeobachtung derselben
auch von einer Feier durch die Engel im
unser Vrf. nichts. Sondern die Meinung
besondern *Segen* auf diese *Tag*, macht

200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400



1,
 2,
 3,
 4,
 5,
 6,
 7,
 8,
 9,
 10,
 11,
 12,
 13,
 14,
 15,
 16,
 17,
 18,
 19,
 20,
 21,
 22,
 23,
 24,
 25,
 26,
 27,
 28,
 29,
 30,
 31,
 32,
 33,
 34,
 35,
 36,
 37,
 38,
 39,
 40,
 41,
 42,
 43,
 44,
 45,
 46,
 47,
 48,
 49,
 50,
 51,
 52,
 53,
 54,
 55,
 56,
 57,
 58,
 59,
 60,
 61,
 62,
 63,
 64,
 65,
 66,
 67,
 68,
 69,
 70,
 71,
 72,
 73,
 74,
 75,
 76,
 77,
 78,
 79,
 80,
 81,
 82,
 83,
 84,
 85,
 86,
 87,
 88,
 89,
 90,
 91,
 92,
 93,
 94,
 95,
 96,
 97,
 98,
 99,
 100



der gewöhnliche Ausdruck ist. Gehört aber die Formel nach Styl und Sinn zum 1. Stück, dann kann sie nur Unterschrift zu diesem sein (*Stäh. Ev. Del. Hölem.*). Nun kommt aber sonst bei A die Formel nur als Ueberschrift vor; als Unterschrift würde sie in der Schrift des A unmittelbar mit der Ueberschrift 5, 1 zusammengestossen sein (*Schr. 39*). Darum ist anzunehmen (*Ilg. Pott, Schu. Kn. Schr.*) dass 2, 4^a im Buch des A Ueberschrift zu Cap. 1 war und erst von R zur Unterschrift gemacht ist, um durch sie das 1. Stück vom 2. zu trennen (*Schr.*) oder es mit demselben zu verbinden (*Kn.*) und die Schein zu vermeiden, als sollte sie Ueberschrift zum ganzen Pent. sein (*Del. Nöld.*). Dass die Formel als Ueberschrift vor 1, 1 unpassend sei, könnte man nur dann behaupten, wenn 1, 1 selbst Ueberschrift wäre (was es nicht ist). Aber nach dem oben S. 16 Gesagten, ist überhaupt wahrscheinlicher, dass erst R nach Wegnahme jener Ueberschrift dem 1, 1 seine jetzige Fassung gab. Zu dieser Vermuthung gibt Anlass die Minuskel η in $\eta\eta\eta\eta$, welche doch ursprünglich kriechende Bedeutung gehabt haben wird (*Tuch*); der Text von 1, 1 hat dann bei A gelautet $\eta\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta\eta$ $\eta\eta\eta\eta$ (vgl. den ähnlichen Bau von 5, 1). — Auf keinen Fall aber gehört V. 4^b noch zu dieser Unterschrift (*Ev. Del. Hupf. A.*), sondern 4^b ist der Beginn des 2. Stücks (*Kn. Buns. Schr. Nöld.*). Denn die Worte 4^b wären neben $\eta\eta\eta\eta$ ganz überflüssig. Sodann beginnt hier schon der Sprachgebrauch des 2. St.: $\eta\eta$ für $\eta\eta$, und $\eta\eta$ für $\eta\eta$; statt $\eta\eta$ (*Ps. 148, 13*) hat A immer $\eta\eta\eta\eta$. Endlich auch $\eta\eta$ als (auch 2, 17. 3, 5) wäre im Munde dessen, welcher eben von der Schöpfung in 6 Tagen berichtet hat, ungeschickt gewählt, während 5, 1 seinen guten Sinn hat (*Schr.*).

2. Die Schöpfung des Menschen, sein Urzustand und Fall. Cap. 2, 4^b — 3, 24; aus C.

1. Dass diese Capitel ein zusammenhängendes Stück bilden leuchtet sofort ein. Der Mensch im Gottesgarten Cap. 2, wird daraus vertrieben Cap. 3; das Verbot des Erkenntnißbaums Cap. 2 wird Cap. 3 vom Menschen übertreten; der Lebensbaum, 2, 9 flüchtig erwähnt wird 3, 22. 24 nach seiner vollen Bestimmung erklärt; die Verurtheilung zu schwerer Feldarbeit 3, 17—19 ist der Gegensatz zu dem 2, 15 f. beschriebenen leichteren Loos; 3, 19. 23 weist auf 2, 7 zurück; 2, 25 bereitet auf 3, 7. 10 f. 21 vor. Dazu kommt die Gleichheit der Darstellungsweise und Sprache (wovon nachher), besonders auch der Doppelname Jahve-Elohim in beiden Capiteln. Ebenso sicher ist aber, dass hier ein anderer Erzähler als im 1. Stück berichtet.

a) Das 1. Stück gibt ein vollständiges Bild der Schöpfung der Welt. Hier dagegen hebt die Erzählung neu an, geht zurück bis zu der Zeit da noch nicht Pflanzen, Thiere, Menschen waren, und berichtet ihrer Erschaffung. Allerdings handelt es sich in ihr hauptsächlich um die Schöpfung der andern Wesen nur so weit, als sie

mit dem Menschen in Beziehung stehen. Deshalb hat man gemeint, es solle hier nur das vorige Stück ergänzt, Einiges von dem dort Gesagten ausführlicher und von andern Gesichtspunkten aus dargelegt werden. Aber in Wahrheit ergänzt das zweite das erste nicht blos, sondern weicht auch von ihm ab. Der Mensch erscheint hier nicht allein dem Werth, sondern auch der Zeit nach als das erste Geschöpf: die Thiere werden erst für ihn geschaffen, ja auch die Pflanzenwelt scheint vor ihm noch nicht da zu sein 2, 5—7; es ist also eine andere Ordnung in der Erschaffung der Wesen (s. 2, 19). Abweichend ist auch die Bemerkung über die Trockenheit der Erde vor der Hervorbringung der Pflanzen (2, 5), über die früheste Ernährungsweise des Menschen (2, 16 u. 3, 18) und über die Schöpfung des Weibes (2, 21 ff.), abweichend ist endlich die ganze Beschreibung des Urzustandes des Menschen von dem 1, 29 f. angedeuteten. Das sind freilich nur Abweichungen in untergeordneten Dingen, während in der Hauptsache, über das Wesen des Menschen und sein Verhältniss zum Schöpfer und zur Natur wesentliche Uebereinstimmung sich zeigt. Aber auch in nebensächlichen Dingen wird derselbe Erzähler sich so nicht widersprechen, und beweisen vielmehr die Abweichungen für einen andern Erzähler. Die vielen Versuche, unter Voraussetzung der Einheit des Verfassers, beide Berichte zu vereinigen (*Hasse* Entdeckungen u. s. w. I. 85 ff.; *Rink* Einh. der mos. Schöpf. Berichte 1822; *Rosenm.* Schol. I. 92; *Ewald* Comp. der Gen. S. 192; *Ranke* Untersuch. ü. d. Pent. I. 164 ff.; *Kurtz* Beiträge zur Verth. der Einh. des Pent. 1844; *Hölemann* Einh. der beiden Schöpf. Berichte 1862 A.; s. *Tuch*) sind theils mit unzulässigen exeget. Mitteln gemacht, theils haben sie nicht zum Ziele geführt (s. zu den St.). Nicht einmal, dass der 2. Erzähler den ersten voraussetze und nur ergänzen wolle (*Tuch*, *Del. A.*), ist zuzugeben: ein Ergänzer hätte sein Neues in die Ordnung des Sechstageswerks eingefügt, aber nicht dem 1. Bericht Widersprechendes berichtet, ohne zu erklären, wie sich das reime (*Hupf.* 125). Auch würden in diesem Fall ausdrückliche oder stillschweigende Rückbeziehungen auf das 1. Stück erwartet; solche zeigen sich aber nirgends; höchstens das Wort אֱלֹהִים in אֱלֹהִים 'י könnte dafür gelten, wenn es sich nicht auch anders erklärte. b) Auch die Darstellungsweise und Sprache weist auf einen andern Erzähler hin. Statt der schlichten, nur an die Hauptsachen sich haltenden Erzählungsweise des 1. Stücks bemerkt man hier Vorliebe für Schilderung der Nebenumstände und ursächlichen Zusammenhänge, Scenenmalerei, aus feiner Reflexion und sinniger Betrachtung hervorgegangene Winke, auch in der Art, von Gott zu reden, mehr Freiheit und vermenschlichende Darstellung: „Gott bildet Menschen und Thiere, haucht jenem Leben in die Nase (2, 7. 8. 19), nimmt eine Rippe aus seinem Leibe und verschliesst die Oeffnung (2, 21), baut die Rippe zu einem Weibe (2, 22), pflanzt den Garten (2, 8), nimmt den Menschen und lässt ihn darin nieder (2, 15), bringt die Thiere zum Menschen (2, 19. 22), ergeht sich in der Kühle des Abends (3, 8), spricht wie eifersüchtig auf den Menschen (3, 22)“, *Kn.* Für das göttliche Schaffen ist nicht בָּרָא , sondern יָצַק

oder רָצַי gebraucht, selbst 2, 4b; für die Thiere nicht חַיֵּי הָאָרֶץ , sondern $\text{חַיֵּי הַשָּׁמַיִם}$ 2, 19f. 3, 1. 14, wie auch $\text{שֵׁנֵי הַשָּׁמַיִם}$ 2, 5, $\text{עֶשֶׂב הַשָּׁמַיִם}$ 2, 6. 3, 18. Andere ihm sonst beliebte, bei A nicht gewöhnliche Ausdrücke sind z. B. הַמַּעֲסֵם 2, 23 (18, 32. 29, 34f. 30, 20. 46, 30), בְּצַבָּר 3, 17, לְבַלְחָה 3, 11, מִדָּה זָמַח 3, 13, עֲצָבוֹן 3, 15. 17, גֵּרֶשׁ 3, 24, שָׁמַע לְקוֹל 3, 17, הַרְבֵּה הַרְבֵּה 3, 16. Besonders wichtig ist der durchherrschende Gottesname יְהוָה , welchen A bis Ex. 6, 2 nie, wohl aber C durchweg gebraucht. Freilich erscheint hier nicht (wie sonst bei C) Jahve für sich, sondern immer (in LXX 2, 5. 7—9. 21 f. 3, 22 blos אלהים) in der Zusammensetzung יְהוָה אֱלֹהִים , welche sonst im Hexateuch nur Ex. 9, 30 vorkommt. Aber diese Erweiterung des יְהוָה durch אלהים ist wahrscheinlich erst durch R geschehen. Ein zureichender Grund, warum C selbst hier אלהים יְהוָה geschrieben hätte, lässt sich nicht einsehen. Denn dass der Name אלהים יְהוָה , weil voller, zugleich heiliger und darum dem Paradies zugeeignet sei (*Hupf.* 124 f.), oder dass für den paradiesischen Zustand Elohim und Jahve noch zusammengefallen, und erst für die gefallene Menschheit aus einander getreten seien (*FWSchultz* 379) beruht auf unklaren Vorstellungen, und die Annahme, dass durch die Hinzufügung des יְהוָה zu אלהים die schon im Paradies beginnende Heilthätigkeit Gottes angedeutet werden soll (*Ke.*³ 50), wird durch andere Stücke der Gen., wo in gleichem Fall eben nur אלהים , ohne יְהוָה steht, widerlegt. Wo sonst in älteren Schriften jener Doppelname vorkommt, wie Ex. 9, 30. 2 Sam. 7, 22. 25, soll das beigesetzte אלהים nachdrücklich hervorheben, dass Jahve wirklich und in Wahrheit Gott ist, vgl. 1 Sam. 6, 20; hier, nicht in der Rede der Leute, sondern in einfacher Relation des Erzählers war zu solcher Hervorhebung kein innerer Grund. Hatte aber C אלהים יְהוָה zu schreiben keine Veranlassung, so doch R, der das 1. und 2. Stück in diese Verbindung brachte. Wenn auf das 1. Stück mit Elohim ein Stück mit Jahve folgte, so musste jeder Leser anstossen und einen absichtlichen Gegensatz oder besonderen Grund vermüthen, der doch nicht da war. Diesem Anstoss beugt die Zusammensetzung vor, indem sie anzeigt, dass Jahve hier mit dem zuvor genannten Elohim derselbe sei (*Tuch, Kn. Del. A.*). Zwar hätte für diesen Zweck die Namensverbindung in den Paar ersten Versen zur Noth genügt, aber durch Beschränkung des Doppelnamens auf den Anfang des Stücks wäre dessen einheitlicher Charakter geschädigt worden; dagegen für die folgenden Jahve-Stücke war eine solche Zusammensetzung nicht mehr nöthig, obwohl die LXX κύριος ὁ θεός noch bis Cap. 9 fortsetzen, meist in den Stücken des C für יְהוָה , einigemal auch in denen des A für אלהים . Wie R אלהים יְהוָה hinzugesetzt hat, so hat er wahrscheinlich aus dem Schöpfungsbericht Einiges weggelassen (s. zu 2, 5 f.) und dagegen 3, 20 und (nach Einigen) vielleicht auch 2, 10—14. (8b) eingeschaltet. — Dass das ganze Stück von einem andern Vrf. als C geschrieben sei, behauptet *Reuss* Gesch. des AT. § 218, wegen des Doppelnamens אלהים יְהוָה (worüber oben) und weil die Stellung des Stücks an seinem jetzigen Platz auf einem Misverständniss beruhe (worüber unten).

2. Wie von einem andern Vrf. geschrieben, so ist das Stück auch

seinem Inhalt und Zweck nach sehr verschieden vom ersten. Zwar handelt es in seiner 1. Hälfte (C. 2) auch von der Schöpfung, wenigstens der organischen Wesen, und man nennt sie darum wohl auch die zweite Schöpfungsgeschichte, oder besser, weil der Mensch im Mittelpunkt derselben steht, die Menschenschöpfungsgeschichte. Aber diese 1. Hälfte hat doch schon ihr Absehen auf die zweite (C. 3), auf die Erzählung vom Falle des Menschen und seinen Folgen. Um die Bedeutung dieses Falles zu zeigen, musste der Vrf. zuvor den ursprünglichen Zustand des Menschen beschreiben, und, weil er einen anderweitigen Bericht darüber nicht voraussetzen konnte (s. nr. 1), wenigstens soweit sich auf die Schöpfung einlassen, als es für die Erklärung der Stellung des ursprünglichen Menschen zur Natur und zum Schöpfer erforderlich war. So ergaben sich die beiden Hälften seiner Darstellung von selbst. Dass er auch Dinge berücksichtigt, welche zu der Hauptsache keine nothwendige Beziehung haben (wie die Ehe, die Ursprünge der Sprache und der Bekleidung), befremdet nicht, weil diese Dinge doch in den Kreis der ursprüngl. Verhältnisse des Menschen gehören, und entspricht ganz dem freien und weiten Umblick, den der Vrf. auch sonst überall liebt. Sein eigentliches Ziel behält er doch unverrückt im Auge, nämlic. *die Erklärung* des Falles des Menschen. — Anscheinend gibt er blos eine Erzählung, aber man sieht leicht, dass das nicht eine Erzählung gewöhnlicher Art sein kann. Einmal gibt sie auf gewisse schwere Fragen, welche denkende Menschen von jeher sich gestellt haben und immer wieder stellen werden, Antworten, und es ist nicht zu verkennen, dass der Erzähler sowohl selbst über diese Fragen aufs reiflichste nachgedacht hat, als auch Lesern, welche der Schwierigkeiten derselben bewusst waren, entgegenkommen wollte. Sodann aber betrifft die Erzählung einen Gegenstand, über welchen ein eigentlich geschichtlicher Bericht nicht zu erwarten ist. Die gesch. Erinnerungen der Menschheit reichen nicht einmal bis in die Anfänge der Völkerbildungen zurück, geschweige denn bis auf die der ersten Menschen; wichtige, für die Menschen einflussreiche äussere Ereignisse sind vergessen, und da sollte ein so rein geistiger Vorgang, wie der hier in Rede stehende, gedächtnismässig überliefert sein? Auch wäre die Wahrheit dieser Erzählung übel verbürgt, wenn sie, wie die jeder andern Geschichte, nur auf die Zuverlässigkeit einer äusseren Ueberlieferungskette gegründet werden müsste. Man wird also in des Vrf. Erzählung etwas mehr sehen müssen als eine gewöhnliche Geschichte. Gibt es doch noch ganz andere Gewissheiten als die durch sinnliche Wahrnehmung oder Hörensagen vermittelten. Dem Geiste des Menschen nämlich, sobald er eine gewisse Reife erlangt hat, wohnt ein unabweisliches Bedürfniss inne, über die von der Erfahrung nicht aufgehellten Räume und Dinge, und so auch über die Anfänge und Urgeschichte seines Geschlechtes sich Gedanken zu machen, und diese Gedanken, weil sie vergangene Dinge betreffen, nehmen die Gestalt von Erzählungen an und pflanzen sich, mitgetheilt, in Erzählungsform fort. Bei allen alten Culturvölkern finden sich Erzählungen über die Anfänge der Menschheit. Auch die unsere hier ist nicht anders zu ver-

stehen; auch sie ruht ihrem Grunde nach auf Gedanken, welche sich der denkende Geist des hebr. Volkes über diese Urdinge gemacht hat. Insofern steht sie auf gleicher Linie mit den entsprechenden ‚Mythen‘ der alten Völker (s. nr. 4). Und doch ist zwischen ihr und ihnen ein wesentlicher Unterschied. Bei solchen über die gemeine Erfahrung hinausgreifenden Erzählungen kommt alles auf die Gründe und Voraussetzungen an, auf denen sie entworfen sind. Wo Gott seinem wahren Wesen nach erkannt ist, da kann und muss man sich auch über das ursprüngliche Wesen des Menschen richtige Gedanken machen; auf dem festen Grunde der Principien der Offenbarungsreligion erbauen sich nicht blosse sinnreiche Mythen, sondern sichere Erkenntnisse und Lehren, Wahrheiten, die dem Glauben sich bewähren und an den Glauben sich wenden. Glaubenswahrheiten in Form einer Erzählung sind es, die der Vrf. hier darreicht, und auf den Gedankengehalt der Erzählung kommt es zumeist an, nicht auf die Aeusserlichkeiten der Verhältnisse und Vorgänge. Nur weil und soweit diese Gedanken ihre innere Nothwendigkeit und Wahrheit haben, ist auch die Geschichte wahr, nicht umgekehrt. Im Sinn einer gewöhnlichen Geschichte ist die Erzählung sonst im AT. noch nirgends verwendet, auch Hos. 6, 7 und Jj. 31, 33 nicht. — Dass aber der Vrf. blos missverständlich eine psychologisch-ethische Mythe über einen täglich sich wiederholenden Vorgang, näml. über den Uebergang des Menschen aus der glücklichen Unwissenheit des Kindes in das Stadium des sittl. Bewusstseins und der Freiheit und den damit verbundenen Verlust des kindlichen Glückes zu einer Erzählung umgebildet und an den Anfang seines Werkes gestellt habe (*Reuss*), widerlegt sich schon dadurch, dass wenn man die angebliche Mythe von allen Beziehungen auf den Urmenschen, die erste Schöpfung und das Paradies, womit sie jetzt verwoben ist, loslöste, nichts überhaupt der Rede werthes übrig bliebe.

3. Geht man auf den Gedankenzusammenhang der Erzählung ein, so ergibt sich als Ausgangspunkt die räthselhafte Thatsache, dass der Mensch, obwohl Gott-verwandt, das Höchste zu erstreben fähig und in Beherrschung und Durchdringung aller Dinge ausser ihm immer weiter fortschreitend, doch unzähligen Leiden, Uebeln und Beschwerden unterworfen ist, dass er namentlich, obwohl mit unaustilgbarer Sehnsucht nach einem dauernden Glück erfüllt, doch dieses Gut niemals erreicht, vielmehr wie die andern irdischen Wesen dem Sterben und Vergehen anheimfällt. Der Widerspruch, der darin liegt, hat von jeher die Menschen zu der Ahnung geführt, dass das nicht ursprünglich so gewesen sein könne. Leicht zu bemerken war auch, dass jene Uebel im Laufe der Geschichte eher zu- als abnehmen, und die Menschen in einfacheren Verhältnissen noch glücklicher seien. Von da aus hat sich insgemein bei den Völkern der Glaube an eine bessere Vorzeit der Menschheit ausgebildet, bei verschiedenen je nach ihrem Genius verschieden ausgemalt. Gewiss hatten auch schon die älteren Hebräer ähnliche Vorstellungen. In der mosaischen Religion kamen aber neue Erkenntnisse hinzu, um solchen Ahnungen einen festeren Grund zu geben. Die eine ist die Erkenntniss des einen, guten und heiligen Gottes, der Alles

und so auch den Menschen nur gut geschaffen haben kann; von diesem Grund aus hat auch A (S. 34 f.) einen ursprünglich besseren Zustand der Menschheit gelehrt, in welchen erst allmählig das Verderben Eingang fand (Gen. 6, 11 f.). Die andere ist die Erkenntniss der Uebel des Lebens als der nothwendigen Folgen und Strafen der menschl. Sünde, eine Erkenntniss, die als mehr oder minder klares Gefühl durch die Völker überhaupt geht, aber bei den Israeliten eine Grundsäule ihres ganzen Religionssystems bildet. Bei diesem Zusammenhang von Sünde und Uebel hören die Plagen der Menschen auf, verwunderlich zu sein (J. 5, 6 f.) und ist das schwere Räthsel scheinbar befriedigend gelöst, aber doch nur, um sofort einer neuen Frage Platz zu machen. Denn wenn die Uebel allgemein sind, weil auch die Sünde allgemein ist, so fragt sich eben wieder, wie dieses letztere möglich geworden ist. Mit der Antwort, dass das Sündigen zur Natur des Menschen gehöre, eine unvermeidliche Unvollkommenheit sei, kann die mos. Religion, welche den Menschen von Gott gut geschaffen sein lässt (Joh. 7, 29) und ihm die höchste sittliche Aufgabe (Lev. 19, 2. Ex. 20, 20) stellt, sich nicht zufrieden geben, sondern für sie tritt der Gegensatz zwischen der geschichtl. Wirklichkeit und der ursprünglichen Natur und Bestimmung des Menschen in um so grösserer Schärfe hervor, und wird darum hier die obige Frage besonders dringend und schwer. Nun ist freilich wahr, dass der Gegensatz zwischen dem Menschen wie er sein soll und wie er ist, noch nicht an sich ein Gegensatz zwischen Anfang und Verlauf der Menschengeschichte ist, vielmehr er auf jeden einzelnen Menschen zutrifft, und darum auch die auf die Frage zu gebende Antwort auf jeden Einzelnen sich anwenden lassen muss. Aber doch ist auch sicher, dass jeder Mensch der geschichtl. Erfahrung in Kreisen geboren wird, die von der Sünde schon inficirt sind, und von seinen frühesten Anfängen an (Gen. 8, 21; Ps. 51, 7) den Einflüssen des in der Menschheit ausgebildeten Bösen ausgesetzt, auch im Kampf mit den Uebeln des Lebens seiner verführenden Macht um so leichter zugänglich ist. Es ist da ein ununterbrochener Zusammenhang schlimmer Einwirkungen rückwärts von Geschlecht zu Geschlecht. Will man also den Ursprung der Sünde und des ihr folgenden Verderbens, damit aber auch das eigentliche Wesen derselben in seiner Reinheit erkennen, so muss man doch bis zum Anfang der ganzen Entwicklung zurückgehen. Auf dieser Einsicht, nicht auf Misverstand, beruht es; wenn unsere Erzählung die Entstehung der Sünde und ihrer Folgen schon beim ersten Menschen ansetzt. Wenn bei A die bessere Urzeit sich während des ersten Zeitalters hindieht, das schliesslich eindringende Verderben aber seinen Gründen nach nicht erklärt wird, so geht C noch weiter zurück, und lässt die grosse Veränderung schon beim Urmenschen, bald nach seinen Anfängen eintreten. Zwar liegt nun diese Veränderung jenseits aller geschichtl. Kunde, aber der Vrf. erzählt auch kaum mehr darüber, als was aus dem Wesen der Sache selbst und aus der sich immer wiederholenden Erfahrung folgt, und verleiht damit seiner Zeichnung den Reiz grösster Einfachheit. Freilich konnte er für seine Beschreibung des Vorgangs

des äusseren Beiwerks nicht entbehren. Aber gerade hiefür kamen ihm die in seinem Volk wohl längst heimischen, aus dem Osten stammenden (s. Nr. 4) Sagen von einem Göttersitz und einem mit allen göttlichen Gütern angefüllten Wunderland entgegen. An sie knüpfte er an, oder vielmehr sie nahm er auf und machte sie zur durchsichtigen Hülle seiner Gedanken. — Seine Darstellung ist diese. Der Mensch ist zwar von Natur doppelten Wesens, einerseits irdisch, aus Erde erschaffen und zur Erde gehörig, andererseits durch den Lebenshauch, den ihm Gott einblies, geistiger Art, göttlichen Wesens und Gottes Stimme zu vernehmen, seinen Willen zu thun fähig. Aber trotzdem wird er nicht für die Erde, sondern für das Leben mit Gott und die Theilnahme an den göttl. Gütern bestimmt, und auf den geraden Weg, der zu ihrer Erreichung führt, gestellt: nicht sich selbst und der Erde hat ihn Gott überlassen, sondern ihn in den Garten gesetzt, wo er selbst verkehrt und die göttl. Güter in den Früchten von Bäumen ihm winken. Da hat er wohl auch thätig zu sein, aber hemmende und schädliche Dinge kennt er hier nicht, wie ein Kind weiss er noch keinen Unterschied von gut und böse, ist in ungestörtem Frieden mit sich und der äusseren Natur; dass es anders sein könne, ahnt er noch nicht. Es ist der Zustand anerschaffener, unmittelbarer Güte (nicht höchster sittl. Vollendung, noch weniger kindischer, halb thierischer Unzurechnungsfähigkeit). Aber in dieser unmittelbaren Güte kann und soll er nicht bleiben. Gott verbietet ihm, von dem Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen zu essen, bei Strafe des Verlustes des Lebens im Gottesgarten. Damit soll nicht etwa nur der schale Gedanke ausgedrückt sein, dass intellectueller Fortschritt und zunehmende Bildung den Verlust des ursprünglichen Glücks und ein Heer von Uebeln nach sich ziehe (*Wl. I. 344 ff.*), denn weder handelt es sich hier blos um Erkenntniss überhaupt (s. 2, 17), noch kann Gott dem Menschen die intellectuelle Fortentwicklung im Ernste versagen, diese so wenig als die sittliche, da er den Trieb zu beiden ihm anerschaffen hat, und mit 4, 17 ff. steht dieses Stück in keinem Zusammenhang. Vielmehr soll das an den Baum geheftete Verbot dem Menschen Mittel und Anlass zu seiner sittl. Weiterbildung werden. Indem es ihn in die geschöpfliche Unterordnung unter Gott d. h. in den Gehorsam gegen ihn oder in das Gute hineinweist und damit zugleich die Linie zieht, jenseits deren für ihn das Böse und Ueble beginnt, soll er daran die Einsicht in das Wesen von Gut und Böse gewinnen und zur freien Selbstentscheidung für das Gute und Heilsame geführt werden. Der verbotene Baum aber heisst Baum der Erkenntniss, weil er dem Menschen Vermittler seiner sittl. Selbstständigkeit wird, mag er davon essen oder nicht. In beiden Fällen kommt es bei ihm zu einer Entscheidung mit klarem Bewusstsein des Gegentheils und erkennt er durch Erfahrung, was böse und was gut sei. Aber nur wenn er sich für den Gehorsam d. i. das Gute entscheidet, bleibt er bei Gott, also auch im Gottesgarten, im andern Fall stellt er sich auf sich selbst und wider Gott, geht eben damit des in der Gottesnähe besessenen Friedens und des Zutritts zum Baume des Lebens verlustig. Bis hieher

handelt es sich von dem Menschen, wie er durch den Schöpfer selbst ist; auch die Möglichkeit des Bösen ist ihm mit seiner Freiheit anerschaffen, nicht aber die Nothwendigkeit desselben; im Gegentheil durch seine reine Natur ist er zu Gott und zum Guten hingezogen. Auch die geschlechtl. Zweieit gehört zu seinem ursprünglichen Wesen: wie die Zweie sich zur Hülfe werden können in der Richtung auf das Gute, so können sie auch sich Verführer werden zum Bösen, weshalb vom Vrf. auch dieser Punkt in diesem Zusammenhang berührt ist. Dass nun aber jene Möglichkeit des Bösen im Menschen zur Wirklichkeit wird, das ist seine eigene That, eine That seiner Freiheit und als solche nicht weiter zu erklären. Nur die Wege, die ihn zu dieser That führen, im Grunde dieselben Wege, die immer wieder aus der Unschuld in die Sünde hineinführen, lassen sich zeichnen. Nicht wissentlich und freventlich, sondern unvorsichtig und getäuscht verfällt er ihr. Böse, schlaue Gedanken treten an ihn heran. Dass er diese in sich aufkommen lässt, dazu treibt in der Regel eine Reizung von aussen. In der geschichtl. Menschheit, in der die Sünde schon eine Macht geworden ist, fehlt es nie an solchen äusseren täuschenden Reizungen, für den Urmenschen muss ein anderes sinnl. Einzelwesen der Anstifter des bösen Gedankens werden, und übereinstimmend mit der antiken Denkweise, die in der Schlange ein unheimliches, dämonisch schlaues Wesen sah, dient hier die Schlange dazu. Es ist des Menschen Schwäche und Kurzsichtigkeit, dass er diesem nächsten Reiz grösseren Einfluss bei sich gestattet, als dem Gebot Gottes. Durch Hegung des bösen Gedankens wird der Trieb nach falscher Selbständigkeit und die Begierde nach dem verbotenen Gut entbunden; die Frucht des verbotenen Baumes däucht ihm, je mehr er sie betrachtet, desto begehrenswerther, und unvermerkt begeht er die That. Zuerst ist's das schwächere Weib, das dem sinnl. Reiz unterliegt, aber seinem Vorgang folgt um so leichter der Mann. Geschöpfliche Selbstüberhebung und sinnl. Kurzsichtigkeit hat sie Gott aus den Augen setzen, an ihm irre werden lassen. Durch solches Heraustreten aus dem Gehorsam gegen Gott hat nun der Mensch freilich das volle Bewusstsein seines Könnens erlangt, also immerhin einen Fortschritt gemacht (3, 22) aus der blossen Unschuld heraus, und hat das Gut der vollen Selbsterkenntniss des Bösen und Guten davongetragen. Aber das war nicht der gottgewollte, sondern der gottwidrige Fortschritt, und die Strafe folgt auf dem Fusse, denn die verletzte Ordnung Gottes kehrt sich hemmend und störend auf allen seinen Wegen gegen ihn. Mit Gott entzweit erfährt er sofort den Zwiespalt in seinem eigenen Wesen: die Scham erwacht und das Schuldgefühl ängstigt ihn; von Gott abfallend fällt er seiner geschöpflichen Vergänglichkeit anheim; den Gottesgarten muss er mit der rauhen Erde vertauschen; statt des Friedens hat er Zwietracht und Kampf, statt des seligen Glückes Mühen, Schmerzen und Leiden, statt der Möglichkeit des dauernden Lebens die Gewissheit des Todes. Wohl sieht er nun ein, was er verscherzt hat, und möchte gerne von der Frucht des Lebensbaums holen, dessen Werth er bisher nicht verstanden hat, aber ewig lebend würde er nun

nur seine falsche Selbständigkeit verewigen; darum wird ihm der Zugang zum Garten und zum Baume des Lebens verschlossen. So ist der Mensch, wie er jetzt ist, der Mensch der Erfahrung, da. Jedoch völlig verloren soll er nicht sein; des getäuschten Gefallenen nimmt Gott sich an. Unversöhnliche Feindschaft, ein nimmer ruhender tödtlicher Kampf gegen die sündige Macht wird ihm verordnet; kämpfend soll er das Verlorne wieder zu gewinnen streben; auch alle die Mühsale und Uebel, die ihn bedrängen, sind nach dem göttlichen Willen Mittel, den Abgeirrten auf den rechten Weg zurückzutreiben und darauf festzuhalten. Der Sieg über die sündige Macht und das verlorne Paradies stehen nun als Hoffnungs- und Strebeziel für die Zukunft ihm da. So kommen in dieser Erzählung Grundwahrheiten der Bibel über das Verhältniss der Sünde zum Wesen des Menschen zur Entwicklung. Zu bemerken aber ist dabei, dass von einer Veränderung der eigentl. Natur des Menschen durch den Fall nichts gesagt wird.

4. Die sinnliche Unterlage für die Ausführung seiner Gedanken gaben dem Vrf. ohne Zweifel unter seinen Volksgenossen geläufige Vorstellungen und Sagen. Das Nächste ist hier der durch das ganze Alterthum verbreitete Glaube an eine bessere Vorzeit der Menschheit (s. S. 42 f., auch 34 f.). Wie hinter den Kämpfen und Beschwerden des reiferen Mannes das Glück und die Unschuld des Kindes liegt, so dachte man sich auch die Entwicklung der Menschheit im Grossen. Vieler Völker Seher haben darum von der goldenen seligen Urzeit gesungen, wo die Götter noch selbst über die Menschen herrschten, Bosheit und Zwietracht noch nicht ihr Leben vergiftete, nicht Schmerz, Leid und Entbehrung sie drückte, die Erde bereitwillig ihre Gaben reichte, und haben solche Vorstellungen tief in das Gemüth ihrer Volksgenossen eingepägt. Für die classischen Völker zeugen „Hes. op. et di. 109—120, mit dem in der Hauptsache Dicaearch. bei Porph. de abst. 4, 2 und Lucian. saturn. 7 übereinstimmen, sowie Ovid. met. 1, 89 ff., wo die Zustände der goldenen Zeit weiter ausgemalt sind, namentlich die sittliche Güte derselben, welche letztere auch Plato im Cratyl. p. 398, Tac. ann. 3, 26, Macrob. somn. Scip. 2, 10 betonen“ (Kn.); über die indischen Vorstellungen s. Roth die ind. Lehre von den 4 Weltaltern, Progr. 1860 S. 21. 32; aus der persischen Sage gehört hieher nicht sowohl die Dichtung von Meschia und Meschiane im Bundehesch, als vielmehr die Schilderung der Zeit des Yima im Avesta und bei Firdausi (Roth in ZDMG. IV. 417 ff., Weber's ind. Stud. III. 403 ff.; Spiegel Avesta übers. III. S. LVIII f. und êrân. AK. I. 439 ff. 524 ff.; Lenormant orig.² I. 68 ff.); über die Aegypter s. Maspero morg. Völker v. Pietschm. S. 36 f. — Weiter aber auch die Vorstellung von einem Gottesgarten und dem, was dazu gehört, lag ohne Zweifel dem Vrf. als eine gegebene vor. Aus dem AT. freilich lässt sich das nicht direct beweisen, da ausser Joel 2, 3 (dessen Alter bestritten ist) alle Stellen, wo Eden oder der Gottesgarten erwähnt werden, entweder von C selbst (Gen. 4, 16. 13, 10) oder von jüngeren Schriftstellern stammen (Ez. 28, 13 ff. 31, 8 f. 16. 18. 36, 35. Jes. 51, 3). Aber indirect zeigt doch die Schilderung des Vrf., dass die

Vorstellung der Sache weder von ihm zuerst gefasst, noch überhaupt ursprünglich auf israel. Boden erwachsen sein kann. Ein Garten auf der Erde, in welchem Gott wie in seiner eigensten Wohnung aus- und eingeht und wo die göttl. Güter in den Früchten der Bäume greifbar und geniessbar vorliegen, weicht von der sonstigen strengeren Art der Bibel, über Gott und göttliche Dinge zu reden, stark ab und geht weit hinaus auch über Stellen wie Prov. 10, 11, 13, 14, 14, 27, 16, 22, Ps. 36, 10, wo „die Quelle (das Wasser) des Lebens“, und Prov. 11, 30, 13, 12, 15, 4, 3, 18, wo „der Baum des Lebens“, wenn auch ursprünglich mythologisch gedacht, nur noch in bildl. Rede erscheinen. Man fühlt sich dadurch unwillkürlich in den Vorstellungskreis „der Völker“ hineinversetzt, welchen eine derartige Vermischung des Geistigen und Sinnlichen ganz geläufig ist, bei denen von Amrita, Nectar, Ambrosia geredet wird. In der That finden sich verwandte Vorstellungen bei den alten Kulturvölkern Asiens weit verbreitet und mannigfaltig ausgebildet. Die südlicheren derselben dachten sich die in die Wolken hineinragenden höchsten Gebirge im Norden als Göttersitze, die Inder den Kailāsa, weiterhin den Meru, die Eranier die Hara-berezaiti (Albordsch), ähnlich wie noch die Griechen ihren Olymp, die Germanen ihren Asgard verehrten. Auch die semit. Völker sprachen vom Götterberg im äussersten Norden (Ez. 28, 14. Jes. 14, 13; vgl. *Del. Parad.* 117 f.); selbst noch bei den Israeliten im AT. zeigen sich Reste solcher Anschauung (Ps, 48, 3. Ez. 1, 4). Natürlich stattete die Phantasie diese himmlisch-irdischen Wohnungen der Unsterblichen mit der Fülle göttlicher Güter und Schätze aus. Wie die Semiten sich dieselben dachten, darüber gibt der gelehrte Prophet Ezechiel einige Andeutungen, wenn er (28, 13 ff.) von feurigen Steinen, Gold und Edelsteinen redet, von welchen eine solche Götterwohnung strahlt. Bekanntere sind die Vorstellungen der arischen Völker. Bei den Indern sind die Götter- und Geniensitze auf den heiligen Gebirgen mit flammendem Gold und strahlenden Edelsteinen ausgestattet; wunderbare Bäume (wie Ilpa, Açvattha u. a.), die verschiedene Güter vermitteln, oder (wie der Kalpavṛiksha) jeden Wunsch gewähren, waren in ihrer Phantasie besonders beliebt; von dem unermesslichen Meru herab flossen ihnen die grossen segensbringenden Weltströme nach den verschiedenen Himmelsgegenden, fünf, auch mehr oder weniger, an Zahl (s. *Ritter* *Erdk.* II, 2. S. 7—14; auch *Bohlen* *A. Ind.* II. 210). Nach den Eraniern strömt auf einen Gipfel der Hara-berezaiti, den Berg Hukairja, die himmlische Ardvī-çūra-anāhita herab, das Wasser des Lebens, das alle Fruchtbare der Gewächse, Thiere und Menschen bedingt; dort mitten in dem Wassersee Vouru-Kascha steht der Baum Viçpa-taokhma (Allsamen), aus dessen Samen alle Pflanzenkeime auf Erden kommen, dort auch der vielgepriesene weisse Haoma-Baum oder Gāokerena (Gókart), der alle Krankheiten vertreibt, Baum der Unsterblichkeit und des Lebens (*Windischmann* zoroastr. Stud. 165—177; *Spiegel* *Avesta* übers. III. S. XVII f. LIII f.; éran. AK. 1. 191 ff. 462 ff.). Von der Hara-berezaiti strömen (nach Bundeh.) 2 Hauptflüsse aus, der ~~...~~ Raġha oder Arangrūt, sich gegen Westen wendend und in ~~...~~

mündend, der andere, Vāgūhi oder Veh-rūt (auch Mehrva), in das Land Sind fließend und dort in das Meer fallend; ausser ihnen noch 18 andere Flüsse, darunter die 2 ersten Euphrat und Tigris. Dort auf jenem fabelhaften Gebirge, dessen Gipfel in den Himmel reicht, wo nicht Nacht und Finsterniss, nicht kalter und heisser Wind, nicht Fäulniss, Unreinheit, Wolken sind (Mīhr-Jescht 10, 50), hat Ahura-Mazda dem Mithra den Wohnsitz gebildet; dort war der Garten des Yima, des Herrschers der goldenen Zeit, da es noch nicht Hitze und Kälte, Hunger und Durst, Krankheit, Alter und Tod, Hass und Streit gab (Vend. 2, 61 ff., Yaçna 9, 13 ff.; *Spieg.* Av. III. S. LVIII). Auch der hl. Baum der Babylonier und Assyrer, obwohl eine nähere Verbindung desselben mit dem Götterberg bis jetzt nicht nachgewiesen ist, war ohne Zweifel ein Lebensbaum (*Schrader* Jahrb. f. prot. Theol. I. 124 f., KAT² 28; *Baudissin* Stud. II. 189 f.; *Lenorm.* or.² I. 74 ff. *Del.* Parad. 148 f.). Selbst tatarische Stämme sprechen noch von einem Lebenswasser oder Lebensgras (*Schiefner* Heldensagen der minussinischen Tataren 1859. 62 ff.; *Spiegel* ér. AK. I. 466); vielleicht auch die Aegypter von einem Lebensbaum (*Ebers* Mos. u. Aeg. 30). Aller Wahrscheinlichkeit nach liegen hier urälteste Anschauungen vor, welche von den einzelnen Völkern und Völkergruppen individuell ausgestaltet wurden, und nichts steht der Annahme entgegen, dass auch die Hebräer von ihren Urzeiten her sie gehabt haben. Die Behauptung, dass das Paradies mit dem Götterberg gar nichts zu thun habe (*Del.* Par. 29. 112 ff.), beruht auf Verkennung der Idee des Paradieses, welche nicht in der Fruchtbarkeit und guten Bewässerung, sondern in der Anwesenheit der göttlichen Wesen und Güter besteht, und wird ausserdem durch Ez. 28, 13 und 14 direct widerlegt. — Aber solche überkommene Elemente sind nun bei den Israeliten oder vom Vrf. in durchaus eigenthümlicher Weise verwendet worden. Etwas dem biblischen Paradies genau Entsprechendes ist bis jetzt bei keinem andern Volk nachweisbar. Insbesondere ist die künstliche Construction einer altbabylonischen Paradiessage, von der die bibl. Beschreibung entlehnt sein soll (*Del.* Par. 37), als verfehlt zu erachten, da das dunkle Wort *Karduniāš*, angebliche Benennung der Gegend um Babel her (*Del.* 65 f. 133 ff.), auf keinen Fall Gottesgarten, sondern höchstens Bezirk des Gottes Duniāš, vielleicht aber auch etwas anderes bezeichnet, und das Wort *Tintira*, das sehr verschiedener Auslegung fähig ist, gar nichts beweist, ebensowenig die geographische Beschreibung des Gartens auf Babylonien passt (s. zu 2, 14), und vollends die vielbesprochene Abbildung auf einem kleinen altbabyl. Stein, auf der 2 wohlbekleidete Figuren, die eine mit 2 Hörnern auf dem Kopf, die andere mit einer aufgerichteten Schlange hinter sich, dem Lebensbaum gegenüber auf Stühlen sitzen und je eine Hand nach ihm ausstrecken (*Smith-Del.* chald. Gen. 87. 305; *Lenorm.* org.² I. 90 ff.; *Del.* Par. 90 f. 147) ihre Beziehung auf den Sündenfall blos der dichtenden Phantasie einiger Assyriologen verdankt (s. *Tiele* in Theol. Tijdschrift 1882 p. 258 f.). Vielmehr sind es schon bezüglich der Aeusserlichkeiten des Paradieses immer nur einzelne Züge, zu denen sonst wo sich Aehnliches findet, und

andere hinwiederum haben sonst gar nicht ihres Gleichen, wie der Erkenntnisbaum, welcher sicher mit Orakelbäumen (*Baudissin* Stud. II. 227) nichts zu schaffen hat. Sieht man aber auf den innern Gehalt dieser Paradiesvorstellung, auf ihre Verwendung zur Erklärung des Wesens des Menschen und der Entstehung der Sünde, so gilt nur um so mehr, dass die biblische Erzählung völlig eigenthümlich dasteht. Ausser dem allgemeinen Gedanken einer mit der Zeit eingetretenen moralischen Verschlechterung der Menschen oder einer Vergehung der Menschen gegen die Gottheit, welche von dieser gestraft wird, bieten die Sagen der Völker hier keine Aehnlichkeit mehr, und durchaus weht in ihnen ein anderer Geist. Der oft verglichene griech. Mythos von Prometheus sowohl in seiner Hesiodischen (Hes. op. 40—105; theog. 535—612) als Aeschyleischen Gestalt erkennt ächt heidnisch in der That des Prometheus doch nur den ersten Schritt aus der Roheit heraus zur menschl. Bildung und Gesittung, und macht selbst diese entscheidende Wendung zu einem Gegenstand des Kampfes der List und Gewalt zwischen Göttern und Menschen (s. *GBaur* in den Stud. und Krit. 1848 S. 320—368). Selbst die pers. Lehre, die noch am meisten anklingt, kann wegen ihres dualistischen Gottesbegriffs das Problem in seiner Schärfe weder aufstellen noch lösen: in den älteren Schriften verfällt Yima durch die Lüge, der er sich hingibt, der Macht der Schlange Dahäka (Zamjäd Yescht 34 ff.; *Spiegel* Av. III. 175; *Windischmann* 27 ff.), im Bundehesch verläugnen Meschia und Meschiane, von Ahriman verführt, den guten Gott (*Windischm.* 218 ff.), und verlieren beide dadurch in allmählicher Stufenfolge ihre ursprüngliche Reinheit; beidemale ist es als selbstverständlich hingenommen, dass nicht bloß der gute, sondern auch der böse Gott auf den Menschen Einfluss zu gewinnen vermag. Auch der (seit *Vater* Archiv für Kirchengesch. I. 15 ff.) so oft angezogene tibetische Mythos, wornach die aus der Lichtregion herabgesunkenen Wesen zu Menschen und durch den Genuss der Erdesenz (Schimä) irdisch wurden, handelt eher von der Entstehung als dem Fall des Menschen, gehört also wenig hieher, ist auch nach *Schiefner* (im Bull. hist.-phil. t. IX nr. 1 der Petersburger Akademie) erst Buddhistischen Ursprungs. Demnach kann auch von einer Urüberlieferung über den Fall des Menschen, die in Ueberresten noch bei den verschiedenen Völkern erhalten wäre, nicht wohl geredet werden.

Ueber die verschiedenen Auffassungen, welche Seitens der Erklärer, Theologen und Philosophen, unserer Erzählung zu Theil wurden, und welche in ihrer Mannigfaltigkeit und Aufeinanderfolge die ganze Geschichte der Exegese widerspiegeln, findet man Uebersichten bei *Gabler* Urgesch. II, 1; *Gesenius* in Hall. Encycl. u. Adam; *Tuch* Commentar² 43—49; *Diestel* Gesch. d. AT. in der christl. Kirche 1869; *Reinke* Beiträge zur Erklärung des AT. II. 210 ff. — Abhandlungen zu Cap. 2 f., ausser den schon zu Cap. 1 erwähnten, gaben *Redstob* der Schöpfungsapolog Hamb. 1846, *Ewald* JB. II. S. 132 ff.; zu Cap. 3 oder einzelnen Stellen desselben finden sich Erörterungen bei *Johannsen* die Menschwerdung oder der Fall nach hbr. Vorstellungen-

weise. Kopenh. 1835; *Hengstenberg* Christologie² I. 4 ff.; *Hölemann* neue Bibelstudien 1866 S. 87 ff.

Erste Hälfte: Die Menschenschöpfung und der Urstand des Menschen im Gottesgarten Cap. 2, 4^b—25. — V. 4^b—7. Die der Pflanzenschöpfung vorausgehende Menschenschöpfung. Zu dem Zeitsatz V. 4^b ist nach dem jetzigen, wohl erst von R abgekürzten oder zusammengezogenen Text, V. 5 weder Fortsetzung, noch Nachsatz (*Tuch, Kn. Hölem.*), sondern ein eingeschobener Beschreibesatz, welcher sich durch V. 6 fortsetzt; den Hauptsatz bringt erst V. 7 mit Impf. cons.: *als G. J. Erde und Himmel machte (es war aber noch kein Strauch des Feldes auf der Erde u. s. w.) da bildete* u. s. f. (*Hofm. Schr. Bew.*² I. 282, *Buns., Schrad.*). יָרֵא] *zur Zeit, da* = *als* wie Num. 3, 1. Ex. 6, 28. Jes. 11, 16, = *wann* Ex. 10, 28. 32, 34; die engere Fassung *am Tage, da* ist weder durch den Sprachgebrauch noch durch den Zusammenhang gefordert, da von einer Rückweisung auf einen bestimmten Tag des Hexaëmeron keine Rede sein kann und für die Annahme einer streng eintägigen Schöpfung durch den Vrf. keine Beweise vorliegen. *Erde und Himmel*] seltene Wortfolge (in LXX Syr. Vulg. corrigirt), s. zu V. 4^a; Vrf. rückt die Erde, über deren weitere Ausbildung er mehr sagen will, in den Vordergrund. יָרֵא] s. Ex. 3, 14. — V. 5 Zustandssatz. יָרֵא] *noch nicht* mit Impf. *Ew.* 337c; *Gen.* 127, 4. לֹא] *irgend was von*, mit der Negation zusammen: *keiner, keinerlei*. יָרֵא] nicht *Gewächs* überhaupt (*Del.*), sondern *Strauch, Gesträuch* (21, 15. Jj. 30, 4. 7). Wie 1, 11 f. 29 Kraut und Bäume so werden hier Strauch und Kraut als die wichtigsten Theile der Gewächswelt unterschieden und für diese selbst gesetzt; *Ew.*: keine Staude, wie viel weniger ein Baum! *Onk., Pesch., Saad.* sind auf richtiger Spur, wenn sie geradezu *Bäume* dafür setzen. Ein Gegensatz von wildwachsenden und zahmen Gewächsen (*Hupf.* 116) kann durch יָרֵא und יָרֵא nicht wohl ausgedrückt sein. Der Versuch (*Ke.*), die Sträucher und Kräuter auf die des von Menschenhand bebauten Bodens einzuschränken, scheidet nicht bloß am Begriff von יָרֵא *flaches Feld*, welches zwar auch Acker- und Saatfeld in sich schliessen, aber nicht das letztere im Gegensatz gegen das unbebaute Land bezeichnen kann (z. B. 2, 5 f. 3, 17; dann 25, 27 gegen 9, 20; s. *Ges.* th.), sondern auch am Sprachgebrauch dieses Schriftstellers (S. 40), und hilft dem Widerspruch gegen 1, 11 ff. doch nicht ab, da nach jener Stelle *alle* Kräuter und Bäume schon am 3. Tage geschaffen sind. Der Behauptung (z. B. Talm. Chullin 60^a, *Ranke, Ke. A.*), dass hier nur das Wachsen und Sprossen, nicht das Dasein jener Gewächse verneint sei, widerstreitet der Ausdruck יָרֵא, der nicht mit *Ke.* durch den Begriff *werden* hindurch zu *wachsen* gesteigert werden kann. Vielmehr wird hier das Dasein der Gewächswelt damals, als Gott zu der Bildung des Menschen schritt, verneint, und Vrf. stellt den Hergang der Schöpfung anders vor, als Gen. 1. — Die Gewächse fehlten, „weil es noch nicht geregnet hatte, auch noch keine Menschen gab, die das Land bebaut und z. B. durch Bewässerung den Regen ersetzt hätten“ (*Kn.*), vgl. V. 10, wornach der Garten durch den Edenstrom getränkt wurde,

„Ebenso lässt Verg. ecl. 6, 38 f. die Pflanzenwelt entstehen, nachdem die Wolken Regen gesendet haben“ (Kn.). Um die Bewässerung als Vorbedingung der Vegetation handelt es sich: wenigstens brauchen wir dem Vrf. die Meinung, dass gewisse Gewächse (πῦμα ἄνθη) ohne die bebauende Hand des Menschen überhaupt nicht wachsen (*Hupf.*), nicht zuzuschreiben; auch die Vermuthung (*Spiegel* ér. AK. I. 467), dass unter dem Regen nach der pers. Vorstellungsweise ein die Samen der Pflanzen mit sich führender Regen gemeint sein könnte, ist in Anbetracht von V. 6 abzulehnen. Wohl aber ergibt sich, dass „nach dem Vrf. die Oberfläche des Festlandes vor Entstehung der Pflanzen ganz trocken war und der Befeuchtung bedurfte, um Gewächse hervorzubringen, während nach 1, 9 ff. schon am selben Tage, an dessen Anfang die Erde noch ganz mit Wasser bedeckt gewesen war, die Pflanzenwelt entstand“ (Kn.). — V. 6. Fortsetzung des Beschreibesatzes, mit Impf. u. mit Prf. cons. πη] *Quelle* LXX Syr. Vulg., ἐπιβλυσμός *Aq.*, *Gewölk Onk.*, am ehesten nach Jj. 36, 27 und den jüd. Gelehrten des MA. *Dunst, Nebel*. Von der Erde aufsteigender Nebel tränkte damals den Boden, und — das ist hinzuzudenken — bereitete ihn für die Hervorbringung von Gewächsen vor. Nach V. 5 erwartet man zu diesem Zweck Regen, deshalb ergänzen Kn. u. A., dass der Nebel als Regen oder Thau herabgefallen sei, und schliessen auf eine andere Ansicht des C von der Entstehung des Regens, als A sie habe (1, 6). Aber warum nennt Vrf. den Regen nicht, wenn er ihn meint? Er wird absichtlich nicht genannt sein (*Ew. Hupf.*), aber nicht darum, weil nach dem Vrf. Sträucher und Kräuter sammt ihrer Voraussetzung, dem Regen, erst der nachparadiesischen Ordnung der Dinge angehören (*Hupf.*), denn davon fehlt in Cap. 3 jede Andeutung (s. dagegen 3, 47 ff.), eher darum, weil nach dem Sinn des Vrf. die Schöpfung hier erst noch im Werden ist (*Ew.*). Noch scheint der Himmel über der Erde nicht vollendet, daher auch noch kein Regen möglich. Das trockene Land als fester Kern ist da, aber befeuchtet wird es nur erst von der die umhüllenden, noch im Aufsteigen und damit in der Zertheilung begriffenen chaotischen Flüssigkeit (vgl. die *ὀμίγη* des Eudemos, oben 1, 7, und vielleicht Jj. 38, 9), und dadurch zur Zeugungsfähigkeit bereitet. Ob dann dem Pflanzenwuchs doch noch ein Regen vorhergehen sollte, ist nicht klar. Nämlich man erwartet nun, dass im Folgenden, vor oder nach V. 7, die Hervorbringung der Gewächswelt und die Vollendung der Weltbildung gemeldet würde. Aber nichts der Art findet sich. Eine solche Lücke kann kaum ursprünglich sein, vielmehr scheint durch R Einiges ausgeworfen zu sein, sei es, weil es neben Cap. 1 eine unnöthige Wiederholung oder weil es mit Cap. 1 zu wenig übereinstimmend schien. Jedenfalls fällt auch hienach die Menschenschöpfung noch in den Process der Weltbildung hinein, vgl. Jj. 15, 7. — V. 7 Hauptsatz. Der Mensch erscheint hier als der göttl. Hauptgedanke bei der irdischen Schöpfung, als der Mittelpunkt, um den und für den alles Weitere wird, also in seiner ganzen Hoheit und Würde anerkannt, trägt aber doch von Anfang die Doppelheit des Wesens an sich, auf der die doppelte Möglichkeit seiner Entwicklung beruht. *Gott*

bildete ihn, wie ein Künstler kunstvoll (Jj. 10, 8; Ps. 139, 13—15, 119, 73), als d. h. aus Staub vom Erdboden; אֲדָמָה Acc. des Stob (Ew. 284^a; Ges. 139, 2). — Vgl. 3, 19. 23. 18, 27. Ps. 90, 3. 103, 14. 104, 29. 146, 4. Jj. 4, 19. 10, 9. 34, 15. Qoh. 3, 20. 12, 7. 1 Cor. 15, 47. „Nach der class. Mythe bildet Prometheus die erste Menschen aus Erdstoff und Wasser Apollod. 1, 7, 1; Ovid. metm. 1, 82; Juvenal 14, 35, und Vulcan das erste Weib aus Erde Hes. 1, 1 et dies 61. 70“ (Kn.). Andere Parallelen bei Lenorm. or.² I. 39 אֲדָמָה [מִן] אֲדָמָה zu אֲדָמָה ausdrücklich hinzugesetzt, um die Zusammengehörigkeit der Namen אֲדָמָה und אֲדָמָה fühlen zu lassen, vgl. Symm. und Theod. (καὶ ἔπλασε τὸν Ἀδὰμ χυτὸν ἀπὸ τῆς Ἀδαμᾶ) und Pesch. אֲדָמָה im Hebr. und Phön. Gattungsname des Menschen, auch im Himjarischen noch erhalten, also einst weiterer Verbreitung, ist im Syr. (doch 1 Sam. 17, 32 Pesch.) und Arab. ausgestorben, und dient dort noch als n. pr. des Protoplasten; אֲדָמָה Erdstoff (humus), Erdboden, Ackerland u. s. w. ist wenigstens im Syr. als ܐܕܡܐ noch gebräuchlich.

Den Hebräer, dem beide Namen geläufig waren, erinnert der eine an den andern und so ist hier sinnig אֲדָמָה als der zur Erde gehörige, der irdische, γηγενής, γήινος aufgefasst. Begrifflich würde diese Deutung wohl annehmbar sein, und hätte an andern Benennungen des Menschen im Unterschied von den göttlichen Wesen, wie אֱלֹהִים, θνητός, βοσκή pers. آدم (nicht aber an homo, was trotz Varro und Lactantius humus, χαμαί nichts zu thun hat) eine genügende Stütze; aber sprachlich lässt sich die Ableitung von אֲדָמָה (Ew. bibl. Theol. III. 107) nicht vertheidigen. Ein anderes sicheres Etymon freilich ist für אֲדָמָה bis jetzt so wenig gefunden als für homo. Nach Jos. ant. 1, 1, 2 (Ἀδαμὸς σημαίνει πυρρόδος, ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυρρῶδός γῆς φουραθείσης ἐργόνει· τοιαύτη γάρ ἐστὶν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή) und Theodor. quaest. 60 in Gen. (die Syrer haben τὴν ἐρυθρὰν γῆν mit ἀδαμῶν bezeichnet) meinten auch noch Neuere (z. B. Bruns in Paulus Reper. II. 202; Ges. Tuch Hupf. in Zeitschr. für K. d. Morgenl. III. 407) zugleich mit Berufung auf אֲדָמָה roth sein (vgl. אֲדָמָה Blut), אֲדָמָה bedeuten den Rothen, wie אֲדָמָה die rothe (palästinische!) Erde, aber beide Namen waren nicht blos palästinisch, und rothe Farbe ist kein Merkmal aller Menschen, auch kein Characteristicum gegenüber von vielen Thieren. Die Deutung: אֲדָמָה = der Schöne, Wohlgestaltete (Ludolf hier aeth. 1, 15; comm. p. 208; Kn.) und gar: אֲדָמָה die Schöne (κόσμος) beruht auf neuer Umdeutung einer an sich schon secundären Bedeutung der אֲדָמָה im Geez (አደመ: gefallen, አዳም: lieblich, angenehm), welches אֲדָמָה Mensch gar nicht mehr kennt, und ist für אֲדָמָה völlig unannehmbar. Geht man von der im Arabischen erhaltenen Bedeutung der אֲדָמָה sich anschliessen aus (aus welcher auch አደመ: sich erwickelt hat), so kommt man für אֲדָמָה auf den Begriff eines animalis sociabile (vgl. ܐܕܡܐ), während אֲדָמָה (vgl. ܐܕܡܐ; Fleischer in Mer. Archiv I. 237) die an den Erdkörper sich anschliessende Decke oder Rinde (humus) bezeichnen würde. — Dem irdischen Gebilde blü-

Gott Odem des Lebens d. h. Leben mit sich führenden oder wirkenden
 Utem, lebenskräftigen Odem (Gen. 2 7 8) in die Nase, und so wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen
 d. h. einem belebten Wesen (1. 20 f.) dem es, eigentlich auch mit
 Hauch, ist im Ehr. immer schon der in einem Einzelwesen ungetrennt
 geschlossene Lebensodem (Seele) und kann für dieses Einzelwesen selbst
 gesagt werden. Im Menschen ist von Gott eingehauchter, göttl. Lebens-
 odem J. 27, 3. 33, 4. Jes. 42. 5. Aus dieser Einhauchung lautet
 Vrf. hier bloß ab, dass der Mensch zu einer lebendigen Seele wurde,
 was die Thiere auch sind (1. 20 f. 24; auch in den Thieren ist Gen
 6, 17, 7, 15 oder Gen 7, 22, und leben auch sie durch
 Gottes Ehr oder Gen 7, 22, J. 34, 14; Ps. 104, 30). Aber damit ist nicht
 gesagt, dass mit dem blossen (animalischen) Leben die Kraft des mit-
 getheilten göttl. Hauches erschöpft sei. Vielmehr da der Vrf. nur vom
 Menschen, nicht aber von den Thieren (2, 19) die Einhauchung durch
 Gott aussagt, so folgt, dass in derselben der spezifische Vorzug des
 Menschen vor dem Thier (dasselbe was bei A Ebenbild Gottes heisst)
 bestehen soll, d. h. dass mit dieser, dem Menschen persönlich gelten-
 den Einhauchung die Mittheilung nicht bloß der physischen, sondern zu-
 gleich der geistigen Lebenskraft des Menschen, des Geistes, gemeint
 ist (Onk. אֵלֶּיךָ יְיָ). Ueber die anthropomorphische Redeweise s.
 3. 39. — Ueber die babyl. Mythe s. S. 8. „Am entsprechenden ist
 die Dichtung von Prometheus, der aus Thon den Menschenleib bildet
 und denselben durch den den Göttern entwendeten Funken belebt“
 (Tuch). — V. 8—17. Den Menschen überlässt Gott nicht sich selbst,
 sondern setzt ihn in den Gottesgarten in Eden, und weist ihm Thier-
 pflicht an. V. 8. Gott pflanzt einen Garten und setzt den Men-
 schen hinein. [Eden] als n. app. Wohlbehagen, Lust, Winne, ist hier
 deutlich Eigenname des Landes, worin der Garten lag (Lathanus in Gen
 3. 46 aufgeführten Stellen). Als solcher ist er nördlich des Khoras-
 nicht nachweisbar. Es gab im Bereich der semit. Länder mancherlei
 Ortschaften oder Bezirke des Namens Eden (Am. 1, 5. Isa 37, 37
 Ez. 27, 23), aber an diese ist hier begrifflicher Name nicht zu denken,
 und sind diese auch von den Wä. nicht gebildet. An sich
 wäre möglich, dass der Name aus einem andern mit der Bedeutung
 Merkmalen hebraisiert wäre, aber die bisher darüber aufgestellten
 Vermuthungen sind nicht geeignet, hier etwas abzuhellen. Die Bedeutung
 des [Eden] mit dem S. 48 genannten, seiner Bedeutung nach nicht für
 nicht sicher erkannten Eder-Beimä oder auch Gen. 2 10 f. 11 f. 12
 13 f. 133 ff.) ist wo möglich noch ungewisser, da sie Eden mit dem
 englischen Eden oder Edonessch der Paros. Red., aus dem die
 Lybina d. i. Lusten von Lybina Red. s. 111. Aus dem
 aus d. i. Osten Grill Ez. 37, 37. aus dem Gen. 2 10 f.
 auf ein aus der Fremde na. Edon-Beimä Red. s. 111. Aus dem
 Edin d. i. Steppel. Edon ist ein Name, der auch in der
 weis, dass dieses Wort auch in Gen. 2 10 f. 11 f. 12 f. 13 f. 133 ff.
 gebraucht wurde. An sich kann es bezogen, in Verbindung mit
 voller Name s. v. 3. Wundland etc. die 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

die Hebräer diesen Begriff heraus (τῆς τρυφῆς LXX V. 15. Ez. 28, 13, 31, 9. 16. 18. 36, 35), und dass תְּרֵם davor weggelassen ist, würde nur beweisen, dass der Name als solcher im Volksmund sehr geläufig (die Sage darüber viel besprochen) war. תְּרֵם] schon wegen des consec. תְּרֵם nicht (mit 4 Esr. 1 (3), 7; Targ., Aq. Sym. Theod. Pesch. Hier. A.) zeitlich zu verstehen = von Anfang an oder wenigstens vorher, sondern örtlich = ostwärts, östlich (11, 2. 13, 11. 3, 24), näm. vom Standpunkt des Erzählers aus, im Osten der Erde, nicht (כא) תְּרֵם im östl. Theile Eden's; es bezeichnet die Lage Eden's, die V. 10—14 genauer beschrieben wird, im Allgemeinen, und deutet an, dass man die Menschheit von Osten her nach Westen gewandert dachte. Uebrigens s. in *de Lagarde's* Genesis graece p. 23 f. der Vorrede und *Field* Hex. I, 1 p. 13 eine alte Nachricht, wornach einst im hebr. und syr. Text das תְּרֵם gefehlt hätte. גן allgemein semit. (auch sumerisches, *PHaupt* sumer. Forsch. S. 9) Wort für: eingehogter Ort (opp. חֲדָר), Garten, hier wie öfters (z. B. Jes. 1, 29; Cant. 6, 11) Baumgarten, Park, wie solche in Babylonien und Assyrien (*Del. Par.* 96), „in Indien und Persien die Schlösser der Regenten umgaben (*Esth.* 1, 5; *Neh.* 2, 8; *Xen. Cyr.* 1, 3. 12. 14; v. *Bohlen* A. Ind. II. 104) und auch die Königsgärten zu Jerusalem (*Jer.* 39, 4; 2 *Reg.* 25, 4; *Neh.* 3, 15) nichts anderes waren“ (*Tuch*). Die LXX gaben es hier und sonst (13, 10. *Num.* 24, 6. *Jes.* 1, 30) durch παραδεισος; ihnen folgte Sym. Pesch. Vulg. GrVen., und so wurde in der Kirche dieses Wort der übliche Name für den von Gott gepflanzten *Gottesgarten* (*Gen.* 13, 10. *Jes.* 51, 3. *Ez.* 28, 13. 31, 8 f.). Paradies, nach Polux *Onom.* 9, 3 ein pers. Wort, auch im Hbr. (*Cant.* 4, 13. *Neh.* 2, 8. *Qoh.* 2, 5) wie im Armenischen als Pardês (Pardéz), in den islâmischen Sprachen als Firdaus aufgenommen, wird jetzt gewöhnlich (nach *Spiegel* *Avesta* I. 293) aus dem altbaktrischen pairi-daêza „Umhäuung, Umwallung“ erklärt; ein babyf. Ursprung des Worts (*Del. Par.* 97) ist bis jetzt unbeweisbar. — V. 9. Im Garten liess Gott allerlei (שֵׁר) wie 4, 22. 24, 10. 40, 17) Bäume wachsen, lieblich anzusehen und gut zu essen, also zur Zierde und Annehmlichkeit, und zum Essen. Dass nur Bäume, nicht auch andere Pflanzen genannt werden, ist wohl nicht zufällig: zur Nahrung von אָדָם wird der Mensch erst 3, 18 verurtheilt, ursprünglich sollte er von Baumfrüchten leben (V. 16). Unter den Bäumen werden zwei, als hier am wichtigsten, besonders hervorgehoben: *der Baum des Lebens* (s. oben S. 48) in der Mitte des Gartens, so genannt, weil seine Frucht dem Genießenden Leben gibt d. h. nach 3, 22 dauernde Gesundheit und Kräftigkeit, und Nichtsterben; der andere, der bibl. Erzählung eigenthümlich (S. 49), nach 3, 3 auch in der Mitte des Gartens, *der Baum des Erkennens Gutes und Böses* (das n. verb. mit Artikel u. gleichwohl seq. Acc., wie *Jer.* 22, 16; *Ew.* 236a) d. h. dessen Frucht dem Genießenden das Wissen um Gut und Böses verleiht (s. zu V. 17). Wie diese Wirkungen der Frucht der Bäume vermittelt zu denken sind, zeigt der Verlauf der Erzählung. Es sind eben nicht gewöhnliche, sondern wunderbare, göttliche Bäume. Unsterbliches Leben ist ein göttl. Gut, und Gutes und Böses erkennen

ist ebenfalls ein wahrhaft göttl. Vorzug (3, 22). Bäume, welche solche Güter verleihen, müssen selbst göttlicher Art sein. Aber so zeigt es ja auch alles Folgende: es ist ein wunderbarer Garten, ein wahrer Gottesgarten, oder heidnisch ausgedrückt, ein Göttersitz. — V. 10—14 über die Bewässerung des Gartens und die 4 vom Edenstrom ausgehenden Ströme. Diese Verse, leicht herausnehmbar, ohne dass man für die Hauptsache etwas vermisst, und durch die nüchterne geographische Beschreibung eher störend als fördernd, sind vielleicht erst vom R (*Ew. bibl. Th. III. 72*) oder anderer Hand (*Reuss Gesch. AT. 258*) eingeschaltet; freilich müsste bei dieser Annahme auch V. 8^b (neben V. 15) als Zusatz des R angesehen werden. V. 10. Der Garten war bewässert durch einen Strom, welchen der Vrf. in Eden, ausserhalb des Gartens, entspringend, und dann den Garten durchfliessend dachte. Von einem ausgebreiteten Kanalsystem (*Del. Par. 62*) steht nichts da. Das Part. מְצַיֵן , durch Impf. und Prf. cons. fortgesetzt, drückt die Dauer aus; ob die Dauer in der Vergangenheit (wie Ex. 13, 21; Jud. 4, 4 f. u. s.) oder in der Gegenwart des Verf. ? kann fraglich erscheinen. Die Zweckangabe $\text{לְהַשְׁקִי$ führt eher auf das erste. Jedenfalls aber denkt nach der folgenden Beschreibung der Vrf. die 4 Ströme als noch zu seiner Zeit vorhanden; 4, 16 ist Eden und 3, 24 der Gottesgarten auch nach dem Sündenfall noch da, und die Annahme, dass vor der Sintfluth das Paradies von der Erde weggenommen worden sei, hat keinen haltbaren Grund. LXX: $\epsilon\pi\alpha\rho\sigma\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota$, $\alpha\phi\alpha\rho\lambda\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$; Vulg.: egrediebatur — dividitur. מִשָּׁם] von dort d. h. „vom Garten an, bei seinem Austritt aus demselben, theilt er sich zu 4 Flüssen, deren jeder seinen besondern Lauf hat. Sie heissen (Strom-) *Anfänge*, da sie in ihren Anfängen gemeint sind; nach ihrem weiteren Lauf werden sie in V. 13 f. mit נָהָרִים bezeichnet. Ebenso steht מֵאֵשׁ vom Anfang der Wege und Strassen Ez. 16, 25. 21, 24“ (*Kn.*). Nur diese Deutung, nicht aber *Hauptströme* (*Luth., Ros. A.*) ist dem hbr. (und arab.) Sprachgebrauch gemäss (vgl. im Assyr. *Del. Par. 98*). Sprachlich unzulässig ist: es quollen *Flüsse* aus Eden, sie giengen immer weiter auseinander und hatten 4 Quellen (*Mich.*) oder: und wurden zu 4 Hauptströmen (*Kurtz Gesch. AB.² I. 60 f.*). — V. 11. Der erste (פִּיֶשֶׁת wie 1, 5) heisst *Pischon*; *es ist der das ganze Land der* (*Sam. חַיִּילָה* ohne Art.) *Ḥavila umfliessende*; „man braucht nicht an ein Umfliessen ringsum zu denken, denn קָבַב kommt auch vom einseitigen Umgehen, Umziehen vor Num. 21, 4; Jud. 11, 18; *woselbst das Gold ist* d. h. wo es sich findet, zu Hause ist. Ḥavila ist also ein Goldland“ (*Kn.*). Der Artikel bei חַיִּילָה , wie bei dem sonst auch artikellosen צֹרֵחַ V. 12 ist art. generis. — V. 12. „Das Gold dieses Landes bezeichnet Vrf. auch noch als *gut* d. h. als ausgezeichnet, vorzüglich“ (vgl. 2 Chr. 3, 5. 8). „Ueber das זָהָב vgl. 3, 17. 25, 22. 27, 26. 29, 3. 8. Lev. 25, 34; *Ges. 10, 2; Ew. 31^b u. 68^b*. — Ueber זָהָב fem. im Pent., wofür die Mass. זָהָבִים zu lesen befiehlt, s. *Ges. 32 A. 6; Ew. 184^c*. — Neben dem Gold werden noch *Bedolach* u. *Schoham-Stein* als Erzeugnisse der Ḥavila genannt. זָהָבִים] ihm glich nach Num. 11, 7 das Manna im Aussehen, und muss es nach dieser Stelle den Hebräern wohl bekannt gewesen

sein. Die Bedeutung ist durch die Ueberlieferung nicht gesichert. Die LXX (*ἀνθαξ* in Gen., *κρύσταλλος* in Num.) rathen auf einen Edelstein, mit Unrecht, da kein *קָרָן* davor steht; *Pesch.* hat *ܟܘܨܬܐ* (mit *ܚ* für *ܚ*), was die Syrer theils auf Krystall, theils auf Perlen deuten. Als Perlen deuten Bedolach auch *Saad.*, *Ar. Erp.*, *Gr. Ven.*, *Abulw.*, *Kimchi*, *Bochart* hieroz. III. 592 ff., wohl wegen der Durchsichtigkeit u. Weisse, u. weil es hier zwischen Gold u. Edelstein genannt ist, aber s. 1 Reg. 10, 2. 10 (*Tuch*). Richtiger versteht man mit *Jos. ant.* 3, 1, 6, *Aq. Theod. Sym. Vulg.* u. den meisten Neueren „die *βδέλλα* oder das *βδέλλιον*, auch *βολγόν* (*Dioscor. mat. med.* 1, 80), *μάδελλον*, *maldacon* (*Plin.* 12, 19), ein wohlriechendes u. sehr geschätztes (*Plaut. Curc.* 1, 2, 7)“ durchsichtiges, wachsähnliches Gummi; das ächte von gelblicher Farbe, in einer geringeren Abart schwärzlich (s. *Winer u. Riehm* RWB). Nach *Plin.* erzeugte Baktrien das beste Bdellion; nascitur et in Arabia Indiaque et Media ac Babylone; aliqui peraticum vocant ex Media advectum. Nach *Peripl. mar. erythr.* § 37. 39. 49 ed. Müll. bringen es die Seefahrer aus Gedrosien u. Indien, s. darüber weiter bei *Lassen* ind. AK.¹ I. 289 f. 530. III. 43. Dem Namen *חַרְלִי* kann möglicherweise das Sanskritwort *ulākhala* (*uḍākhala*) zu Grund liegen (*Lagarde* ges. Abb. 20). *חַרְלִי* von den Alten theils mit *ὁ λίθος ὁ πράσινος* (LXX) oder *Beryll* (LXX zu Ex. 28, 20. 39, 13; *Targ. Pesch. Saad.* u. A.) oder *Smaragd* (LXX zu Ex. 28, 9. 35, 27. 39, 6), theils mit *Onyx* (LXX zu Jj. 28, 16; *Aq.* zu Ex., *Theod.* und *Symm.* zu Ex. und Gen. 2, 12; *Vulg.*) oder *Sardonyx* (*Aq.* zu Gen. 2, 12; *Vulg.* zu Jj. 28, 16) oder *Sardius* (LXX zu Ex. 25, 7. 35, 9) wiedergegeben. *Onyx*, *Sardonyx* und *Sardius* gehören zu derselben Species (*Chalcedon*). Durch Etymologie lässt sich nichts entscheiden, da sich kein Etymon erkennen lässt. Die *√* *סמ* bedeutet nicht *bläss*, sondern *ausgedörret*, *mager sein*, und ist nicht für *Onyx*, *חַרְלִי* *Lauch* (*לחל, לחום*) hat keine Verbalwurzel, u. ist nicht für *Beryll* in's Feld zu führen; ob der bab.-ass. Edelstein *sāmtu* (*Del. Par.* 60 f. 131 f.) auf *חַרְלִי* (*Del.*) oder *סמ* (*Halévy* in *Revue critique* 1881 Nr. 50 p. 479) zurückzuführen und was für ein Edelstein es sei, ist noch völlig ungewiss; andere werthlose Etymologien s. bei *Hitz.* zu Jj. 28, 16 u. *Sprenger* Geogr. Arab. 62 f. Da weiter unter den vielen hebr. Edelsteinnamen zum Theil auch *חַרְלִי*, *אֶרֶם*, *חַרְלִי* u. *חַרְלִי* (s. zu Ex. 28, 17 ff.) von den Onyxarten gedeutet werden, so dürfte die überwiegende Wahrscheinlichkeit für den Prasius oder Beryll (Aquamarin, Nebenart des Smaragd) sein. Nach dem *Peripl. mar. er.* § 49. 51 holte man die Onyxsteine als Handelsartikel in den indischen Häfen; nach Plinius bezog man *Onyx* u. *Sardonyx* besonders aus Indien und Arabien (h. n. 37, 23 f.); aber auch von den Beryllen sagt Plinius (37, 20): *India eos gignit, raro alibi repertos* (s. überhaupt *Lassen* ind. AK.¹ III. 12. 16 f.). Die Behauptung (*Del. Par.* 60 f.), dass der *Sāmtu*-Stein Hauptprodukt Babyloniens sei, beruht auf der unbewiesenen (s. *Halévy* a. a. O.) Annahme, dass *Melucha* in der geogr. Liste II R. 51 einen Theil Baby-

loniens bezeichne. — V. 13. Der zweite Fluss *Gihon* umfließt das ganze Land *Kusch*, also das Aethiopenland. — V. 14. Der dritte Fluss *Hiddeqel* ist sicher der Tigris wie Dan. 10, 4. Der hbr. Name stimmt mit sumerisch *Idigna* (*Haupt* sum. Fam. Ges. 9. 17), bab.-ass. *Idiglat* (*Schrad.* KAT² 32 f., *Del.* Par. 170 ff.), aram. ܕܝܓܠܬ und ܕܝܓܠܬ, arb.

دجله; der arische Name altpers. *Tigrd*, Pahlawi ܕܝܓܪܐ, griech. *Τίγρης*, *Thyris* bezeichnet ihn nach der ausdrücklichen Ueberlieferung der Alten (Strabo 11, 14, 8; Plin. 6, 31; Curt. 4, 9) als den pfeilschnellen (altbaktr. *tighra* spitz, *tighri* Pfeil; *Spiegel* altpers. Keilschr.² 221; ér. AK. I. 172; *Lagarde* ges. Abh. 201). Ob der arische aus dem babyl. oder dieser aus jenem umgebildet sei, bleibt noch auszumachen. *es ist der, welcher vor Assur fließt* [קדמי אשור Vorderseite von hier nicht s. v. a. östlich von (*Aq., Targg.*), in welchem Fall unter אשור die assyr. Grossmonarchie mit Mesopotamien (*Tuch, Ges.* zu Jes. 8, 5 u. thes., *Hitz.* im BL. 1. 266; *Del. Riehm.* HWB. 299) verstanden wird. Denn zu geogr. Bestimmung taugt ein Reich dieses Umfangs überhaupt nicht; wenn griech. und lat. Autoren den Namen Assyrien auch über Mesopotamien ausdehnen, so doch nicht die örtlich näher stehenden und genauer redenden (z. B. 10, 11. 24, 10) bibl. Schriftsteller. Sogar wenn Vrf. Mesopotamien zu Assur gerechnet hätte, hätte er nicht den Tigris östlich von Assur setzen können, da er wissen musste, dass Assur sich noch weit östlich vom Tigris erstreckt. Bedeutete wirklich קדמי östlich von, so müsste unter אשור zwar nicht Mosul (*Saad.* bei *Tuch*² S. 61; *Lagarde* *Orientalia* II. 44), wohl aber die alte Stadt *Assur*, heute Kileh Schergat, auf dem westlichen Ufer des Tigris (s. zu 10, 12) verstanden werden; aber diese frühe herabgekommene Stadt wird in der Bibel unter diesem Namen sonst nicht erwähnt. Indessen dass קדמי diese Bedeutung haben müsse, ist aus den 3 Stellen, wo es sonst noch vorkommt (4, 16; 1 Sam. 13, 5; Ez. 39, 11), nicht zu erweisen; es wird auch von den LXX nirgends so gefasst; östlich wird vielmehr von C mit קדמי (2, 8. 3, 24. 11, 2. 13, 11) ausgedrückt. Dagegen קדמי geben LXX hier und 4, 16 κατέναντι, Pesch. hier ܕܝܓܠܬ; es entspricht dem aram. ܕܝܓܠܬ, und die Meinung ist an der Vorderseite von oder gerade gegenüber (*Kn., Ke., Wright, Ew.* JB. X. 54), vor Assyrien her, vom Standpunkt des Vrf. aus. — „Beim 4 Fluss *Phrath* d. i. Euphrat fügt der Erzähler nichts hinzu, weil dieser Fluss jedem hbr. Leser wohl bekannt“ (*Kn.*), nicht weil er der den Garten bewässernde Hauptstrom war (*Del.* Par. 78), was gegen den Text ist. Neben der hbr.-aram. Form des Namens kennt man jetzt auch die altpersische *Ufrātu* (Εὐφράτης) und die babyl.-assyr. *Burattuv*, *Purātu* (*Schrad.* KAT² 34; *Del.* Par. 169 f.). Ein semit. Etymon hat man nicht; Ableitungen aus dem Arischen s. bei *Spiegel* altp. Kl.² 211 f.; ér. AK. I. 150, aus dem Akkadischen bei *Lenormant* *langue prim. de la Chald.* p. 354; *Del.* Par. 169 (dagegen *Halévy* a. a. O., *Tiele* a. a. O. 260 f.). — Von den 4 Flüssen sind also zwei, Euphrat und Tigris, über jeden Zweifel erhaben; anders verhält es sich mit

Pischon und Gihon. גִּיחוֹן] 1 Reg. 1, 33. 38. 2 Chron. 32, 30. 33, 14 Name einer Quelle und eines Baches bei Jerusalem, hat offenbar semit. Etymon (גִּיחַ, גִּיחַ), bedeutet etwa *der hervorbrechende* oder *durchbrechende*; mit demselben Namen benennen die Syrer und Araber im Mittelalter auch den Pyramus in Cilicien und die islamischen Völker überhaupt den Oxus (Geihûn), sonst setzen sie ihn auch als n. app. anderen Flussnamen vor, wie Geihûn er Ras = Araxes in Armenien, Geihûn Qanq = Ganges (*Reland* de parad. § 17; *Michaelis* Suppl. I. 298). גִּיחוֹן] nicht weiter vorkommend, ähnlicher Bildung wie גִּיחוֹן, bedeutet (גִּיחַ) etwa *strömender*, *breitströmender*. Während Euphrat und Hiddeqel wirkliche ausländische Flussnamen sind, sind Pischon und Gihon hebräisch, höchstens hebraisirt und jedenfalls ihrem appellativen Sinn nach den Hebräern verständlich gewesen; wie jenes zwei in der Natur vorhandene Zwillingströme sind, so diese ein durch gleiche Bildung und Endung des Namens verbundenes Paar; der Ordnung der Aufzählung nach sind aber P. und G. östlicher als E. und T. Um von diesen 2 sonst unbekanntem Flüssen eine Vorstellung zu geben, nennt der Vrf. die von ihnen umflossenen Länder. Das eine derselben *Kusch* kommt oft genug vor im AT., und ist im engeren Sinn Nubien mit Meroë, umfasst aber in weiterem Sinn auch Völker des südlichen Arabiens bis zum pers. Meere hin (s. zu 10, 6—8 und BL. I. 285 ff. u. Aethiopien). Das andere, *die Havila* mit Artikel, findet sich nur hier; *Havila* ohne Art. wird 10, 7. 29 (s. d.) theils unter den Kuschiten, theils unter den joqtanischen Arabern (neben Ophir) erwähnt, und in der Redensart „von Havila bis Schur“ (25, 18. 1 Sam. 15, 7) erscheint Havila als Ostgrenze der ismael. Araber, ohne Zweifel am pers. Meer. Da Vrf. doch wohl einen sonst nicht ganz unbekanntem Namen nennen wollte, so ist wahrscheinlich, dass er das in jener Redensart gemeinte Havila im Sinn hat; indem er aber *das ganze Land der H.* sagt, gibt er zu verstehen, dass dieses ostwärts sich noch weit hin ausdehnt (vgl. חֲבִילָה בְּלִבְנֵי יִשְׂרָאֵל). Aus dem vorgesetzten Artikel (*Ex.* 277^c) steht zu vermuthen, dass die Hebräer noch die ursprüngliche Bedeutung des Worts heraushörten; ob gerade *Sandland*, *Dünenland?* (*FrzDel.*), steht dahin. Vor den Eroberungszügen der Perser und Griechen hatten die Alten nur sehr unklare Vorstellungen von den südlichen Ländern östlich vom pers. Meer (der Name Indien kommt in der Bibel erst Esth. 1, 1. 8, 9 vor). Vorher mussten sich die Hebräer für dieselben mit annäherndem Ersatznamen begnügen; wie sie Ophir (s. zu 10, 29) hiefür gebrauchten, so, wie es scheint, hier Havila. Dagegen ist nicht zu denken, dass wirklich indische Namen, wie die Handelsstadt Κόλχοι (Sinus Colchicus, Landschaft Colias, promontorium Coliacum) im südl. Vorderindien (*Kn.* nach Peripl. m. ery. § 58 f.; Ptol. 7, 1, 10. 95; Dionys. perieg. 592. 1148; Plin. 6, 24; Mela 3, 7) oder Kampila, das Darada-Land im Nordwesten Indiens (*Del.*⁴ 259 nach Lassen) Veranlassung zu dem Namen Havila gegeben haben könnten. Was nun bei der Nennung des ganzen Landes der Havila an Deutlichkeit für die Zeitgenossen noch fehlte, vervollständigt

der Vrf. durch Angabe der Hauptproducte desselben, welche wenn nicht einzeln für sich, so doch in ihrer Gesammtheit hebr. Leser ohne Zweifel auf den fernen Südosten hinführten. Ueber Bdelion und Beryll (Onyx) s. S. 56. Als Feingold ist im AT. das aus Ophir geholte (1 Reg. 10, 11. Ps. 45, 10. J. 22, 24. 28, 16. Jes. 13, 12) am berühmtesten; die class. Schriftsteller rühmen auch Indien als ein Land vielen und trefflichen Goldes (Her. 3, 106; Diod. Sic. 2, 36; Curt. 8, 9, 18), besonders das Stromgebiet des obern Indus mit seinem durch die Myrmeken zu Tag geförderten Goldsand (Her. 3, 102; Strabo 15, 1, 44. 69; Arrian Indic. 15; Plin. 11, 36; dazu *Lassen* ind. AK¹. I. 237 f. II. 557). Soweit hat man Grund, in dem das Havila-Land umfließenden *Pischon* einen indischen Hauptstrom angedeutet zu finden, und zwar am natürlichsten den Indus (Kosmas Indicopl. u. A.; *Lassen* I. 529; *Kn.* A.), von dem man noch am ehesten eine dunkle Kunde haben konnte, weniger natürlich den Ganges (Jos. ant. 1, 1, 3; Euseb., Hieron. A.). Die Meinung (*Sprenger* Geogr. Arab. S. 49 ff.), dass das arab. Flösschen *Baisch* in der südl. Tihāme (etwa 17⁰ n. Br.) der durch unterirdischen Lauf aus dem Paradies stammende *Pischon* sei, genügt es hier erwähnt zu haben. — Der *Gihon* seinerseits scheint durch die Angabe, dass er das ganze Land Kusch, also jedenfalls auch das afrikanische, umströmt, hinlänglich bestimmt, und es wird dem Sinn des Vrf. am nächsten kommen, wenn die Alten ihn durch den Nil oder einen der Nilzuflüsse erläutern (schon Sir. 24, 27 und LXX Jer. 2, 18; Jos. ant. 1, 1, 3, die meisten KV.; unter Neueren z. B. *Ges.*, besonders *Bertheau* die Lage des Paradieses, Gött. 1848). Den *נִיּוֹן*, den Fluss Aegyptens, nennt er ihn nicht, weil er eben nicht diesen, sondern den Kusch umfließenden Fluss meint. Dass aber ein in Asien entspringender Fluss soll auch das afrikanische Kusch umspült haben, ist bei der völligen Unkenntniss der Alten (s. den Nachweis bei *Berth.*) über Gestalt und Ausdehnung der südlichen Länder (so dass selbst noch Ptolemaeus Asien und Afrika im Süden verbunden dachte, *Kiepert* alt. Geogr. 112) nicht eben verwunderlich. Um diese vermeintliche Schwierigkeit zu vermeiden, aber damit gegen *נִיּוֹן* verstossend, wollten Andere bloß an asiatische Kuschiten (*Knobel* Völkertafel 248. 270 f.) denken, und deuteten dann den *Gihon* theils auf Vakschu oder *Ozus* (*Michaelis* Suppl. I. 298; *Rosenm.* AK. I, 1. 184; *Lassen*, *Kn.* A.) welcher bei den islāmischen Völkern (durch Vermittlung jüdischer oder christl. Theorien?) den Namen *Geihun* führt, aber in der alten Welt nie zu besonderer Berühmtheit gelangt ist, theils den *Ganges* (*Kosmas*), dies freilich sogar gegen die Reihenfolge der Namen im Text. Das Ergebniss von alle dem ist, dass Vrf. von 4 Hauptströmen erzählen wollte, welche von Eden ausgehen, und dass er die 2 westlichen derselben als die den Hebräern wohlbekanntesten Tigris und Euphrat bestimmt, von den 2 östlichen aber keine klare Vorstellung mehr hat, jedoch seine Beschreibung derselben nach unsern geograph. Kenntnissen am ehesten auf den Indus und Umlauf des Nil führen würden. Das ist ähnlich, wie die Perser die 2 mythischen, von der Haraberezaiti kommenden Ströme (s. oben S. 47 f.) auf 2 ihnen be-

kannte grosse Ströme deuten (*Windischm.* 188; *Spiegel* ér. AK. I. 192; *West Pahlavi texts* 77; *Tiele* a. a. O. 260), aber auch unter den 18 andern Flüssen sogleich in den 2 ersten den Euphrat und Tigris finden. Wenn nun aber gar diese 4 Ströme von einem Strom ausgehen sollen, so ist heutzutage für Jedermann klar, dass das eine geographisch unvollziehbare Vorstellung ist. Für die Alten mit ihren mangelhaften geogr. Kenntnissen traten hierin Schwierigkeiten Anfangs gar nicht, weiterhin nur allmählig, aber noch nicht in ihrer vollen Stärke hervor. Schon B. Hen. 32 rückt das Paradies in den äussersten Osten oder Nordosten, der noch von Niemand erkundet war; Josephus (a. a. O.) macht bereits den Edenstrom zu dem die Erde umfliessenden Okeanos, aus welchem nach altem Glauben die grossen Ströme der Erde ihre verborgenen Quellen hatten, so dass es leicht war, Euphrat, Tigris, Nil und Ganges oder Indus aus ihm abzuleiten; ihm folgten Viele. Spätere (wie Ephr. Syr. und Kosmas) gingen noch weiter und verlegten gar Eden jenseits des Okeanos; diese Erdansicht (des Kosm.) hatte im Mittelalter weithin Geltung. Seit aber derartige Phantasien den exacten Kenntnissen von der Erdoberfläche weichen mussten, traten die Schwierigkeiten der Frage mit Macht heraus, und führten zu verzweifelten Versuchen, unter Festhaltung strenger Geschichtlichkeit des Berichts seine Angaben mit der wirklichen Geographie auszugleichen. Die erwähnungswerthesten sind folgende. a) Man nahm eine theilweise Umgestaltung der Erde durch die Fluth an und sagte, Vrf. beschreibe etwas schon zu seiner Zeit Vergangenes, nichts Gegenwärtiges (*Luth.* und die meisten evang. Theologen). Abweichend von den Alten suchte man (*Reland* de situ paradisi terrestris 1706, u. viele A., unter Neuern z. B. *Kurtz*, *Bunsen*, *Keil*, v. *Raumer* Palästina Anh. VII) Pischon und Giḥon in Armenien, wo der westl. Seitenarm des Tigris und der östl. Quellfluss des Euphrat nahe bei einander, freilich durch eine mächtige Gebirgskette getrennt, entspringen und auch die Quellen des Araxes in der Nähe liegen, und verstand deshalb unter Giḥon den Araxes (Aras, Geiḥûn er Ras), der mit dem Cyrus vereinigt in das kaspische Meer fällt, Kusch aber deutete man auf die *Κοσσαῖοι*, indem man diese (*Kn.* Völkertaf. 250) von Susiane durch Medien bis zum kaspischen Meer hin verbreitet annahm. Den Pischon aber fand man (*Rel.* u. A.) im kolchischen Phasis, der im Kaukasus entspringend westwärts ins schwarze Meer mündet, oder im Kyrus (*Keil*), der im eigentl. Armenien, nicht so weit vom Euphrat und Araxes, entspringt; die Ḥavila endlich in Kolchis, dem an Gold und andern Metallen reichen Land (*Strabo* 1, 2, 39 u. 11, 2, 19; *Appian* Mithrid. 103). Aber diese Deutung, welche im Alterthum aus guten Gründen gar keine Vertreter hat, beruht nicht blos auf grundloser Voraussetzung grosser Veränderungen der Erdoberfläche durch die Fluth (s. Vorhem. zur Fluthgeschichte nr. 3), sondern sie setzt ganz willkürlich Kusch und Ḥavila in den Norden, und kommt selbst so nicht zum Ziel, da es Kossäer in Armenien nie gab (s. *Nöldeke* in *GGN.* 1874 S. 1 ff.; *Del.* Par. 31), und da zwar Gold (*J.* 37, 22), aber nicht Bdelium und Beryll (*Onyx*) als Erzeugnisse des

Nordens gelten können. b) Andere (*Calvin, Huet., Bochart, Hopkins., Rask, Pressel*), wohl erkennend, dass der Erzähler ein zu seiner Zeit vorhandenes Land beschreiben wolle, erklärten den heutigen *Schatt-el-Arab* d. h. den vereinigten Euphrat-Tigris für den Edenstrom, und suchten von den 4 Flüssen, in die er sich trennt, das eine Paar nördlich im Euphrat und Tigris selbst, das andere Paar entweder in den beiden Mündungen des Schatt oder in seinen 2 östlichen Zuflüssen dem Karun und dem Kerkha oder Karasu (oder gar den Giḥon im erythr. Meer und den Pischon in Phaisan, einem Flusse Jemen's in Arabien, *Halévy revue crit.* 1881 p. 477). Ḥavila und Kusch liessen sich bei dieser Hypothese eher unterbringen (obgleich der Name Chuzistan, altpers. Uvāga, mit Kusch nichts zu thun hat); aber selbst abgesehen von der Frage, ob die beiden Mündungen des Schatt schon in der alten Zeit vorhanden waren (s. darüber bei *Kiepert* 138; *Del.* Par. 40 ff.), können die שֵׁטִילִים im Text keine Zuflüsse des Hauptstromes sein, und ein Göttersitz im Tiefland (s. S. 48) widerstrebt ganz und gar den Vorstellungen des Alterthums. [Uebersichten über die Ansichten von der Lage Eden's s. bei *Winer* RW. u. Eden; *Herzog's* RE. XX. 332 ff.; BL. II. 42 ff.]. So bald man zugibt (wie auch *Del.* Par. 2 f. thut), dass der Vrf. Eden und den Gottesgarten als noch vorhanden annimmt, muss man von jedem Versuch, dieselben in einem den Hebräern geographisch genau bekannten Land nachzuweisen, abstehen, oder aber dem Vrf. den Aberwitz imputiren, einen Bericht entworfen zu haben, mit dem er sofort Lügen gestraft werden konnte.

c) Gleichwohl hat *Frdr. Delitzsch* wo lag das Paradies? Leipz. 1881 S. 45 ff. noch einmal versucht, vermittelst des bekannten Zauberstabs der Keilschriftforschung das Unmögliche möglich zu machen, und ein wirkliches Land nachzuweisen, auf welches die Beschreibung des Vrf. zutrefte, an das aber wohlweislich keiner der alten Leser gedacht hat. Eden soll das Land zwischen Tigris und Euphrat von Takrit und Ana im Norden bis an das pers. Meer im Süden sein (s. aber zu V. 8); der Garten die Babylon zunächstliegende Landschaft, näml. vom s. g. Isthmus an, wo jetzt Tigris und Euphrat am meisten convergiren, bis etwas unterhalb Babylons; der Strom im Garten sei der Euphrat; Pischon der unterhalb Babels sich abzweigende und das Land westlich vom Euphrat bis zum pers. Meer hin durchfließende Kanal (vielleicht altes Euphratbett) Pallakopas, einst vielleicht(?) Pisānu genannt, der Giḥon der linkeuphratische Kanal Schatt en Nil, welcher Babylonien durchströmend unterhalb Warka wieder in den Euphrat gemündet habe, vielleicht(?) der akkadisch Gug'āna genannte; Kusch seien in Babylonien ansässig gewordene Kossäer oder Kissier (elamitisch-sumerische Völkerschaft); Ḥavila der an den untern Euphratlauf und das pers. Meer angrenzende Theil der syr. Wüste. Bei dieser Aufstellung werden Ströme und Kanäle vereinerleitet, der östlichste Pischon zum westlichsten gemacht, der mit Pischon gepaarte Giḥon zwischen Euphrat und Tigris gelegt; der Tigris „der vor Assur fließt“ gegen die allbekannte Wirklichkeit aus dem Euphrat abgezweigt, שֵׁטִילִים בְּיַם הַיָּבֵשׁ in das umgewandelt, was der Hebr. שֵׁטִילִים nannte; Feingold Bdeillion Beryll nicht als Produkte

der Havila, sondern Südbabyloniens und auch für dieses nur ganz ungenügend (s. oben zu V. 11 f.) nachgewiesen; die Namen Eden, Pisānu, Gug'āna als babylonische Namen für das, was sie bezeichnen sollen, bloß postuliert; die Paradiessage ohne jeden zureichenden Beweis (s. oben S. 48) als ursprünglich babylonisch angenommen, und behauptet, die biblische sei nur eine (wahrscheinlich erst exilische oder nachexilische) Copie derselben, als ob es einem Juden der vorexilischen (s. Gen. 10, 8—12. 11, 1 ff.) oder gar der nachexilischen (s. Jes. 13, 19 ff. Jes. 50 f. Zach. 5, 11. Ps. 137, 8) Zeit je in den Sinn hätte kommen können, Babylonien als Ursitz der Menschheit und in Babel's Umgebung den einstigen Gottesgarten anzuerkennen! (sonst s. *Halévy* a. a. O., *Tiele* a. a. O.). — Ist hienach die Beschreibung des Vrf. geographisch unvollziehbar, so ergibt sich, dass man in derselben nichts sehen darf als einen mit den Mitteln einer kindlich-naiven Erdkunde unternommenen Versuch, die Gegend des Gottesgartens, aus welcher nach der Meinung der Völker auch die grossen segenbringenden Weltströme kamen, seinen Lesern einigermaassen vorstellig zu machen, damit aber zugleich die (von C) durch עֲרַבָּ V. 8 an die Hand gegebene Vorstellung einigermaassen zu modificiren. — V. 15 setzt durch Wiederaufnahme von V. 8^b die Erzählung fort. Der Mensch ist nicht für die Erde allein bestimmt, darum gibt ihm Gott Aufenthalt in dem Garten, um hier seine Entwicklung zu leiten. Zu diesem Behuf weist er ihm eine Thätigkeit an; nicht bloß geniessen soll der Mensch, sondern arbeiten und wirken. Sein Beruf war, den Garten (גַּן hier fem., *Ev.* 174 c; *Ges.* 107, 4) zu bebauen (V. 5), denn die äussere Natur, selbst die eines so herrlichen Gartens, lässt dem Menschen immer noch Spielraum zur Nachhülfe und bietet ihm Gelegenheit, sie für seine besondern Zwecke herzurichten und auszubeuten, und zu bewahren, vor natürlicher Verwilderung, auch Beschädigung durch die Thiere (B. Jub. 3), deren Schöpfung hier schon in Aussicht genommen ist. An dämonische Mächte, gegen deren Anfeindung der Mensch den Garten zu vertheidigen hätte, zu denken (*Del.*), gibt der Text keinen Anlass. — Vs. 16 f. Die blosse Berufsarbeit ist noch nicht die volle Aufgabe des Menschen: in ihm schlummern Anlagen für das Sittliche und Göttliche, die entwickelt und geübt sein wollen. Darum gibt ihm Gott sofort ein Gebot mit, welches seiner Entwicklung zum Reizmittel und Richtmaass dienen soll, wobei vorausgesetzt ist, dass der Mensch von Natur die Fähigkeit hat, die Stimme und den Willen Gottes zu vernehmen. Ein einzelnes, nicht einmal weiter begründetes, sondern kurz und scharf lautendes Gebot reicht für diesen Zweck hin; die volle Einsicht in Alles, was zu thun und zu lassen ist, kann erst das Ergebniss einer langen geistigen Entwicklung sein, nicht der Anfang davon. Ja nicht einmal etwas zu thuetendes, sondern etwas zu meidendes ist der Gegenstand dieses Gebots: eine von seinem Schöpfer und Herrn ihm gezogene Schranke seiner geschöpflichen Freiheit anzuerkennen und einzuhalten, muss für den Menschen der Ausgangspunkt alles Weitern werden. Dass aber gleichwohl der Gegenstand des Verbotes nicht willkürlich gewählt ist, wird sich sogleich zeigen. Der Be-

fehl, den Gott ihm auflegt (בַּיַּד wie 28, 6; Jes. 5, 6 u. s.) lautet: *von allen Bäumen des Gartens wirst (magst) du allerdings*, immerhin (Inf. abs. wegen des Gegensatzes zu V. 17, *Ew.* 312^a) *essen, aber von dem Baume des E. G. u. B. wirst du nicht essen* (אֲכַלְתָּ עֵץ *Ew.* 309^a). Der erste Satz regelt zwar auch die Nahrung des ersten Menschen und bestimmt ihm (anders als 1, 29) die Früchte der Bäume, noch nicht den אֲכַל. („Nach den Classikern z. B. Plato polit. p. 272; Strabo 13, 1, 25; Diod. Sic. 1, 8; Arrian Ind. 7, 3; Lucret. 5, 935 ff.; Verg. Geo. 1, 8. 148 f.; Ovid. met. 1, 104 ff.; Tibull. 2, 1, 38 ff.; Plin. 7, 57 assen die Menschen zu Anfang Kräuter, Beeren, Baumrinden und Baumfrüchte, insbesondere Eicheln; der Getreidebau trat erst später ein“ *Kn.*). Aber doch ist er mehr concessiv gehalten, und das Hauptabsehen ist auf den zweiten Satz. — Sogar über die Folgen der Uebertretung des Gebots wird der Mensch nicht im Unklaren gelassen: *am Tage deines Essens* (אֲכַלְתָּ *Ges.* 61, 1, A. 2) d. h. wie der Erfolg zeigt, nicht: am selben Tag, sondern: *wann* (V. 4^b) *du davon issest, wirst du sicherlich* (Inf. abs. wie 18, 10. 18 u. s.) *sterben*. אֲכַלְתָּ אֵת הַפֵּרִי] nicht gerade: du bist des Todes schuldig (Trg. Jon.), obwohl es 20, 7; 1 Sam. 14, 39. 44. 22, 16 im Sinne des bekannten אֲכַלְתָּ אֵת הַפֵּרִי vorkommt; noch weniger: du wirst sterblich werden (*Symm. Hier. Thorm. Dath.*), da אֲכַלְתָּ das nicht ausdrücken kann und der Mensch (3, 19. 22) gar nicht unsterblich geschaffen ist, sondern: Sterben wird für dich sicher die Folge davon sein. Denn (s. S. 45 f.) er geht des Aufenthalts im Garten und damit der Möglichkeit dauernden Lebens verlustig, fällt dem natürlichen Tode anheim. Dass der wirkliche Tod sofort eintrete, ist mit אֲכַלְתָּ (s. oben) nicht gesagt, und ist deshalb die Annahme einer Uebertreibung der Drohung zum Zweck der sichereren Abschreckung (*Kn.*) nicht nothwendig; zutreffender ist, wie schon die Aelteren (*Calv. Merc. Drus. Pisc. A.*) erinnern, dass die Mühsale und Leiden, denen der Mensch durch die Sünde anheimfiel, nichts als Lebensstörungen, Anfänge des Sterbens sind. — Warum wird aber Wehl und Drohung gerade an diesen Baum gebunden? Sicher nicht, weil seine Frucht, wie die eines Giftbaumes, für den Geniessenden physisch-schädliche Wirkungen hat (*Cler. Eichh. Redst. Kn., FWSchultz* 469), denn in diesem Fall wäre er einfach ein Baum des Todes und doch so zu nennen, aber wie sollte in den Garten des Lebens ein Todesbaum kommen? Vielmehr er heisst und ist ein Baum der Erkenntniss G. u. B. Mit Recht hat *Wl.* I. 345 f. betont, dass es nicht אֲכַלְתָּ אֵת הַפֵּרִי heisst, und dass die Ausdrücke zunächst *Lust und Unlust* *zweckend, heilsam und schädlich* bedeuten, aber mit Unrecht daraus folgert, dass hier gar nicht von sittl. Erkenntniss, sondern von Erkenntniss der Dinge nach ihrem Nutzen für den Menschen, von Weltverfälschung, Bildung oder Cultur die Rede sei. Was sollte auch der Mensch durch das Essen vom Baum für Culturfortschritt gemacht haben! oder was sollte eine Phrase dieses Sinnes von Gott ausgesagt (3, 5. 22) werden! In Wahrheit wird אֲכַלְתָּ und יָדָע von jeher nicht bloß von Sagen sondern auch von Handlungen und handelnden Subjecten ausgesagt, und wird insgemein das Gute, weil dem Menschen frommen

und das Böse, weil ihm schadend, 'ט und 'ר genannt; hier vollends, wo der Mensch durch das Essen nicht den Werth eines Dings, sondern den einer Handlung erfährt, kann der ethische Sinn gar nicht ausgeschlossen werden. Gutes und Böses erkennen (vgl. 3, 6 השכיל) bedeutet demnach den Werth der Dinge und Handlungen begreifen, sie nach ihren heilsamen oder übeln Folgen (also auch nach ihrem sittl. Werth) zu beurtheilen (1 Reg. 3, 9), demgemäss auch mit Bewusstsein ihres Werthes zu wählen oder zu verwerfen (Jes. 7, 16) verstehen. „Ein kleines Kind hat diese Fähigkeit noch nicht Deut. 1, 39; erst beim Heranwachsen desselben tritt sie ein Jes. 7, 15 f., und ihr Mangel dient daher auch zur Bezeichnung des kindisch werdenden Alters 2 Sam. 19, 36; sie hat insbesondere der Richter nöthig, der Recht und Unrecht ermitteln soll 1 Reg. 3, 9, und in besonderem Grad haben sie die Engel und Gott selbst Gen. 3, 22. 2 Sam. 14, 17. 20“ (Kn.). Ihr Besitz macht den Menschen Gott ähnlich (3, 22), ist wirklich ein göttliches Gut. Diese Fähigkeit also oder die volle Einsicht in den Werth der Dinge und Handlungen für sein Wohl und Wehe, in das Wesen von gut und böß, im Menschen zu entwickeln, ist jetzt die Aufgabe, und darum heftet sich der göttl. Befehl gerade an den Baum, in welchem dieses Gut verkörpert ist. Dass und warum der Befehl nicht als Gebot, sondern als Verbot lauten musste, ist schon S. 44 erläutert. Keineswegs aber ist daraus, dass Gott dem Menschen den Baum verbietet, (mit *Wl.* I. 344) zu folgern, dass er ihm jene Erkenntniss, zu der er ihn beanlagt hat, überhaupt vorenthalten wollte, weil Erwerb derselben und paradiesisches Leben schlechthin unverträglich seien. Wenn der Vrf. dieser Ansicht war, durfte er überhaupt seiner Erzählung nicht die Wendung geben, dass der Verlust des Paradieses als eine Schuld des Menschen (Cap. 3) erschien. — Beiläufig erhellt nun auch aus dieser Funktion des Erkenntnissbaums, wie fein der Vrf. die aus der mythologischen Unterlage entspringende Gefahr einer zu sinnlichen d. h. heidnischen Vorstellung dieser geistigen Dinge zu beseitigen verstand. — V. 18—25. Mit der Einweisung in den Garten sind noch nicht alle Vorbedingungen einer richtigen Entwicklung des Menschen erfüllt; die Möglichkeit des Verkehrs und Austausches mit andern Wesen seines Gleichen und der gegenseitigen Hilfeleistung muss noch hinzukommen; so schafft denn Gott zuerst Thiere und dann das Weib, beide für den Menschen und um seinetwillen. V. 18. Der göttl. Gedanke bei den folgenden Schöpfungen. Dass der Mensch allein sei, ist nicht *gut* d. h. förderlich, zweckentsprechend; er ist auf Gemeinschaft angelegt; *ich will* (LXX Vulg.: wir wollen, nach 1, 26) *ihm machen eine Hilfe* (concret Ps. 70, 6; Wesen zu seiner Hilfe) *ihm entsprechend*. Mit וְיִצְרָא, eig. *wie vor ihm*, *wie ihm gegenüber* „deutet Vrf. ein Wesen an, welches so ist, wie das Gegenstück zum Menschen sein muss, welches ihm also gegenübergestellt werden kann und somit entspricht; im Rabbin. ist וְיִצְרָא *gemäss, entsprechend* s. *Ges.* th. 847; richtig LXX: κατ' αὐτόν, V. 20 ὁμοίος αὐτῷ, so auch Syr. u. Vulg.; aus der Gleichartigkeit leitet der Vrf. die Hilfsfähigkeit ab; das gleiche Wesen kann am besten helfen“ (Kn.). In

ler That genügt die gewöhnliche Bedeutung von עָרַי und ist nicht nöthig, es als „Umgebung, Gesellschaft“ (*Ew.*) zu deuten. Nur muss man nicht blos an Hilfsleistung bei der Arbeit (*Kn.*) denken, sondern an jegliche auch geistige Förderung und Unterstützung, die dem Menschen aus der Gemeinschaft kommt. Die Nothwendigkeit des Weibes zur Fortpflanzung ist noch gar nicht besonders, geschweige ausschliesslich in Betracht genommen, und die Deutung des עָרַי als anteriora d. h. pudenda (*Schult., de Dieu, Ros.*) ganz hinfällig. — V. 19. Gott bildet also die Thiere und führt sie dem Menschen zu. — Die Abweichung von Cap. 1 in der Zeitfolge der Menschen- und Thierschöpfung ist hier offenbar. Der Ausweg der Harmonisten: „und Gott hatte gebildet und brachte nun“ ist unzulässig, weil man zwar durch ein Ip. cons. über das nächst Vorhergehende zurückgreifen und etwas nachholen (vgl. V. 9 zu 8; 24, 30 zu 29; 27, 24 ff. zu 23) oder auch etwas zuvor kurz Gesagtes erklären kann (wie Jon. 2, 4 zu 3, *Ew.* 353^a), aber in unserem Fall schon durch אָצַקְתָּהוּ (nicht אָבִיאָהוּ) V. 18 ein Zurückgreifen über V. 18 auf V. 7 unmöglich gemacht ist, und der ebene Verlauf der Erzählung in lauter Ip. cons. V. 18—20 nicht erlaubt, einem einzelnen derselben rückwärtsgreifende Kraft zuzuschreiben. Die Auskunft (*Del.*) aber, dass nach Gen. 1 die Pflanzenschöpfung am 3. und die Thierschöpfung am 5. und 6. Tag blos angefangen, ihre Vollendung aber sich bis nach der Bildung des Menschen hingezogen habe, widerstreitet dem עָרַי אֶת הַבְּהֵמָה 1, 12. 21. 25, und thut auch Cap. 2 kein Genüge, welches vor dem Menschen von Pflanzen und Thieren überhaupt nichts weiss. — Die Thiere werden aus Erdstoff gebildet (vgl. V. 24, wo nur der Ausdruck verschieden ist); von Begeisterung derselben wird nichts gesagt. Sie sind besonders in עָרַי הַבְּהֵמָה, sonst gewöhnlich s. v. a. „die wilden Thiere“, hier aber kraft V. 19 und 3, 14 auch עָרַי הַבְּהֵמָה und kraft 3, 1 auch עָרַי הַבְּהֵמָה einschliessend, und in עָרַי הַבְּהֵמָה die Flugthiere (s. 1, 20); die Wasserthiere sind nicht erwähnt, weil sie für den in Rede stehenden Zweck nicht in Betracht kommen. *um zu sehen, was d. i. wie er es d. i. jedes Thier nennen werde*] sofern der Name nur der Ausdruck dessen ist, was der Mensch denkt, will er sagen: welchen Eindruck sie auf ihn machen werden, oder wie er sie im Verhältniss zu sich befinden werde. — In 19^b kann עָרַי nicht anders als in עָרַי הַבְּהֵמָה genommen werden, und עָרַי הַבְּהֵמָה müsste erlösende App. dazu sein: *es*, näml. *ein Lebewesen*; aber schon die Stellung des עָרַי hinter עָרַי הַבְּהֵמָה ist auffallend und lässt darin eine Glosse vermuthen (*Ew. Olsh.*) zur Erläuterung von עָרַי; ausserdem ist עָרַי הַבְּהֵמָה für Thiere zwar dem A sehr geläufig, nicht aber dem C (vgl. V. 7). *עָרַי הַבְּהֵמָה sibi* („was der Mensch für sich das Lebewesen nennen würde“) wäre unnöthiges Flickwort. *עָרַי הַבְּהֵמָה* näml. nach Gottes Absicht, mit: *das sollte sein Name sein*. Die Thiere, ihm theilweise ähnliche Wesen, müssen die Aufmerksamkeit und das Sinnen des Menschen in besonderem Maasse erregen und durch ihre Mannigfaltigkeit zum Unterscheiden zwingen; diese Gedanken aber, die er durch die Thiere, müssen der Natur des Menschen gemäss sich äussern in Laute, oder in Worten, die er ihnen zuzuft d. h. womit er sie benennt.

werden die Thiere allerdings ihm eine „Hilfe“ für seine Entwicklung. Zugleich werden damit über das Wesen oder doch die Anfänge der Sprachbildung Winke gegeben: die ersten Namen sind nichts als der unwillkürlich im Laut wiedergegebene Eindruck, den die Dinge auf den Geist des Menschen machen. — V. 20. So nannte der Mensch Namen für alle die verschiedenen Thiere, die ihm immer am nächsten stehenden grossen Hausthiere voran, *aber für Menschen* (ohne Art s. aber zu 3, 17; *Olsh.* liest וְהַיְהוּדִים) fand er unter ihnen keine entsprechende Hilfe; sie alle findet er für Menschen unzulänglich. Schöne kann in der Kürze die Hoheit der Menschennatur nicht veranschaulicht werden (anders als 1, 26 und doch dasselbe). „Dass Gott durch die sich begattenden Thiere ein geschlechtl. Bedürfniss im Menschen hal wecken wollen (*JDMich., Ros.*), sagt Vrf. nicht, lässt vielmehr dasselbe erst 4, 1 eintreten“ (*Kn.*). — V. 21—24. Dem nun angeregten Bedürfniss nach einem Wesen seines Gleichen entgegenkommend schenkt Gott das Weib. — V. 21 f. Er lässt ihn in *tiefen Schlaf* (nicht $\xi\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, LXX) fallen, nimmt eine seiner Rippen heraus und schliesst Fleisch an ihre Stelle ($\text{וַיִּקַּח$ mit Acc.-Suff., *Ew.* 263^a; *Ges.* 103, A. 3; *Sam.* תורחיה) d. h. fügt Fleisch ein, um die Lücke zu schliessen *baut* die Rippe zu einem Weibe aus, und führt dieses dem Menschen zu. „Der Ausdruck *bauen* ist wohl gewählt, weil er auch sonst בָּנָה , wo dieses Bausachen bezeichnet, sowie mit dem Weibe, welche Nachkommenschaft erhalten soll (16, 2), verbunden wird“ (*Kn.*). Schlaf muss der Mensch, denn wie die Schöpfung, so kann auch die Urschöpfung des Menschen nicht seiner Wahrnehmung unterliegen. der Scheidung des Urmenschen in Mann und Weib liegt der Gedanke dass das volle Wesen des Menschen nicht im Mann allein und nicht im Weib allein, sondern in beiden zusammen zur Erscheinung kommt sie also zur gegenseitigen Ergänzung bestimmt sind. Aus einem Körperteil des Mannes wird das Weib geschaffen: damit wird dessen Abhängigkeit von jenem und Zugehörigkeit zu ihm dargethan und die geheimnissvolle Zug beider zu einander erklärt. Und wenn einmal ein Theil des Mannes herausgenommen werden sollte, so lag eine Rippe ein Seitenbein, am nächsten: er hat deren noch genug, und das Weib steht ihm zur Seite (vgl. Jj. 18, 12), füllt eine Lücke an seiner Seite aus. („Den Begriff der hilfreichen Genossenschaft und des Beistandes drückt der Hebräer aus zur *Rechten sein, gehen, stehen*, Ps. 16, 109, 31. 110, 5. 121, 5; Jes. 63, 12; Martial 6, 68, 4 nennt den Vertrauten Jemandes *dulce latus*; Hesychius erklärt $\alpha\pi\lambda\epsilon\upsilon\sigma\eta$ durch $\eta\ \mu\eta\ \xi\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \beta\omicron\eta\theta\epsilon\iota\alpha\nu$. Der Araber sagt: *huva liqfi er: meine Seite* d. h. mein unzertrennlicher Begleiter und Genosse“, *Ki* Was die Erzählung sagen will, spricht der Mensch V. 23 und der Erzähler V. 24 klar genug aus. Grob realistischer Sinn dringt auch hier auf buchstäbliche Geschichte, verliert sich dann aber auch in aller spitzigen Fragen über die Ein- oder Zweigeschlechtlichkeit des ersten Menschen, über die Stelle des Körpers, wo בָּנָה herausgenommen und eingesetzt wurde und dgl.; jüd. Geschmacklosigkeit (s. *Eisenmenger* entd. Judenth. 1. 365 ff.) und heidnisch-mythologische Denkweise liegen

bekanntem. Aber die Bibel weist von beiden Seiten mit Gewalt, wer gewöhnlich Geschlechts mit Gewalt anzuheben versteht, lässt sich in dem im Tag hergebrachten Gebrauche dieser einfach-schönen Darstellung. — Analogien bieten die Mythen und Dichtungen der Völker. Dem Babelnisch erwähnt aus dem Samen des Urmenschen eine kornartige Pflanze, in welcher zwei ungetrennt waren: von Grund zu einem Körpermenschen gebildet. Erz. steht die 19 Menschenpaare, von deren erstem, Mensch und Weib, die ganze Menschengeschichte abstammt. Wundsch. 213 ff.: über indische Darstellung s. Spiegel in. Ak. 1. 458. „Der Plur. comp. 9 ff. wird die geschichtliche Vermuthung daraus erklärt, dass urgleich neben dem männl. und weibl. Geschlecht auch zweigezogene Androgynen existiren und von Zeus zu Männern und Weibern getrennt wurden.“ Kn. „Die Größten lassen das Weib aus dem Samen des Mannes entstehen sein.“ Auch nach Pausanias d. 1. 212. — V. 23. Der Mensch erkennt selbst in dem Weibe ein entsprechendes Wesen, und spricht, freudig überrascht, in halbischer Rede: diese demmal, endlich einmal, ist Dein von mir-Gebein u. s. w. Dreimal weist er mit וָאֵל auf sie hin: וָאֵל mit Demonstrativkraft des Artikels, wie 29. 34 f. 36. 29. 46. 34; 27. diese soll man Männin nennen, weil vom Manne (LXX. *ὁ ἀνδρῶν* von ihrem Manne) genommen ist diese: וָאֵל ist *tes* (Ez. 146^f) Fem. zu אֵל : Luth. gut Männin: Symm. *ἀνδρῶν*; *virago*; nach Festus u. Querspectakane wurden die Frauen von den *virae* genannt (Kn.). וָאֵל über das raphirte וָאֵל und — Ges. 10, 2 und 52, 1. — V. 24. Worte nicht des Menschen (Kn., Del.), der von Vater und Mutter noch kein Wissen hat, in des Erzählers (Auch Ez. Ke.) wie z. B. auch 26, 33. 32. 33: die Ipf. richtiger präsentisch, als futurisch zu übersetzen. וָאֵל Sam., *אי* *ἑστῶτος* *οἱ* *δὲ* *οὐ* *ἔ* *ἔ* *ἔ* LXX. Die Zueignung, in welcher Mann, unter Verlassung selbst der Aeltern, seinem Weibe an-um mit diesem zu einer völligen, auch leiblichen Vereinigung menezugehen, führt Vrf. auf jenen Vorgang zurück, und erklärt die Ehe als vom Schöpfer geordnet. Von der Ehe überhaupt, er, nicht speciell von der Unziemlichkeit der fleischl. Vermischung terhaus oder unter Verwandten (Targ.); und vom Verhalten des s allein (nicht des Weibes) spricht er, weil vom Mann die Stiftung Ehe ausgeht. Aber zu bemerken ist dabei, dass es die Eine e hier als das normale Verhältniss hingestellt wird, und zugleich ie, die auf einer selbst über die Aelternliebe hinausgehenden Zug zum Weibe beruht. Auch ist der Unterschied dieses normalen nnisses, wo der Mann im Weibe seines Gleichen und seine Er-ig erkennt, zu dem 3, 16^b beschriebenen nicht zu übersehen. d damit Ideale hingestellt, um deren Verwirklichung es sich in eiteren geschichtl. Bewegung handelt. — Hiemit erst ist die Men- chöpfung vollendet und sind alle Bedingungen für eine gesunde klung des Menschen erfüllt. — V. 25. Beigefügt wird nur noch, ie Beschreibung des Urstandes zu vollenden, und zugleich וָאֵל

Folgenden hinüberzuleiten, dass Mann und Weib nackt waren, ob sich vor einander zu schämen. Die kindlich unbefangene Unschuld kennt noch nicht die Scham; Scham tritt erst ein mit der Sünde und dem Schuldgefühl (3, 7). Das ist hier der Hauptgesichtspunkt. Da durch 2, 25. 3, 7. 21 drei Stadien im Entwicklungsgang der menschlichen Bekleidung, entsprechend der sittl. Bildung der Völker, bezeichnet werden (*Kn.*), ist wohl auch richtig, aber hier von untergeordneter Bedeutung. (Zum Nacktgehen der ersten Menschen vgl. Plato polit. p. 27 Diod. Sic. 1, 8. *Kn.*) — צִירִיִּים von צָרִים, verkürzt aus צִירִים 3, 10. 11 von W. עִיר (*Ev.* 163^c). אֲרִבָּאִי Hithp. nur hier, wohl reprovok (*Hölem.*).

Zweite Hälfte: Der Sündenfall und seine Folgen, Cap. 3. V. 1—7. Die Verführung durch die Schlange zum Genuss vom Erkenntnisbaum, und das Erwachen der Scham. — V. 1. Wie der Mensch im Zustand der Unschuld war, ist nicht gesagt und konnte nicht gesagt werden; ihn als bloß momentanen zu denken, haben wir keinen Grund (B. Jub. 3 bestimmt 7 Jahre). Nun aber soll er fortzuschreiten; aus der blossen Unschuld heraus, die es nicht anders werden soll er, zwar nicht durch den Gegensatz (die Schuld) hindurch, aber doch durch das Bewusstsein des Gegensatzes des Guten hindurch sich fortentwickeln zur freien Selbstbestimmung für den Gehorsam gegen Gott oder für das Gute. Darum muss das Bewusstsein des Gegenteils vom Guten reizend an ihn hinantreten; er muss versucht werden. Dass Gott es an ihn kommen lässt, ist nicht gesagt. Aber wenn Gott ihn zur Fortentwicklung bestimmt hat, so kann auch die Versuchung nicht gegen seinen Willen sein; nur will Gott, dass er in der Versuchung bestehe, nicht dass er falle. Wie kommt aber der Versuchungsgedanke des Bösen an den Menschen? Nach der Erzählung durch die Schlange (vgl. 2 Cor. 11, 3), eines von den Thieren des Feldes, als das listigste oder schlaueste unter ihnen. Als ein kluges Thier ergreift die Schlange den Völkern insgemein (noch Matth. 10, 16), meist im schlimmsten Sinn als tückisch, hinterlistig, böseartig (was eben besonders von der giftigen Schlange gilt, z. B. Gen. 49, 17; Arist. hist. ani. 1, 1, 14; Aesop. fab. 70; Bochart hz. III. 246 ff.), aber vielfach auch (da es auch unschädliche und zähmbare Schlangen gibt) im guten Sinne als vorsichtig, aufmerksam, gelehrig, sogar zauber- und heilkräftig, daher bei manchen alten Völkern, Aegyptern und Phöniziern voran, als Agaddämon angesehen (z. B. Euseb. pr. ev. 1, 10, 30 ff.; Macrob. Sat. 20), im Ganzen als ein wunderbares geheimnisvolles dämonisches Wesen gefürchtet und darum weithin von älteren und neueren Nationen auch göttlich verehrt (z. B. bei den Indern Lassen IAK.¹ 467, in Abessinien Ludolf hist. Aeth. 2, 2, 14 u. ZDMG. XXII. 2; bei den Germanen Grimm Mythlg.² 2, 648 ff., selbst noch bei Slaven 2 Reg. 18, 4 vgl. Num. 21, 5 ff. Baudissin Stud. I. 288 Ausschlusslich nach ihrem schädlichen, tückischen Wesen aufgefasst scheint sie bei den Eranern; obgleich in ihrer Zeichnung als Dah noch an den altarischen Naturmythus von der gegen die Regenwolke und das Licht kämpfenden Schlange am Himmel (*Roth* in ZDMG.

216 ff.) erinnernd, ist sie ihnen recht eigentlich nicht mehr bloß verderblich, sondern böse, das Thier des bösen Gottes, von ihm geschaffen (Vend. 1, 8; Yaçna 9, 27), Verkörperung desselben, darum ihm selbst als Beinamen zugelegt (die Schlange Agra-Mainyu, Vend. 22, 5. 6. 24, *Spieg.*); ihrer List freilich nicht, aber ihrer Tod bringenden Gewalt unterliegt schliesslich auch Yima (*Windischm.* 27 ff.; die Verführung von Meshia und Meschiane wird im Bundehesch auf Ahriman selbst zurückgeführt, a. a. O. 218). Mit dieser Ahriman'schen Schlange hat man früher oft die Schlange unseres Textes zusammengestellt (ja sogar erstere aus der letzteren ableiten wollen *Hengstenb.* I. 7 ff.). Und neuerdings hinwiederum glaubte man in dem „Drachen“, „der grossen Schlange“ *Tiamat* (Urchaos), der Erzfeindin der Götter, von welcher althabyl. Mythen reden, das Original der Paradiesschlange gefunden zu haben (*Smith-Del.* chald. Gen. 82 ff.; *Del.* Par. 88 ff.). Aber abgesehen davon, dass von einem solchen Wesen der Naturmythen noch ein weiter Schritt ist bis zur Paradiesschlange, und die letztere bei den Chaldäern bis jetzt nicht nachzuweisen ist (s. oben S. 48), spricht gegen die Zusammenstellung sowohl mit Tiamat als mit der Ahriman'schen Schlange der Text selbst, welcher die Schlange nicht als böses Wesen, sondern einfach als Thier des Feldes charakterisirt, allerdings als listigstes derselben. Aus dem gleichen Grund kann sie auch weder Erscheinungsform noch Werkzeug des Satan's sein, weil sonst der Vrf. nicht ihre (eigene) List hervorheben würde. Auf ihr Reden darf man sich nicht berufen zum Beweis, dass ein Dämon in ihr wirksam gewesen sei, denn freilich ist, was B. Jub. 3, Jos. ant. 1, 1, 4 u. A. angenommen haben, dass im Paradies noch alle Thiere geredet haben, nach dem Sinn der Erzählung (s. 2, 20^b) nicht richtig; aber wenn selbst auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit das, was die Seele eines Thieres bewegt, in Worte gefasst, und als von ihm geredet dargestellt wird (so von der Eselin Num. 22, 28 und dem Rosse Xanthus II. 19, 104, *Kn.*), wie kann dieses Reden hier so befremdlich sein im Gottesgarten, wo alles wunderbar und höherer Art ist? Dass später, als die Dogmenbildung bei den Juden in Gang gekommen war, man den Teufel in der Schlange erkannte (Sap. 2, 23 f.; weiterhin z. B. Apoc. 12, 9. 20, 2; Targ. Jon. zu V. 6, vgl. über die jüd. Lehren *Eisenm.* 1, 822 ff. *FWeber* altsyn. Theol. 211 ff. 243 ff.) und die Kirchenväter (*Reinke* Beitr. II. 211 ff.) und dogmatischen Ausleger hierin sich anschlossen, beweist nicht, dass der Erzähler es so meinte. Vom Teufel weiss das AT. vor dem Exil nichts; was *Del.* 135 ff. von seinem Hineinwirken in die Schlange, ja selbst in das Sechstageswerk sagt, geht weit vom Text ab. Ebenso ungenügend ist es aber auch, wenn Allegoristen (wie Philo und die alex. KV.) und moralisirende Erklärer (wie *Jerusalem* oder *Teller* A.) die Schlange für das blosse Symbol der bösen Lust oder des reizenden Triebes im Menschen, noch *Bunsen* für das Bild des einseitigen, vom Gewissen abgetrennten Verstandes erklären. Denn bei dieser Auffassung würde nicht bloß V. 14 unverständlich sein, sondern es würde gerade das, was erklärt werden soll, nicht erklärt, nämll. wie das Weib dazu komme, die in der Schlange symbolisirten

bösen Gedanken und Begierden, zu fassen? Denn wohl hat der Mensch von Natur schon die Möglichkeit, das Gegentheil des Guten zu denken nicht blos, sondern auch zu begehren, aber dass die Möglichkeit in ihm zur Wirklichkeit wird, das muss veranlasst sein und um diese Veranlassung handelt es sich hier. Von andern Menschen kann sie nicht kommen; von dämonischen Wesen, die schon bei der Menschenschöpfung vorhanden waren, weiss die alte Lehre nichts (ganz anders im Parsismus); es bleibt nur übrig, die Veranlassung in denen zu suchen, die nach 2, 19 f. als Umgebung des Menschen in Betracht kommen, den Thieren. Und welches Thier läge hier näher als die schlaue, unheimliche Schlange? Aber man beachte: der Text nennt sie nicht ein böses Thier, sondern ein schlaues. Auf ein Thier leidet der Begriff des Bösen keine Anwendung. Wohl sind die Gedanken, welche die Schlange dem Weibe vordenkt, bitterböse, aber sie sind nicht böse seitens der Schlange, sondern blos schlaue; böse werden sie erst, wenn ein sittlich zurechnungsfähiges Wesen, hier der Mensch, sie in sich aufnimmt und sich ihnen hingibt. Insofern ist die Erzählung nicht mit sich im Widerspruch, wenn sie den Verführer in dem schlauesten aller Thiere findet. Die Schlange ist die Erregerin schlauer Gedanken, welche vom Menschen gehegt gottwidrig sind. Wenn man später, als man gelernt hatte, die Macht des Bösen in dem bösen Geist zusammenzufassen, auf die Erzählung zurückblickte, lag es nahe, in jener aussermenschlichen Macht schlauböser Gedanken denselben bösen Geist wiederzuerkennen, der in der Menschheit schon so viel Verderben angerichtet hatte d. h. in der Schlange den Teufel zu finden. — Die Schlange wendet sich *an das Weib*, den schwächeren, leichter verführbaren Theil; es kommt hinzu, dass dasselbe den Befehl Gottes (2, 16 f.) nicht selbst mit angehört hatte. Sie sagt, wie in Fortsetzung eines angeknüpften Gesprächs, im Tone fragender Verwunderung: *und* (sollte es der Fall sein) *dass Gott gesagt hat?* sollte Gott wirklich gesagt haben? (Ew. 354 c). אֱלֹהִים im Munde des Thieres wird der heiligste Name Jahve absichtlich vermieden. Den göttl. Befehl zuerst entstellend und dann über den entstellten Befehl ein gerechtes Befremden aussprechend, will sie theils das zweifelnde Nachdenken des Weibes über den Befehl anregen, theils sich selbst als eine, die diese Dinge zu beurtheilen versteht, insinuieren. — V. 2 f. „Das noch unschuldige Weib berichtet die Schlange nach 2, 16 f. אֲנִי אֲמַר אֵלֶיךָ hängt von אֲמַר ab, und wird wie 2, 17 in אֲמַר wiederholt, wornach אֲמַר אֵלֶיךָ ein eingeschobenes Sätzchen ist. Die *Berührung* hatte Gott nicht ausdrücklich verboten; der Vrf. erwähnt sie, um anzudeuten, das Weib sei sich der Strenge der göttl. Vorschrift vollkommen bewusst gewesen“ (Kn.); nach Anderen (z. B. *Del. Ke.*) soll diese Uebertreibung zeigen, dass dem Weibe das Verbot bereits *zu* streng erscheint. — V. 4 f. Nachdem im Weib das zweifelnde Nachdenken über Gottes Gebot angeregt ist, rückt der Verführer offen heraus mit dreister Lägung der Wahrheit der göttl. Drohung, mit Verdächtigung der liebevollen Absicht Gottes und mit Vorspiegelung eines hohen durch den Ungehorsam zu erreichenden Gutes. *keineswegs sterben werdet ihr* sondern etwas

anderes wird die Folge davon sein, (vgl. Ps. 49, 8); nimmt man aber (*Ew.* 312^b) an, dass bloß um die Formel $\text{לֹא מוֹתוּן מִיּוֹם הַזֶּה}$ aus 2, 17 unverändert zu wiederholen, die Negation in so ungewöhnlicher Weise vor den Inf. abs. gestellt sei (vgl. Am. 9, 8), so ist zu übersetzen: „keineswegs werdet ihr sterben.“ $\text{לֹא מוֹתוּן מִיּוֹם הַזֶּה}$ Nachsatz zum Zeitsatz. „Nicht um den Tod von euch abzuhalten, somit nicht aus Wohlwollen hat er das Verbot gegeben, sondern (וְיָ) wie 17, 15. 18, 15. 19, 2. 24, 4) weil er weiss, dass ihr durch den Genuss ihm ähnlich werdet, somit aus Misgunst. Diese Ansicht vom Neid der Götter“ ist den Griechen sehr geläufig, z. B. „Her. 1, 32. 3, 40. 7, 10. 46. Pausan. 2, 33, 3; vgl. Nägelsbach homer. Theol. 33 f. da werden geöffnet eure Augen d. h. ihr gelangt zu Einsichten, die ihr jetzt nicht habt; die Redensart sonst von solchen, die etwas von ihnen zuvor nicht Gesehenes auf einmal gewahren, 21, 19. Num. 22, 31. 2 Reg. 6, 17“ (*Kn.*) $\text{לֹא מוֹתוּן מִיּוֹם הַזֶּה}$ nicht: wie Engel (*Targg.*, *Saad.*, *Abene. A.*), sondern wie Gott, doch können schon hier nach V. 22 andere göttl. Wesen mit eingeschlossen sein. — Wie das Wesen und Werden der Sünde im Menschen, so ist auch die verführende Macht in typischer, mustergiltiger Weise gezeichnet: nicht nackte, sondern mit Wahrheit gemischte Lüge stellt sie vor (vgl. V. 7 u. 22) und mit der Aussicht auf die nächsten angenehmen Folgen weiss sie den Blick von dem letzten entscheidenden Ausgang der Sache abzuziehen. — V. 6. Indem das Weib den angeregten Zweifel an Gottes Wahrheit und Liebe nicht sofort zurückweist (*Matth.* 4, 10. 16, 23), sondern gelockt von dem versprochenen Gut in sich aufnimmt, ist die Sünde in ihm empfangen; das Vertrauen auf Gott ist ins Wanken gekommen und die Gott widerstrebende Selbstsucht erwacht. Schon sieht es den Baum mit ganz anderen Augen an als zuvor; je mehr es ihn ansieht, desto reizender erscheint ihm seine Frucht an sich selbst und wegen des dadurch zu erlangenden Gutes, und dieser äussere Sinnenreiz gibt endlich den Ausschlag zur wirklichen That. $\text{לֹא מוֹתוּן מִיּוֹם הַזֶּה}$ nicht synonym mit $\text{לֹא מוֹתוּן מִיּוֹם הַזֶּה}$, weil das Subj. hier ausdrücklich wiederholt ist, also nicht: und der Baum begehrenswerth anzusehen oder zu betrachten (*LXX Syr. Vulg., Ges. Tuch Kn.*), zumal für das blosses Anschauen und Betrachten $\text{לֹא מוֹתוּן מִיּוֹם הַזֶּה}$ im Hebr. nicht gebräuchlich war, sondern: um Einsicht zu gewinnen oder klug zu werden vgl. $\text{לֹא מוֹתוּן מִיּוֹם הַזֶּה}$ V. 5 (*Targ.?* *Ew. Ke. Del.*); Andere: „um klug zu machen“ (*Baumg., Buns.*), welche causat. Bedeutung aber überhaupt selten und hier durch nichts angezeigt ist. — Die Verführte wird sofort zur Verführerin, und gibt dem Manne bei ihr, d. h. der bei ihr gegenwärtig war, weil sie die That nicht allein begangen haben will, und er isst, weil er sie nicht allein lassen will, und weil sie vorkostend scheinbar die Probe der Unschädlichkeit schon gemacht hat. — „Dass der Erkenntnisbaum ein Apfelbaum gewesen sei, verdanken wir den Lateinern; die Griechen verstehen den Feigenbaum (vgl. V. 7), die Rabbinen den Weinstock“ (*Tuch*) oder Oelbaum oder Feigenbaum (*Weber* *synag. Th.* 212), vgl. auch *Hen.* 32. $\text{לֹא מוֹתוּן מִיּוֹם הַזֶּה}$ *LXX Sam.* $\text{לֹא מוֹתוּן מִיּוֹם הַזֶּה}$. — V. 7. Kaum ist die That begangen, so ist es mit der kindl. Unschuld zu Ende. Neue Einsichten haben sich ihnen

eröffnet (V. 5), wie die Schlange versprochen hatte, aber anderer Art als sie's gedacht; das Nächste, was sie *erkennen*, ist, *dass sie nackt seien*. Der in ungetrübter Einheit mit Gott stehenden Unschuld ist alles Natürliche gut und rein, wie auch für Gott von allen Dingen, die er gemacht hat, keines übel ist, sondern alle gut, vollkommen für ihren Zweck. So wie aber durch die That des Ungehorsams das Einheitsband mit Gott zerrissen ist, und die sinnl. Natur des Menschen sich der Beherrschung durch den in Gott ruhenden Geist entwunden hat, steht dieselbe nackt und bloß da, und ruft in ihrem Besitzer unabweisbar das Gefühl der Schwäche, Unwürdigkeit und Unreinheit hervor. Von einer phys. Veränderung des Leibes, speciell der Schamtheile (*Hofm. Baumg.*) ist nichts gesagt, sondern nur, dass die Nacktheit des Leibes, die zuvor schon da war (2, 25), jetzt Gegenstand des Bewusstseins, näher *der Scham*, geworden ist. Die erwachende Scham ist die nächste Begleiterin der Sünde, ohne die Sünde gibt es keine Scham; sie ist das unwillkührliche Zeugniß der verletzten Unschuld und tritt auch beim empirischen Menschen gleichzeitig mit der Entwicklung des Wissens um recht und unrecht auf. Sie ist aber ebenso das sichere Zeugniß einer im Innern vor sich gehenden Gegenwirkung gegen die Sünde (erst da aufgehört, wo der Mensch der Sünde völlig verkauft ist) und Hemmungsmittel derselben, daher wesentlicher Bestandtheil der sittl. Anlage im gefallenem Menschen und Ausgangspunkt seiner weiteren sittl. Bildung, in dieser ihrer Bedeutung auch V. 21 von Gott anerkannt. Zunächst treibt die Scham das Paar, die erkannte Blöße künstlich zu bedecken: Anfang der Bekleidung, in ihrer ersten rohesten Form auf die Verhüllung der Geschlechtstheile sich beschränkend. *und sie hefteten Laub d. i. Blätter* (Jes. 1, 30. Ps. 1, 3) *vom Feigenbaum zusammen, und machten sich Schürzen*, eig. Gurte, wie man sie um die Lenden zu gürten pflegt. Warum gerade vom Feigenbaum, dessen lappige Blätter für den Zweck nicht besonders geeignet sind? Doch wohl nur, weil unter den paläst. Baumblättern das Feigenlaub das grösste war. Einen symbolisch-allegorischen Grund, an dem Philo sich nicht schämen dürfte, hat *Lagarde* GGN. 1881 S. 394 vorgetragen. Manche (z. B. *Cels.* h.bot. II. 368. 398 ff., *Ges. Tuch, Kn.*) dachten an den s. g. Paradiesfeigenbaum (*Pisang, Banane, Musa*), der in Indien zu Haus ist (Plin. 12, 12; *Oken* NG. III, 1. 517 ff. *Ritter* Erdk. V. 875 ff. *Lassen* IAK.¹ I. 258 ff.), sehr grosse, über 2 Meter lange Blätter hat und bei den Malabaren *bala* oder *pala* d. i. *Feige* heisst. Man dachte, in der ursprünglichen Sage sei dieser gemeint gewesen, die Hebräer hätten aber dafür ihren Feigenbaum substituirt und daher von einem Zusammenheften der Blätter gesprochen. Aber die Vermuthung fällt von selbst, da an Herkunft der Paradies-sage aus Indien nicht zu denken ist. Ebenso aber spricht die Sage gegen die Ableitung (*FärDel.*) der Sage aus Babylonien, da „die weiten, gutbewässerten und cultivirten Ebenen, welche den Unterlauf des Euphrat und Tigris umgeben, vom Culturgebiet der Feige ausgeschlossen sind“ (Her. 1, 193; *Ritter* EK. VII, 2 (Bd. 11)² 541; *Solms* in Abh. d. Gött. G. G. 1881. XXVIII. S. 45f.) — Das Schamgefühl ist das erste Zeichen

der in ihnen vorgegangenen Veränderung, andere treten im Folgenden hervor. — V. 8—13. Gott hält eine Untersuchung. V. 8. *gegen das Wehen des Tages hin*] $\text{בְּעֶבְרַת הַיּוֹם}$ wie 8, 11. 17, 21. Jes. 7, 15. Jj. 24, 14 (aber *Aq. év, Sym. διά*, also ἕως s. auch *Lagarde Orient. II 46*); d. h. „gegen Abend, wo sich im Morgenland ein kühlender Wind erhebt (Cant. 4, 6. 2, 17) und der Orientale ausgeht (24, 63), während er bei der Hitze des Tages in der Wohnung bleibt (18, 1).“ Sie hören die Stimme d. h. hier nicht Donnerstimme (Ps. 29), sondern (Lev. 26, 36; 1 Reg. 14, 6; 2 Sam. 5, 24) „das Geräusch der Bewegung Gottes, wie er im Garten herumwandelt, und verstecken sich vor ihm in das Gebüsch“ (*Kn.*), nicht aus Scham allein, sondern aus Furcht. Das Wandeln Gottes ist als etwas Gewohntes und Selbstverständliches vorausgesetzt, das Neue, das jetzt eintrat, ist, dass sie ihn hörend sich versteckten. Das ist das zweite Zeichen der mit ihnen vorgegangenen Veränderung: es ist das Gefühl der Entzweiung mit Gott, die Stimme des richtenden Gewissens, das sie schuldig spricht, ihnen Gott zu einem furchtbaren Wesen macht. Noch zwar glauben sie in thörichter Unerschrockenheit durch Sichverstecken vor Gott das Geschehene ungesehen machen zu können, aber deshalb schreitet Gott jetzt untersuchend ein, um den Beschönigungsversuchen ein Ende zu machen und ihnen zur Anerkennung der That und Schuld zu verhelfen. — V. 9. Gott muss den Menschen rufen, der sonst immer von selbst da war. *wo bist du?*] der nach jeder Sünde sich wiederholende Ruf an den Menschen, der sich selbst und andere über seine Sünde täuschen will — V. 10. Nicht mehr auszuweichen vermögend, gibt er nur erst seine Nacktheit als Grund seiner Furcht an. — V. 11. Aber der unerbittliche Richter dringt auf das volle Eingeständnis des wahren Grundes und fordert ihm den in einer Frage ab, auf die er mit Ja oder Nein antworten muss. הֲלוֹא אָנֹכִי *Ew.* 322^a; *Ges.* 152, 1. — V. 12. Er gesteht jetzt stillschweigend zu, sucht aber sofort die That zu *entschuldigen*; er schiebt die Schuld ganz oder zum Theil auf das Weib, er der stärkere auf das schwächere, beziehungsweise auf Gott selbst, der ihm das Weib beigegeben hat. לְאִשְׁתִּי wie V. 13 und (לְאִשְׁתִּי) Jes. 44, 19, Pausalsform zu לְאִשְׁתִּי ; anders (3, 6) in der 3 pers. (*Olsh.* 241^a). — V. 13. Ebenso sucht das Weib durch Hinweisung auf die Schlange die Schuld zu mindern und die Strafe zu mildern. So pflegt der Mensch seine Fehltritte immer zu entschuldigen. Aber überführt sind doch beide, Mann und Weib, durch das Verhör und zum Bewusstsein der Schuld gebracht. Die Schlange braucht nicht verhört zu werden, weil auch der Zweck des Verhörs, die Entwicklung des Schuldbewusstseins im Thäter, auf sie nicht passt. — V. 14—19 die Verurtheilung, in umgekehrter Reihenfolge, beginnend mit dem Verführer. V. 14 f. der Urtheilsspruch über die Schlange. Die Schlange als Thier ist nicht sittlich verantwortlich, und wird dennoch gestraft, weil sie dem Menschen geschadet hat. So soll auch nach 9, 5 und Ex. 21, 28 f. das Thier, durch welches ein Mensch um's Leben gekommen ist, mit dem Tode gestraft werden. Und wie im Gesetz diese Strafe zumeist dazu angeordnet ist, um den Menschen die Heiligkeit des Menschenlebens einzuprägen,

so ist auch hier das Strafurtheil über die Schlange hauptsächlich des Menschen wegen gesprochen. Der Mensch soll in und an der gestraften Schlange erkennen, wie der ewige Fluch Gottes lastet auf der Macht der bösen Gedanken, deren Urheberin sie für den Menschen geworden ist. Wäre die Schlange als das Werkzeug eines Dämons gedacht, so erwartete man hier wenigstens eine solche Fassung des Urtheilsspruchs, welche den eigentlich schuldigen hinter ihr erkennen liesse; aber alles was gesagt wird, passt eben nur auf die Schlange. *weil* (wie V. 17) *du dies gethan hast, bist du verflucht* aus d. h. *vor* oder *unter allem Vieh* u. s. w.] d. h. „aus der Gesamtheit der Thiere dasjenige, welches mit dem Fluch belastet sein soll; ׀׀ steht also von der Auswahl wie Ex. 19, 5. Dt. 14, 2. Jud. 5, 24. 1 Sam. 2, 28. Am. 3, 2; so richtig *Cler. Schum. v. Bohl. Tuch* A. Die Erklärungen: *von allem Vieh*, sofern dieses die Schlangen hasst und verabscheut (*Dath. Eichh. Gabl. Ges. Maur. de W. Baumg.*) und *vor allem Vieh* d. h. mehr als dieses (*Fag. Gerh. Ros. Del.*) sind unstatthaft, denn der Fluch kommt von Gott, nicht von den Thieren, welche dazu keine Ursache hatten, und er trifft allein die Schlange, nicht auch andere Thiere, zu deren Verfluchung kein Grund vorhanden war“ (*Kn.*). Es mag auch noch manche andere dem Menschen widrige und unheimliche Thiere geben, aber ein förmlicher Gottesfluch haftet für den Menschen nur an diesem Thier. Als äusseres Zeichen des auf ihr lastenden Fluches wird hervorgehoben, dass sie *auf dem Bauche* und Brust (Lev. 11, 42; der Name der Schlange im Sanscr. *uraga* d. h. auf der Brust gehend, ist schon von *Tuch* verglichen) *gehen* d. h. ohne Füße am Boden schleichen (Deut. 32, 24; Mich. 7, 17), und *Staub fressen muss* ihr Leben lang, d. h. nicht von Staub förmlich sich nähren, sondern nur gelegentlich solchen mitverschlucken, wenn sie sich mit dem Maule am Boden hin bewegt, nach einem weitverbreiteten Glauben des Alterthums Mich. 7, 17; Jes. 65, 25; *Bochart* hz. III. 245 (*Tuch, Kn.*). Dieses im Staub schleichen macht sie zu einem niedrigen, verachteten Wesen. Streng genommen liegt freilich in diesem Fluche, „dass vor demselben die Schlange eine andere Bewegungsart, vielleicht eine andere Gestalt gehabt habe, und man hat also angenommen, sie sei vorher aufrecht gegangen (*Luth. Münst. Fag. Gerh. Osiand.*) und habe auch Beine gehabt (*Jos. ant. 1, 1, 4. Ephr. Rasch. Merc.*)“ *Kn.* Aber hemerkenswerth ist doch, dass Vrf. weder hier noch V. 1 davon etwas sagt, also solche Grübeleien wenigstens nicht begünstigt. Die Hauptsache ist, dass der Mensch in diesem tief erniedrigten, im Erdstaub schleichenden, schnell sich windenden, überall sich eindringenden, böseartig schlauen, zischenden und zweizüngigen Wesen das sprechende Abbild der von Gott verworfenen bösen Macht erkenne. *alle Tage deines Lebens*] schon hier, wie V. 15^b a. E., ist die Schlange mit dem ganzen Schlangengeschlecht zusammengefasst, um so richtiger, als durch sie eigentlich die nie sterbende, immer sich neu zeugende böse Macht dargestellt wird. — V. 15 bringt noch eine weitere Strafe hinzu: nicht bloß ein verworfenes Geschöpf soll sie sein, sondern auch ein tödtlich gehasstes; unversöhnliche Feindschaft, Kampf auf Leben und Tod soll

zwischen dem Menschen und ihr andauern. Da es eine Strafsentenz für die Schlange ist, so muss der Hauptnachdruck auf die Befindung der Schlange durch den Menschen fallen, während ihre Befindung des Menschen nur als die Kehrseite und als aus den thatsächlichen Verhältnissen bekannt hereingezogen wird. Die Feindschaft soll aber nicht bloß zwischen der ersten Verführten und der ersten Verführerin, sondern zwischen ihrer beiderseitigen Nachkommenschaft sein, von Generation zu Generation sich fortsetzen. Dass nun gegen die Schlange, das Thier, solche tödtliche Feindschaft wirklich herrscht, ist bekannt genug („aliquem odisse aequae atque angues“ Plaut. mercat. 4, 4, 21; *Kn.*); die Verehrung der Schlangen bei manchen Völkern kommt, als Unnatur und Verblendung, dagegen nicht in Betracht. Aber wenn irgend wo, ist hier deutlich, dass die Schlange als Vertreterin der bösen Macht so verflucht wird. Die bösen Gedanken, diese Schlangenbrut, schleichen befindend immer wieder an die Menschensöhne heran, um ihnen ihr innerstes Leben zu vergiften, aber durch göttlichen Spruch ist ihnen ruhelose Bekämpfung von Seiten des Menschen bestimmt. — V. ^b, ohne Copula angeknüpft, kann nur die Explication von V. ^a, nähere Bestimmung der gegenseitigen Befindung sein: *er* (der Weibessame) *wird dir* (nicht: deinem Samen, s. zu V. 14 a. E.) *nach dem Kopfe trachten, während du ihm nach der Ferse trachten wirst*; der 2. Acc., עָרַב und עָרַבָּה , hebt den Theil des Objectsganzen, auf welchen es ankommt, besonders hervor (*Ew.* 281^c; *Ges.* 139). עָרַב] nur noch Jj. 9, 17. Ps. 139, 11. Die Bedeutung *conterere, zermalmen* (*Pesch. Vulg., TgJon., Sam. Saad., Rabbinen, Luth.* im 1. Glied; aber *Tuch, Baumg. Del. Ke., Hengst.*² *Röd. in Ges. thes., GBaur* in beiden Gliedern), lässt sich rechtfertigen, sofern im Aram. עָרַב , auch עָרַבָּה , (verwandt mit עָרַב *reiben, schaben, עָרַב *glätten*) sowohl für *abreiben, aufreiben* als für *abtreten, zertreten* gebräuchlich war, und ohne Zweifel würde das für das Thun des Menschen am Kopf der Schlange sehr gut passen, aber für das Thun der Schlange an der Ferse des Menschen (Gen. 49, 17) passt es nicht mehr, da עָרַב weder für jede Art des Zermalmens oder gar des Schlagens gebraucht werden konnte, noch überhaupt der Schlangenbiss zermalmt, weshalb z. B. *Vulg.* das zweitemal *insidiaberis, Saad.* „beissen“, *Luth.* „in die Ferse stechen“ übersetzt haben. Aber auch in Jj. 9, 17 gäbe jene Bedeutung nicht den besten Sinn, in Ps. 139 gar keinen. Da nun aber unmöglich עָרַב in beiden Gliedern verschiedenen Sinns oder gar verschiedener Wurzel sein kann, so ist entschieden vorzuziehen die älteste, durch *LXX (Ital.)* und *Onk.* an die Hand gegebene (von *Ges. de W. Maur. Ew. Kn. Buns.* angenommene) Erklärung עָרַב *τηρεῖν servare* עָרַב , welche sprachlich freilich nicht durch Berufung auf arab. شَاف *vidit* (*Michael. suppl. n.* 2437 u. A.), wohl aber (*Coccej. Umbr. A.*) durch Combination mit עָרַב (עָרַבָּה) sich rechtfertigt, indem daraus der Begriff *schnauben, schnappen nach etwas, inhiare (anschnauben Jj. 9, 17), feindlich nach etwas trachten* oder es *zu erfassen suchen* sich einfach ergibt. Das*

passt zu beiden Versgliedern, auch zu Ps. 139 (wenn hier nicht mit *Ew.* יִשְׁפָּטֶיךָ verbessert wird). Wenn man *trachten nach* zu matt und farblos gefunden hat (*GBaur*), so gilt dagegen, dass hier, wo nur die verschiedene Kampfweise, nicht der Erfolg des Kampfes beschrieben werden soll, ein allgemeinerer Begriff wie *zu treffen suchen* oder *losgehen auf* vollkommen genügt. Gewöhnlich freilich findet man, im Zusammenhang mit der messian. Deutung der Stelle, hier den Sieg des Menschensamens über den Schlangensamen ausgedrückt, sofern er der Schlange den Kopf zertreten d. h. sie tödten, sie ihm nur die Ferse beschädigen soll. Allein solcher Gegensatz kann in den Worten nicht liegen, weil 1) ein Schlangenbiss in die Ferse für den Menschen durch sein Gift ebenso tödtlich wäre wie das Kopfzertreten des Menschen für die Schlange, und 2) in 15^a, dessen Erklärung 15^b ist, nur von יִשְׁפָּטֶיךָ zwischen beiden, nicht von Sieg des einen über den andern die Rede ist. Vielmehr also nur die verschiedene Kampfweise wird beschrieben, wie sie die Folge der Körperbeschaffenheit beider ist, wie sie aber auch dem Menschen gegenüber der bösen Macht ziemt: lauend (4, 7) am Boden fällt sie ihn von hinten an der Ferse an (49, 17), er offen und geradeaus sucht ihr den Kopf mit seinem Fuss zu treffen. Und der Gesamtsinn des V. ist somit: statt des freundlichen Verhältnisses des Weibes und der Schlange, das für jenes so unheilvoll wurde, soll ein unversöhnlicher Kampf der Menschen gegen das verfluchte Thier entbrennen, in welchem dieses zwar in seiner hinterlistigen Art ihnen fortwährend beizukommen suchen wird, sie aber offen und männlich den Todesstreich gegen es führen sollen. Dass der Kampf schliesslich zum Verderben der Schlange (der bösen Macht) ausschlagen wird, ist nicht ausdrücklich gesagt, folgt aber schon daraus, dass der Fluch Gottes auf dem Thiere liegt, noch mehr aus der Absicht Gottes mit dem Menschen, wie sie in der Schöpfung und bisherigen Leitung des Menschen hervorgetreten ist. Ein von Gott verordneter Kampf kann nicht aussichtslos sein. Die ganze folgende Geschichte soll den Charakter des Kampfes der Menschheit gegen die Verführung zur Sünde tragen; in welcher Weise jene den Sieg davon tragen werde, braucht hier noch nicht verkündigt zu werden. Nach Vorgängern in der alten Kirche seit Irenaeus ist es durch Luther namentlich in der luth. Kirche gewöhnlich geworden, in V. 15 eine Weissagung auf die Ueberwindung des Teufels durch den Messias (Weibessamen, nach Analogie von Gal. 3, 16 u. 4, 4) und somit die erste Verheissung der Bibel (Protevan-gelium) zu finden, wogegen die meisten neueren dogmat. Ausleger, wie schon früher Calvin und die Mehrzahl der reform. Theologen, sich mit der Annahme einer allgemeinen Vorherverkündigung von dem künftigen Sieg der Nachkommenschaft des Weibes (mit Einschluss Christi) über den Teufel oder die Sünde begnügen. Im N. T. erscheint diese mess. Deutung noch nirgends, auch nicht Röm. 16, 20 (wo Gott Subj. ist), und bei den Juden erst im Tg. Jon., vielleicht nicht ohne christl. Einfluss. Dass durch das Evangelium, wie auf die Schlange V. 1, so auch auf diesen Kampf gegen die Schlange ein neues Licht zurückgeworfen wurde, ist leicht verständlich, aber dass der Vrf. schon von diesem

Lichte erleuchtet gewesen sei, kann man nicht mit Grund behaupten. (Vgl. *Storr* de protevang. in Opusc. t. II; *GBaur* Gesch. der AT. Weissag. I. 151 ff.). — V. 16. LXX *Sam.* haben γ zu Anfang des V., wohl richtig (*Olsh.*). — Die besondere Strafe für das *Weib* besteht in den Uebeln, von denen es jetzt in seinem geschlechtl. Berufsleben und in seiner Stellung zum Mann gedrückt wird. *viel mache ich deinen Schmerzenszustand und deine Schwangerschaft*] zahlreich sollen sein die Schmerzen oder Beschwerden, und namentlich die, welche mit der Schwangerschaft und zwar der wiederholten verbunden sind. „Das γ dient bisweilen zur Anreihung des Besonderen an das Allgemeine (Ps. 18, 1; Jes. 2, 1). Ueber הַרְבֵּה הַרְבֵּה Inf. abs. s. *Ew.* 240^e; *Ges.* 75 A. 15; die Verbindung הַרְבֵּה הַרְבֵּה im A. T. nur noch 16, 10. 22, 17“ (*Kn.*), und עֲצֵבוֹן (ein Sammelwort zu עָצַב *Ew.* 163^d) blos noch V. 17. 5, 29. הַרְבֵּה] von הַרְבִּיחַ (*Ew.* 214^a) aber *Sam.* הַרְבִּיחַ ; LXX: $\tau\acute{o}\nu \sigma\tau\epsilon\nu\alpha\gamma\mu\acute{o}\nu$ sov. erklärend? oder צָרִיחַ ? *mit Schmerz sollst du Kinder gebären*] der Schmerz der Gebärenden war bei den Hebräern sprichwörtlich als der grösste Mich. 4, 9 f. Ez. 13, 13. Jes. 13, 8. 21, 3 u. ö.; Ex. 1, 19 beweist nichts dagegen. *und nach deinem Manne soll dein Verlangen sein*] „du sollst dich heftig sehnen nach ihm, nach seiner Beiwohnung (vgl. 30, 15 f.). Nach Apollod. 3, 6, 7 scheint auch der Grieche dem Weibe eine grössere Sehnsucht nach der Beiwohnung als dem Manne beigelegt zu haben. Diese Abhängigkeit ist dem Vrf. schon an sich ein Uebel; sie veranlasst aber auch die oftmalige Wiederkehr der Schwangerschaft und Geburt“ (*Kn.*). הָאִשָּׁה] im Pent. nur noch 4, 7, sonst Cant. 7, 11; LXX $\acute{\alpha}\nu\sigma\tau\epsilon\rho\sigma\phi\acute{\eta}$, ob הָאִשָּׁה ? 1 Sam. 7, 17 (*Tuch.*) *und er soll herrschen über dich*] das ist mehr, als in der ursprüngl. Abhängigkeit des Weibes vom Mann (2, 22) gegeben war; es ist die gedrückte Lage des Weibes im ganzen Alterthum, wo es oft kaum viel mehr war als die Sklavin des Mannes und entlassbar, und der Mann unbedingt über es gebieten konnte. Diese Lage ist hier als Strafe für die Unselbständigkeit des Weibes der Schlange gegenüber gedacht. — Dies ist aber nur die besondere Strafe des Weibes; die Strafen, die über den Mann als Haupt der Menschheit verhängt werden, gelten demselben mit. — V. 17—19 das Haupturtheil, über den *Mann*, darum mit feierlicher einleitender Begründung. Die *Mass.* haben zwar hier wie 2, 20 u. 3, 21 לְאָדָם ohne Artikel punktirt, das Wort also wie 4, 25. 5, 1 ff. als n. pr. des ersten Menschen behandelt (obgleich 2, 20 es geschehen sein wird, um die generische Fassung zu empfehlen). Da aber der Vrf. sonst ausnahmslos אָדָם schreibt, so ist in diesen 3 Stellen vielmehr לְאָדָם zu punktiren (*Schrad.* 123; *Olsh.*), vgl. V. 8. — Arbeitsberuf hatte der Mensch schon vorher (2, 15); seine Strafe ist die saure Mühe, die Beschwerden und Enttäuschungen, welche jetzt an seine Arbeit gebunden werden. Da aber die Bodencultur zum Erwerb der tägl. Nahrung die Hauptarbeit der (meisten) Menschen war (z. B. Ex. 20, 9) und ist, so wird die Strafe nach der Richtung des Ackerbaus hin entwickelt, und ein Fluch auf den Boden und seine vegetative Kraft gelegt, woraus dann alle die Schwierigkeiten und Unglücksfälle, womit der Mensch in seiner Arbeit

zu kämpfen hat, sich leicht ableiten. „Der Ackerbau war dem Hbr. eine göttl. Anordnung (Jes. 28, 26), aber zugleich eine schwere Last (Sir. 6, 19, 7, 16), die besonders die Dienenden drückte (1 Sam. 8, 12; Jes. 61, 5; Zach. 13, 5) und im Vergleich mit dem goldenen Zeitalter sich als göttl. Strafe ansehen liess. Das class. Alterthum nahm ebenfalls an, dass die Erde in der goldenen Zeit alles dem Menschen Nöthige freiwillig erzeugte und der Landbau erst später eintrat, z. B. Hes. op. 118 f. Plato pol. p. 274 f. Verg. Geo. 1, 27. Ovid. met. 1, 102. Macrob. somn. Scip. 2, 10. Weiteres zu 2, 16. 4, 2. *verflucht das Erdreich um deinetwillen*] d. h. um deine Vergehung zu bestrafen, soll es nicht mehr mit Fruchtbarkeit gesegnet sein. Ebenso leiten die Propheten Verwüstung und Dürre des Landes vom göttl. Fluch ab (Jer. 23, 10. Jes. 24, 6)“ *Kn.* „Die LXX *Sym. Vulg.* drücken כְּבִידָה aus, eine Variante, die vielleicht erst aus 4, 12 entstanden ist“ (*Tuch*). *mit Schmerzen oder Beschwerden* (V. 16) *sollst du es geniessen*] d. h. durch mühselige Arbeit dich künftig von ihm nähren (Jes. 1, 7, 5, 17, 36, 16. Jer. 5, 17). אֲכַלְתָּ בְּעָמֶךָ] 2, 12. — V. 18. אֲכַלְתָּ אֶת-פְּרִי הָאָדָמָה] wie Hos. 10, 8; anders Jes. 5, 6. 7, 23 ff. אֲכַלְתָּ אֶת-פְּרִי הַגַּרְדֵּן] im Gegensatz gegen die Baumfrüchte des Gartens 2, 16. Das Kraut (Getreide s. 1, 11) des Feldes soll nun seine Hauptnahrung sein; er kann es aber nur gewinnen durch Anbau, welcher ihm dadurch erschwert werden soll, dass die Erde in Folge des Fluches Dornestrüpp und Unkraut (Disteln) sprossen lässt. — V. 19. *im Schweiss deines Angesichts sollst du Brod essen*] „d. h. auf mühselige Art dich ernähren. Denn *Brod essen* ist s. v. a. sich ernähren Am. 7, 12“. So *Kn.* Indessen אָרַב (nicht לִיָּבֵד LXX) scheint hier den Gegensatz gegen אָרַב הָאָדָמָה zu machen, also speciell Getreidenahrung zu bedeuten. *bis zu deiner Rückkehr in die Erde*] „bis an deinen Tod, so dass dein Mühsal lebenslänglich ist (Ps. 90, 10). Denn, fährt er fort, zu einer Rückkehr in die Erde wird es kommen, da du von der Erde genommen bist (reddenda est terrae terra, Eurip. bei Cic. Tusc. 3, 25)“ *Kn.* Die Begründung wird in 19^b noch einmal aufgenommen, um auch die daraus sich ergebende Folgerung als ein förmliches Strafurtheil auszusprechen: *und zum Staube wirst du zurückkehren*. Das Sterben wird als aus dem irdischen Ursprung des Menschen von selbst folgend vorausgesetzt. Gleichwohl ist dieses Sterben eine Strafe, weil das Gotteswort 2, 17 keine müssige Drohung sein kann. Denn obwohl von Natur sterblich war der Mensch doch von Gott zu dauerndem Leben bestimmt, sonst wäre er nicht in den Garten mit dem Baum des Lebens versetzt worden; durch seine Sünde hat er die Erreichung dieses Zieles unmöglich gemacht und ist dem Sterbenmüssen anheimgefallen. Weiter aber ergibt sich, dass die V. 16—19 besondern Strafen doch nur die Ausführung der Sentenz 2, 17 sein können. Insofern fallen alle diese Einzelstrafen unter den Gesichtspunkt von Lebensstörungen, welche an der Kraft zehren, bis endlich der wirkliche Tod folgt. Dass dieses Sterben sofort nach der Uebertretung eintrete, war 2, 17 nicht gesagt; man braucht also nicht eine Ermässigung der Strafe durch Gott anzunehmen (*Kn.*), noch weniger sich die Sache theosophisch (*Hofm. Sch. B². 1. 519*) zurechtzulegen, aber auch nicht mit

den Juden den יָדָם 2, 17 nach Ps. 90, 4 in ein Jahrtausend umzudeuten (B. Jub. c. 4; Justin c. Tryph. c. 81). — V. 20. Der Mensch nennt sein Weib Eva. סָמָה *Sam.* (LXX אַדָּם) eine im Hbr. antiquirte, aber bei den Phönikiern noch erhaltene Aussprache für hbr. חַיָּה , s. v. a. *Leben* (חַיָּה LXX), nicht aber *Lebengeberin* (ζωογόνος *Sym., Tuch, Kn.*, als wäre es ein verkürztes Part. Pi., vgl. 19, 32. 34); *Leben* wurde sie genannt, weil das Leben der Gattung in ihr begründet ist oder weil sie (wie es heisst) die Mutter alles Lebendigen (Ps. 143, 2. Jj. 30, 23) geworden ist. Dass dabei der an sich sehr weite (Gen. 8, 21) Begriff *alles Lebende* auf die Menschen einzuschränken ist (*Onk., Saad.*), ist selbstverständlich. An das äth. *'egudla 'emmahejdv* hat schon *Tuch* mit Recht erinnert. Die Notiz dieses V. macht allerdings den Eindruck eines Einschubs (*Ew., Böhm. Wl.*) des R mit Beziehung auf 4, 1: denn zwar mit אֲשֶׁר 2, 23 liesse sich חַיָּה wie n. pr. mit n. app. (*Schrad.* 120 f.) noch zur Noth vereinigen, aber die ganze Notiz steht hier ohne guten Zusammenhang, man erwartet sie eher zwischen 3, 24 u. 4, 1 (s. B. Jub. 3) oder zwischen 4, 1 u. 2 (*Kn.*), s. weiter zu Cap. 4 die Einleitung a. E. Der sie hier einsetzte, wird sich freilich einen Zusammenhang gedacht haben, aber nicht den, dass der Mensch im Glauben an die Verheissung eines Samens des Weibes den Namen Eva geschöpft und damit sogar eine Glaubensthat verrichtet habe (*Del. Ke. A.*), denn weder ist V. 15 f. Samen und Kinderzeugen des Weibes verheissen, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt, noch lautet in V. 20 die Begründung $\text{כִּי אָמַרְתָּ$ *weil man* in diesem Fall erwarten müsste. Eher könnte eine Anknüpfung beabsichtigt sein „an die Erwähnung der Sterblichkeit des Menschen V. 19, dessen Geschlecht trotz dieser Sterblichkeit sich erhalten soll“ (*Kn.*). — V. 21. Gott machte ihnen Unterkleider oder *Röcke*, nicht: für die Haut sc. des Leibes, sondern von *Haut* d. h. Thierhaut, Thierfellen, und bekleidete sie damit. (In der alten Kirche verstanden Manche diese $\text{χιτῶνας δερματίνους}$ (LXX) von der menschl. Körperhaut, im Gegensatz gegen den durchsichtigen Lichtleib, den der Mensch zuerst gehabt habe z. B. bei *Ew.* Jahrb. V. 16 ff.; auch jüd. Gelehrte fanden hier einen Gegensatz von עָרִי gegen אֵי). Die Bemerkung steht im Zusammenhang mit V. 7. Die Scham über die Blösse und die Verhüllung der Blösse wird als etwas für den Menschen, der vom Baum der Erkenntniss gegessen hat, nothwendiges, in der Gottesordnung gegründetes anerkannt, und wird ihm statt der Feigenblätter eine besser schützende, für das Leben auf der rauhen Erde nothwendige Kleidung zugewiesen, ein Zeichen der auch den Gefallenen nicht verlassenden Fürsorge Gottes. Zugleich wird hier der Ursprung der Bekleidung erklärt. Thierfelle sind genannt, in Erinnerung daran, dass sie die Bekleidung der ältesten Menschen bildeten, vgl. (oben S. 7) die phönik. Sage bei Eus. pr. ev. 1, 10, 7 (sonst z. B. Diod. Sic. 1, 43, 2, 38; Arrian Ind. 7, 2; Lucian. amor. 34; *Kn.*). Auf die Lage Eden's hoch im Norden (*Wl.* I. 353) braucht man daraus nicht zu schliessen (s. *Del. Par.* 8). Moderne Theosophie hat aus den Textworten eine Hinweisung auf die Nothwendigkeit der *Opferung* der

Thiere zur Bedeckung der (sittl.) Blöße des Menschen herausgefunden (Hofm. Schb.² I. 582 f., Del., A.). — V. 22—24. Der so für die Erde ausgestattete Mensch wird nun, in Uebereinstimmung mit dem Strafurtheil, aus dem Garten vertrieben, und ihm der fernere Zugang zu demselben verschlossen. V. 22 die Erwägung, die Gott dazu bestimmt. *der Mensch ist geworden wie einer* (st. c., wie 1 Reg. 19, 2. 22, 13; Ges. 116, 1; anders Gen. 48, 22; Zach. 11, 7; Jes. 27, 12) *von uns* (23, 6. 26, 16; Ex. 14, 12 u. s. w., ohne dass man darum mit den Orientalen יָצָאָה lesen müsste; *Symm.* falsch: γέγονεν ὁμοῦ ἅφ' ἑαυτοῦ γινώσκειν d. h. selbständig) *zu erkennen Gutes und Böses* d. h. so dass er G. u. B. erkennt oder weiss, s. 2, 17. Das *unser einer* erklärt sich als Uebertragung der Umgangssprache auf Gott (Tuch) in keiner Weise, sondern Gott fasst sich mit den höheren Geisterwesen, den sog. Gottessöhnen zusammen (vgl. 2 Sam. 14, 17. 20), und erkennt an, dass der Mensch einen die Göttlichen auszeichnenden Vorzug, ein wahrhaft göttl. Gut sich erworben hat. Gegen diese Anerkennung sträubten sich die älteren Erklärer, weil sonst die Schlange V. 5 Recht gehabt hätte, und suchten durch Miserklärungen auszuweichen, z. B.: der Mensch *ist* (früher vor dem Falle) *gewesen* wie u. s. w. (dann hätte יָצָאָה u. s. w. keinen richtigen Anschluss), oder: *hat werden wollen* (sprachlich unmöglich), oder legten in die Worte einen ironischen Sinn hinein, während doch Spott Gottes über den Gefallenen sehr ungeziemend wäre. Umgekehrt wollten philosoph. Erklärer herauslesen, dass der Sündenfall wirklich als ein nothwendiger Durchgangspunkt aus der sittl. Indifferenz zur sittl. Freiheit und Selbstbestimmung anerkannt werde; s. aber oben S. 45. — *und nun*, nachdem er selbstisch das göttl. Gut der Erkenntniss sich angeeignet, steht zu befürchten oder ist zu verhüten, dass er vom Lebensbaum essend auch noch das ewige Leben sich aneigne. יָצָאָה steht selbständig im Sinne von *dass nur nicht!* wie Ex. 13, 17. Ps. 38, 17. Jes. 36, 18 u. s. (Ew. 337^b), und יָצָאָה ist Prf. cons., vgl. 5, 5. 11, 12. Lev. 18, 5. Num. 21, 8. Jer. 38, 2. Hez. 18, 13 u. a. (Ew. 142^b). Deutlich ist hier von dem Genuss der Frucht dieses Baumes (2, 9) die Möglichkeit, dauerndes Leben zu gewinnen, abhängig gemacht; ebenso ist klar, dass der Mensch dasselbe bis dahin nicht hat, sondern erst gewinnen müsste. Er soll es aber jetzt nicht mehr gewinnen, weil nach Gottes Ordnung dauerndes Leben und Sünde unvereinbar sind. — V. 23. Deshalb, ihm nicht blos zur Strafe, sondern zum Heil, ihn von der eingeschlagenen Richtung zurückzubringen, schickte Gott ihn aus dem Garten, in welchem er zum Lebensbaum Zutritt hatte, fort, um draussen die Erde, der er seiner Abstammung nach (2, 7) angehörte, unter den 3, 17 ff. bezeichneten Mühsalen zu bebauen. Vorausgesetzt ist, dass er bis dahin vom Baum des Lebens nicht gegessen hat, obwohl er ihm nicht verboten war. Für den in ungestörtem Leben befindlichen war ein Bedürfniss nach dem Baum nicht vorhanden; erst nach gewonnener Erkenntniss und nach eingetretener Lebensstörung weiss er den Werth des Baumes zu schätzen und empfindet Sehnsucht darnach. Aber jetzt wird ihm der Zutritt abge-

schneiden. — V. 24. Damit er in dieser Begierde nicht eigenwillig aus dem Garten und damit zum Baume zurückkehre, wird er nicht blos fortgetrieben (doch s. 4, 16), sondern Gott lässt östlich (2, 8) vom Garten Eden's, wo also (wie bei einem irdischen Gottesheiligthum) der Eingang war, die (d. h. die bekannten, nicht: die sämmtlichen) Kerube und die Flamme des sich drehenden oder zuckenden Schwertes sich lagern, nicht um den Garten statt der Menschen fortan zu bewohnen (Kurtz), sondern um den Zugang zu bewachen. Dass auch die Urmenschen nun östlich vom Garten wohnten (Kn.), liegt nicht in den Worten des mass., sondern nur des LXX Textes, welche nach κατοικησαν noch αὐτὸν (אור) und vor τὰ Χερουβίμ noch καὶ ἔταξε (איש) haben. [הכרבים] über die Kerube s. mehreres im BL. I. 509 ff. und bei Winer RWB. und Riehm HWB.; neuerdings auch Kisters in Theol. Tijdschrift XIII. 445 ff. Als ein Beweis für die Entlehnung der Parabel von den Babyloniern können auch diese Kerube nicht verwandt werden. Es mag sein, dass jene geflügelten Stiere mit Menschenköpfen, welche bei den Babyloniern und Assyern (wie die Sphingen der Aegypter) die Zugänge der Tempel und Paläste bewachen, ausser ihren gewöhnlichen Namen auch den Namen Kirubi führten, (Schradern. LZ. 1874 S. 218; Lenorm. Bérose 80. 135; orig.² I 118 ff.; Del. Par. 153 f.), obwohl die Belege dafür noch nicht sicher sind. Aber von diesen Stiercolossen kann die althebr. Vorstellung der Kerube, wie sie sich Ps. 18, 11 ergibt, nicht hergenommen sein, es müssten schon in der althabyl. Zeit die Stiere auch geflogen sein. Selbst die Kerube als Paradieswächter verrathen durch ihre Verknüpfung mit der Schwertesflamme noch deutlich ihren Ursprung aus der Vorstellung der Gewittersturmwolken. Viel näher als die Stiercolosse stehen den althebr. Keruben die Greifen, und stände der assyr. Name kurubu für Greif (Del. ass. Stud. I. 107), wenn er sich als solcher bestätigt. Nur ist ein Etymon auch hiefür nicht klar, denn aus karubu = rubu im Synonymenverzeichniss (Del. Par. 154) folgt nicht, dass כרוב gross, gewaltig sein bedeute, auch wäre das das denkbar farbloseste Etymon. — Die Kerube, sonst die Träger und Begleiter der herabkommenden Gottheit, haben hier die Funktion, Hüter des unnahbaren Gottessitzes, der nicht bloß Güter und Schätze zu sein, wie Ez. 28, 14 ff., und wird eben damit, dass hier Kerube wachen, der Garten als ein rechter Gottessitz bezeichnet. Analogien bei andern Völkern bieten die fabelhaften Greifen, „Wesen mit Löwenklauen, Flügeln, Adlerschnäbeln, flammenden Augen u. s. w., welche z. B. in den Gebirgen nördlich von Indien das viele Gold bewachen, s. Ktes. Ind. 12 ed. Lion, Aelian h. Nat. 4, 27; Her. 3, 116. 4, 13. 27; Aesch. Prom. 804 f.; Pausan. 1, 24, 6; Plin. 7, 2 u. a.“ (Kn.); bei den Indern auch der mit dem Blitzgeschoss bewaffnete Krçānu, welcher den himml. Soma bewacht (Weber ind. Stud. II. 313 f.; Kuhn Herabkunft des Feuers 146 ff.), weiter entfernt der den Lebensbaum der Eranier hütende Fisch, Karo-Maço oder Khar-Máhi (Spiegel Av. III. S. LIV) oder der Held Alten-Tata zu dem bei den Tataren, der das Lebensgras bewacht (s. oben S. 48). — Das feurig flammende Schwert, welches den Keruben beigegeben ist,

ohne darum in ihrer Hand zu sein (das eine den mehreren) ist das auch sonst (z. B. Jer. 46, 10. Jes. 34, 5) als selbständige Macht gedachte Racheschwert Gottes, eine Vorstellung, deren letzte Grundlage der geschwungene Blitzstrahl sein wird. — Der Garten aber mit dem Baume des Lebens, obwohl den Sterblichen von nun an verwehrt, bleibt, ein Gegenstand der Sehnsucht der Menschen, aufgespart, wie die Späteren sagen, für die, welche ohne Tod (5, 24) oder durch den Tod zum Leben hindurchdringen (z. B. Hen. 25, 4 f.; Apoc. 2, 7. 22, 2; 4 Esr. 8, 52 Vulg.; Test. Levi 18 u. a.).

3. Das Wachsthum der Sünde unter den Menschen und die Geschichte der bösen Urväter Cap. 4; von R nach C und B.

1. An die Anfangszeiten der Menschheit reicht keine geschichtliche Erinnerung hinauf. Aber sich Vorstellungen darüber zu machen kann der menschl. Geist nicht lassen. Wohl jedes der gebildeteren Völker des Alterthums hat es versucht, diese leeren Räume vorhistorischer Zeit durch allerlei Gestalten und Geschichten zu beleben, jedes nach seiner Weise, nach dem Sinn, in welchem es dachte und strebte, und nach dem Gesichtskreis, in den es sich durch seine geograph. und geschichtl. Verhältnisse hineingestellt fand. Anhaltspunkte für solche Versuche gab die Analogie der jüngeren Menschheitsentwicklung und die Reflexion über diese: alle die mannigfaltigen Gewohnheiten, Sitten, Gewerbe, Künste, Erkenntnisse, Gesellschaftsordnungen, in deren Besitz und Uebung sich die späteren Menschen befanden, wussten sie als erst mit der Zeit entstanden, vervollkommenet, oder auch gefunden und gefördert von einzelnen Personen, an welche entweder noch ein dunkles Andenken sich erhalten hatte, oder welche man, von den Benennungen der Sachen und Thätigkeiten ausgehend, sich dazu dachte, sei es dass man sie noch innerhalb des Maasses menschlicher Persönlichkeiten hielt, oder sie als göttliche und halbgöttliche Wesen (Heroen) vorstellte und verehrte, und bei den Heiden wenigstens wurden solche Darstellungen schliesslich immer in die Ursprünge der Götter selbst zurückgeführt. Dass man derartige Wesen der vorgeschichtl. Zeit, je nachdem man die von ihnen abgeleiteten Bildungen als Güter oder Uebel empfand, theils als wohlthätige, theils als schädliche und feindliche auffasste, lag in der Natur der Sache. Eine genauere Unterscheidung der Zeiten hört für solche Fernen von selbst auf, und leicht mochte man darum auch der geschichtl. Zeit ursprünglich näher Liegendes allmählig auf noch frühere Perioden zurückschieben. Derartige Vorstellungsreihen über die Urzeiten sammelten und erzeugten sich in den Völkern zunächst durch gemeinsame Arbeit, aber unbewusst und kunstlos, und mit allerlei Abweichungen, sogar Widersprüchen im Einzelnen; ihre bestimmtere Gestaltung und Ordnung haben sie dann erst durch Dichter, Denker, Volkslehrer u. s. w. erhalten, welche mit Bewusstsein und Absicht, nach bestimmten Gesichtspunkten, und nicht ohne Sichtung und Umbildung sie verarbeiteten. So war der Gang der Sache bei allen Völkern, und

t kein Grund vor, ist sogar unzulässig, dem Volk Israel in diesem eine Ausnahmestellung zuzuweisen, als hätte dieses allein, eines insten von allen, über die Urzeiten eine wirklich historische Lieferung besessen. Wenn gleich es schon frühe in Religions- anders dachte als die übrigen, war es doch wie durch Verschaft und Sprache, so durch Wohnsitz, Verkehr und Geschichte nem grösseren Völkerkreise aufs innigste verwachsen; auch in Vorstellungen über die vorgeschichtl. Zeiten zeigen sich noch Aehnlichkeiten mit denen der andern. Es wäre gar nicht ver- rlich, wenn es sich künftig noch greifbarer herausstellte, dass den Gestalten, mit denen es jene dunkeln Räume ausgefüllt einst sogar Halbgötter oder göttlich verehrte Wesen gewesen rügen. Aber mit der Zeit wurde bei ihm dem Fortleben jener n durch die Einwirkung des Mosaismus ein Ende gemacht: an ung entwerthet und des mytholog. Schmuckes entkleidet konnten h nur noch soweit forterhalten, als sie mit dem höheren Gottes- stein vereinbar und zur Vorstelligmachung der fernsten Urzeiten Einbildung der Leute unentbehrlich waren. Der nüchterne und erständige Charakter, den die Gen. 4—6 erhaltenen Reste davon , war ihnen gewiss zum Theil schon vorher aufgedrückt, ehe sie en bibl. Erzählern in die Schrift gefasst wurden. Nur um so enklischer war es dann für diese, derartige alte Stoffe für ihre e zu verwenden.

l. Sichtbar sollen in Gen. 4 diese alten Geschichten nicht um selbst willen berichtet werden. Schon die Unvollständigkeit und gelöst gelassenen Schwierigkeiten (V. 14. 16 f.), welche später gгада-Dichter in ihrer Weise durch Zusätze zu erledigen such- rlauben nicht das anzunehmen. Sie bilden vielmehr nur den an welchen höhere Ideen und Lehren angeknüpft werden. Der veck liegt hier so klar zu Tage wie beim vorigen Stück, und bemerkt man auch, dass diese Ideen sich eng an die von Cap. 2 f. essen. Kaum dass die nun ausserhalb des Gottesgartens auf der wohnenden Protoplasten durch Zeugung sich zu mehren ange- , trat auch die sündige Macht, welche in ihnen Eingang gefun- tte, stärker hervor und führte in Kain bereits zum Brudermord, aber zu noch tieferer Gottentfremdung, zur Fortwanderung aus zu jenem ruhelosen Leben auf der nach Gottes Ordnung immer tbarer werdenden Erde, wie es zu des Erzählers Zeit bei man- von besseren Anfängen herabgesunkenen Völkern sich fand. Das echt aber, welches von solchem Ahnherrn abstammend sich aus- e, machte nun wohl auf der Erde sich heimischer, wusste in ingen und Einrichtungen fortschreitend sich in seiner Art das zu erleichtern und zu verschönern, gerieth aber in das sündige immer tiefer hinein, und entwickelte zuletzt einen Geist wilder und Mordlust, dem gegenüber, was der erste Ahnherr that, nur ne Kleinigkeit erschien. Damit waren aber Zustände eingetreten, das Gericht Gottes herausforderten. So wird hier in ein Paar ungen (die erste V. 1—16 wohl ausgeführt, die zweite V. 17—

24 in kurzen Notizen) ein Bild entworfen von der sittl.-religiösen Entwicklung des ersten Zeitraums, um zuletzt V. 25 f. auf das C. 5 folgende sehr andersartige Gemälde hinüberzuleiten und die in diesem gezeichnete Sethitische Linie der Urväter als den Gegensatz gegen die Kainitische ausdrücklich zu charakterisiren. Nur noch in untergeordneter Weise tritt in dem Stück nach seiner jetzigen Fassung auch der andere Gesichtspunct hervor, von der Entstehung der Lebensweisen, Künste und Fertigkeiten eine Zeichnung zu geben (17. 19—22, auch 2 f. 12, vgl. 3, 21).

3. Geht man auf den Inhalt des Cap. näher ein, so ist das schöne Lehrstück V. 1—16 nach Stoff und Zweck leicht durchsichtig. Auffallend ist nur, dass schon bei den ersten Kindern der Urmenschen der Unterschied von Ackerbauern und Hirten, ebenso von Fruchtopfer und Thieropfer hervortritt; auch ist der Sprung von der ersten Sünde der Urmenschen zu dem Brudermord ein sehr grosser; endlich setzen die Worte Kain's V. 14 schon einige Bevölkerung der Erde voraus. Es ist daher zu vermuthen, dass dieses Stück nicht mehr in seinem ursprünglichen Zusammenhang stehe (s. weiter nr. 4). — Fasst man sodann das genealogische Stück 17—24 ins Auge, so kommt zunächst die längst bemerkte Aehnlichkeit der Kainitischen Namenreihe mit der Sethitischen C. 5 in Betracht. Die letztere, als zehngliedrige, ist zwar um 3 Namen (Seth, Enosch, Noach) länger, aber die 6 mittleren Namen sind mit kleinen Aenderungen im Laut und in der Reihenfolge dieselben: Kain, Hanokh, 'Iräd, Mehujaël, Methuschaël, Lemekh in C. 4, Kënan, Mahalalel, Jered, Hanokh, Methuschelaj, Lemekh in C. 5. Das kann nicht zufällig sein. Dass man in ältester Zeit noch eine geringere Auswahl von Namen gehabt habe (*Häv.*) oder dass die beiden Urfamilien durch die Wahl gleicher oder ähnlicher Eigennamen ihrer Wechselbeziehung(?) unter sich Ausdruck geben wollten (*Baumg. Del. Ke.*), sind Auskünfte, die hier, wo wir noch gar nicht auf historischem Boden stehen, um so weniger zuzulassen sind. Vielmehr muss es einen festen Grund solcher alter Namen gegeben haben, welche von verschiedenen Erzählern verschieden geordnet und verwendet wurden (*Buttm., Tuch Ew. Kn. A.*). Dass die Namen der Kainitentafel durchaus ursprünglicher erhalten seien (*Redsl.*), lässt sich nicht beweisen und eher könnte man denken, 'Iräd und Mehujaël beruhen auf absichtlicher Aenderung, damit sie einen übeln Sinn geben, und da bei den LXX Mahalalel und Methuschelaj auch noch in C. 4 stehen, muss man fast vermuthen, erst jüngere Leser haben solche Aenderungen vorgenommen. Im Uebrigen ist das Etymon dieser (zum Theil unhebräischen) Namen meist so unklar, dass man darauf nichts bauen kann. — Fragt man nach der Bedeutung dieser alten Namenreihe, so kann darüber nur das, was über die Träger der Namen erzählt wird, Aufschluss geben. Man darf deshalb auch nicht von dem dürren und farblosen Verzeichniss C. 5 ausgehen, wo alle Erzählung fehlt, sondern muss sich an 4, 17 ff. halten, wo aus der Masse dessen, was in der lebendigen Sage über sie erzählt worden sein mag, wenigstens noch Einiges mitgetheilt wird. Darnach kann kein Zweifel sein, dass eine Darstellung der Ur-

sprünge der wichtigsten Beschäftigungen und Lebensweisen an dieselben angeknüpft war. Die Notizen über die erste Stadt, die Vielweiberei, das Zelt- und Hirtenleben, die Schmiedekunst und Musik (17. 19—22) führen entschieden auf eine solche Haltung des Sagenkreises, aus dem 4. 17 ff. geschöpft ist. Am nächsten zu vergleichen ist dazu, wie in der phönik. Sage (oben S. 7; auch *Lenorm.* or.² I. 194 ff.) der Fortschritt der Erfindungen und Kenntnisse mit einer langen Reihe ältester Geschlechter von Göttern und Menschen verknüpft war, entfernter wie in der babyl. Sage unter den 10 vorsintfluthlichen Herrschern eine Folge von 6—7 Erscheinungen des Gottes Anu (Oannes) die Menschen ihre Kenntnisse, religiösen und staatlichen Ordnungen lehrte (Berosus *l. Richt.* 52 ff.; auch *Lenorm.* 216. 580 ff.), ja wie selbst noch in den späten Schriften der Parsen die älteste Menschheitsgeschichte mit dem Nachweis der allmählichen Culturentwicklung ausgefüllt wird (*Spielmann*, *ér. AK.* I. 473 ff.). Immerhin verträglich mit dieser Bedeutung der Namenreihe wäre, dass ein Theil der Namen Benennungen von Göttern oder halbgöttlichen Wesen gewesen wäre. Aber was *GVoss*, *Bochart A.* und wieder *Buttmann* in dieser Richtung aufgestellt haben, ist meist werthlos, weil sie nach blosser Lautähnlichkeit die Götternamen der class. Mythologie zu finden sich bemühten, und auch der etymologische Weg führt, bei der völligen Unsicherheit der Etyma, zu wackrigen unbeweisbaren Hypothesen, mag man (*Ew. Gesch.* I. 381 f.) die Götternamen, oder (*Böttcher de inferis* § 245 ff.; *Aehrenl.* 4) nachgemässe Bezeichnungen der stetigen Culturfortschritte darin nachweisen wollen. Gegenüber von dieser, durch den Text selbst an die Hand gegebenen culturhistorischen Bedeutung der Namenreihe hat die Meinung von einem ethnographischen Sinn derselben wenig oder keine Berechtigung, sei es dass man darin Ursprung und Wesen der ostasiatischen, speciell mongolischen (im Gegensatz gegen die Noachiden oder Kaukasier) Rasse (*Tuch, Kn.*) oder wenigstens in den 3 Lemekh-Söhnen die urkanaanäische und urasiatische (akkadische, elamit., proto-medische) Bevölkerung (*Lenorm.* 208 ff.) beschrieben finden will. Denn von den Namen ist ausser Kain und Tubal keiner sonst als Volksname bekannt; der Hinweis auf Ostasien 4, 14 gehört einem andern Erzählungsstück an; von Bekanntschaft der Hebräer mit Völkern östlich von Elam und Madai hat man sonst keine Beweise; die Verwendung derselben Namen zu ganz andern Zwecken in Gen. 5 liesse sich nicht gut denken, wenn ein Bewusstsein ihrer ethnischen Bedeutung vorhanden gewesen wäre. Zuzugeben ist nur, dass bei Schöpfung von Namen wie Kain, Tubal, Stadt Hānokh (ja selbst bei der Zeichnung des Gegensatzes zwischen Kain und Abel im andern Stück) auch zeitgenössische Völker und Oertlichkeiten (nur nicht gerade ostasiatische) vorgeschwebt haben mögen. — Aber endlich auch dass die Genealogie gerade in 7 Gliedern verläuft und an ihrem Ende der Stamm in 3 Aeste sich spaltet, ist weder zufällig, noch vom Erzähler so erfunden, sondern erscheint als Sache einer in der Anordnung genealogischer Stoffe auch sonst üblichen Kunst. Wie die Sage überhaupt es liebt, längere Reihen zusammengehörender Erinnerungen auf feste Zahlen zurückzu-

führen, um sie vor dem Auseinanderfallen oder Verlorengehen zu schützen, und wie namentlich geneal. Reihen selbst noch in jüngeren Zeiten bei den Israeliten nach festen Zahlen geordnet wurden (der Zahl; zehn Ruth 4, 18 ff., der Zahl sieben Matth. 1; Luc. 3), so scheinen auch für die Zusammenordnung der Urmenschen oder Urherrscher die Zahlen 7 und 10 seit ältesten Zeiten feststehend gewesen zu sein. Beide lassen sich bei den verschiedensten Völkern von Indien bis Aegypten nachweisen (*Tuch*² 97; *Ew. Gesch.*³ 1. 375; *Lenorm.* or.² I. 224—232). Während bei A in Cap. 5 und 11 die Zehnzahl durchgeführt ist, findet sich hier in C. 4 die Siebenzahl angewendet; man wird nicht sagen können, dass die eine oder die andere Zählweise die jüngere sei. Nur um so merkwürdiger ist aber dann, dass beide Zählweisen mit dem je letzten Glied der Reihe eine dreifache Spaltung des Geschlechts eintreten lassen (4, 20—22. 5, 32. 11, 26). Nicht dass ein Stamm mit der Zeit sich in mehrere Aeste verzweigt und eine üppigere Entwicklung beginnt, ist hier das auffallende, sondern dass bei solcher Verzweigung auch wieder eine feste Zahl, und zwar die Zahl 3, maassgebend war. Das weist auf eine schon ausgebildete Kunst in der Darstellung dieser Dinge hin.

4. Bezüglich der Composition des Cap. war man früher meist (*Tuch, Kn., Hupf.* A.) der Ansicht, dass es dem C zuzuschreiben sei, höchstens mit Ausnahme von V. 25 f. Aber zwischen V. 17 und 12 (Kain als Stadtgründer und Kain als unsteter Flüchtling) ist ein klaffender Widerspruch, und der Zweck der Nachweisung des Culturfortschritts (s. nr. 3), welcher V. 17—24 verfolgt wird, hat nur bei einem solchen Erzähler, welcher die Continuität der Menschengeschichte nicht durch die Sintfluth unterbrochen werden liess, einen rechten Sinn, also nicht bei C, welcher 6, 5 ff. die Fluth erzählte. Zwar behauptet *Wellh.* JB.DTh. XXI. 399 ff., dass der Vrf. von Gen. 2 f. und 11, 1—9 (d. h. unser C) keine Sintfluth kenne, und will demgemäss auch 4, 16—24 diesem selben zuschreiben, in der Weise, dass C. 2 f. 4, 1 a. 16—24. 11, 1—9 bei ihm unmittelbar auf einander gefolgt wären, dagegen 4, 1b—15. 25 f. 5, 29 und die betreffenden Abschnitte in C. 6—9 für jüngere Einfügungen in dessen Werk erklären. Aber diese Aufstellung, zusammenhängend mit der unrichtigen Ansicht (S. 44), dass es sich auch schon in C. 2 f. nur um die Anfänge der Cultur handle, widerspricht dem literarischen Thatbestand, der wie in 5, 29 und C. 6—9 (s. d.), so auch 4, 1b—16 auf C als Vrf. hinweist. Abgesehen von der Erwähnung Eden's V. 16 zeigt sich hier die Selbigkeit des Zwecks (das Wachstum der Sünde nachzuweisen) und dieselbe feine psychologische Zeichnung wie C. 2 f., ebenso die gleiche Ausdrucksweise (welche andernfalls auf bewusster, künstlicher Nachahmung beruhen müsste), z. B. אָרְרָה 2 f. 10. 13, אָרְרָה 8, אָרְרָה אֶת־הָאָדָמָה 2. 12, גַּיִשׁ 14 (3, 24), לְבַלְעִי 15 (3, 11), אָרְרָה 11 (3, 14), die Fragen Gottes 9 f. (3, 9. 13); sonst s. *Schrad.* Studien 126 ff. Ueber V. 7 s. d. Demgemäss wird vielmehr umgekehrt zu urtheilen sein, dass V. 1b—16 zu C, V. 17—24 aber zu einer andern Quelle gehört. Und zwar muss diese Quelle älter sein, als C, und diesem schon vorgelegen haben, da

V. 15 Bekanntschaft mit dem Lemekhlied V. 24 zeigt (wenn anders 15^a nicht ein jüngerer, harmonistischer Zusatz ist), also vermuthlich dessen Schrift durch den ganzen Hexateuch hindurch dem C als Vorlage diente, und welcher eine Sintflutherzählung nicht hatte. Was dann noch V. 25 f. betrifft, so könnte man zwar in denselben einen Einsatz des R (*Ew.* JB. VI. 18; *Schrad.* 122 ff.) vermuthen, durch welchen die Kainitische Genealogie mit der Sethitischen C. 5 zusammenklammert werden sollte, aber da 26^b durch diesen Zweck nicht motivirt wäre, da ferner durch die ganze Genesis hindurch gerade C den Fortgang des Jahvedienstes nachzuweisen sich angelegen sein lässt (s. zu 26), da endlich C, welcher von Noah (5, 29. 6, 8 ff.) erzählte, einen Uebergang zu diesem gehabt haben muss und ihn nicht durch die Kain-, sondern nur durch die Sethlinie gemacht haben kann (*Hupf. Wt.*), so sind vielmehr diese Verse in der Hauptsache als der Rest einer Sethgenealogie des C anzusehen. Dann aber kann, wegen des Widerspruchs zwischen 26^b und 1^b bezüglich des Jahvenamens, V. 1^b—16 bei C nicht vor 25 f., sondern nur darnach gestanden haben, wofür auch die nr. 3 i. A. angeführten Gründe sprechen. Schwerlich hatte C blos ein kahles Namensverzeichniss der Sethiten gegeben, sondern (wie 5, 29. 6, 5 ff. zeigen) zugleich das Wachsthum der Sünde und des Verderbens nachzuweisen sich bemüht, und zu diesem Zweck, etwa beim 4. Urvater (Kēnān-Kain) die Darstellung 4, 1^b—16 entworfen. Dem R aber, der B und C zusammenarbeitend den Gegensatz der bösen und guten Urväter (Kainiten und Sethiten) einführte, blieb nun nichts übrig, als V. 1 mit B zu beginnen, dann vorausnehmend die Erzählung 1^b (רִמְסִי) — 16 aus C einzufügen und V. 17—24 den Auszug aus B folgen zu lassen, um damit die Kainiten abzumachen, worauf er durch Mittheilung der ursprünglichen Fortsetzung von C. 3 bei C (4, 25 f.) zur Sethlinie hinüberleitete. Erst Folge dieses Verfahrens war dann die Einsetzung von 3, 20 und der Worte כִּי, so wie עָרַךְ — יָדָה 4, 25 durch R. Unter dieser Annahme lösen sich die Schwierigkeiten.

—Vgl. zu Cap. 4 f. *Buttmann* Mythologus I. 152—179; *Grotefend* zur ältesten Sagenpoesie des Orients in ZDMG. VIII. 777 ff.; *Redslob* de hominum, qui ante diluuium Noach. vixerint, tabula etc. Hamb. 1847; *Ewald* Jahrb. VI. 1—19; *Winer* RW. u. Patriarchen.

V. 1—16. *Kain's Brudermord und Strafe*. V. 1 f. Zeugung Kain's und Abel's und deren Berufsarten. — V. 1 bis עָרַךְ wahrscheinlich aus B, vgl. V. 17 (s. Vorbem. nr. 4). Der neue Anfang, ohne consec. Temp., zeigt, dass kein unmittelbarer Anschluss an's Vorhergehende stattfindet. An einen Zustandssatz („der Mensch hatte erkannt“, *Raschi*) ist nicht zu denken, weil עָרַךְ nicht das erzählende Haupttempus darstellen kann. יָדָה] *kennen lernen*, *Bekanntschaft machen mit*, in der Bibel häufig für den *vertrauten Umgang* der Geschlechter und euphemistisch für Beischlaf V. 17. 25. 24, 16. 38, 26 vgl. 19, 5. 8, aus dem A. T. in das Hellenistische und manche andere Sprachen übergegangen (*Ges.* th. 571). — Das Weib nach seiner ersten Geburt gibt der Freude seines Herzens Ausdruck in einem Jubel-

und Dankeswort, das so formulirt ist, dass daraus der Name des Kindes sich ergibt. עָרַן sonst n. app. = Speer (s. V. 22) und n. pr. eines Volkstammes, ist hier von (sonst nicht mehr vorkommendem) עָרַן = עָרַן *hervorbringen, erschaffen, erwerben* abgeleitet, und als *Geschöpf* (vgl. עָרַן Ps. 104, 24) oder *Erwerb* gedeutet. Hervorgebracht, *erschaffen* oder erworben *habe ich einen Mann* d. h. ein männl. Kind (s. 1 Sam. 1, 11; Jj. 3, 3), „ein Kind des bevorzugten und starken Geschlechtes (29, 32. 35, 17. 1 Sam. 4, 20. Ps. 127, 3 f. 128, 3)“ mit *Jahve* d. h. mit seiner Hilfe, durch seinen Beistand. Zwar kommt עָרַן in diesem Sinne sonst nicht weiter vor (denn 49, 25 ist zweifelhaft), wohl aber עָרַן 1 Sam. 14, 45, und wie in der Phrase, dass einer mit einem d. h. ihm hilfreich nahe sei, עָרַן (z. B. 26, 3. 28, 15. 31, 3) und עָרַן (z. B. 21, 20. 26, 24. 39, 2; Jer. 1, 19; Ps. 12, 5) mit einander wechseln, so muss auch für jenen Sinn עָרַן mit עָרַן gleichbedeutend erachtet werden; bei den Griechen war σύν θεῶν ganz geläufig (s. auch *Ew.* JB. XI. 197). Ob die LXX mit ihrem διὰ τοῦ θεοῦ (*Vulg.* per Deum) dasselbe, nur frei, ausdrücken wollten, oder ob sie (s. Jos. 11, 20) עָרַן (von *Seiten, von*) gelesen haben, was wirklich *Onk.* ausdrückt (aufgenommen von *Saad. Pisc. Cler. Dathe Kamph.* in *Stud. u. Krit.* 1861. 113 ff.), oder gar עָרַן (nach der Glosse ὁ Ἐβραῖος καὶ ὁ Σύρος ἐν θεῶν bei *Field* I. 17) muss dahingestellt bleiben. Die Lesart עָרַן ist durch σύν des *Symm.* und das, freilich mehrdeutige, עָרַן der *Pesch.* bezeugt. Dass nicht zu verbinden ist: einen Mann mit *Jahve* d. h. einen mit ihm verbundenen oder mit ihm gehenden, haben schon die *Mass.* gesehen. „Unstatthaft ist עָרַן als App. zu עָרַן (griech. Uebersetzer bei *Field; Luth. Münst. Fag. Varen. SSchmidt, Calov. Gerh. Osiand. Pfeiff.,* noch *Baumg. Philippi*) oder עָרַן als Praedicatsacc. (:ich habe *Jahve* zum Mann gewonnen, *Umbr.* *Stud. u. Krit.* 1860 141 f.; vgl. *Trg. Jon.*); denn bei letzterer Fassung würde die Benennung des Kindes gar nicht erklärt, und bei ersterer würde der *Eva* der (auch nach 3, 15) sinnwidrige Gedanke, dass sie in diesem Kinde Gott geboren habe, zugemuthet. — V. 2. עָרַן] *Hauch, Nichtigkeit, Vergänglichkeit*, so wird der zweite Sohn genannt ohne Zweifel mit Beziehung darauf, dass er „von *Kain* vernichtet wurde und gleich dem *Lufthauch* nur ein vorübergehendes, kurzes Dasein hatte Jj. 7, 16. Ps. 39, 6“ (*Kn.*). Ob freilich diese *mass.* Aussprache des Namens auch schon vom *Vrf.* oder in der ursprünglichen Sage beabsichtigt war, ist eine andere Frage. Als Name des ersten Hirten könnte עָרַן eine blosse Variation von עָרַן V. 20 sein (*Ew.* JB. VI. 7 ff., *Goldz.* 130 f., *Wl.*). Entfernter liegt die Deutung *Sohn* nach dem ass. *ablu* (*hablu*), sumer. *ibila* (*PHaupt* sum. *Fam. Ges.* 9), wofür man die Bedeutung der Namen der übrigen Urmenschen (*Adam, Kain, Seth, Enos*) geltend machen könnte (*Schrad.* *KAT.*² 44 f.). Dass „der *Vrf.* *Kain* und *Abel* als *Zwillinge* vorführe, indem er bei *Abel* keine Schwangerschaft der *Eva* besonders erwähnt (*Beresch. r., Trg. Jon., Kimch. Schum.*), lehrt die Stelle nicht (sicher), s. 30, 12. 38, 5“ (*Kn.*). „Der ältere Bruder treibt *Ackerbau*, zu welchem schon *Adam* verurtheilt worden war (3, 17), der jüngere bringt die *Kleinviehzucht* hinzu. Beide

Lebensweisen gehören zu den frühesten der Menschheit; sie folgten nach Dicaearch bei Porph. abst. 4, 2 und Varro r. rust. 2, 1 auf die Ernährung durch die von selbst wachsenden Früchte der Erde (s. zu 2, 16). Der Vrf. lässt V. 4 Abel Fleischopfer bringen, also das Vieh wohl nicht bloß der Milch und Felle (3, 21), sondern auch des Fleisches wegen halten, mithin den Genuss des letzteren früher angehen als der Elohist 9, 3⁴ (*Kn.*). Mit Unrecht wollte *Hofm.* (Schr.B.² 1. 304 f.) die Gottmisfälligkeit von Kain's und die Gottgefälligkeit von Abel's Beruf erweisen. — V. 3—5. Das Opfer der beiden Brüder und Kain's Zorn. V. 3. nach Ablauf (8, 6. 16, 3. 41, 1) von Tagen d. h. einer gewissen Zeit, sc. nach dem Beginn ihres Geschäfts. „Die Zeitangabe ימים ist unbestimmt (40, 4) und geht bald auf eine kürzere (24, 55), bald auf eine längere Zeit (Num. 9, 22. 1 Sam. 29, 3)“ *Kn.* Kein Anlass ist, auf Grund von Stellen wie Jud. 17, 10. 1 Sam. 27, 7, den Begriff von ימים auf ein Jahr einzuschränken (*Abene. Kimch. Basism. Dath. Ros. Bohl.*). Die Zeitbestimmung im BJub. s. bei *Rösch B. der Jubil.* 239. [תקנתו] Gabe (32, 14 ff. 43, 11 ff.), hier speciell *Opfergabe*, aber noch nicht in seinem speciellsten oder levitischen Sinn, wornach es den Gegensatz zum Fleischopfer macht, vgl. V. 4. — V. 4. Abel brachte dar etwas von (מן part. wie 8, 20. 27, 28. 28, 11) den Erstgeburten (Deut. 12, 6. 14, 23) seines Kleinviehs, einige seiner erstgebornen Lämmer, und zwar (3, 16) von ihren Fettstücken, nicht: fettesten Thieren (*Ke.*) [תקנתו] für ימותלביהו, was *Sem.* hat, vgl. 1, 21; der Sing. תקנתו wäre wohl zulässig (Lev. 8, 16. 25), würde aber die Mehrheit der Thiere nicht so bestimmt ausdrücken. Im levit. Dienst ist Opferung der Erstgeburten der Herde und zwar ihrer Fettstücke vorgeschrieben Num. 18, 17 (über den levit. Begriff von תקנתו s. zu Lev. 3, 3). Aus diesem Erstgeburtenopfer zu schließen (*Tuch, Kn.*), dass der Erzähler bei קרי התקנתו auch an die Erstlinge (קרי) dachte, vgl. Lev. 23, 10. 17, ist nicht erlaubt. „Der Vrf. lässt den ersten Anfang des Opfern gleich nach dem Beginn des Ackerbaus und der Viehzucht eintreten und aus dem Bedürfniss entstehen, Gott für den verliehenen Segen zu danken; er erwähnt aber noch keinen Altar, wie später bei Noah 8, 20. Doch nur Abel und seine Gabe ziehen Gottes Blick auf sich“ (*Kn.*), sc. den gnädigen, wohlgefälligen (*Onk., Pesch., Symm.; ἐπεκλήθη Ag.*). Woran aber erkannte Kain Abel's Bevorzugung? an irgend einem äusseren Zeichen, deren das alte Opferwesen genug hatte; Vrf. hat nicht für nöthig gehalten, dasselbe näher zu beschreiben; seit alter Zeit meinen Viele (*Theod. ἀπορίσεν, Hier. Greg. Rasch. Abene. Kimch. Grot. Gerh. Dath. Ros. Basism. Del.*), dass Gott durch Feuer vom Himmel (Lev. 9, 24; 1 Reg. 18, 38) Abel's Opfer angezündet habe; *Schu. Kn.* denken gar an ein persönliches Erscheinen Gottes bei den Darbringern, wofür aber weder V. 6, noch 3, 8 beweisend ist. Warum aber schaut Gott nur auf Abel's Opfer gnädig? Nicht weil das Thieropfer an sich mehr werth war als das Fruchtopfer (*Julian* bei *Cyrril Al. c. Jul., Tuch, Kn.*), auch nicht, weil Abel von den Erstgeburten und von diesen das Fett, also Gewählteres, Kain nur von den Früchten überhaupt opferte (*Del.*

nach Midrasch, *Ke.*), denn dadurch wäre noch nicht begründet, dass Gott auf Kain's Opfer gar nicht schaut; noch weniger, weil Abel den Zweck der Sühne im Auge hatte, Kain aber nicht (*Hofm.*² I. 585), denn Abel bringt eben als Hirte Thiere und Kain konnte keine Thiere bringen; sondern der Grund muss, da von blossen Formfehlern in dieser vorgesetzlichen Zeit nicht die Rede sein kann und da auch grundlose Willkühr (trotz Ex. 33, 19) bei Gott ausgeschlossen ist, in der bei ihrem Opfer vorausgesetzten Gesinnung und Herzensstellung zu Gott liegen, wie aus dem schon von *Greg. M.* und *Luth.* betonten Ausdruck: *auf Abel und sein Opfer, auf Kain und sein Opfer*, nicht: auf das Opfer Abel's oder Kain's, hervorzugehen scheint, und wie auch nach Hbr. 11, 4 durch die *πίστις* die *θυσία* Abel's *πίστεων* war. Näher das Mangelhafte des Sinnes Kain's, der doch auch in diesem Opfer freiwillig seiner Gottesfurcht Ausdruck gab, zu bezeichnen, hat der Erz. nicht für nöthig gefunden. Die Hauptsache ist, dass der Mensch, wenn er sich von Gott verschmäht oder zurückgesetzt findet, darum noch nicht grollen darf, auch nicht auf den Mitmenschen. Dem Kain aber *entbrannte es sehr* d. h. es entstand in ihm ein heftiges Feuer, näml. des Aergers und Unmuths. Er beweist eben dadurch, dass sein Geist schon vorher nicht in der richtigen Verfassung war. Uebrigens „findet sich קָיִן , so ohne אָס , im Pent. nur noch V. 6. 18, 30. 32. 31, 36. 34, 7. Num. 16, 15“ (*Kn.*) und sein *Angesicht fiel* d. h. senkte sich; die Miene des Niedergeschlagenen, Verdriesslichen, Trübsinnigen (Jj. 29, 24. Jer. 3, 12). — V. 6 f. Aber noch ist er nicht der Sünde verfallen; er vernimmt noch die göttl. Warnungsstimme, welche ihm, nicht in einer äusseren Erscheinung Gottes (*Kn.*), aber doch für den Geist vernehmbar genug entgegentritt, und ihn, den Unerfahrenen, zur Selbstbesinnung über seinen Zustand und die gefährlichen Folgen solcher Stimmung, wenn sie gehegt wird, aufmerksam macht. אָס] an sich mehrdeutig. Die Erklärung der LXX (nicht wahr, wenn du recht darbringst, aber nicht recht theilst, sündigtest du? sei ruhig!, wobei auch abweichend gelesen wurde, s. *Töpler de Pent.* interpr. Alex. indole. Hal. 1830. p. 63) und die von *Arnh. Buns. Kampf.* („magst du schöne Gaben bringen oder nicht schöne, vor der Thür lauert die Sünde“) ist durch den Sprachgebrauch von אָס (Ez. 20, 31) am wenigsten gestützt; aber auch die Bedeutung *Annahme (Aq. Theod. Pesch. Vulg.,* übrigens in verschiedener Fassung) und *Vergebung (Symm. Onk. Hier.,* s. V. 13) ist wenigstens nicht zusammenhangsgemäss; das vorausgegangene קָיִן קָיִן verlangt קָיִן zu אָס hinzuzudenken, und der Sprachgebrauch Jj. 10, 15. 11, 15. 22, 26 bestätigt diese Fassung (*Tuch Kn. Ew. Del. Ke.*): *ist nicht, wenn du gut thust, Erhebung* sc. des Angesichts, Heiterkeit, guter froher Muth und heitere Miene? wenn man mit That und Sinn auf das Gute gerichtet ist, ist auch Fröhlichkeit da. *wenn du aber nicht gutthust, so ist* nicht blos Senkung des Gesichts, Verdriesslichkeit, sondern es ist *Sünde an der Thür* (Prov. 9, 14) *ein Lagerer* oder Laurer d. h. „bei solcher Geisteshaltung ist Sünde ganz nahe, um den Menschen zu ergreifen. Die Sünde ist dem Vrf. gleichsam eine Macht, welche dem

Menschen gegenübersteht und ihn in ihre Gewalt bringt, wenn er sich nicht bewacht“. und auf dich ist sein Verlangen, seine Gier gerichtet (3, 16), aber du sollst ihn beherrschen (Ew.: und wirst du ihn beherrschen? § 324b) d. h. „die andringende Sünde dadurch zurückschlagen und besiegen, dass du den Unmuth bannst und dich nicht zu bösen Thaten hinreissen lässt“ (Kn.). Bei der gegebenen Erklärung wird gewöhnlich angenommen, dass die Sünde mit einem Raubthier verglichen werde, welches an der Hausthür auf den Heraustretenden lauert (Tuch erinnert auch an die arab. Benennung des Löwen mit

الرايض oder الرباض; andere wollen gar an den נָדָה 3, 1 denken, obwohl רָבַץ trotz Ez. 29, 3 dann kein passender Ausdruck wäre). Aber weder ist vor den Thüren zu lauern Sitte der Raubthiere (1 Ptr. 5, 8), noch taugt (חֲסִידָה und) חֲסִידָה zu diesem Bild. Geeigneter zu V. b wäre das Bild einer Verführerin, aber רָבַץ (selbst wenn man חֲסִידָה läse) und die Masc. Suffixe erlauben das nicht. Die Correctur „so liegst du an der Thür der Sünde“ (Hg. u. A.) passt wenigstens nicht zu V. b. Ueberhaupt ist V. b, aus 3, 16 mit verändertem Sinne wiederholt, höchst auffallend, und nicht denkbar, dass C selbst seine eigenen Worte so umgedeutet hätte (Ew. Wl.); wie sehr auch die Alten schon hier anstießen, zeigt die Umschreibung des Onk. und die Aenderung der Pesch. (s. Köhler im Repert. f. bibl. u. morgld. Lit. II. 243 ff.). Wahrscheinlich ist der Text dieses V. (s. auch LXX) schon frühe verderbt (Olsk.) und dann später in der jetzigen, wenig befriedigenden Weise hergestellt worden. — V. 8. Kain soll gegen die andringende Sünde kämpfen (3, 14 f.), so fordert es die göttliche Stimme an ihn; aber er kämpft nicht; schweigend hört er das Wort, nimmt den Bruder mit auf's Feld und tödtet ihn. und Kain sagte zu Abel] was er sagte, ist im mass. Text nicht ausgedrückt, aber im Sam. LXX Ital. Vulg. Pesch. Trg. Jers. folgt נָלְכָה הַשָּׂדֶה wir wollen auf's Feld gehen, und ist dies wenn auch nicht ursprünglicher Text (Kennic. Houbig. JDMich. Vogel, Vat. Ges. de Pent. Sam. 62 f., Ew.), da נָלְכָה (beanstandet von Lagarde Symm. I. 57) nach Ruth 2, 2 nicht unmöglich, aber in der alten Sprache eher נָלְכָה zu erwarten war (Cant. 7, 12. 1 Sam. 20, 11. 35. 2 Sam. 11, 23. 18, 6. 2 Reg. 4, 39. Jud. 9, 27. 42. Jer. 14, 18), so doch passende Ergänzung einer Lücke, wie eine solche selbst noch in hbr. MSS. u. Edd. durch ein Pisqa nach אָדָּמָה angedeutet wird (de Rossi I. 5 f.). Obwohl der officielle Text schon dem Aq. (Field I, 18) Onk. Orig. Hieron. quae. vorlag, und die Mass. ein Pisqa nicht anerkennen, ist doch so gut als sicher, dass der Vrf. So nicht geschrieben haben kann. Die von Del.⁴ 158. 166 angeführten stellen bieten keine Analogie (in Jon. 2, 11. 2 Chr. 1, 2 f. 32, 24 ist אָדָּמָה s. v. a. אָדָּמָה), um die Aposiopese der Worte נָלְכָה הַשָּׂדֶה (Del. Ke.) wahrscheinlich zu machen. Wollte man aber gemäss einer Eigenthümlichkeit der hebr. Redeweise (Ew. 303 c), speciell gemäss Ex. 19, 25 (wo jedoch die Relation einer Quellenschrift abgebrochen ist, um auf eine andere überzugehen), aus V. 7 als Obj. ergänzen es, sc. was Gott zu ihm geredet hatte (Hier. Abene. Kimch. Tuch Baumg.), so

würde sich etwas psychologisch ganz unwahrscheinliches ergeben. So viel als *וַיִּרְצַח* vollends ist *וַיִּאֲמַר* nirgends, und ist also unzulässig: von Gott verwirrt *redete* er versöhnlich mit Abel (*Ros. Bohl. Maur.*), oder stellt freundlich (*Merx* im BL. u. Abel), oder: fasste einen Anschlag gegen (*Böhm.*), was *אמר* nicht bedeutet. Wer keine Lücke im Text annehmen will, würde am besten (mit *Böttch. ÄL 3, Kn. Olsh.*) nach 2 Sam. 11, 16 *וַיִּאֲמַר* in *וַיִּשְׁמַר* er gab Acht oder lauerte auf ihn verbessern. *וַיִּרְצַח* ^{2°} absichtlich wiederholt, um den Mord als Brudermord zu zeichnen. — V. 9—16. Das Gericht über den Mörder und seine Fortwanderung aus Eden. V. 9. Die göttl. Stimme, deren Warnung der Mensch überhört hat, fordert nach der That Rechenschaft und klagt an. *אָי* s. v. a. *אָיִה*. Eine Frage wie 3, 9 zur Einleitung der Untersuchung, aber die ganz andere Antwort, die darauf ergeht, zeigt den furchtbaren Fortschritt der Sündenmacht. „Kain läugnet frech, dass er wisse, wo Abel sei, anders als Adam und Eva (3, 11. 13); er fügt sogar noch trotzig hinzu, dass er nicht der Wächter seines Bruders, also nicht verpflichtet sei, dies zu wissen“ (*Kn.*). — V. 10. Aber die Stimme lässt sich durch Lügen nicht abweisen; sie hält ihm das Verbrechen in seiner Nacktheit vor und überführt ihn. *was hast du gethan!*] welche schwere Unthat verübt! eine Frage des Entsetzens, wie 1 Sam. 13, 11. *קָלִל רָגַ*] Ausrufesatz wie Jer. 10, 22. Jes. 13, 4. 52, 8. 66, 6 u. s.; *צַעֲקִים* (*Sam. צַעַק*) ist Appos. zu *דְּמִיִּם*, *Ew. 317c: Stimme des Blutes deines Bruders, welches zu mir vom Erdreich her schreit!* = horch! das Blut . . . schreit. *דְּמִיִּם*] *vergossenes Blut* s. Lex.; *Onk.* klügelt aus dem Plur. eine Beziehung auf die in Abel gemordeten Nachkommen desselben heraus. „Unschuldige vergossenes Blut schreit zu Gott um Rache, bis es gesühnt ist (J. 16, 18. Ez. 24, 7 f. Jes. 26, 21), vgl. Gen. 9, 5. Andere himmelschreiende Verbrechen 18, 20 f. 19, 13. Ex. 3, 9“ (*Kn.*). — V. 11 f. Das Strafurtheil, härter als bei Adam und Eva. *יִנְיָה־אֲרָצָה*] auch hier wie 3, 14 kann *יָן* nicht den, der den Fluch verhängt, einführen (*JDMich. Bohl. Maur. Baumg.* u. A.), denn Flüche werden im AT. nur von Gott oder Menschen verhängt, auch nicht comparativisch gemeint sein, da zwar der Gedanke, dass die Erde um des Menschen willen verflucht wird, correct wäre (3, 17. 8, 21. Jes. 24, 20), aber der Ausdruck zu complex, sondern muss entweder *von* — *weg* (*Ros. Vat. Tuch Del.*) oder *von Seiten* bedeuten (*Abene. Kimch., Sal. b. Mel., Haitsm., Kn. Ke.*, wohl auch die *Mass.*), also die Richtung ausdrücken, von der her der Gottesfluch an ihm wirksam wird. Die letztere Auffassung ist etwas künstlich, und da nach 12^b. 14. 16 alles auf die Vertreibung von der *אֲרָצָה*, die er bisher bebaut hat, hinauskommt, so ist die erstere vorzuziehen, dann aber auch die *אֲרָצָה* im Gegensatz zum unbebaubaren Land zu verstehen. Die *אֲרָצָה*, der hier dichterisch ein Mund zugeschrieben wird (wie der Hölle Jes. 5, 14), hat das Blut aufgesaugt: damit wird nicht etwa eine Mitschuld derselben constatirt, sondern motivirt, warum sie sich gegen Kain empört; da sie den furchtbaren Trank von seiner Hand gereicht hat trinken müssen, kann sie ihn nicht mehr tragen und dulden. — V. 12. Die Explication des Fluchs. a) Der Boden,

wann (וְ) er ihn bebaut (V. 2), soll ihm seine *Kraft* d. h. hier das *Erzeugniss* derselben, *den Ertrag* (wie J. 31, 39) nicht mehr geben; das geht über den Fluch 3, 17 f. hinaus; אֲבָרָה vor dem Jussiv wie 24, 8. Joel. 2, 2. Ez. 48, 14, und der Inf. im Acc. untergeordnet wie 8, 10, 12 u. s. b) *unstet und flüchtig* soll er sein auf der Erde; וְיָרַד אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן eine paronomast. Formel wie 1, 2; Jes. 14, 22; vagus et profugus (*Hier.*). Beide Seiten des Fluchs hängen innerlich zusammen: weil ihm der Boden keinen Ertrag gibt, muss Kain verbannt unstet wandern; aber die 2. Seite hat auch unabhängig von der ersten ihre Wahrheit: es ist die innere Unruhe, welche den Mörder ruhe- und friedlos von einem Ort zum andern jagt Prov. 28, 17. Stämme solcher unruhiger, Steppen durchschweifender Menschen, welche dem Vrf. hier als Muster vorschweben konnten, gab es viele, und braucht man deshalb noch nicht (mit *Kn.*) Kain zum Stammvater der ostasiatischen Steppenbewohner zu machen, z. B. der Hunnen, qui omnes sine sedibus suis, absque lare vel lege aut ritu stabili dispalantur, *semper fugientium similes* (Amm. Marc. 31, 2). — V. 13 f. Kain durch das Strafurtheil zwar nicht bussfertig geworden, aber niedergebeugt und geringstigt bittet um Ermässigung der Strafe, näher um Schutz gegen die Blutrache. *zu gross ist meine Schuld zum Tragen* d. h. als dass ich sie tragen könnte (*Abene. Kimch. Calv. Pisc. Schum.* u. alle Neuen). Zu וְיָרַד mit Inf. s. Ps. 40, 6. 1 Reg. 8, 64 u. a.; וְיָרַד *Vergehung* chliesst hier, wie oft, ihre nothwendige Folge, Schuld und Strafe, in sich; sie liegt wie eine schwere Last (Ps. 38, 5. Jes. 24, 20) auf dem Sünder; sie *tragen* ist s. v. a. die Strafe derselben über sich erheben lassen (Lev. 17, 16. Num. 5, 31. 14, 33). Die Erklärung *zu ross ist mein Vergehen zum Vergeben* d. h. als dass es vergeben werden könnte (alte Uebers., *Luth. A.*), ist zwar sprachlich ebenso möglich, aber darum nicht passend, weil „Kain V. 14 nur von seiner Strafe redet und ihre Grösse näher beschreibt, um eine Milderung zu verlangen“ (*Kn.*). Er bemerkt nämlich: *siehe hinweggetrieben hast du mich* durch deinen Ausspruch d. h. (*Ew.* 135^c) du treibst mich hinweg *heute* von dem Wohnen auf *der Fläche des Ackerlands*, das ich isher in Eden bebaut habe, *und vor deinem Anlitz werde ich verbergen sein* d. h. deinem Blick entzogen (oder auch: *muss ich mich erbergen* d. h. darf mich vor ihm nicht mehr sehen lassen) *und werde unstet und flüchtig sein auf der* (weiten) *Erde: da wird es geschehen, jeder der mich findet, wird mich morden*. Richtig haben die LXX alles bis וְיָרַד אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן als Voraussetzung (וְיָרַד אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן) zu der Folgerung וְיָרַד אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן genommen, wogegen der mass. Atnach bei וְיָרַד אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן die durch *Dnk. Saad.* vertretene Auslegung: „und vor deinem A. sollte ich mich erbergen können? = kann ich mich nicht v.“ auszudrücken scheint. Dieser Wendung bedarf es aber nicht: dem unter Umständen freilich unstössigen אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן (s. Ps. 139, 7) liegt hier die auch V. 16 wiederlehrende Vorstellung, dass Gott im Gottesgarten in Eden, dem ersten Heiligthum der Welt (BJub. 8), gegenwärtig sei, zu Grund; ein solcher Gottesort ist aber nach dem Glauben und Brauch des Alterthums (Ex. 11, 14. 1 Reg. 2, 28 ff. Ps. 27, 5) ein Ort des Schutzes und der

Sicherheit vor dem Rächer. Erst in zweiter Linie gehören Stellen wie Jon. 1, 3. 10. Gen. 46, 3 f. 1 Sam. 26, 19 (*Tuch Kn. Wl.*) hieher. Von Eden, dem Wohnland Gottes, fortgetrieben und flüchtig auf der Erde fürchtet er keinen schützenden Ort mehr zu finden und darum vom Bluträcher getroffen zu werden; auf die Furcht vor der Blutrache kommt hier alles hinaus. Der Mörder fürchtet überall den Rächer, der ihm das Gleiche thut, was er gethan hat. Aber wie kann Kain auf der Erde Vollstrecker der Rache als vorhanden voraussetzen? Reissende Thiere (*Joseph., Kimch., JDMich.*), sind durch die Ausdrücke V. 14 f. ausgeschlossen; dass er an Adam's etwa schon vorhandene oder zu erwartende Nachkommen denke (*Cler. Dath. Vat. Hensl. Ros. Baumg. Del. Ke.*), will sich weder zu V. 1 f. u. 25, noch zu רָצַח schicken, und von Adam unabhängige ostasiatische Völker (*Kn.*), Präadamiten, liegen sicher nicht im Sinn des Vrf. Man wird die Incongruenz der jetzigen Erzählung zugeben (*Schu. Tuch*), ebendarum aber annehmen müssen, dass dieselbe ursprünglich in anderem Zusammenhang stand, und dass erst dadurch, dass R sie an die Spitze der Menschengeschichte rückte, dieser Misstand in dieselbe hineinkam (S. 87). — V. 15. Gott will nicht, dass durch Blutrache in die von ihm festgesetzte Strafe eingegriffen werde, will überhaupt nicht die wilde ordnungslose Blutrache (Num. 35, 9 ff.) und damit die Fortpflanzung des Mordgeistes in immer weitere Kreise, darum geht er auf Kain's Bitte so weit ein, dass er ihm Schutz gegen die Mörder gewährt. לָכֵן *darum*, sc. weil Kain's Klage Grund hat, weil allerdings sein Leben gefährdet ist (*Kn.*), nicht: *dennoch, aber doch* (*Tuch*), auch nicht: $\text{אֲנִי הָיִיתִי בְּרֵעַ אֶת אָדָם}$ (*LXX Theod. Sym. Pesch. Vulg.*) $\text{אֲנִי הָיִיתִי בְּרֵעַ אֶת אָדָם}$ da aus Ex. 21, 20 f. nicht zu erweisen ist, dass אֲנִי im Niph. oder Hoph. mit dem Nominat. des Beleidigers verbunden wurde (wie Qal mit dem Acc. desselben Jos. 10, 13), und darum אֲנִי entweder wie Gen. 4, 24: *er (Kain) wird gerächt werden* oder besser impers.: *es wird Rache genommen werden* bedeuten muss, so ist *jeder, der Kain mordet* s. v. a. *wenn Jemand Kain mordet*, *Ew. 357^c*; *Ges. 145, 2 A.* שִׁבְעָפְתַיִם *siebenfach Ges. 97, 3 A.*; d. h. für den Mord Kain's soll nicht blos durch den Mord des Mörders, sondern noch anderer sechs zu ihm Gehöriger oder eine andere dem entsprechende Strafe (*Onk.*: bis in das 7. Geschlecht) Rache genommen werden, s. das Lied V. 24 (wo freilich Selbststrache, nicht Gottesrache gemeint ist). $\text{אֲנִי הָיִיתִי בְּרֵעַ אֶת אָדָם}$ 3, 11. $\text{אֲנִי הָיִיתִי בְּרֵעַ אֶת אָדָם}$ (wenigstens nach dem vorliegenden Text) nicht ein Beglaubigungszeichen für die Wahrheit der Zusage (*Abene. Gabl. Dath. Vat. Ros. Bohl. Tuch Baumg.*), etwa wie Ex. 3, 12, weil in diesem Fall als das zu Beglaubigende die siebenfache Rache, nicht die Nichttödtung Kain's angegeben sein müsste, auch Kain keinen Zweifel an der Zusage geäußert hat, sondern ein Warnungszeichen für die Angreifer, das sie von seiner Tödtung abschrecken sollte, zugleich ein Schutzzeichen für ihn. Dabei ist aber weder Grund noch Recht, אֲנִי von blossem Vorausbestimmen dessen, was gegebenen Falls eintreten sollte (*Kn.*), zu verstehen, sondern אֲנִי ist (wie Ex. 4, 11. 10, 2 u. ö.) s. v. a. *machen, hervorbringen*, und לָכֵן nicht *an* Kain (*Pesch.*), *an* seinem Leibe, sondern *für* ihn, zu

seinem Schutz. Aber ein Zeichen, wenn es die angegebene Wirkung haben sollte, ist doch fast nothwendig als ihn beständig begleitend, also seiner Person anhaftend zu denken (*Targ. Jon., Rabb., Luth. Calo. Fag. Pisc. Gerh. Del. A.*), und kann nicht z. B. eine irgend wo aufgestellte Inschrift mit den Worten לַבּיּוֹן bis לַבּוֹן (*Haitsm.*) gewesen sein. Was für ein Zeichen gemeint sei, lässt sich nicht mehr bestimmen: man dachte an ein Horn auf der Stirne, schaudererregende Gestalt, aufgeschriebene Buchstaben, absonderliche Kleidung u. dgl.; jedoch ihn als Mörder zu kennzeichnen, sollte das Kainszeichen nicht dienen, sondern ihn gegen Mord zu schützen. — V. 16. Kain wandert von vor Gott, von dem Ort, wo Gott gegenwärtig war (s. V. 14; Gen. 1, 3) d. h. Eden fort, und lässt sich im Lande Nod, auf der Vorderseite von Eden (κατέναντι LXX; s. 2, 14) nieder. Dass נוד Name des Landes (LXX) sein soll, und nicht als Appos. zum Subj. σαλευόμενος i. e. instabilis et fluctuans (*Hier. quae., Onk. Vulg.*) bedeute, folgt aus seiner Stellung zwischen בארץ und vor קרייתו, sowie aus יושב. Früher scheint freilich נוד (*Sam.*), was LXX Ναδō sprachen (also נוד), gelesen worden zu sein, und es wäre wohl möglich, dass erst durch ein ursprüngliches נוד נוד נוד נוד des C zur Conformation mit V. 17 f. im נוד נוד נוד geändert, und weiterhin קרייתו (wenn näml. auch 2, 10—14 ein Einschub ist) hinzugekommen wäre. Ein geographisch bestimmbares Land ist Nod so wenig als Eden, vielmehr wie נוד, so ist נוד ein sinnvoller Name, bezeichnend ein Land des unsteten und ächtigen Lebens (des „Elends“). Sicher ist es im Osten gedacht, aber dass östlich (und nicht vielmehr westlich) von Eden, kann weder aus קרייתו noch aus 3, 24 bewiesen werden. Müsigg und grundlos ist die Annahme (*Tuch Kn. Böhm.*), dass ein Land des östl. Asiens z. B. China (indem Kn. sogar Kain mit Tschin, Thin, Zin, Sin zusammenbringen möchte) oder Turan (*Buns.*) gemeint sei. Andere suchten nach der Stadt Hanokh die Lage zu bestimmen, s. zu V. 17.

V. 17—24. *Die Kainiten.* V. 17. Woher Kain ein Weib bekam, ist im jetzigen Text unverständlich. In der Quellschrift, woraus V. 1. 17 ff. genommen ist, wird vor oder nach V. 1 auch von andern Söhnen und Töchtern Adams oder von Mehrung des Geschlechts die Rede gewesen sein. Nach dem vorliegenden Zusammenhang kann man nur an eine Tochter Adam's, also Schwester Kain's denken (ebenso wie 5, 6 vgl. 5, 4). Die Anstössigkeit der Geschwistereihe fällt natürlich für die Anfangszeit des Menschengeschlechts weg. (Die später erdichteten Namen des Weibes Kain's in den apokr. und Midrasch-Büchern s. bei Rōnsch B. d. Jubil. 373). — Auf Kain wird hier der Anfang des Stadtbaus zurückgeführt. und er war bauend eine Stadt] „d. h. er beschäftigte sich mit der Erbauung einer solchen, baute an einer solchen; die vollständige Erbauung der Stadt durch Kain behauptet der Vrf. nicht; dann hätte er נוד oder נודן gesagt“ (*Kn.*); nicht: er baute gerade damals, als H. geboren wurde (*Böhm.*), wogegen נודן spricht. Auch hier ist eine grössere Zahl Menschen als vorhanden gedacht, und muss dies im ursprünglichen Zusammenhang der Erzählung seine Begründung gehabt haben. Noch auffallender ist, dass Kain hier gerade

das Gegentheil von dem thut, wozu er V. 12 verurtheilt ist. Man hat sich das so zurechtlegen wollen, dass Kain durch den Stadthau gegen den Fluch des unsteten Lebens ankämpfen wollte, oder auch dass Gott ihm später sein Strafurtheil gemildert habe (*Ke.*), wovon doch nichts dasteht. In Wahrheit erklärt sich die Sache nur daraus, dass hier ein anderer Erzähler erzählt (S. 86 f.). — לְחַיֵּי הָאָדָם LXX לְחַיֵּי . Der Name הָאָדָם , der 5, 18 ff. wiederkehrt (s. d.) und als Personennamen sogar bei Hebräern (46, 9) und Midianitern (25, 4) vorkommt, würde, aus dem Hbr. verstanden, *Einweihung* (*ἐγκαινισμός*, *dedicatio* in den Onomast.) bedeuten, aber es kann auch die hebraisirte Form eines ähnlich klingenden fremden Namens sein. Der Notiz über die Stadt $\text{הַבְּרֵא$ mag eine dunkle Kunde von einer alten Stadt ähnlichen Namens zu Grund liegen. Sie geographisch irgendwo unterzubringen sind wir nicht im Stand. Gerathen hat man (s. *Ros. bibl. AK.* 1, 1. 218 ff.; *Win. RW.* 1. 478) auf die Stadt Anuchta in Susiana (*Huet.*), auf das Volk der Heniocher im Kaukasus (*Hasse*; s. auch *Ew. JB.* VI. 1), auf Henochia an der Ostseite des Libanon (*Schulth.*), Kanoge, eig. Kanyakubdscha im nördlichen Indien (*Bohl.*, s. auch *Tuch*), Khotan am Saume der Wüste Gobi, eine uralte Stadt (*Lenorm. Bér.* 315) u. A., und danach auch die Lage von הַבְּרֵא bestimmt; an das phrygische Iconium am Taurus, wo Annacus verehrt wurde (s. 5, 18) denkt *Ewald* (*Gesch.*³ 1. 381 f.), und hält darum הַבְּרֵא für umgelautet aus הַבְּרֵא Lydien (*Gen.* 10, 22). — Die späteren Dichtungen über Kain's schliessliches Ende s. in *BJub.* c. 4 a. E., und in *Christl. Adambuch* S. 85. — V. 18. Von den folgenden 4 Gliedern der Genealogie wird ausser dem Namen nichts mehr bemerkt. הַבְּרֵא Acc. beim Pass., wie 17, 5. 21, 5. 27, 42. 40, 20. Ex. 10, 8. 21, 28 (*Ges.* 143, 1; *Ew.* 295^b). Der Name הַבְּרֵא , könnte als „Flüchtiger“, הַבְּרֵא oder הַבְּרֵא (*Qeri*) als „von Gott Verthilgter“ oder jüd. aram. „v. G. Geschlagener“ verstanden für eine absichtliche Umformung von הַבְּרֵא (הַבְּרֵא in der Aussprache 'Irād) und הַבְּרֵא erachtet werden, aber bei הַבְּרֵא (gegen הַבְּרֵא), bald als „Bittmann“, bald als „Gottesmann“ (*Ges. th.*; mutu-ša-ili *Lenorm. org.* 262 f.) gedeutet, lässt sich eine Absicht der Umformung nicht mehr erkennen. Sicher ist nur soviel, dass die alte Lesart der LXX für הַבְּרֵא *Gaidad*, für הַבְּרֵא *Μαθουσαλα*, für הַבְּרֵא wahrscheinlich *Μαλελεηλ* war (*Lagarde Orient.* II. 33 ff.), und hienach die Differenzirung der beiden letzteren Namen gegen die der Sethitentafel jüngeren Ursprungs zu sein scheint. Der Name הַבְּרֵא ist aus dem Hbr. unverständlich (nach dem Arb. *juvenis robustus*?). Ueber einen Mannsnamen *Αίμαχος* und Frauennamen *Αδα* in Kleinasien s. *Ew. JB.* VI. 2; *Gesch.* I. 391. — V. 19. Lamech nimmt 2 Weiber, führt also die Mehrweiberei ein, ein Zeichen der Entartung der ursprünglichen Gottesordnung (2, 24); „wenigstens galt sie dem Vrf., der Lamech auch als rohen Menschen hinstellt, gewiss nicht als Fortschritt“ (*Kn.*) הַבְּרֵא 1, 5. 2, 11. Die Namen der Weiber sind hier ausnahmsweise gemeldet, weil es zum Verständniss des Liedes V. 23 f. erforderlich ist; sie werden gewöhnlich gedeutet: „Schmuck“ (הַבְּרֵא) und „Schatten“, von *Böttch.* Zieherin (Wandernde) und Schirmerin; von *Ew.* (*JB.* VI. 17): „Licht,

urora (عَد) und Schatten“, „Tag und Nacht“, wovon dann *Goldziher* 31, *Lenorm.* 183 f. den mythologischen Sinn nachzuweisen suchen. — 20 ff. Der Stammbaum verzweigt sich hier an seinem Ende in die Breite. Drei in der Menschheit längst hervorgetretene Beschäftigungen der Lebensweisen, um nicht zu sagen Stände, werden auf die 3 Lachstööhne als ihre Urheber zurückgeführt; zwei derselben, der Ahnherr der nomadischen Hirten und der Musiker gehören näher unter sich zusammen und haben Ada zur Mutter („ebenso erfand nach Plin. 57 der Hirtengott Pan die Schalmei, fistula pastoria, und Apollo, der Meister der Lyra, wurde auch als Apollo Nomios verehrt“ *Kn.* nach *Kn.*; *Lenorm.* 207; vgl. auch David); der dritte, der Ahnherr der Aellenmänner, stammt von der dunkeln, finsternen Mutter. Alle 3 aber sind nicht bloß Söhne desselben Vaters, sondern führen fast gleiche Namen *Jabal Jubal Tubal*, scheinbar sämtlich von der W. בָּבֶל *herbringen, Frucht tragen* (erhalten in בָּבֶל, בָּבֶל, בָּבֶל), somit als „Frucht, Zeugnis, Sprosse“ deutbar. Aber dieses scheinbare Etymon bezeichnet das Wesen der Personen nicht und trotz des äusseren Gleichklangs der Namen geht dieses weit auseinander (vgl. über Habil und Qabil und andere gleichlautende Namen von Brüderpaaren bei den Arabern *Goldziher* 232 ff. *Lenorm.* 192 ff.). Denn בָּבֶל, aber in LXX Ἰωβήλ gesprochen, konnte in der alten Sprache auch *Waller* bezeichnen (*Bötlch.* 10) und ist hier der Wanderhirte; בָּבֶל erinnert von selbst an בָּבֶל i. *Widderhorn*, lauschallende Musik, und בָּבֶל (LXX Θοβέλ) an die durch Erzarbeiten (Ez. 27, 13) berühmte Japhetische Völkerschaft (Gen. 10, 2) *Tuhai* (*Tuch Kn.*), während das beigesezte (bei den LXX noch fehlende) קָיִן (d. h. *Speer* 2 Sam. 21, 16; arab. قَيْن *Schmied*) ihn

noch bestimmter als Waffenschmied, vielleicht zugleich als den ächtesten Urwälsling Kains bezeichnet. — *Jabal ist der Vater des Zelt- und Heerden-Wohners geworden* d. h. „der Urheber der nomadischen Lebensweise und sonach der Nomaden als solcher, welche in Zelten (25, 27. Ez. 35, 7) und beim Viehe wohnen. Zu בָּבֶל mit dem Acc. = am Ort von, also unter oder bei etwas wohnen, vgl. Ps. 22, 4. 107, 10. Ez. 33, 14. 57, 15“ (*Kn.*); doch ist die Verbindung בָּבֶל בָּבֶל hier nur durch בָּבֶל בָּבֶל ermöglicht, für sich aber sonst nicht gebräuchlich. *Besitz, Heerdenbesitz* ein weiterer Begriff als אָרָם V. 2, „umfasst auch Grossvieh (26, 14. 47, 17. Ex. 34, 19), bisweilen Kameele und Esel (Ex. 9, 3. Jj. 1, 3) mit“ (*Kn.*); insofern, auch durch die alte, besteht immerhin ein Fortschritt gegen 4, 2 und ist der Widerspruch mit jener Stelle einigermaassen gemildert. Zu בָּבֶל בָּבֶל vgl. leicht *Lenorm.* 195 „*Αμνον και Μάγον, οὗ κατέδειξαν κόμας και κόμας* bei *Euseb.* pr. ev. 1, 10, 10 (s. oben S. 7). — V. 21. *Jubal wurde Vater aller derer, welche Cithar und Schalmei ergreifen* d. i. *haben*; LXX ὁ καταδείξας ψαλτήριον και κιθάραν. Der קָיִן, bei den Hebräern das gewöhnlichste Saiteninstrument, für die gemeine und heilige Musik gebräuchlich, aber auch bei den Phönikiern (Ez. 26, 13) und Syrern verbreitet, und über Kleinasien als κινύρα und κιθάρα

frühe zu den Griechen gekommen, schwerlich von angeblichem *schnarren* (*Ges.*), eher mit *חַנְּוּ* *Hanf* vermittelt der davon gemachte Saiten zusammenhängend (*Tuch*, *Ew.* Dicht. des AB.² I. 218) und *אֲרִיזָה* oder *אֲרִיזָה* (*Ew.* 79d. 118^a) verkürzt, wird gewiss nicht ohne Grund hier als das älteste Saiteninstrument genannt, vgl. Gen. 31, 21 Jj. 21, 12. 30, 31; Gestalt, Saitenzahl und Feinheit war Sache der allmählichen, nach Ort und Zeit verschiedenen Vervollkommnung. Sonst s. *Richm* HWB. 1031 ff. *אֲרִיזָה* oder *אֲרִיזָה* (Jj. 21, 12. 30, 31; P 150, 4), obwohl in LXX und Pesch. auch als Saitenwerkzeug verstanden, ist nach Targ., Hier. (selbst LXX zu Ps. 150), mehr. Rabb., ein Blasinstrument, eine Art Flöte (*אֲרִיזָה* Targ.), etwa *Hirtenflöte* oder *Schalmei*; ob Sackpfeife (später *συσφωνία*) oder Panpfeife *σούριον* muss dahingestellt bleiben (s. *Winer* RW. II. 123; BL. IV. 263. *Richm* HWB. 1038). — V. 22. *Tubal-Kain* wird beschrieben als *Schärf* oder *Hämmerer* (sofern *אֲרִיזָה* das Schärfen durch *Hämmern* zu bedeuten scheint) *von allerlei* (2, 9) *Schneidendem von Erz und Eisen*, als „als Verfertiger von allerhand kupfernen und eisernen Schneidewerkzeugen, z. B. Geräthen für Landbau und Viehzucht, Jagd und Krieg oder als der, der die Schmiedekunst erfand“ (*Kn.*). Diese (seit *Tuch* gewöhnliche Erklärung ist aber schwerlich die Meinung der *Mant* welche durch den Accent bei *אֲרִיזָה* und die Aussprache *אֲרִיזָה* (statt *אֲרִיזָה* in diesem Fall näher liegenden *אֲרִיזָה*) vielleicht (mit *Targ.*) vor *אֲרִיזָה* aus V. 21 supplirten: ein *Hämmerer*, (Vater) *aller Erz- und Eisen* schmiede. Und wirklich scheint *אֲרִיזָה* entweder für *אֲרִיזָה* (*Olsk.*) oder besser nach demselben einzusetzen zu sein. Der Ausfall desselben ist aber ein alter Fehler, und die übrigen Verss., auch Interpr. suchen dem Texte theils durch Auswerfung, theils durch Umstellung von *אֲרִיזָה* zu helfen. Uebrigens lernten *Erz* die Menschen früher bearbeiten als *Eisen*, und ist es hier mit gutem Grund vorangestellt. — Dass die *Lemech-Söhne* nicht Personificationen gewisser nicht zu den *Noachiden* gerechneten Völker sein sollen, ist schon S. 85 bemerkt. Vielmehr ist der Zweck wie des ganzen Stücks V. 17 ff., so der V. 20—22, die Fortschritte der Cultur und die Erfindungen wichtiger Künste und Uebungen schon im hohen Alterthum nachzuweisen, wie denn andere Völker solche Erfindungen geradezu auf die Zeit der Herrschaft der Götter zurückführen (z. B. die Aegypter auf *Osiris' Herrschaft* Diod. Sic. 1, 15 f.). Am meisten ähnlich ist hier die Anknüpfung der Culturstufen an gewisse Namen in der phönik. Sage (s. oben S. 7), und speciell zu vergleichen ist, wie dort (Eus. pr. ev. 1, 10, 9) 2 Brüder als *σιδήρου εὐρεται καὶ τῆς τούτου ἐργασίας* erscheinen, und der eine davon, *Χρυσῶρ* genannt, den die Griechen *Hephästos* nennen, auf *λόγους, ἐπωδᾶς καὶ μαντείας* ausgeübt haben soll (vgl. den Doppelsinn von *אֲרִיזָה* im Hebr.). „Die griech. Mythologie kennt neben dem Gott der Schmiede die wandernde Künstlerfamilie der *Τεχνίτες* (Diod. Sic. 5, 55), denen nach Strabo 14, 2, 7 die Erfindung, *Erz und Eisen* zu bearbeiten, zugeschrieben wird“ (*Tuch*). — Auch ein wegwerfendes Urtheil über den Werth dieser Erfindungen liegt an sich nicht

den Textesworten; der Schein eines solchen wurde allerdings dadurch erregt, dass diese ganze Kaingenealogie zuletzt in einen Gegensatz zu der der Sethiten gestellt wurde, wo es denn allerdings bedeutsam erscheint, dass diese Dinge nicht bei diesen, sondern bei jenen erfunden wurden; in Wahrheit aber lehrt die ganze übrige Bibel, dass diese Dinge nicht an sich und wegen ihres Ursprungs zu misbilligen sind, sondern erst durch den Zweck, zu dem man sie übt, verwerflich werden können. — Von Tubal-Kain wird noch eine Schwester *Naama* (LXX *Νοεμά*) d. h. *Liebliche*, *Huldin* erwähnt, ohne dass später noch etwas über sie gesagt wäre. Sicher hat sie in dem Sagenkreis, aus dem der Vrf. schöpfte, eine nicht unwichtige Stelle gehabt, und der Gedanke, der dieser ihrer Zusammenstellung mit Tubal zu Grund liegt, ist wohl derselbe wie bei Hephästos und Aphrodite, oder Ares und Aphrodite. Ueber eine angebliche phönik. Göttin *Na'ama* s. *Movers Phön.* I. 636 ff. *Lenorm.* 200 f. Bei den Juden galt Naama als Meisterin des Gesangs (*Trg. Jon.*) oder als Gattin Noah's (Beresch. r. par. 23) oder als Dämonin und eines der Weiber des Sammael (*Eisenmenger* II. 416). — V. 23 f. Das Lamechlied, angeknüpft durch וַיִּבְרַח consec.: *da* sc. als diese Fertigkeiten schon erfunden und manches andere geschehen war, *sprach L. zu seinen Weibern*. Es besteht aus 3 zweizeiligen Versen, und ist ein vollständiges kleines Lied, vom Erzähler nicht gedichtet, sondern vorgefunden, mit diesen Sagen selbst aus dem Alterthum überliefert, ein Lied, worin der alte Held, im Vollgefühl seiner Kraft und seiner Mittel, seinen wilden Muth und die siebenundsiebzigfältige Rache, mit der er Beleidigungen zurückgibt, verherrlicht. Zu den 2 ersten Zeilen vgl. Jes. 28, 23. 32, 9. וַיִּבְרַח *Ges.* 46 A. 3; *König* Lehrg. I. 289. וַיִּבְרַח wohl nicht blos zur Einführung der Rede, wie dann und wann in Prosastücken, sondern entweder begründend (für die Aufforderung zur Aufmerksamkeit) oder geradezu וַיִּבְרַח affirm., wie Ex. 4, 25 u. s.: *ja einen Mann habe ich getödtet ob meiner Wunde, und einen Jüngling (Knaben) ob meiner Strieme*, d. h. er rühmt sich, eine blosse Wunde oder Strieme, ihm beigebracht, mit Mord eines Mannes oder Knaben vergolten zu haben oder zu vergelten (*Herder* und fast alle Neuern). Das Prf., in den Verss. richtig wiedergegeben, kann nicht den Vorsatz ausdrücken, auch nicht die blosse Gewissheit (*Ke.*), sondern nur die vollzogene That, die er aber, in ähnlichem Falle, zu wiederholen nicht zögern wird. Zu וַיִּבְרַח den Anlass einführend, s. *Ew.* 217^d. Die LXX: *εἰς τραῦμα ἐποίησεν μάλιστ' ἐμοί*; ebenso *Vulg. Luth.* u. A., ähnlich *Onk.*; damit würde Lamech vom Morde abmahnen, bussfertigen Sinn zeigen, aber wie passte dazu die Begründung V. 24! (Ueber den Midrasch, dass der von Lamech ermordete וַיִּבְרַח Kain und der וַיִּבְרַח Tubal-Kain gewesen sei, s. *Hier.* ep. ad Damas. 125; *Christl. Adamb.* S. 85; *Raschi*; *Fabric.* Cod. Ps. V. T. I. 121. Die ältern Monographien über die St. s. bei *Schum.* p. 97 f.). — V. 24. *Denn siebenfach wird (zwar) Kain gerächt, aber Lamech sieben- und siebenzigfach*, nicht: 70fach und das 7mal (*Kamph. Böhm.*, s. *Ew.* 269^b; *JB.* XI. 198). Im Besitze der Erfindungen, vor allem der Waffen, seines Geschlechts fühlt sich

Lamech dem Ahnherrn Kain weit überlegen; er braucht nicht mehr, wie dieser, von Gott Schutz zu erleben; mit seinen Waffen und ohne Scheu, für eine Kleinigkeit einen Menschen todtzuschlagen, schafft er sich seinen Schutz selbst, und hat eine Unverletzlichkeit, eifmal grösser als die Kain's. Die wilde Blutrache und Mordlust, welcher V. 15 ein Damm entgegengestellt werden sollte, ist am Ende dieser Kainitischen Geschlechtsreihe voll entwickelt: gegen Lamech war Kain nur ein Anfänger. (Ueber die verkehrte Auslegung der Stelle in Targ. Onk. u. Jon. s. *Mercer.* u. *Schu.*)

V. 25 f. Anfang der *Sethitenealogie* des C (s. S. 87), welche mit der des A in Cap. 5 im Wesentlichen zusammengestimmt haben wird, von R hier eingefügt, nicht blos um zu C. 5 hinüberzuleiten, sondern auch, um zu verstehen zu geben, dass er die C. 5 folgende Geschlechtsreihe als neben der Kainitischen hergehend und als Gegensatz gegen dieselbe betrachtet haben will, entsprechend dem Gegensatz und Kampf zwischen der Richtung auf das Gute und das Böse, dem Geschlecht des Heils und des Verderbens, welcher sich durch die ganze Menschengeschichte hinzieht. Deutlicher als irgendwo zeigt sich hier die Zusammensetzung des Buchs aus verschiedenen Quellen, denn ein und derselbe Vrf. hätte nicht V. 25 u. 5, 3 ff., 26 u. 5, 6 ff. in dieser Weise neben einander hingestellt. — V. 25. אָרְיָם] ohne Artikel ist zu bemerken, gegenüber von V. 1 (s. zu 3, 17); ebenso das Fehlen des Eva-Namens. יְלִידָה] harmonistische Klammer, fehlt in LXX. יְלִידָה] fehlt hier gegen V. 1. 17, ist aber in LXX eingefügt. Das Weib gebiert einen dritten Sohn und nennt ihn Seth, *denn gesetzt hat mir Gott einen andern Samen statt Abel's, weil Kain ihn getödtet*, sc. „sagte sie (wie 41, 51 f.), d. h. zum Ersatz für Abel mir einen andern Sohn gegeben. So wird אָרְיָם *Setzling, Satz* in der Bedeutung *Ersatz* genommen“ (*Kn.*). Bei der Annahme (S. 87), dass V. 1—16 erst von R an seine jetzige Stelle gesetzt ist, muss auch אָרְיָם—אָרְיָם als Einschub des R, wodurch auch erst אָרְיָם *Satz* zu *Ersatz* umgebogen wurde, angesehen werden. אָרְיָם] ist gebraucht, nicht weil es sich blos um einen Gegensatz gegen Kain handelt (*Del. Ke.*), nicht weil die Sethiten dem Elohisten angehören (*Kn.*), sondern weil der, der V. 26^b bringen wollte, nicht wohl hier der Eva יְלִידָה in den Mund legen konnte. Die Folgerung daraus für V. 1 liegt auf der Hand. — V. 26. Auch dieses Glied der Kette wird von R noch beigebracht, weil ihm die Notiz V. ^b von Wichtigkeit ist. אָרְיָם] *Ew.* 311a; *Ges.* 121, 3; fehlt in LXX. אָרְיָם] ist zwar auch nur *Mensch*, wie Adam, aber mit dem Nebenbegriff des schwachen, hinfälligen, der durch sich selbst auf seinen Gegensatz Gott hinweist, und als hätte man damals erst es „mit dem Unterschied von Mensch und Gott strenger zu nehmen gelernt“ (*Ew.* JB. VI. 18; *Böhm. Del.*), heisst es hier: *damals*, zur Zeit des Enos, oder schon seiner Geburt *feng man an*, mit dem Namen Jahve's zu rufen d. h. nicht blos: denselben zu nennen oder zu gebrauchen, auch nicht: sich nach J. zu benennen (*Cler. Ilg.*), sondern *ihn anzurufen* d. h. Jahve zu verehren. „Der Ausdruck geht eigentlich auf das Gebet zu J.“ (möglicherweise auch auf die Verkündigung seines Namens

Jes. 12, 4; *Luth.*: zu predigen von des Herrn Namen), „wird aber dann auch von der Jahveverehrung im Ganzen gebraucht (Zeph. 3, 9; Jer. 10, 25), diese also nach einem ihrer Hauptstücke bezeichnet“ (*Kn.*). Das Gottesbewusstsein des Menschen wird als von Anfang an vorhanden vorausgesetzt (s. 2, 16), aber die feierliche, gottesdienstliche Verehrung muss irgendwann einmal begonnen haben (vgl. Nachweisungen dessen sogar in der phönik. Sage Eus. pr. ev. 1, 10, 5 ff.), und wenn man vergleicht, wie 12, 7. 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25 (s. auch 9, 26) dieselbe Formel wiederkehrt, so kann man nicht bloß über ihre Bedeutung nicht mehr zweifeln, sondern erkennt auch, dass von der wahren Religion, deren Fortpflanzung in der Linie Seths, Sems, Abrahams weiterhin nachgewiesen wird, hier die ersten Anfänge aufgezeigt werden sollen. Dem Vrf. knüpft sich aber der Begriff der wahren Religion an den Namen Jahve, daher diese seine Formel; die feinere Unterscheidung zwischen Wesen und Namen, Sache und Ausdruck, die Ex. 6, 3 vorliegt, wird von ihm nicht gemacht. Die Differenz mit V. 1—4 ist unverkennbar. Wohl um diesem Widerspruch zu begegnen, haben die Juden (*Onk.* u. *Jon.*, *Rasch* u. A.) verkehrt genug יהוה als *wurde entweiht* (vgl. Hiph. Ez. 39, 7) gedeutet, und die Entweihung des hl. Namens, sowie die Entstehung des Götzen dienstes aus d. St. herausgelesen. Es fragt sich sogar, ob nicht die ursprüngliche Lesart יהוה (= יה) י, welche die LXX *Vulg. BJub.* ausdrücken, war und יהוה אלהים (schon bei *Aq.* und *Symm.*, aber in der Bedeutung ἀρχή) mit jener Auffassung des Targ. zusammenhänge.

4. Die Geschlechter der Menschen von Adam bis Noah in der Linie Seth's, Cap. 5, von A (ausgen. V. 29).

1. In Form eines Stammbaums von 10 aufeinanderfolgenden Geschlechtern wird hier die Entwicklung der Menschheit von Adam bis Noah kurz berichtet und dadurch von der Schöpfung auf das nächste Hauptereigniss, die Fluth, hinübergeleitet. Mit Ausnahme der Stelle V. 22—24, wo er etwas farbiger wird, enthält der Bericht nur eine dürre Reihe von Namen und Zahlen. Von jedem der 9 ersten Väter macht der Vrf. immer den Erstgeborenen namhaft, gibt genau an, in welchem Lebensjahr er ihn gezeugt, ebenso wie viele Jahre er danach und wie viele im Ganzen gelebt habe, bemerkt aber auch bei jedem, dass er ausser dem Erstgeborenen Söhne und Töchter gezeugt habe. Beim letzten Glied der Reihe (V. 32) wird mit der Angabe des Jahres der Zeugung abgebrochen, weil an andern Stellen (7, 11. 9, 28) das Uebrige nachgebracht werden soll. Erreicht wird mit dieser Darstellung zweierlei, einmal eine Vorstellung zu geben von der allmählichen Zunahme der Bevölkerung der Erde, sodann die Dauer dieser ganzen ersten Periode zu bestimmen. Rechnet man nämlich die Zahlen der Lebensjahre der einzelnen Patriarchen, welche bis zur Zeugung ihrer Erstgeborenen verflossen sind, zusammen, so ergeben sich bis zum 500. Jahre Noah's 1556 und unter Zuziehung von 7, 11 bis zum

Beginn der Fluth 1656 Jahre. Auch noch eine dritte Absicht ist bei dieser Darstellung unverkennbar. Die Zahlen der gesammten Lebensjahre der Einzelnen, obwohl für die fortlaufende Chronologie ohne Bedeutung, sind doch geflissentlich angemerkt, um von der Langlebigkeit dieser ältesten Menschen eine Vorstellung zu geben (s. weiter Cp. 11, ferner 25, 7. 35, 28. 47, 28, sammt der Aeußerung Jacobs 47, 9). Dagegen anderweitiges über diese ältesten Väter, von denen man zu seiner Zeit gewiss noch viel mehr zu erzählen pflegte, zu berichten, hat nicht in des Vrf. Absicht gelegen; nur bei Henoch durchbricht er diese Schranke, die er sich gezogen. — Dass diese Genealogie von einem andern Vrf. geschrieben ist als die Cp. 4, lehrt schon die zu Cp. 4 besprochene Differenz zwischen beiden. Dass aber kein anderer als A der Vrf. ist, ergibt sich, abgesehen vom Gottesnamen Elohim, aus der Rückbeziehung von 5, 1—3 auf 1, 26—28, aus der Sorgfalt für Herstellung einer Chronologie, aus der umständlichen und formelhaften Darstellung, aus den gebrauchten Ausdrücken, namentlich *וַיֵּלֶד* V. 1, *וְיָמֵיהֶם* u. *אָזְלָם* 1. 3, *זָכַר יְהוָה* 2, *וַיֵּלֶד* 3 ff., *wandeln mit Gott* 22. 24 vgl. 6, 9. Nirgends auch ist hier auf Fortschritte in Erfindungen und Künsten (wie Cp. 4), nirgends auf die Entwicklung der Sünde Rücksicht genommen, wie denn (s. S. 34) diesem Erzähler das ganze erste Weltalter noch eine Zeit höherer Ruhe und ursprünglicher Vollkommenheit ist, in welche erst gegen das Ende hin (6, 9 ff.) das Verderben eindringt, so dass auch die Angabe über Henoch's Frömmigkeit bei ihm sich leichter erklärt. Nur V. 29 ist in diesem Stücke fremd, und erst von R eingeschaltet (s. d.).

2. Ohne Zweifel versteht der Vrf. unter den 10 Vätern wirkliche Personen, und unter den Jahren, die er ihnen zuschreibt, wirkliche Lebensjahre. Freilich sind so hohe Lebensalter erfahrungsmässig nicht nachweisbar, und ist es physiologisch hinlänglich festgestellt, „dass es dem menschlichen Körper bei einer von der gegenwärtigen nicht ganz verschiedenen Organisation unmöglich ist, ein Alter von 200 Jahren zu übersteigen, geschweige eines von 900 zu erreichen“ (*Tuch*; zB. *Valentin* Lehrb. der Physiologie II. 894; *Prichard* Naturgesch. des Mensch. Geschl. 1. 155 ff.), und haben darum die Apologeten von jeher (schon Jos. ant. 1, 3, 9) auf die noch stärkere Lebenskraft der ersten Lebewesen und die zweckentsprechendere Nahrung und Lebensweise der Menschen jener Zeit sich berufen, ja sogar von den jetzigen sehr verschiedene klimatische Verhältnisse der Erde (deren aber die Bibel nirgends Erwähnung thut) postuliren zu dürfen geglaubt (*Tiele, Kurtz, Lange, Ke. A.*). Allein daraus, dass wir jetzt auf Grund der genaueren Erfahrungswissenschaften an diesen Zahlen Anstoss nehmen müssen, folgt noch nicht, dass sie auch für den Vrf. etwas Anstössiges hatten. Man hat auch andere Wege eingeschlagen, um aus dem Berichte diesen Anstoss zu entfernen, aber der Text verträgt sie nicht. So ist zB. die Deutung der 10 Namen auf 10 Stämme oder Völker, und ihrer Lebenszeit auf die Dauer dieser Stämme (*Gatterer* Weltgesch. 1. 9 ff.; *Enkelmann* in *Henke's Museum* II. 565 ff.) oder Dynastien (*TP Crawford* the patriarchal dynasties etc. Richmond 1878) darum ganz unzulässig, weil

s Zeugen eines Erstgeborenen und dann noch weiterer Söhne undchter oder die Hinwegnahme ohne Tod (V. 24) nur von Individuen,cht von Stämmen oder Herrschaften ausgesagt werden kann. Ebenso t die Auskunft von *Rosm.* ad Gen. 5, 5, vgl. *Friedreich* zur Bibel . 171 f., wornach diese Tafel nur der zusammengeschrumpfte Rest mer längeren Genealogie mit viel mehreren Gliedern und ihre hohen hlen nur die übrig gebliebenen Summen der Lebenszeit dieser längern hien wären, mit der Darstellung des Vrf. unvereinbar; man müsste wenigstens zugeben, dass er etwas anderes aus diesen Genealogien tmacht hat, als sie ursprünglich waren. Völlig grundlos ist endlich lo Meinung, קצו bezeichne bei den Patriarchen kleinere Zeiträume, kmlich bis auf Abraham 3, von da bis Josef 8 und erst nach Josef 2 Monate (*Hensler* Bemerk. über Psalm. u. Genes. 280 ff.), oder von am bis Noah 1, von Sem bis Serug 2, von Nahor bis Terah 4 und idam Abraham bis Amram 6 Monate (*Rask* in *Illgen's* Zeitschr. f. hist. heol. 1836 S. 19 ff.) oder 60tägige chald. Sossen (*Lesueur* in *Revue archéol.* 1858; *Chronologie des rois d'Egypte* p. 300 ff.). „Denn קצו edeutet im AT. immer nur den Jahreskreis und ein kürzeres Jahr als ie Jahreszeitenperiode haben die Hebräer nie gehabt“, so wenig als ndere alte Völker, denn die angeblichen Jahre von einem oder meh- teren Monaten, welche Aegypter und andere gehabt haben sollen, sind ur von Späteren erfunden, um die Schwierigkeiten der mythischen eschichte zu heben, s. *Ideler* Chronol. I. 93 ff.; *Tuch* 101 ff.; „auch titten bei dieser Annahme manche Patriarchen schon in einem Alter, o sie dazu noch nicht fähig waren, Kinder erzeugen müssen (s. weiter ngegen *Kanne* bibl. Untersuch. I. 2 ff., *Bredow* Untersuch. ü. alte esch. u. Geogr. I. 9 ff.)“ *Kn.* Allen solchen Ausdeutungen gegen- ber ist daran festzuhalten, dass der Vrf. wirklich diesen ältesten enschen solche hohe Lebensalter zuschrieb, „in Uebereinstimmung mit er alten Vorstellung, dass die Menschen in der glücklichen Ur- und orzeit länger gelebt haben, allmählig aber immer schwächer und kurz- driger geworden seien (6, 3). Nach dem AT. wurde man bei den ebräern in der geschichtl. Zeit 70—80 Jahre alt (Ps. 90, 10); in er mosaïschen und patriarchal. Zeit erreichte man (Gen. 25, 7, 35, 8, 47, 28, 50, 26; Ex. 6, 16, 18, 20; Num. 33, 39; Dt. 34, 7; os. 24, 29; Jud. 2, 8) ein Alter zwischen 100 und 200 Jahren; für ie Zeit vor Abraham und nach Noah halten sich die Altersangaben it éiner Ausnahme zwischen 200—600 Jahren (11, 10—32), und ir diejenige von Adam bis Noah gleichfalls mit éiner Ausnahme zw- chen 700 und 1000 Jahren. Nach hebr. Glauben hat also die Le- ensdauer im Laufe der Zeiten abgenommen; daher die Hoffnung auf Wiederherstellung hohen Lebensalters in der messian. Zeit (Jes. 65, 0, 25, 8), nach dem Grundsatz Prov. 10, 27. Auch das übrige lterthum nahm für die ältesten Zeiten eine höhere Lebensdauer an, ad Josephus (Ant. 1, 3, 9) nennt Manetho, Berosus, Mochus, He- iaeus, Hieronymus, Hesiodus, Hecataeus, Hellanicus, Acusilaus, Ephorus ad Nicolaus, welche ähnliches wie die Genesis berichteten. Hamza mal. p. 13 führt in der ersten persischen Dynastie 3 Regierungszeiten

von 500, 746 und 1000 Jahren an, und die Arkadier gaben an, *apud se reges antiquos aliquot ad 300 vixisse annos* (Censorin. 17, 3)“ *אנ*. Kann nun aber diesen Zahlen der Natur der Sache nach eine eigentlich geschichtl. Bedeutung nicht zuerkannt werden, und sind sie, soweit sie chronol. Bedeutung haben, nur als ein Versuch des Vrf. anzusehen, nach irgend welchen Daten (s. nr. 3) die Dauer der Menschenzeit bis zur Fluth zu bestimmen, so dürfen sie billiger Weise auch nur als ein solcher beurtheilt werden. Andere Völker haben andere Berechnungen aufgestellt, theils völlig phantastisch vermittelt eines wilden Zahlenspiels (wie die Inder), theils auf Grund astronomischer Berechnungen (wie die Babylonier und Aegypter; vgl. auch über die Phöniken Jos. ant. 1, 3, 9): verglichen mit den maasslosen Zahlen dieser Systeme zeichnet den Versuch dieses Vrf. wieder derselbe maassvolle, nüchterne und tief gottesfürchtige Sinn aus, der auch seine Schöpfungsdarstellung durchdringt; er will nicht die Dinge und Wesen der endlichen Welt ins Unendliche hinausdehnen.

3. Dass der Vrf. die Stoffe seiner Darstellung nicht erfunden, sondern aus mündlicher oder schriftlicher Ueberlieferung aufgenommen hat, ist selbstverständlich. Für die meisten der Namen bewährt sich das schon aus C. 4, wo dieselben wieder vorkommen. Dass auch die Zehnzahl auf eine feststehende ältere Zählungsweise hindeute, ist schon S. 86 bemerkt; ebenso auch, dass die Anknüpfung derselben an die Culturfortschritte in C. 4 ihre ursprüngliche Function noch deutlicher erkennen lässt. Im Grunde gibt sich die 10gliedrige Liste als aus der 7gliedrigen durch die Hinzufügung des Noah (des Mannes der Fluth) am Ende, und des Seth, Enosch am Anfang erweitert: Adam Seth, Enosch Kenan (d. h. Mensch und Sprössling oder Sohn) ist nur die Verdopplung des Adam Kain der andern Genealogie. Ob auch ihre Reihenfolge in C. 4 ursprünglicher sei oder nicht, lässt sich zur Zeit nicht mehr ausmachen; dass *מיושלה* und *מהללאל* wahrscheinlich älter seien als *מיושאל* und *מהויאל*, ist S. 96 bemerkt. Ihrem Wortsinn nach sind zwar die Namen *מהללאל*, *ייר*, *דניך*, *מיושלה* deutbar als Gepriesener Gottes, Herabkunft, Einweihung, Mann des Geschosses (Schütze), aber ein innerer Grund ihrer Reihenfolge und ihre Function in dieser Reihe lässt sich daraus nicht mehr ableiten (Versuche s. bei *Böttcher* Ae.L. 5, welcher wenigstens bei Mahalalel vielleicht richtig an den Anfang der Gottesverehrung denkt, und bei *Ev. Gesch.*³ I. 383, welcher Glanz- oder Sonnengott, Gott der Niederung oder des Wassers, Gott des Neujahrs, Waffen- oder Kriegsgott deuten will). Ueber Noah s. zu V. 29, über Lamech zu 4, 18; nur von Henoch ist aus der Zahl seiner Lebensjahre deutlich, dass er mit dem Sonnenjahr von 365 Tagen in irgend welcher Beziehung gestanden haben muss. Die Namēn der 10 vorsintfluthlichen Herrscher der bab. Sage, die an Zahl und Stellung den 10 Urvätern der Bibel so ähnlich scheinen, sind weder ihrer Bedeutung nach bis jetzt erklärt (trotz *Lenormant's* wiederholter Versuche in *Comm. de Bérose* p. 235 ff.; *la langue prim. de la Chaldée* 342 ff.; zuletzt in *Orig.*² I. 232—266, wo er meint, dass die 10 Namen 10 Zeichen des Thierkreises entsprochen haben, aber warum dann

war 10?), noch sind sie überhaupt zur Vergleichung geeignet, wenn die hebr. 10gliedrige Liste erst aus der 7gliedrigen erweitert ist. — Was sodann die Jahreszahlen betrifft, sowohl die des Gesamtalters als die des Zeugungsjahres der einzelnen Urväter, so sind nur wenige noch als runde oder cyclische Zahlen (wie 800, 300, 100, 500) erkennbar, die meisten sind bestimmte und geschichtlich lautende. Dass sie gleichwohl nach bestimmten Grundannahmen berechnet sind, ist kaum zu bezweifeln (man vgl. ausser den 365 des Henoch auch, wie Methus. gerade im Jahr der Fluth stirbt), aber das zu Grund liegende Princip der Berechnung ist bis jetzt nicht gefunden. Das Problem ist um so schwieriger, weil in diesen Zahlen die ältesten kritischen Zeugen, der hbr., samar. und LXX-Text stark von einander abweichen, wie die folgende Tafel zeigt.

	Hebr.			Samar.			Septuag.		
Adam . . .	130	800	930	130	800	930	230	700	930
Seth . . .	105	807	912	105	807	912	205	707	912
Enos . . .	90	815	905	90	815	905	190	715	905
Kenan . . .	70	840	910	70	840	910	170	740	910
Mahalalel . . .	65	830	895	65	830	895	165	730	895
Jared . . .	162	800	962	62	785	847	162	800	962
Henoch . . .	65	300	365	65	300	365	165	200	365
Methusalah . . .	187	782	969	67	653	720	167	802	969
Lamech . . .	182	595	777	53	600	653	188	565	753
Noah . . .	500			500			500		
bis zur Fluth .	100		(950)	100		(950)	100		(950)

Hiernach sind in dem (noch nicht hexaplarisch verbesserten) LXX-Text die Jahre der Gesamtaltersdauer der Väter dieselben wie im Hbr., mit Ausnahme derer des Lamech. Dagegen setzen sie das Zeugungsjahr regelmässig 100 Jahre später an, mit Ausnahme theils von Jared und Noah, wo sie mit dem Hbr. stimmen, theils von Methus. und Lamech, für die sie 167 statt 187 und 188 statt 182 haben, und gewinnen dadurch nicht bloss eine Verlängerung des Zeitraums zwischen Adam und der Fluth auf 2242 (gegen 1656 des Hbr.), sondern auch eine grössere Gleichmässigkeit in Ansetzung des Zeugungsjahres, während im Hbr. die hohen Zahlen 162, 187, 182 bei Jared, Seth. und Lamech gegenüber von denen ihrer Vorgänger seltsam abweichen. Die abweichende Zahl 167 bei Methusalah lässt sich indess in Verbindung mit 802 und 969 nicht halten, weil sonst Meth. nach der Fluth gestorben sein müsste (*Hier. quae.*), war aber auch schon bei Demetrius, (Joseph.), Jul. Afric. und in der Zeit nach Orig. fast allgemein durch 187 verbessert; sie ist in diesem System fehlerhaft, liegt aber noch deutlich ihren Ursprung aus dem Samarit.-Text (der von *Preuss* S. 38 f. angenommene Ursprung dieses Fehlers ist ganz unahrscheinlich). Auch für die 3 abweichenden Zahlen bei Lamech ist, unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des mass. T., ein einleuchtender Grund der Aenderung bis jetzt nicht (auch von *Preuss* S. 41 nicht) nachgewiesen. — Der Samarit. Text sodann, mit dem B. J. u.

stimmt (s. m. Uebersetzung des B. 2. S. 77; *Rönsch* 211. 269), hat zunächst als Zeugungsjahr des Jared 62, des Methusalah 67, des Lamech 53, also theils ebenfalls (wie LXX, nur in entgegengesetzter Richtung) grössere Gleichmässigkeit in Ansetzung der Zeugungszeit, theils Verkürzung der Weltzeit bis zur Fluth auf 1307 (gegen 1656 Hbr.). Weiter sind nicht bloss bei Jared und Methus., deren hohes Alter gegenüber von ihren Vorgängern im mass. Text auffällt, sondern auch bei Lamech die Zahlen der 2. u. 3. Spalte bedeutend kleiner, und zwar in der Weise, dass jeder folgende Vater immer kürzer lebt als sein Vorgänger (ausgenommen Kenan Henoch Noah) und dass nicht bloss Meth., wie im Hbr., sondern auch Jared und Lamech gerade im Jahr der Fluth sterben. (Aus Hieron. qu. in Gen. 5, 25 kann, da das Zeugnis des *Euseb.* chron. entgegensteht, nicht gefolgert werden, dass die Samaritaner damals noch die Lesarten des Hbr. hatten, sondern höchstens, dass es bei ihnen auch nach dem Hbr. corrigirte Exemplare gab). — Da nun LXX und Sam. nicht bloss vom Hbr., sondern auch unter sich selbst abweichen, ihre Abweichungen aber mehr Consequenz in der Rechnungsweise zeigen, so urtheilen seit *JDMich.* die meisten Neueren (*Tuch Del. Ke. Preuss, Nöld. A.*), dass sie auf absichtl. Aenderung des mass. Textes beruhen, also dieser der allein richtige sei. Aber weder ist in diesem Fall, wo es sich nicht um thatsächliche Geschichte, sondern um ein Rechnungssystem handelt, der krit. Grundsatz, dass das Regellosere das Ursprünglichere sei, unangreifbar, noch lässt sich für absichtl. Aenderung der Zahlen des Zeugungsjahres bei Meth. und Lamech ein zureichender Grund nachweisen. Wenn *Nöldeke* (Unters. zur Kritik 111f.) nach *v. Gutschmid* bemerkt, dass durch Zusammenrechnung der mass. Zahlen von Gen. 5 bis Ex. 12, 40 sich 2666 Jahre von der Erschaffung Adam's bis zum Auszug aus Aegypten ergeben, diese Zahl aber genau $\frac{2}{3}$ von 4000 sei, beruhend auf einem System, in dem 4000 Jahre als Weltdauer angenommen wurde, dass somit auch von dieser Seite her die Zahlen des Hbr. als die richtigen geschützt werden, so ist dieser Beweis vielmehr umzukehren: über die etwaige Weltdauer hat man erst in der Zeit der Apokalypsen speculirt; wenn also $\frac{2}{3}$ von 4000 beabsichtigt sind, so folgt, dass (sehr spät erst) bei der amtlichen Feststellung des Hbr. Textes gewisse Zahlen diesem System zu lieb geändert wurden (s. jetzt auch *Lagarde* Symmicta I. 52 ff.). Noch weniger kann der Vorzug der mass. Zahlen aus ihrer Zurückführbarkeit auf die Zahlen der 10 vorsintfluthl. bab. Könige (*Oppert*) erwiesen werden, weil 1) beiderlei Listen keine Beziehung zu einander haben (s. S. 104f.) und 2) die 1656 Jahre von Adam bis zur Fluth auf die 432000 von Alorus bis Xisuthros nur durch die willkührliche Gleichung von 7 hebr. Tagen mit 5 chald. Jahren, die Einzelzahlen der Einzelnen aber gar nicht auf einander reducirbar sind. Im Gegentheil aber wird man bei unbefangener Betrachtung dem Sam. die Ursprünglichkeit zuerkennen müssen (*Bertheau*), weil 1) er die stetige Abnahme der Lebensjahre am reinsten durchführt, 2) die Berechnung der Einzelzahlen bei ihm am durchsichtigsten ist, 3) die Abweichungen der 3 Texte beim 6., 8., 9. Glied nur unter Annahme der

Priorität des Sam., nicht der des Hebr., sich einfach erklären, indem der Hbr. den Sam., LXX den Sam. und Hebr. zur Voraussetzung haben, 4) speciell die Aenderungen des Hbr. bei Jared, Methus. und Lamech auf der Verlängerung der ganzen Periode bis zur Fluth um 349 Jahre beruhen, diese Verlängerung selbst aber auf einem chronolog. System, wornach bis zum Auszug aus Aegypten 2666 Jahre verlaufen sollen; wobei die Zahl 777 von Lamech (*Wl.* XXII. 471; *Gesch.* I. 325) auch mit Rücksicht auf Gen. 4, 24 gestaltet zu sein scheint. Jedenfalls zeigt das Vorhandensein dieser 3 Systeme, dass man noch gegen die Zeit Christi hin richtig herausföhlte, diese Zahlen seien nicht sowohl geschichtliche als vielmehr auf einem künstlichen Calcul beruhende; und jedenfalls ist in allen 3 Systemen die Zahl der Gesamtdauer dieser Periode nur im Zusammenhang mit den Zahlansätzen für die folgenden Perioden zu verstehen. Ueber die ganze Frage vom Verhältniss der 3 Texte, welche wegen der auf die LXX und Itala gegründeten Zeitrechnung in der Kirche viel besprochen wurde, vgl. aus neuerer Zeit *JDMich.* in den *Commentat.* von 1763—68 p. 116 ff., *Gesen.* de Pent. Sam. p. 48; *EPreuss* Zeitrechnung der LXX. Berl. 1859, auch *Böckh* Manetho u. Hundssternp. 470 ff., *MNiebuhr* Assur u. Babyl. 357 ff. Versuche, die der Berechnung zu Grund liegenden Principien wieder zu erkennen, sind gemacht worden von *Ewald* *Gesch.*³ I. 396, *Bertheau* im *JahresBer.* der DMG. 1845 S. 40 ff.; *Lepsius* *Chronol.* d. Aeg. 1. 394 ff.; *Bunsen* *Aegypt.* V, 2. 72 ff. u. *Bibelwerk* V. 311 ff. (der das chald. Weltjahr von je 600 Sonnenjahren = 618½ Mondjahren als Schlüssel benützt); *JOppert* in *GGN.* 1877 nr. 10 S. 201 ff. (vermittelst verwickelter und künstlicher Reductionen der chald. Zahlen); zuletzt von *Bertheau* in *JB. DTh.* XXIII. 657 ff. Sonst s. auch *Rösch* in *Herzog RE.* XVIII. 425 ff. — Ueber die Litt. s. zu Cap. 4.

V. 1. *Dies ist die Schrift der Geschlechter Adam's*] d. h. das Verzeichniss (*Jos.* 18, 9. *Neh.* 7, 5) der von Adam abstammenden Generationen (s. 2, 4), nämli. bis auf Noah, welcher eine neue Epoche macht (*Kn.*). (יולדיו ימי יולדיו) nur hier (sonst bei A immer blos יולדיו), vielleicht von R durch Combination der Ueberschrift der Sethitentafel des C (s. 4, 25) mit der des A; nach *Bruston* (in *Revue théol.* de Montauban 1882 p. 15), weil hier erst das Buch der 12(?) Toledoth des A beginne, indem C. 1—2, 4 blos Einleitung zum Buche sei. יולדיו hier und von V. 3 an n. pr. des Protoplasten, dagegen V. 1^b u. 2 n. app. = Mensch, wie 1, 26 f. A schreibt יולדיו auch als n. pr. ohne Artikel, vgl. 4, 25 (R?), C יולדיו (s. 3, 17), ebenso B (4, 1). Vor dem Eingehen auf seine Zeugungen V. 3 ff. wird, weil es für das Verständniss von V. 3 wesentlich ist, zunächst an das 1, 26 ff. Gesagte erinnert, dass Gott, als (2, 4) er Menschen schuf, sie in der Aehnlichkeit Gottes machte (1, 7. 16. 25. 31), und dass er sie als ein Paar schuf, und sie segnete, also nam. zur Vermehrung bestimmte (1, 28), und aber auch noch als Neues hinzugebracht, dass er sie Menschen nannte. — V. 3. *zeugte*] „nämli. ein Kind, einen Sohn (*Olsh.* will יא einfügen), welches Obj. im Verb. liegt und daher nicht immer besonders genannt wird, z. B. 6, 4. 16, 1. 30, 1; darauf geht das

Suff. in קָנָה “ (*Kn.*). הוֹלֵךְ vom Mann gesagt, durchgängig bei A, während B u. C לָךְ schreiben, beruht (wie יָצָא יָצָא u. a.) auf der präciseren Ausdrucksweise dieses Schriftstellers (vgl. Jj. 38, 28 f.) und ist mit der Zunahme der gesetzlichen Schulung des Volks später allgemein üblich geworden. אָרְזָה „ אָרְזָה “ über die Variation des Ausdrucks s. 1, 26. Ist aber Seth Adams Ebenbild, so ist er auch Gott ebenbildlich, nach V. 1; das Gottesbild pflanzt sich fort. Bei den folgenden wird es nicht mehr besonders gesagt, es versteht sich von selbst. אָרְזָה wie 4, 26; 4, 25 אָרְזָה . — V. 4. Ohne Zweifel weiss A von Kindern, die vor Seth geboren wären (Kain), nichts; denn seine andern Söhne und Töchter werden ausdrücklich *nach* Seth's Zeugung angesetzt. Seth erscheint als Erstgeborner, und so auch in der folgenden Reihe soll der genannte immer der Erstgeborne sein. Die späteren Fabeleien über Seth s. bei *Lenorm.* or.² l. 217 ff. — V. 5. וַיְהִי Perf. s. 3, 22. וַיְהִי hier und bei allen folgenden ausser Henoeh, nicht aber 11, 11 ff., ausdrücklich hinzugesetzt, theils im Gegensatz gegen Henoeh, theils um über die Herrschaft des Todes (Rom. 5, 14) auch in diesem ersten und glücklichsten Weltalter keinen Zweifel zu lassen. — V. 9. וַיְהִי s. 4, 1. — V. 12. Dass einst Kenan seine Stelle vor Enos gehabt habe (*Böttch.* Ae.L. S. 5) ist aus den Zahlen nicht zu schliessen. — V. 15. Mahalalel als hebr. Mannsname Neh. 11, 4; Jared 1 Chr. 4, 18. — V. 18. An den Namen Jared knüpfte die spätere Haggada die Deutung, dass in seinen Tagen die וַיְהִי (6, 2) vom Himmel (Hen. 106, 13. 6, 6 nach der Lesart des Sync.; BJub. 4) oder die Sethiten vom hl. Berg (Christl. Adamb. S. 92) herabgestiegen seien. — V. 22—24. Von Henoeh wird ausserordentliches erzählt. Nach der Zeugung des Erstgeborenen *wandelte er mit Gott* (Vulg. schiebt hier gegen alle andern Zeugen וַיְהִי ein, u. *Hg.* will וַיְהִי für וַיְהִי lesen) 300 Jahre lang, d. h. in Gemeinschaft mit Gott, im Umgang mit ihm (1 Sam. 25, 15). Dieser Ausdruck wird nur noch von Noah gebraucht (6, 9; doch s. Mich. 6, 8; Mal. 2, 6), und sagt offenbar mehr als *vor* Gott (Gen. 17, 1. 24, 40) und *hinter* Gott her (Dt. 13, 5; 1 Reg. 14, 8); er bezeichnet ausser dem musterhaft frommen und sittlichen Wandel wohl auch den vertrauten Lebensverkehr mit Gott, wie man ihn in dem vollkommeneren Weltalter noch möglich dachte, und der dann auch die Quelle höherer Erkenntnisse für ihn werden musste. Im BHen. und weiterhin wird er sogar auf den Umgang mit den Engeln und das Leben unter den Himmlischen gedeutet. LXX, Sir. 44, 16. Pesch.: $\text{ἐὺνηθέσθησε τῷ θεῷ}$. — V. 23. Seine Lebenszeit ist gleich der Zahl der Tage des Sonnenjahres. וַיְהִי einige MSS. וַיְהִי , gemäss den Parallelstellen. — V. 24. Seine Frömmigkeit wird noch einmal erwähnt, um seine Entrückung zu motiviren. *und er war nicht mehr* näml. vorhanden, also er war verschwunden (wie Liv. 1, 16 von Romulus sagt: nec deinde in terris fuit, *Tuch*). „Der Ausdruck steht vom plötzlichen Verschwinden (Jes. 17, 14; Ps. 103, 16), insbesondere dem geheimen und nicht näher bekannten 1 Reg. 20, 40, vgl. Gen. 42, 13. 36“ (*Kn.*). Ueber וַיְהִי im Erzählungsstyl *Ev.* 321^a. *denn Gott hatte ihn hinweggenommen*] nicht durch Krankheit oder Tod (1 Reg.

19, 4), weil sonst die ganze Wendung durch וַיִּחְיֶינָהּ statt des üblichen וַיִּחְיֶינָהּ unverstündlich wäre, sondern ohne Tod, also lebendig, von der Erde weg (Sir. 44, 16, 49, 14; Hbr. 11, 5), πρὸς τὸ θεῖον (Jos. ant. 1, 3, 4), nach einer vielverbreiteten Ansicht (ungewiss ob Hen. 70 u. 12, 1 f., aber sicher BJub. 4; Iren. adv. haer. 5, 5; Vulg. Sir. 44, 16; Vers. Aeth. Gen. 5, 24; a.) in das Paradies, nach andern in den Himmel (siebenten Himmel Asc. Jes. 9, 9), s. Thilo Cod. apocr. p. 756 ff. Der Grund der Hinwegnahme ist nicht seine Unbeständigkeit, als hätte er so vor Rückfall in das Sündenleben (*Rasch.*, vgl. Sap. 4, 10 ff.) bewahrt werden sollen, sondern nach V. ^a seine vollkommene Gottgefälligkeit; es ist die höchste Auszeichnung der Frömmigkeit, die das AT. nur noch dem Elia zuerkennt (2 Reg. 2), entgegengesetzt dem lebendig Verschlungenwerden von der Erde Num. 16. Während C in Cp. 3 eine ursprüngliche Bestimmung des Menschen zur Gottgemeinschaft und eine ursprüngliche Möglichkeit des Nichtsterbens setzt, lässt A zwar das Gesetz des Todes (freilich erst nach langem Leben) von Anfang an herrschen (5, 5 ff.), gibt aber hier für das untadelhaft gelebte Leben der Gemeinschaft mit Gott die Möglichkeit eines anderen Ausganges zu (vgl. 1 Thess. 4, 17; 1 Cor. 15, 51 f.). In der hab. Sage entspricht die Entrückung des Xisuthros (Beross. ed. Richt. p. 57); Parallelen aus den Klassikern gibt *Ruperti* in Henke's Magazin VI. 194 ff. — Mit Unrecht hält *Redsl.* V. 24 für ein Einschiesel des R., und *Schu.* für unächten Zusatz. — Spuren von Verbreitung der Henochsage auf kleinasiatischem Gebiet glaubte man zu finden bei *Zenobius* prov. 6, 10, *Stephan. Byz.* u. *Ἰκόνιον*, u. *Suidas* u. *Νάρνακος*, welche von einem phrygischen König Nannacus oder Annacus in der Zeit vor der Deukalionischen Fluth melden, dessen Name noch im Sprichwort genannt wurde, wenn man uralte Zeiten oder ein gar klägliches Flehen bezeichnen wollte; nach *Steph.* haftete sein Name an der phrygischen Stadt Iconium, die als seine Stadt galt. Leider ist nicht auszumachen, ob *Nav.* oder *Av.* die ursprüngliche Form ist. Dass man in der Zeit des Synkretismus ihn mit dem bibl. Henoch combinirte, ergibt sich daraus, dass man (nach *Steph.* und *Suid.*) von ihm erzählte, er habe über 300 Jahr gelebt und die kommende Fluth vorausgesagt (s. *Bochart* Phaleg 2, 13). Mit Henoch und Annacus hat dann *Buttm.* (Mythol. I. 175) auch den griech. *Ἀλανός* sprachlich und sachlich zusammengebracht, *Ew.* (Gesch.³ I. 380 f.) in ihm den *Einweih*er oder Beginner d. h. den guten Gott des neuen Jahres gefunden, *Hitzig* (ZDMG. XX. 185) unter Ableitung des Annacus vom sanskr. *anna* d. i. Nahrung, ihn als den Gott des Jahresertrags oder Jahres erklärt (Andere noch anders, s. *Böttcher* de inferis § 245 ff.; *Böhmer* S. 136; *Bunsen* BW. V. 308; *Merx* Ijob S. X; *Lenorm.* org.² I. 253 f.). Den Juden und Christen hat die räthselhafte Gestalt des Henoch in unserer Stelle Anlass zu weiterer Ausdeutung und Dichtung gegeben: Sir. 44, 16 wird er als $\text{παράδειγμα μεταβολῆς ταῖς γενεαῖς}$ dargestellt, im B. Hen. u. Judae 14 f. als Seher und Prophet, der durch Busspredigt auf das Fluthgericht vorbereitet habe; vermöge seines Umgangs mit der oberen Welt galt er als geheimen Wissens theil-

haftig geworden, als Inhaber böherer Wissenschaft über die Dinge Himmels und der Erde, besonders (mit Anlehnung an die Zahl 365) als Erfinder und Kenner der Astronomie und Rechenkunst (Eupolemus bei Eus. pr. ev. 9, 17); weiterhin als himmlischer Gerichtsschreiber und Kanzler. Bücher wurden auf seinen Namen geschrieben; sein Name, als lautete er קְנִיזִי oder קְנִיזִי , wurde nun als „Eingeweihter oder Kundiger“ gedeutet, und ging bei den Muslim in den gleichbedeutenden Idris (Gelehrter) über (s. B. Hen.; *Fabric. Cod. pseud. V.T. I. 160—223*; *Winer RW. u. Henoch*). — V. 28 f. Lamech, der letzte der Reihe vor Noah, hat hier einen ganz andern Charakter, als 4, 19 ff. Um das bemerklich zu machen, und wegen der besondern Wichtigkeit Noah's hat R die Notiz V. 29 eingefügt. Lamech sagt: *dieser wird uns aufathmen lassen von d. h. Beruhigung und Trost geben von unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände, welche uns kommt von dem Erdboden her, den Jahve verflucht hat* (3, 17 ff.), d. h. niedergedrückt von der Last der beschwerlichen Arbeit auf dem mit Gottes Fluch behafteten Boden und sich nach Ruhe sehnend erkennt und ersehnt er in Noah den Mann, der eine neue Periode beginnen, und die Menschen zu einem besseren Leben (unter der Gnade Gottes) führen soll. Der Gegensatz gegen den selbstbefriedigten heidnischen Sinn des Lamech 4, 23 ff. ist dadurch scharf genug ausgedrückt. $\text{לַחַיִּים} \text{ לַחַיִּים}$ LXX διαναπαύσει ἡμᾶς , also קְנִיזִי , doch wohl nur Correctur für das schwierigere קְנִיזִי . Dieses gibt freilich keine genaue Etymologie, da נַח , נִיח , נִיח , נַח mit נַח nicht zusammenhängt; allein eine

solche wird auch hier so wenig als bei vielen andern bibl. Namens-erklärungen beabsichtigt; das Zusammentreffen in einigen Lauten genügt für die Anknüpfung des Gedankens. Dass die Bemerkung nicht von A stammt, erhellt aus יְהוּדָה , aus der Bezugnahme auf 3, 17 ff., sowie daraus, dass dem A Namens-erklärungen sonst nicht geläufig sind. Vielmehr sind die Worte wahrscheinlich ein Bruchstück aus der Stammtafel des C (s. 4, 25 f.), von R aus dem vorhin angegebenen Grunde aufgenommen, wobei er wohl auch אֲרִיִּזִי des A in אֲרִיִּזִי geändert hat. — Ueber die Herkunft des Namens נַח lässt sich bis jetzt nichts ausmachen. Auswärts ist er nicht bezeugt, denn die Gleichung akkad. *Na = Anu = Xisuthros* (*Sayce* in *Transact. SBA. 1872. I. 301*) ist nicht ernstlich zu nehmen, und *Nwē* (nach LXX) auf den Münzen der phrygischen Stadt Apamea-Kibotos aus der Zeit des Kaisers Septimius Severus und seiner Nachfolger (*Ekhel doct. num. vet. I. 3. 132 ff.*; *Madden* in *Numism. Chronicle 1866 p. 173 ff.*) ist erst durch Juden oder Christen dort eingeführt; sonst s. noch *Ev. Gesch.* I. 386. Die Helden der Fluth führen bei andern Völkern andere Namen. Die übliche Ableitung des נַח als *Ruhe* von נִיח hat gegen sich, dass es im AT. nie נִיח , sondern immer נַח geschrieben wird, wie von einer W. נַח , die *Ev.* (S. 385) kühn genug mit נַח *frisch, neu* zusammenbringt; *Hitzig* (*Gesch. Isr. 225*) ordnet ihn zu חַיִּים (*aich*) *Fluth*. Noch schlimmer ist die Zurückführung des Namens auf νῆα, νῆα, νῆα , als bedeutete er Schwimmer und Schiffer (*Buttm. 203*),

oder auf Sscr. *ndvaka* = Schiffer (*Grill* 44) oder die Combination mit dem indischen *Rischi Nahuscha* (*Windtschm.* die Ursagen der arisch. Völk. 7 ff.; *Lenorm.* org. II. 170. 256 ff.). Specifisch arabisch ist die Zusammenstellung des als *نوح* überkommenen Namens mit *נח*

klagen, beweinen (ZDMG. XXIV. 207 ff.). — V. 32. „Noah ist bei seinem ersten Zeugen älter, als alle übrigen Urväter bei dem ihrigen. Dies daher, weil der Vrf. Noah's Söhne erst nach der Fluth Kinder zeugen und dazu nicht zu alt werden lassen wollte“ (*Kn.*); die Fluth aber musste er von Noah's Geburt so weit abrücken, weil sonst seine Vorgänger ihr hohes, ihnen zukommendes Lebensalter nicht erreichen konnten, oder aber über die Fluth hinüber hätten leben müssen. Uebrigens versteht sich, dass die Meinung nur ist, er habe in 500 Jahr zu zeugen angefangen, nicht dass er alle 3 in diesem Jahre zeugte. Sem erscheint als der Erstgeborene. Sonst s. zu 11, 10.

5. Die Verderbniss der Menschen vor der Fluth, Cap. 6, 1—8, nach B und C.

Mit loser Anknüpfung an das Vorhergehende wird berichtet, wie nach Mehrung der Menschen durch die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern die göttl. Ordnung von Grund aus verkehrt wurde und ein gefährliches Gigantengeschlecht aufkam V. 1—4, und wie dann Gott in Anbetracht der gründlichen und gänzlichen Verderbtheit unter den Menschen das allgemeine Vertilgungsgericht beschloss, in welchem nur Noah Gnade finden sollte, V. 5—8. Damit soll das von 6, 9 an zu erzählende Fluthgericht begründet, also dasselbe geleistet werden, was A in seiner Weise und kürzer 6, 11 f. sagt. Von selbst erhellt daraus, dass dieser Abschnitt nicht dem A angehört. Gewöhnlich wird er für ein Stück aus C gehalten, und wenigstens bezüglich V. 5—8 ist das wohl begründet: die Ausdrücke *יְהוָה יָצַר* (8, 21), *רָץ הַחַיָּוִי* (3, 16. 17. 34, 7), *מְדַבֵּר בְּלִבּוֹ*, so wie die sehr menschliche Darstellung der Gefühle Gottes V. 6 lassen daran nicht zweifeln. Anders steht es mit V. 1—4. Zwar sollen diese Verse an dieser Stelle einen Beitrag geben zur Schilderung des Verderbens vor der Fluth. Aber im Folgenden, von V. 5 an (wo immer nur von den *בְּנֵי אָדָם* gesprochen wird) wird nirgends mehr auf sie Rücksicht genommen, sondern sie stehen wie eine Episode da. Die Darstellungsweise in denselben ist nicht so plan und glatt wie sonst bei C, sondern schwierig, abgerissen, lückenhaft. Sie erscheinen als ein (überarbeiteter) Auszug aus einer von C verschiedenen Schrift, den wahrscheinlich nicht C selbst (*Kn.*), wofür man *הַאֲרָמִי* 1 u. *יְהוּדָה* 3 anführen könnte, sondern erst R (*Schr.*) hier eingefügt hat, wie 4, 17—24. Sicher scheint, dass die Schrift, aus der sie ausgezogen sind, dieselbe war, aus der 4, 17—24 stammt. Wie der dortige Bericht, so setzt auch dieser hier (V. 3. 4) eine durch keine Fluth unterbrochene Continuität der Entwicklung voraus, und wie jener einem eigen-

thümlichen (am meisten dem phönikischen ähnlichen) Sagenkreis entstammt, so hat dieser eine hochmythologische Gepräge, welches selbst durch seine Eingliederung in die Heilsgeschichte nicht abgestreift werden konnte. Viele alte Völker nämlich wussten von ihnen vorausgegangenen Riesengeschlechtern zu erzählen; in Kanaan wies man noch in später Zeit auf Reste einer ungeschlachten, körperlich grossen Urbevölkerung hin, welche mit Namen wie אֲנַחֲשֵׁתַיִם , קַנְזַיִם oder auch אֲנַחֲשֵׁתַיִם (Num. 13, 33) bezeichnet wurden. Je höher hinauf in der Vorzeit, desto unholder und fürchterlicher müssen diese Geschlechter gewesen sein. Durch Combination der Erinnerung an allerlei grosse Werke, deren Ursprung den Späteren unklar war, oder an rohe Naturgewalten, deren Ueberwindung dem Aufblühen der jüngeren Bildung vorangehen musste, steigerte sich die Vorstellung derselben ins Ungeheuerliche; sie wurden zu halb übernatürlichen Wesen, von denen man zwar wohl auch noch einzelne wohlthätige Wirkungen ableitete, die man aber doch vorherrschend als wilde unabhängige Durchbrecher aller Schranken und Ordnungen aufzufassen sich gewöhnte. Wie die Griechen ihre Titanen und Giganten an die Spitze der Entwicklung stellten, so muss auch in Kanaan von diesen urältesten Riesengeschlechtern viel geredet worden sein (אֲנַחֲשֵׁתַיִם V. 4). Sie als halbgöttliche d. h. halb von Göttern, halb von Menschen stammende Wesen anzusehen, war dann auf dem Standpunkt der alten Naturreligionen von selbst gegeben. (Vgl. über Riesen bei den Phönikern Euseb. pr. ev. 1, 10, 6, wo auch die Stelle: *ἀπὸ μητέρων δέ, φησιν, ἐχρημάτισον τῶν τότε γυναικῶν ἀναίδην μισγομένων οἷς ἂν ἐντύχοιεν*.) Man kann nicht verkennen, dass der Bericht dieser Verse aus solchen alten Gigantensagen geschöpft ist. Innerhalb des Mosaismus sind sie nicht erzeugt. Aber selbst im Volksmund Israels konnten sie nicht fortleben, ohne dass wenigstens die Götterwesen, von denen die Riesen stammen sollten, zu blossen אֲנַחֲשֵׁתַיִם herabgesetzt wurden, und dem Abscheu, mit welchem die strenge Religion auf solche Verrückung der göttl. und menschl. Ordnung blicken musste, ist durch das Gottesurtheil V. 3 ein entsprechender Ausdruck gegeben. Der Redactor, welcher diesen kurzen Bericht aus B hier einfügte, hat nun damit freilich seinen Glauben an die Möglichkeit solcher grässlichen Verkehrung aller Ordnung und solchen aus dämonischen Ursachen hergeleiteten Verderbens bekundet; doch ist unverkennbar, dass er die Sache nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Charakteristik der Verkehrtheit, in welche die vorsintfluthliche Menschheit hineingerathen war, erzählt. Nur unter den Sündern, die durch das Fluthgericht weggerafft wurden, kann er derartige Gräuel sich als möglich denken. Darum hat er den Bericht aus einem andern Zusammenhang, in dem er einst stand, hierher vor die Fluth gerückt, unbekümmert darum, dass die Notiz V. 4b dann keinen rechten Sinn mehr hat.

a) V. 1—4: Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern, Strafurtheil Gottes über die Menschen, sammt Bemerkungen über die Nephilim der Urzeit. — V. 1 f. Der Nachsatz zum Zeitsatz beginnt mit V. 2. וַיִּהְיֶה vgl. 4, 26. 9, 20. 10, 8. Die Zeit des Vorgangs ist

mit dieser Bemerkung nur im Allgemeinen bestimmt, und greift jedenfalls über 5, 32 zurück. אֱלֹהֵי הָאָדָמָה s. 1, 4. אֱלֹהֵי im phys. Sinn, schön, vgl. 2, 9. Ex. 2, 2. אֱלֹהֵי im AT. der übliche Ausdruck für *ehelichen*, heirathen, zB. Gen. 19, 14, 25, 1. 36, 2. אֱלֹהֵי אֲנִי irgend welche, an denen sie Gefallen hatten d. h. welche nur immer ihnen gefielen; über den Gebrauch des אֱלֹהֵי part. zur Besonderung des Begriffs *Ev.* 278 c, vgl. Gen. 7, 22. 9, 10. 17, 12. Die blosse sinnliche Lust ist damit als der Bestimmungsgrund der Gottessöhne hervorgehoben. — אֱלֹהֵי אֲנִי oder אֱלֹהֵי אֲנִי l. j. 1, 6. 2, 1. 38, 7 oder אֱלֹהֵי אֲנִי Ps. 29, 1. 89, 7 vgl. Dan. 3, 25 (nie אֱלֹהֵי אֲנִי) heissen im AT. die Engel, wenn es auf ihre Natur ankommt, als Wesen höherer, göttlicher Art, als überirdische Wesen, dieselben, welche sonst wenn es auf die Verrichtung eines Geschäfts im Auftrag Gottes ankommt, אֱלֹהֵי genannt werden. Sie müssen nach feststehendem Sprachgebrauch auch hier verstanden werden, wie auch die älteste exeg. Ueberlieferung dafür zeugt (B. Hen., B. Jub., Philo, Judae 6 f.; 2 Ptr. 2, 4; Jos. ant. 1, 3, 1; Test. 12 Patr., einzelne MSS. der LXX bei Field; ältere KV.), unter Zustimmung der meisten neueren Erkl. (*Ku. Drechst. Baumg. Hofm. Del.; Tuch, Kn. Ev. Hupf. Hölem. Schrad.; West., Nitzsch A.*); die jüngere Lehre von einem Fall der Engel hat sich hauptsächlich an diese Stelle angelehnt (B. Hen., Br. Judä u. s.). Freilich war der Gedanke einer fleischl. Vermischung von Engeln mit menschl. Weibern für eine gebildete Denkweise, zumal für das christl. Bewusstsein (Matth. 22, 30) anstössig, und hat man darum schon bald verschiedene Versuche gemacht, den Anstoss aus dem Texte zu entfernen. Die Juden und ihnen folgend Andere (beide *Targ., Beresch. R. c. 26; Saad., Rasch. Abene. A.; Symm.; Vrs. Sam., ArErp.; Merc., Spinoza, Herd., Buttm.*) wollten Söhne von Vornehmen, Fürsten, Mächtigen, gegen welche die Töchter von Menschen d. h. von Leuten niedrigen Standes einen Gegensatz machen sollen, verstehen, allein aus der ironischen Darstellung Ps. 82, 6 und aus Ps. 49, 3 (wo אֱלֹהֵי an אִישׁ seinen Gegensatz hat) kann ein solcher Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt werden, und wird derselbe ausserdem durch אֱלֹהֵי V. 1, so wie durch V. 4 widerlegt. Nicht besser ist die bei den Christen aufgekommene und sehr verbreitete Erklärung (*Recogn. Clem., Jul. Afr., Ephr.; Christl. Adambuch; Theodore, Chrys., Cyr. Al., Hier., August. u. A., Luth., Mel., Calv.*, fast alle kirchl. Ausleger, noch *Häv. Hengst. Buns., Kahn., Ke., Lange A.*), nach welcher die Gottessöhne im geistl. Sinn als fromme Menschen (die ein Engelleben führten), gemeinlich als Fromme von der Linie Seth's (die sich nach Elohim be-*nannt* haben, *Cler. Dath.*), und die Menschentöchter als verweltlichte Weiber von der Kainlinie gedeutet, und in der allmählichen Vermischung des sethit. mit dem kainit. Geschlecht die Ursache der Verderbniss der gesammten Menschheit gefunden wird. Von einem Gegensatz der Sethiten und Kainitinnen steht im Text nichts; dass bis dahin die seth. Reihe nur Fromme umfasst oder zwischen Sethiten und Kainiten eine Schranke bestanden hätte, deren Durchbrechung ein besonderes Gottesgericht nach sich ziehen musste, ist weder C. 4 noch 5 angedeutet;

der Ausdruck Gottessöhne für fromme Menschen ist im AT. noch nicht gebräuchlich, und werden vom Begriff der Gottessohnschaft Israels aus (Ex. 4. 22; Hos. 11, 1 u. ö.) in höherer Rede wohl die Glieder des Gottesvolks (Dt. 14, 1. 32, 5. Hos. 2, 1. Jes. 1, 2), zumal die wirklich Frommen darunter (Ps. 73, 15) mit demselben benannt, nicht aber Fromme überhaupt, am wenigsten in prosaischer Rede; es ist unmöglich, dass im Nachsatz V. 2 בְּנֵי הָאֱלֹהִים etwas anderes als V. 1 im Vordersatz bedeute (s. *Schr.* 67 f.); es ist undenkbar, wie aus Verbindungen zwischen Sethiten und Kainitinnen hätten Nephilim entstehen sollen. (Ueber die ganze vielerörterte Frage handeln: *Dettinger* in *Tüb. Zeitschr. f. Theol.* 1835; *Keil* in *Zeitschr. f. Luth. Th. u. W.* 1555 S. 220 ff.; 1556 S. 21 ff., 401 ff.; *Kurtz* die Ehen der Söhne Gottes, Berlin 1557; die Söhne Gottes, Mitau 1858; *Hengstenberg* in *EKZ.* 1858 Nr. 29. 35—37; *Reinke* Beitr. z. Erkl. des AT. V. 91 ff.; *Schrader* Studien zur Kritik S. 61 ff.; *PScholz* die Ehen der Söhne Gottes 1865). Fast vereinzelt blieb die Meinung des *Aq.*, welcher unter בְּנֵי הָאֱלֹהִים die $\text{\pi\alpha\iota\delta\epsilon\varsigma\ \tau\omega\nu\ \theta\epsilon\omega\nu}$, also Götzendiener (Kainiten) verstand, und *Ilgen's* (in *Paulus Memorab.* VII. 131 ff.), welcher annahm, dass die Kainiten wegen ihrer glückl. Erfindungen sich den Namen Gottessöhne angemasst haben. — V. 3. Ehe noch und ohne dass die Folgen dieser Verbindung angegeben sind, wird gemeldet, was Gott dagegen that. Die zunächst schuldigen sind die Gottessöhne, aber wie Gott gegen sie einschritt, wird gar nicht angegeben (ander 3, 14), weil das Ziel der Darstellung nur die Zustände unter den Menschen, nicht die dahinter liegenden Geheimnisse sind (erst die Späteren haben das hier Verschwiegene nachgeholt, Hen. 9 ff. u. a.). Eine Schuld der Menschen ist nicht angedeutet; dass es von ihnen Hochmuth war, sich mit höheren Wesen zu vermischen (*Kn.*), ist kein textgemässer Gedanke. Wohl aber ist deutlich, dass die durch die Schöpfung aufgerichtete Schranke zwischen Gottessöhnen und Menschenkindern durchbrochen ist und zwar nicht zu göttl. hl. Zwecken, sondern im Dienste der Sinnlichkeit und des fleischl. Gelüstes, und dass diese so entfesselte Richtung, wenn ihr zugleich das übermenschliche Können und Wissen zur Verfügung steht, in den Schlamm des tiefsten sündl. Verderbens hineinführen und Gottes Absichten mit den Menschen vereiteln muss. Dem will und muss Gott Einhalt thun; er thut es indem er ihre Lebenskraft schwächt oder ihre Lebensdauer (auf 120 Jahre) herabmindert und so durch Zumessung einer kürzeren Lebensfrist nicht bloß die verrückte Schranke zwischen göttl. und menschl. Wesen wiederherstellt, sondern auch die Verewigung des Sündendienstes unter den Menschen verhindert (vgl. 3, 22 f.). וַיִּחַי ist weder an den Menschen arbeitende und sie richtende hl. Geist Gottes (*Symm.*, *Trg. Jon.*, *GrVen.*, *Luth.*, *Ros.*), noch die Zusammenfassung der engelischen Geistwesen (*Ew.*), sondern, wegen der V. b aus V. a abgeleiteten Folge, der von Gott den Menschen gegebene Lebensgeist (2, 7), das Princip ihres physischen und geistigen Lebens. וַיִּחַי — וַיִּחַי muss nicht (*Kn.*) in alle Zukunft nicht, niemals mehr (wie Ps. 15, 5. 30, 7. 55, 23. Joel 2, 26 u. ö.), sondern kann (*Schrader*. 77), wie

לֹא לְדָוָם (Ps. 103, 9; Prov. 27, 24. Ij. 7, 16) *nicht auf die Dauer, nicht auf immer* bedeuten Jer. 3, 12. Thr. 3, 31; und nur diese Fassung taugt hier wegen des Gegensatzes in V. b. [קָרִיב] in intrs. Ausdrücke *Ew.* 138^b. Die Verss. (LXX Pesch. Onk. Vulg.) auch *Saad.* fassen den Begriff *bleiben, wohnen, bestehen, dauern* aus, und es ist möglich, dass sie eine andere Lesart (קָרִיב *Capp.* nach dem Arab., קָרִיב, קָרִיב, קָרִיב *Cler.*) gehabt, aber ebenso möglich, dass sie diesen Sinn, der zum Zusammenhang sehr gut taugen würde, blos errathen haben. Die mass. Lesart (zuerst bei Symm. sicher bezeugt) wird entweder nach der in וָדָוָם erhaltenen Grundbedeutung der W., aus welcher וָדָוָם für וָדָוָם erst abgeleitet ist) als *sich erniedrigen, herabgewürdigt werden* erklärt, oder wird dem וָדָוָם *richten* der Begriff *herrschen, regieren* substituirt: *nicht soll mein Geist im Menschen auf die Dauer regieren* (*Schu. Del. Ke. Kn. Buns. Schrad. Oehl.*), oder gar der Begriff *regieren und gewaltig sein* (*Kn.*). Aber diese Umbiegung des וָדָוָם ist sonst nicht nachweisbar; deshalb ist die erstere Erklärung (*Mich. Vat. Tuch, Ew., Ges. th., Baumg. A.*) *nicht soll m. G. im Menschen erniedrigen oder herabgewürdigt werden, vorzuziehen*: die Erniedrigung besteht darin, dass er den in die Menschheit eingeführten weltl. und nichtigen Bestrebungen unterthan sein oder dienen muss; er soll nicht לְדָוָם, auf unbegrenzte Dauer, auf Jahrhunderte hinaus während derer der Geist den Menschen Lebenskraft gegeben hätte) so verfahren; darum will Gott ihre Lebenszeit empfindlich kürzen (nicht ob eine kurze Erniedrigung des Geistes nichts zu sagen hätte, sondern damit sie zur Selbstbesinnung auf das, was sie sind, zur Umkehr getrieben werden. וָדָוָם וָדָוָם übersetzen die Verss. (LXX, Pesch., Targg. Vulg.) Verss. Sam., die jüd. Ausleger und viele Neuere *Oehl. Del. Hupf. Böhm., Wendt* not. carnis et spir. in VT. 1877 S. 18) *dieweil er Fleisch ist* oder genauer (*Kn.*) *dieweil auch er, wie die andern irdischen Wesen, Fleisch ist*, unter Voraussetzung der Identification וָדָוָם (welche *Baer-Del.* nach Vorgang der ed. Sonc. und des. Auctoritäten sogar in den Text aufgenommen hat), indem sie וָדָוָם = וָדָוָם (Jud. 5, 7. 6, 17. Cant. 1, 7) u. וָדָוָם = וָדָוָם (Gen. 39, 9. 23) verstehen; *Kn.* zieht zugleich den Satz zu V. b hinüber. Aber das nordwest. und späthebr. וָדָוָם ist dem Pent. (s. 49, 10) fremd, und kann nicht durch die n. pr. וָדָוָם 4, 18 u. וָדָוָם Ex. 6, 22. Lev. 10, 4, oder eine andere Deutung zulassen, nicht gestützt werden; וָדָוָם käme entweder gar nicht zu seinem Recht oder brächte es eine im Zusammenhang nicht begründete Nebenbeziehung herein, und die Begründung der allg. Massregel mit dem, was der Mensch von Hause aus ist (*Kn.*), ergäbe nicht. Deshalb ist die lect. recepta vorzuziehen, und וָדָוָם als n. pr. Inf. von וָדָוָם (*Ges.* 67. A. 3; *Ew.* 238^a) mit pron. suff. zu verstehen: in oder wegen ihrer Vergehung (*Vat. Ros. Ges. Schu. Tuch. Ke. Oehl.*) oder Verirrung *ist er* (der Mensch, nicht וָדָוָם = וָדָוָם) *Fleisch*. Indem man וָדָוָם sowohl als וָדָוָם auf וָדָוָם bezieht, ergibt sich der Sinn: durch ihre jetzige Verirrung (vgl. Prov. 5, 19 f., *Del.*), oder

(Eor.) überhaupt sofern der Mensch sich vergeht, ist er Fleisch d. i. nicht im ethischen Sinn dem Fleisch anheimgefallen, sündig (Ke.), sondern vergänglich, sofern Sünde und Sündendienst die Kraft des Lebens geistes im Menschen schwächt (2, 17); sofortige Vernichtung (Schad.) wäre dadurch so wenig gefordert, als in dem ähnlichen Fall 2, 13, 19 f. Der Sinn befriedigt, anstössig ist nur die Enallage numer. doch s. Eor. 319². Ihr kann man entgegen, wenn man עַל auf Gottessöhne bezieht: durch ihre Verirrung und die dadurch im Menschen entwickelte Richtung auf's Sündigen hin ist er Fleisch; in welchem Fall auch die Stellung des עַל vor עָרַב durch den Gegensatz gegen עַל gerechtfertigt erscheint. Frostig und zur folgenden Strafe nicht passend ist: *trotz ihrer (der Engel) Verg. ist er (der M.) doch (Böhm.);* auch ist nicht zu billigen die Hinüberziehung des עָרַב zu vorübergehenden Verschied (de W., Buns., HSchultz Alt. Theol.² 64) weil es dort nur nachgehinkt käme, und als Grundangabe vielmehr mit Nachdruck vorangestellt sein müsste. Die Aenderungen von עַל in עַל עָרַב (Böttch. NÄL. I. 13), עָרַב „in ihrem Hochaufwachen“ (Hölem. N. Bibelst. 1866), עָרַב (Schrad.), עַל עָרַב (Olsk.) sind theils unnöthig, theils unpassend. — עַל עָרַב] *so seien denn seine (des M.) Tage 120 Jahre!* Das ist allgemein und uneingeschränkt gesagt, kann also nicht bedeuten, dass ihm bis zu seiner Vernichtung in der Fluth eine Frist von 120 Jahren gegeben sei (zur Busse, Targg. Hier. A. Luth. Hengst. Ku. Del. Hofm. Ke.), wofür zum mindesten gesagt sein müsste: seine noch übrigen Tage, sondern muss von der Dauer der menschl. Lebenszeit (wie Cap. 5. 35, 28; Jes. 65, 20; Ps. 104, 8 ö.) überhaupt verstanden werden, die in Zukunft 120 Jahre nicht übersteigen soll (Philo, Joseph., Tuch, Ev. Baumg. Kn. Hupf. Böhm. Schrad. A.). Es liegt darin, dass sie ohne ihre Verirrung viel länger, wenn auch nicht gerade unbegrenzt lang gedauert hätte oder hätte nicht aber (Kn. Böhm.), dass erst die fortgesetzte Vermischung der Gottessöhnen allmählig eine höhere Lebenskraft in die Menschheit gebracht haben würde. Uebrigens dürfte die im dodekadischen System bedeutsame Zahl von 120 Jahren auch sonst im ältesten Orient ein natürliches saeculum gegolten haben (Scalig. em. temp. IV. p. 293; Gatterer in Comm. Soc. Gott. VII. p. 9); Her. 3, 23 bestimmt so das Lebensalter der makrobischen Aethiopen; über das saeculum naturale und civile der Römer s. Ideler Chronol. II. 82 ff. Bei Censorinus die nat. 17, 4 kommen als Möglichkeiten 112 (Epigenes), 116 (Bassus) und 120 Jahre vor; in Aegypten nahm man an, hominem 100 annis vivere non posse (Censor. 17, 14), wogegen Andere (Cicilian. Macrobian. 5, 17 f. 22 f.) Beispiele von mehr als 100, auch (Macrob. 7, 50) solche von 140—150 Jahren erwähnen (Kn.); s. auch Gesch.³ I. 394. Gegen obige Auffassung der 120 Jahre darf nicht anführen, dass nach A die Väter bis auf Mose älter denn 120 Jahre wurden, denn der Vrf. hat ohne Rücksicht auf A geschrieben. Als Bussfrist bis zur Fluth können sie nicht verstanden werden, denn der Vrf. nach V. 4 keine Fluth voraussetzt, wie denn auch nach V. 5 ff.) auf den Ablauf dieser Frist kein Bezug genommen ist.

nach 7, 11 mit 5, 32). Ohnedem fällt nach V. 1 dieser Vorgang früher als 120 Jahre vor der Fluth, und ist darum auch die Einreihung des Gottesspruchs in das 480. Jahr Noah's (*Del.*) ebenso ohne Halt, wie die von Andern (zB. *Hier.*) angenommene Abkürzung dieser Busszeit durch Gott um 20 Jahre. — V. 4 nicht in Erzählungsfolge, sondern äusserlich angereiht gibt eine Notiz über die Nephilim damals und später. הַנְּפִלִים] ist nach den Alten (auch LXX *Pesch. Onk. Sam. Saad.*) wie nach Num. 13, 33 ein Name für die Riesen; V. ^b bestätigt dies. Der Name hat im Hebr. keine klare Etymologie und scheint aus einer Zeit oder aus einem kenan. Dialekt zu stammen: *Abgefallene* oder vom Himmel *Gefallene* (*Hasse Entdeck. II. 62*) waren sie nicht, *οὐρανίου ἐπιπλόντες* (*Aq.*, vgl. *Hen. 15, 11* nach dem griech. Text *Sync.*) oder *βλαῖοι* (*Sym.*) ist (trotz der Beistimmung des *Hier.*, *Th. Ges. Ke.*) unzulässig, weil נָפַל nicht für sich sondern nur in gewissen Verbindungen (*Jos. 11, 7. Jj. 1, 15. Gen. 43, 18*) *einfallend* und *überfallen* bedeuten kann; *untergegangene* Riesengeschlechter *Schröding* in *Hilgenf. Z. f. W. Th. XXIII. 386*) ist sprachlich und sachlich (*Num. 13, 33*) unpassend. An einen Zusammenhang mit נָפַל *abgorkommen* (? *Ew.*) ist nicht zu denken, eher mit נָפַל (die an Rüsse ausserordentlichen, *Tuch Kn. Schr. 99. Lenorm. or.² I. 344*), oder dann vielmehr נָפַל מִן יָד יְהוָה (wie נָפַל von יָד יְהוָה). Von ihnen heisst *die* (näml. die bekannten) *N. waren auf der Erde in jenen Tagen* und *auch nachher, da die Gottessöhne zu den Menschentöchtern hingingen* (zur ehelichen Gemeinschaft ins Frauengemach, wie 16, 2, 3, 38, 8 u. ö.) und sie (die Weiber) ihnen gebaren. וַיִּלְדוּ nehmen sie als *wurden, entstanden* (7, 10, 15, 17, 17, 16. *Jon. 4, 10*), und so doch wenigstens eine Andeutung des Zusammenhangs der Nephilim mit den Engelehen zu erhalten. Aber diese Wendung ist nicht richtig. Dass die N. die Erzeugnisse jener Ehen sind, ist freilich die Meinung, und geht auch aus וַיִּלְדוּ בָּנֵי יְהוָה deutlich hervor, aber der *h.* hat das als aus der Nephilim-Sage bekannt vorausgesetzt, und darum an der entscheidenden Stelle nach V. 2 es ausdrücklich zu sagen unterlassen, wie er offenbar die ganze missliche Geschichte mit sichtlichlicher Kürze behandelt. Was er hier in V. 4 hinzubringen will, ist nur, dass die N. sowohl damals d. h. als das V. 1—3 berichtete sich ging, als auch *nachher* auf der Erde waren. — וַיִּלְדוּ] *da* oder *da*, *Ew. 353^a*. Es (gegen die *Mass.*) mit וַיִּלְדוּ zusammennehmen = *nachdem dass* (*Ges. Kn. Hupf. Ku. Ke. Schr.*) widerstreitet dem Sprachgebrauch (2 *Sam. 24, 10* ist corrupt) und passt nicht zum *h.* וַיִּלְדוּ. Sofort ist וַיִּלְדוּ nicht Nachsatz zum Zeitsatz (*Ku. Kn.*), weil dafür *Imprf. cons.* erfordert würde, auch nicht Fortsetzung von וַיִּלְדוּ (*Schr.*), weil in diesem Fall וַיִּלְדוּ als Subj. wieder genannt werden musste, sondern *Prf. cons.* (2, 6) in Fortsetzung von וַיִּלְדוּ, und וַיִּלְדוּ Subj. zu וַיִּלְדוּ konnte, obwohl וַיִּלְדוּ auch vom Mann ausgesagt werden kann (4, 18, 10, 8, 13 u. ö), der Leser doch nur die Weiber verstehen, weil diese unmittelbar vorher genannt sind (vgl. über den Wechsel von Subj. Stellen wie *Gen. 9, 27. 15, 13. Ex. 21, 18. 20. 2 Sam. 1, 13; 2 Reg. 3, 24 u. ö.*); davon dass die Nephilim *sich* (*Schr.*) oder

gar für sich d. h. selbständig, ohne Zuthun der Gottessöhne (Kn. zeugten, ist keine Rede. — הַיְהוּדִים] bezieht sich selbstverständlich auf das Subj. von V. a, die נְפִלִים , nicht auf das ausgelassene Obj. $\text{וְהָיָה זָרְעוֹ הַיְהוּדִי}$ (*Del. Ke.*), noch auf beide zusammen (*Kn. Schr.*), und war hier einfach der schon zur Zeit des Vrf. veraltete Ausdruck durch den im Hbr. gewöhnlichen גִּבּוֹרִים *Starke, Helden, Kraftmenschen* erklärt, mit dem Zusatz $\text{וְהָיָה יְהוָה$ (wo וְהָיָה יְהוָה wegen des Art. nicht Praed. zu וְהָיָה יְהוָה ist, sondern וְהָיָה יְהוָה und וְהָיָה יְהוָה als 2 coordinirte Epitheta aufzufassen sind) die vor Alters (1 Sam. 27, 8) d. h. *die alten*, die Männer des Namens d. h. *die berühmten* (Num. 16, 2), wie besprochenen. Nach seiner jetzigen Stelle in der Gen. will der Vrf. einen Beitrag zur Charakteristik der Zustände vor der Fluth geben, wo Kraftmenschen ihr Wesen treiben, kann es ohne Verletzung von Recht und Ordnung nicht abgehen. Aber im Zusammenhang der Quellenschrift, woraus V. 1—4 geschöpft sind, sollte der Ursprung der bekannten, vielbesprochenen Nephilim berichtet werden (deren es noch lange gab Num. 13, 33), und war hier offenbar ein Untergang derselben durch die Fluth nicht vorausgesetzt (*Abene. Ev. Böhm. Reus. Wl.*), s. oben S. 111. — Zu dem Glauben der Alten an vorausgegangene Riesengeschlechter bemerkt *Kn.*: auch die arab. Sage erwähnt solche Völker als Ureinwohner Arabiens, zB. die Aditen, Themuditen, Amalekiten, und legt ihnen riesige Grösse, Unglauben, Wildheit, grosse Bauwerke bei (s. *Kn. Völkertafel* 179. 204 f. 234 ff.); die Griechen und Römer waren der Meinung, dass die Menschen überhaupt in der Urzeit viel grösser und stärker gewesen wären (Plin. 7, 16; Gell. 10, 11), und erzählen viel von ausgegrabenen Menschengebäuden, welche eine übermenschliche Grösse hatten, zB. von 7 Ellen (Her. 1, 68; Sol. 1, 84 f.), von 10 bis 11 und noch mehr Ellen (Paus. 1, 35, 5 f. 29, 3. 8, 32, 4). S. noch *Winer RW.* u. Riesen.

b) V. 5—8 das Ergebniss der Entwicklung des Menschenschlechts im ersten Zeitalter nach C. — V. 5. *das Gebilde der Gedanken seines Herzens nur böse allezeit* also das Verderben auch innerliches, welches die ganze Willens- und Gedankenrichtung ergriffen hat, ein vollständiges und andauerndes. רָעָה] im Pent. nur noch Ge 8, 21 und Dt. 31, 21 beim selben Vrf. — V. 6. „Gott bereut (w. Ex. 32, 14) die Erschaffung des Menschen und betrübt sich (Ge 34, 7) in sein Herz hinein d. h. es thut ihm in der Seele, herzlich und innig leid“ (*Kn.*). Eine stark vermenschlichende Rede von Gott wie sie der äusserst lebendigen Darstellungsweise dieses Vrf. eigenthümlich ist, den Sätzen Num. 23, 19. 1 Sam. 15, 29. Jh. 35, 6 nur scheinbar widersprechend, in Wahrheit nur der tiefinnersten Verletzung des göttlichen Liebesplanes durch die Sünde der Menschen einen kräftigen Ausdruck gebend. — V. 7. Er beschliesst also Vertilgung aller Erdenbewohner vom Menschen bis zum Thier. „Die Ursache der Vertilgung ist nach dem Vrf. allein die Verderbtheit der Menschen“ (V. 8, 21, und von einer auch in die Thierwelt eingetretenen Verderbtheit (V. 12) sagt er nichts. Der Untergang der Thiere galt ihm also Mitverbüsung der menschl. Sünden (Jer. 12, 4. 14, 5 f. Hos. 4,

ko. 1, 18. Zeph. 1, 2). גַּרְמָיִם hier von den zahmen und wilden Säugthieren zusammen, wie V. 20. 7, 23. 8, 17. Dt. 14, 4 u. ö.“ (Kn.). Dass hier sowohl in גַּרְמָיִם (s. 7, 4), als in der Aufzählung der Thiere (wie 7, 8. 23) die Ausdrucksweise von A etwas durchklingt (s. 6, 20. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2), hat schon Tuch bemerkt. — V. 8. Aber Noah fand Gnade vor Gott, nach 7, 1 wegen seiner Gerechtigkeit, dass er nicht mit den andern vertilgt werden sollte. Seine Gerechtigkeit war keine so vollkommene, dass sie nicht durch die Gnade Gottes zu ergänzen gewesen wäre. C hat in allen die Sünde betreffenden Dingen eine strengere und schärfere Beurtheilungsweise als A (V. 9). Uebrigens ist hier klar, dass in seinem Werke vorher schon über Noah die Rede gewesen sein muss.

N. Die Geschichte Noah's und seiner Nachkommen bis auf Abraham, Cap. 6, 9 — Cap. 11.

1. Die Fluthgeschichte Cap. 6, 9—9, 17, nach A und C.

1. Weit aus der grösste Theil dieses Stückes stammt aus A, und nur ein Theil ist seine Erzählung über Noah und die Fluth fast vollständig in C enthalten; aus dem nächsten Stück ist dann noch C. 9, 28 f. als Ergänzung ursprüngl. Schluss hinzuzufügen. Die Ueberschrift 6, 9, die Rechnung nach Jahren des Lebens Noah's, die genauen Zeitangaben über den Verlauf der Fluth, die Zahlen der Maasse des Kastens, die Einsetzung eines Gesetzes in 9, 1—7 und die Rückbeziehung desselben auf 1, 27 ff., der Bund und das Bundeszeichen 9, 8 ff., die Breite und Ausführlichkeit der Darstellung, die immer wiederkehrenden Formeln, die alterthümliche (an 1, 6—8 erinnernde) Beschreibung der Entstehung der Fluth (7, 11. 8, 2), das Ebenbild Gottes 9, 6, die Benennung der Familie Noah's 6, 18. 7, 7. 13. 8, 16. 18 (gegen 7, 1), der Gottesname אֱלֹהִים, Redensarten wie כָּל-בָּשָׂר 6, 12 f. 17. 19. 7, 15 f. 21. 8, 7. 9, 11. 15—17. זָכַר יִזְכְּרָה 6, 19. 7, 9. 16. לְמַשְׁפְּחוֹתיהֶם 8, 19, 9, 2. 22, 22, אֲרָבָה וְרִבְבָה 8, 17. 9, 1. 7, אֲרָבָה וְרִבְבָה 6, 18. 9, 9. 17. 17, *ihr und euer Same nach euch* 9, 9, Ausdrücke wie אָנֹכִי 6, 7. 7, 21, אֲשֶׁר־הָיִיתִי וְאֲשֶׁר־הָיִיתָ (nicht אֲשֶׁר־הָיִיתָ) 6, 13. 17. 9, 11. 15, הוֹלִיךָ 6, 10, אֲבָלָה 6, 21. 9, 3, חַיָּה Wild 7, 14. 21. 8, 1. 17. 19. 9, 2. מִן 6, 20. 7, 14, אֲצִיב selbig 7, 13, אֲשֶׁר־וְאֲשֶׁר 7, 21. 8, 17. 9, 2 (אֲשֶׁר־וְאֲשֶׁר und אֲשֶׁר־וְאֲשֶׁר 6, 20. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2 f., aber s. 6, 7. 8. 23), אֲרָבָה וְרִבְבָה 7, 19, das eintheilende אֶת 7, 21. 8, 17. 9, 10. 15 f. u. a. sind Erkennungszeichen des diesem Erzähler Zugehörenden. Nach ihm war zwar Noah in seiner Zeit ein musterhaft frommer Mann, aber alles Fleisch auf Erden war gänzlich entartet und verderbt. Darum eröffnete Gott dem Noah, dass er die Erde durch die Fluth verderben wolle, und gebot ihm die Erbauung eines Kastens, welcher

ihn, sein Weib, seine 3 Söhne und die Weiber seiner Söhne so wie von jeder Thierart ein Paar nebst den erforderlichen Lebensmitteln aufnehmen sollte, um sie am Leben zu erhalten 6, 9—22. Im 600. Jahr des Lebens Noah's begann die Ueberschwemmung durch das Aufbrechen der Quellen der unterirdischen Tiefe und durch die Oeffnung der Fenster des Himmels; an eben diesem Tage trat er mit den Seinen und den Thieren in den Kasten; die Wasser wuchsen allmählig, so dass der Kasten schwamm, und erreichten die Höhe von 15 Ellen über den höchsten Bergen, dass alles auf dem Lande Lebende umkam 150 Tage wuchs das Wasser 7, 6. 11. 13—16^a. 18—21. 23^b. 24. Darnach gedachte Gott an die im Kasten, verschloss die unterirdischen Quellen und die Fenster des Himmels; nach den 150 Tagen begannen die Wasser zu sinken und am 17. Tage des 7. Monats kam der Kasten auf dem Gebirge Ararat zu stehen; am ersten des 10. Monats wurden die Spitzen der Berge sichtbar; im 601. Jahr Noah's am 1. des 1. Monats war das Wasser von der Erde verlaufen, und am 27. des 2. Monats die Erde trocken geworden; auf Gottes Befehl verliessen Noah und die mit ihm den Kasten 8, 1. 2^a. 3^b—5. 13^a. 14—19. Den geretteten Menschen verlieh Gott, wie nach der Schöpfung, einen Segen mit der Kraft, sich zu mehren und die Erde zu füllen, und dehnte zwar ihre Herrschaft über die Thiere dahin aus, dass er ihnen das Fleisch derselben zu essen erlaubte, verbot aber streng den Blutgenuss und bei Todesstrafe die Tödtung eines Menschen 9, 1—7. Auf diese Festsetzungen hin errichtete Gott mit sämmtlichen Wesen einen für alle Zukunft geltenden Bund, versprach darin, keine allgemeine Fluth mehr kommen zu lassen, und verordnete zum Zeichen dieses Bundes den Regenbogen 9, 8—17. In diesem Bund erst hat die Erzählung ihr Ziel (vgl. 6, 18) erreicht. Alles hängt wohl zusammen; man vermisst höchstens die ausdrückliche Aufforderung Gottes an Noah, jetzt in den Kasten einzutreten. — In diesen Bericht ist ein anderer hineingearbeitet (*Schr.* 136 ff.), welcher sprachlich und sachlich sich unterscheidet. Nach diesem hiess Gott den Noah und seine Familie in den Kasten treten und von den reinen Thieren je 7 Paare, von den unreinen je 1 Paar mit hineinnehmen, weil er in 7 Tagen einen 40tägigen Regen bringen werde, um alle Wesen vom Erdboden zu vertilgen. Noah that demgemäss. Nach 7 Tagen begannen die Wasser der Fluth, und der Platzregen fiel 40 Tage und Nächte. Gott verschloss hinter dem eingetretenen Noah den Kasten. In den 40 Tagen erhob sich der Kasten über die Erde. Alles Lebendige ausser Noah und denen im Kasten kam um 7, 1—5. 7—10. 12. 16^b. 17. 23^a. Darauf wurde dem Regen Einhalt gethan. Nach den 40 Tagen öffnete Noah das Fenster des Kastens und schickte Vögel aus, um sich durch sie von dem Stande der Gewässer auf der Erde zu überzeugen, zuerst den Raben, 7 Tage später die Taube, nach weiteren 7 Tagen wieder die Taube, die schon ein Olivenblatt zurückbrachte, und nach wieder 7 Tagen noch einmal die Taube, die nun nicht mehr zurückkehrte. Da nahm er die Decke des Kastens ab und sah, dass die Erde abgetrocknet war 8, 2^b. 3^a. 6—12. 13^b. Noah (aus dem Kasten getreten) baute einen Altar

opferte von den reinen Thieren und Vögeln Gott Brandopfer; Gott nahm sie wohlgefällig an, und beschloss, in Erwägung der nun einmal dem Menschen von Jugend auf anhaftenden sündlichen Verkehrtheit seines Herzens, nie mehr ein solches Verderben zu verhängen, sondern die Naturordnung der Erde ungestört zu erhalten 8, 20—22. Das sind nicht bloß ergänzende Bemerkungen zum andern Bericht, sondern es ist eine vollständige Fluthgeschichte, in der man nur wenig vermisst, nämlich am Anfang die Ankündigung der Fluth an Noah und den Befehl, einen Kasten zu bauen, und vor 8, 20 die Nachricht, dass Noah aus dem Kasten getreten sei. Die Gründe für die Ausscheidung der genannten Stellen sind diese. Vom Unterschied reiner und unreiner Thiere sagt A nichts, und bestimmt die geretteten Thiere nur auf je 1 Paar (6, 19 f. 7, 15 f.); die wirkende Ursache der Ueberschwemmung und die Dauer derselben, sowie der Verlauf der Abnahme der Wasser sind verschieden; den Inhalt von 8, 21 f. gibt A in dem Bericht über den Bundschluss 9, 8 ff. Ebenso ist die Unterscheidung zweier Berichte deshalb nothwendig, weil öfters dieselbe Sache zweimal, nur mit andern Worten erzählt ist, z. B. der Eintritt Noah's in den Kasten 7, 8 f. und 13—16, die Entstehung der Fluth 7, 11 und 12, die Zunahme der Gewässer und das Schwimmen des Kastens 7, 17 und 18, das Verderben aller Lebewesen 7, 21 und 23, das Aufhören der Ueberschwemmung 8, 2^a und 2^b, das Verlaufen der Wasser 8, 13^a und 13^b. Auch bemerkt man, dass 6, 16 von einem צַדִּיק, 8, 6 von einem תַּיִב des Kastens die Rede ist, und dass die Familie Noah's 7, 1 mit einer andern Formel benannt ist, als in A, so wie auch sonst für dieselbe Sache andere Ausdrücke gebraucht sind, z. B. יָקָם 7, 4. 23, קָל 8, 8. 11, דָּמָה 7, 3 (gegen 6, 19 f.), וַיִּהְיֶה 7, 7. 10 (nicht V. 17). Auf C als Vrf. des Berichts weist hin: יְהוָה, die stark menschliche Darstellung Gottes 7, 16. 8, 21, die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere und die Erwähnung des Altars und der Opfer 8, 20 f. (vgl. 4, 3 f.), die Hervorhebung der anhaftenden Sündhaftigkeit des Menschen 7, 21, Ausdrücke wie אֱלֹהֵי 7, 4. 23, אֱלֹהֵי 7, 2, אֱלֹהֵי 7, 4. 8. 23. 8, 8. 13. 21; לֵבָיִם 7, 4. 10; אֱלֹהֵי 8, 21 (s. 6, 6), מַבְבֵּיר 8, 21, קַל-רִי 21 (3, 20 gegen 6, 19) u. a. Zwar wollten Andere 8, 6—12 dem A (*Kn.*), oder B (*Ew.*) zuweisen, aber schon die 40 Tage V. 6 und die Siebenzahl der Wartetage V. 10—12 entscheiden (*Hupf. Schr.*) für C, und von einem Fluthbericht des B haben wir überhaupt keine Beweise. Da nun auch in 6, 5—8 schon ein Einleitungsstück zur Fluth von C vorliegt, so kann nicht bezweifelt werden, dass C eine vollständige Fluthgeschichte gab. Dass sie ein secundärer Bestandtheil des C sei (*Wl. XXI. 404*), kann nicht mit zureichenden Gründen gestützt werden. Sie ist aber von R, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, nicht neben die des A gestellt, sondern in dieselbe hineingearbeitet worden, wobei wenigstens alles, was C eigenthümliches hatte, aufgenommen scheint, während manches, was C mit A gemeinsam hatte, von R einfach weggelassen sein kann. In einigen Stellen, nam. 7, 7—9 und 22 (s. d.) hat die Hand des R etwas stärker eingegriffen oder selbständiger gewaltet (*Ew. Schr. Nöld.*).

2. Die Ausführlichkeit beider Berichte ist in der Sache begründet. Die Fluth ist das wichtigste Ereigniss nach der Schöpfung, von dem sich eine dunkle Kunde in der hebr. Sage erhalten hat, die Grenze zweier Weltalter, welche den Lauf einer alten untergegangenen Menschheit abschliesst und für ein neues verjüngtes Geschlecht den Ausgangspunkt bildet. In einem solchen Ereigniss müssen die Gedanken Gottes, welche in der Menschengeschichte nachzuweisen sich die bibl. Schriftsteller zur Aufgabe machen, vernehmlicher als sonst sich kund thun. In der That fällt bei A und C das Schwergewicht auf die Nachweisung dieser Gottesgedanken. Die schonungslose Dahingabe alles Lebenden kann — so äussern sich selbst einige Fluthsagen der Völker — nur als ein Strafgericht Gottes über ein entartetes Geschlecht verstanden werden, und beide Erzähler stellen darum die Zeichnung der Verderbtheit der untergegangenen Menschheit an die Spitze ihrer Erzählung (6, 11—13. 6, 5—8; vgl. Jj. 22, 16 ff.; Jes. 24, 5. 18; Matth. 24, 38; 2 Ptr. 2, 5). Ebenso dass in diesem Verderben ein Mann mit den Seinigen gerettet und zum Anfänger eines neuen Geschlechts gesetzt wurde, kann nur aus dem Wohlgefallen Gottes an ihm erklärt werden; beide schildern ihn als den gerechten unsträflichen Mann, der glaubensvoll den Verfügungen Gottes Gehorsam leistete (6, 9. 22 und 6, 8. 7, 1. 5; vgl. Ez. 14, 14. 20; Sir. 44, 17; Sap. 10, 4; Hbr. 11, 7). Aber auch das neue Verhältniss, in das Gott zu der neuen Menschheit trat, war hier klar zu machen. A widmet dem eine lange Ausführung (9, 1—17) und steuert durch seine ganze Erzählung hindurch auf sie, als den eigentlichen Zielpunkt, los. Die ursprüngliche Vollkommenheit des ersten Weltalters ist dahin; in Anbetracht des durch die Sünde nun einmal hereingekommenen Zwiespalts wird dem Menschen sein Herrscherrecht über die Natur erweitert und Thiere zu essen erlaubt, aber gegen das wiederholte Umsichgreifen des wilden Mordgeistes eine gesetzliche Schranke gezogen und wenigstens in Grundzügen eine neue Lebensordnung gegeben, die er unverbrüchlich einhalten soll; unter dieser Voraussetzung will Gott ihm die Nichtwiderkehr einer solchen chaotischen Verwüstung zusichern; oder: er lässt sich herab zu einem Bund mit ihm und ist das nur Anfang und Grundlage einer besonderen, auf ihn gerichteten Heilsthätigkeit Gottes. Kürzer beschreibt C in 8, 20—22 das neue Verhältniss dahin, dass Gott künftig die dem Menschen innewohnende Verkehrtheit nicht mehr zum Grund einer neuen Verfluchung der Erde zu machen, sondern (mit dem Vorbehalt, ihr in anderer Weise entgegenzuarbeiten) sie in Geduld und Langmuth (vgl. Röm. 3, 25 f.) zu tragen beschloss. So stimmen in den Hauptpunkten beide Erzähler völlig zusammen. Aber auch die Rettung Noahs mit den Seinen und den Thieren wird bei beiden gleich beschrieben: sie war durch die Sage schon fest normirt. Die Abweichungen betreffen nur die Einzelheiten des Vorgangs. Eine Abweichung des C, über die Zahl der geretteten reinen Thiere, war wegen des nach der Fluth zu bringenden Opfers nothwendig; eine andere, betreffend die Entstehung der Fluthwasser durch Regen, schliesst sich mehr an die gewöhnliche Ursache der Ueberschwemmungen

an, während die Darstellung des A auf einer alterthümlicheren Anschauung von derlei Naturvorgängen ruht. Die Hauptabweichung betrifft die Dauer der Fluth. Wie sehr aber gerade hierüber die Ueberlieferung schwankte, sieht man daraus, dass selbst im Text des A sich noch zweierlei Berechnungsweisen durchkreuzen. Wenn nämlich (7, 11) die Fluth am 17. des 2. Monats beginnt, und die Wasser (7, 24) 150 Tage lang zunehmen, dann nach diesen 150 Tagen schon am 17. des 7. Mon. der Kasten sich festsetzt (8, 3 f.), bis zum 1. des 10. M. die Spitzen der Berge sichtbar werden (8, 5), am 1. des 1. M. im andern Jahr die Wasser verlaufen sind (8, 13) und am 27. des 2. M. die Erde abgetrocknet ist (8, 14), so ist zunächst deutlich, dass der ganze Vorgang 1 Jahr 11 Tage d. h. da doch die Hebräer nach Mondjahren zu rechnen pflegten, $354 + 11$ d. h. 365 Tage oder ein Sonnenjahr (so schon *Abene. Raschi, Kimchi* zu 8, 14) umspannen soll. Ist aber nach Mondmonaten gerechnet, so ist auffallend genug, dass 7, 24 und 8, 3 ein Zeitraum von 150 genannt ist, welchem nach 8, 4 etwas weniger als fünf Monate (weil beim Aufsitzen des Kastens doch die Wasser schon etwas gesunken sein müssen) entsprechen sollen, während doch 150 Tage mehr sind, als 5 hbr. Monate. Da A hier immer genau bestimmte, nicht runde Zahlen beibringt, und darum 150 nicht etwa (*Tuch*) nur ungefähre Angabe (statt 147) sein kann, da weiter auch nicht angenommen werden kann, dass im Text sämtliche Monate zu 30 Tagen und das ganze Jahr, wie bei den Aegyptern (*Ideler Chronol.* I. 478 f.) zu 360 Tagen und 5 Epagomenen gerechnet, also die Gesamtzeit auf 375 Tage angesetzt sei (*Del.*), weil 375 keine Periode darstellt, so bleibt nur die Auskunft (*Ev. Schr.*), dass hier in den 150 Tagen noch der Rest einer abweichenden Ueberlieferung steckt, nach welcher die Zunahme der Wasser 150 und wohl auch die Abnahme 150 Tage (d. h. 2×75) betrug: wenigstens kann man in der Zeitbestimmung der ersten Stufe der Abnahme des Wassers (vom 17. des 7. bis zum 1. Tag des 10. Monats) noch eine Spur von dieser Berechnungsweise erkennen. Diese Ueberlieferung von 2×150 Tagen (d. h. 10 Mon.) wird aber zusammenhängen mit einer anderen Monats- und Jahresberechnung, wie sie vielleicht (s. meine Abh. in Monatsbericht der Berl. K. Akad. d. Wiss. 1881 S. 931) bei den Phöniken üblich war. Nach ihr müsste, wenn die Fluth zu 300 Tagen angenommen war, das letzte Datum (8, 14) der 17. T. des 12. M., wenn aber zu 365 T., der 17. T. des 2. M. sein. Statt dessen erscheinen in 8, 13. 14 Daten, die nur aus der Rechnung des Mondjahrs erklärbar sind, aber gleichwohl die Dauer der Fluth auf ein Sonnenjahr (s. 5, 23) normiren. Ob hier erst jüngere Bearbeiter corrigirend eingegriffen haben (wie in den Zahlen C. 5), oder ob dieser Text von A selbst stammt, ist nicht mehr auszumachen. Die LXX ihrerseits, vom ägypt. Jahr von 365 Tagen ausgehend, haben 7, 11. 8, 4 geradezu den 27. T. (statt des 17. T.) gesetzt. Dass der 2. Monat, in welchem die Fluth anhebt, der 2. Frühlingsmonat oder Ijjär (*R. Josua* bei Raschi, *Barhebr. chron. syr.* p. 7, *Merc., Tuch, Lepsius Chron.* der Aeg. I. 226 f.) sein soll, kann daraus, dass in der babyl. Fluth-

sage bei Alexander Polyh. der 15. des Mon. Daesius (Sivan) genannt ist, um so weniger erwiesen werden, als dieses Datum für die in der 2. Hälfte des März beginnenden und gegen Ende des Mai am höchsten steigenden Anschwellungen des Euphrat und Tigris (*Ritter* Erdk. X. 1023 f. XI. 1019) ohne Bedeutung und vielleicht irrtümlich (*Lenorm.* or.² I. 413 f.) ist. Vielmehr ist ohne Zweifel der 2. Herbstmonat (Marcheschvan) zu verstehen (*Jos. ant.* 1, 3, 3; *Trg. Jon., Rasch. Kimch. JDMich.* comun. S. 39 f., *Ros. Win. Baumg. Kn. Ew. Del.*), theils weil A den Beginn des Jahres mit dem Frühling erst von Mose an datirt (Ex. 12, 2), theils weil gerade Marcheschvan in Palästina der eigentliche Beginner der Regenzeit war. Warum gerade der 17., und nicht der 15., der Vollmondstag (wie in der bab. Sage), oder der 16., der Tag nach dem Vollmond, bestimmt ist, ist zur Zeit noch unermittelt; dass am 17. Tag *μάλιστα γίνεται πληρουμένη κατάδηλος ἡ πανσέληνος* (*Kn.* nach Plut. d. Isid. 42), erklärt die Sache nicht. Wahrscheinlich liegt auch hier ursprünglich nicht ein Mondmonat zu Grund. Viel kürzer ist der Verlauf des Ereignisses bei C: hier wird durchaus nach den Zahlen 7 und 40 gerechnet: nach 7 Tagen Vorbereitung fällt der Platzregen 40 Tage und Nächte lang, und in Fristen von 3mal 7 Tagen verschwinden die Wasser wieder. Auch hierin, bezüglich ihrer Dauer, schliesst sich diese Darstellung mehr an die gewöhnlichen Vorgänge der Regenzeit an.

3. Grundlage der Flutherzählung ist ohne Zweifel das dunkle Andenken an eine furchtbare Verheerung gewisser asiatischer Länder durch Wasser. Diese Fluth fällt nämlich in den Verlauf der Menschengeschichte herein, hat also mit den geologischen Diluvien nichts zu schaffen. Die lange Diluvialperiode der Geologen, der die Erdoberfläche ihre letzte Gestaltung verdankt, liegt wenn nicht jenseits des Daseins, so doch jenseits aller Erinnerung der Menschen; höchstens schliessen konnten schon die Alten aus gefundenen Fossilien (*Her.* 2, 12; *Eratosth. fragm. ed. Seidel* p. 28, s. *Tuch*² 116) auf solche vorgegangene Diluvien. Die Fluth der Bibel konnte bei ihrer kurzen Dauer wesentliche und allgemeine Umgestaltungen der Erdrinde nicht bewirken und hat sie auch nicht bewirkt. Nach der bibl. Erzählung wurden die Berge von den Wassern bedeckt und kamen nach deren Ablauf wieder zum Vorschein (7, 19 f. 8, 4 f.); die Erde braucht nur abzutrocknen, um ihre alte Gestalt wieder zu haben (8, 14); die Taube bringt ein frisches Oelblatt zurück (8, 11); dass nach der Fluth die ganze Pflanzenwelt wieder da war, wie zuvor, wird als selbstverständlich vorausgesetzt; auch die Erzählung vom Gottesgarten (2, 11 ff.) geht von der Annahme aus, dass die Gestalt der Erdoberfläche nicht wesentlich verändert wurde. — Weiter umfasst die bibl. Fluth auch nicht die gesammte Erde. Zwar soll sie eine allgemeine sein, sofern durch sie alles Lebendige auf der Erde weggetilgt wurde. Aber dass diese Erde des Vrf. ein viel kleinerer Raum war, als was wir die Erde nennen, ergibt sich aus dem engen geograph. Gesichtskreis der alten Hebräer, welcher nur Bruchtheile von Asien, Afrika und Europa umfasste (*Gen.* 10). Dasselbe folgt aus den eigenen Angaben des Vrf.,

wenn man sie schärfer ins Auge fasst. Wenn nach 7, 19 f. das Wasser zwar die hohen Berge um 15 Ellen überragte, sofort beim Sinken des Wassers aber der Kasten (bei etwa 15 Ellen Tiefgang) auf einem der Araratberge sitzen blieb (8, 4), so sind für den Vrf. diese Berge die höchsten, während in Wahrheit es um mehr als 10000 Fuss höhere Berge gibt. Aber selbst dass der Vrf. von der Höhe der Berge Ararat's eine zureichende Vorstellung hatte, lässt sich nicht beweisen. Im Gegentheil, wenn er beschreibt, dass von da an, da der Kasten festsass, $2\frac{1}{2}$ Monate vergingen, bis die Spitzen der Berge sichtbar wurden (8, 5), aber dann schon nach nicht ganz 5 Monaten die Erde völlig trocken war (8, 14), so ist aus dieser Zahlenproportion deutlich, dass entweder die höchsten Berge nicht sehr hoch gedacht sind, oder aber der Landungsberg in einer alle andern Berge unverhältnissmässig weit überragenden Höhe vorgestellt ist. Um so weniger ist dann der Schluss (*Ku. Ke.*) gerechtfertigt, dass weil nach den neueren Messungen die höchsten Höhen des Ararat bis zu 17000 Fuss ansteigen, auch die Wasser eine solche Höhe erreicht und also, weil sie sich ins Gleichgewicht setzen mussten, die gesammte Erde bedeckt haben. Die physikalische Unmöglichkeit, dass eine solche Wassermasse, wie sie zur gleichmässigen Ueberschwemmung der ganzen Erde, auch ihrer höchsten Berggipfel, erforderlich gewesen wäre, ohne eine Verkehrung der Verhältnisse des Planeten und eben damit der Lebensbedingungen aller, auch der geretteten, Wesen sich erzeugen konnte, braucht gar nicht einmal ins Feld geführt zu werden. — Führen aber die Angaben des Textes selbst nur auf eine theilweise Erdüberschwemmung und zwar innerhalb Menschengedenkens, so liegt zunächst kein Grund vor, die Möglichkeit einer solchen zu bezweifeln. Ausserordentliche Ueberschwemmungen, in Folge von allerlei Ursachen, sind in der Erinnerung der Völker genug verzeichnet. In den ältesten Zeiten, als die Wasserläufe durch Natur oder durch Menschenhand noch weniger geregelt waren, mussten solche Ueberschwemmungen nur um so gewaltiger und verheerender sein. (Ueber Ueberschwemmungen in Folge der Hebung des Meeresgrundes s. Strab. 1, 3, 5. 10 f. Von Fluthereignissen, namentlich in Meerländern, berichten noch Geschichtschreiber, z. B. in Syrien und dem kasischen Grenzland Aegyptens Strab. 16, 2, 26; in den griech. Ländern Thucyd. 3, 89; Diod. Sic. 12, 59. 15, 48; Strab. 8, 7, 2; auf der cimbrischen Halbinsel Posidon. bei Strab. 2, 3, 6. 7, 2, 1, nur dass dieselben nicht so umfangreich waren, wie die der ältesten mythischen Zeit, wo die Erde noch grössere Erschütterungen erfuhr, allem Anschein nach gewesen sind. *Kn.*) Eine derartige urälteste, gewaltige Fluth muss die gewesen sein, um welche es hier handelt. Dass nämlich diese Fluthsage der Hebräer nicht etwa erst in Kanaan sich gebildet hat, noch weniger in Aegypten (wo es ohnedem keine Sintfluthsage gab) von ihnen angenommen worden ist, sondern aus ihren älteren Wohnsitzen mitgebracht ist, geht daraus hervor, dass in derselben Ostarmenien (s. 8, 4) als Landungsort des Kastens und Ausgangsort der neuen Menschheit erscheint. Dort muss wie die Heimath dieser Sage, so auch der Schauplatz dieser Fluth

gewesen sein, da von grossen Strecken, die der schwimmende Kasten zurückgelegt hätte, im Text keine Andeutung ist. Dem zur Bestätigung dient, dass auch andere vorderasiatische Völker ihre Fluthsagen hatten und zum Theil sogar den Ausgangsort der Ueberlebenden ähnlich bestimmten. Zwar die Araber wissen von dieser Fluth nichts, und dass das Geez-Volk sein heimisches Wort für Fluth *aich*, wie die Syrer ihr **أفك**, später, nachdem sie mit der Bibel bekannt geworden waren, besonders von der Sintfluth gebrauchen (*Ev. JB. VII. 3f.*), gibt noch keinen Beweis für alte Bekanntschaft mit dieser; und was die Phöniker (nach Hieronymus Aeg. bei Jos. ant. 1, 3, 6) über die grosse Fluth erzählten, ist uns nicht näher überliefert. Aber dass bei syr. Völkern das Andenken an die Fluth fortlebte, dafür liegen mehrere, wenn auch junge Zeugnisse vor. Nach einer wohl damascenischen Gestalt der Sage, die Nicolaus Dam. (Joseph. a. a. O.) vor Augen hatte, wurde der Berg Baris in Armenien als derjenige bezeichnet, auf welchen zur Zeit der Fluth Viele sich gerettet haben, und auf dessen höchstem Gipfel einer in einem Kasten (*λάραναξ*) angelandet sei, von welchem Kasten noch später Holztheile vorhanden gewesen seien. Nach einer Angabe bei Lucian de dea Syr. c. 13 über Hierapolis waren in dem angeblich von Deucalion Sisythes (s. *Buttm. Myth. I. 191f.*) gestifteten Heiligthum der Juno im Libanon zu seiner Zeit noch alljährlich Ceremonien über einem Erdsplatt, welcher einst die Wasser der grossen Fluth aufgenommen haben soll. Auf eine Fluthsage in Phrygien lassen die Nachrichten theils über Annacus (s. zu 5, 24), theils über den Berg Kelaenae, später Apamea Kibotos, als den Landungsplatz der Arche (Orac. Sibyll. 1, 261 ff. Friedl.; Syncell. p. 22, B), sowie über das pisidische Antiochia als Erbauungsort der Arche (in der Geographie des Moses von Chorene, bei *Saint Martin mém. hist. et géogr. sur l'Arménie. 1819. II. 349*) mit Sicherheit schliessen, wengleich die dortigen einheimischen Erzählungen später mit jüdisch-bibl. Thaten gemischt worden sind, wie auch der Name Apamea's, *Κιβωτός* (Plin. 5, 29; Strab. 12, 8, 13; Ptol. 5, 2, 25) dasselbe Wort ist, mit dem die LXX und Aquila **קִבּוֹת** übersetzen. Ueber Fluthsagen der Armenier wissen wir nichts: ihre eigenen Schriftsteller sind zu jung und zu sehr von fremden Einflüssen abhängig, und was Jos. ant. 1, 3, 5 beibringt, genügt nicht (s. auch *Nöldeke* Unters. 154). Am genauesten bekannt und denkwürdig genug ist die durch Berossus (Richt. p. 56 ff.) übermittelte babyl. Sage. Nach ihr zeigte Kronos durch einen Traum dem 10. babyl. König Xisuthros (Sisithros) die für den 15. des Monats Däsus bevorstehende Vertilgung der Menschen durch eine Fluth an, und gebot ihm, alle die (auf Stein) geschriebenen Nachrichten über das Alterthum in der Sonnenstadt Sippara zu vergraben, und ein Schiff zu bauen, in das er selbst mit seinen Verwandten und Freunden, mit Speise und Trank und mit Thieren, geflügelten und vierfüssigen, eintreten sollte. Er baute das Schiff, 15 Stadien lang, 2 breit, brachte alles zusammen und bestieg es mit Weib, Kindern und nächsten Freunden. Die Fluth kam. Beim Abnehmen

der Wasser entliess er einen der Vögel, der aber, weil er weder Nahrung noch Ruheort fand, wieder ins Schiff zurückkehrte. Nach einigen Tagen liess er die Vögel wieder heraus, welche mit Schlamm an den Füßen zurückkamen, aber zum 3. mal ausgesendet kamen sie nicht wieder, woraus er erkannte, dass die Erde zum Vorschein gekommen war. Nach Oeffnung einiger Fugen sah er, dass sein Schiff an einem Berge gestrandet war. Er stieg mit dem Weib, der Tochter und dem Steuermann aus, betete die Erde an, errichtete einen Altar, opferte den Göttern, und verschwand dann mit den Ausgestiegenen. Da er nicht wiederkam, gingen die andern aus dem Schiff auch heraus, riefen ihn mit Namen und suchten ihn, aber er zeigte sich ihnen nicht mehr; wohl aber hörten sie eine Stimme aus der Luft, die ihnen befahl fromm zu leben, denn er dürfe jetzt wegen seiner Frömmigkeit bei den Göttern wohnen, ebenso die 3 mit ihm. Auch wurde ihnen gesagt, der Ort, wo sie seien, sei Armenien; sie sollen nach Babylonien gehen und die vergrabenen Schriften in Sippara holen. Sie wanderten, nach gebrachten Opfern an die Götter, zu Fuss nach Babylonien, gruben die Schriften aus, gründeten Städte und Tempel, und richteten Babylonien wieder zum Wohnland ein. Von dem Schiff aber sind noch Reste in den korduäischen Bergen Armeniens; die Leute schaben manchmal kleine Stücke Asphalt davon ab und gebrauchen sie als Zaubermittel. Man war früher geneigt, diese der biblischen in vielen Dingen überraschend ähnliche Erzählung für eine Nachahmung von jener zu halten (doch s. *Lenorm. Bér.* 287 ff.). Aber jeder Zweifel an ihrem hohen Alter ist jetzt beseitigt, seit *GSmith* auf assyr. Thontafelchen als Episode des 11. Stücks des s. g. *Izdubargedichts* (dessen Alter auf das 17—20. Jahrh. geschätzt wird) einen keilinschriftl. bab. Fluthbericht entdeckt und bekannt gemacht hat (zuletzt in seiner *Chald. Gen.*, deutsch v. *Del.* 223 ff.). Nach *Lenormant*, *Oppert* u. A. (s. *Lenorm.* or.² I. 391 ff. 601 ff.) hat *PHaupt* (der keilinschriftl. *Sintfl. Bericht* 1881 u. verbessert in *Schrader's KAT.*² 55 ff.), eine berichtigte Uebersetzung davon gegeben. Der Name des Helden ist (*Samaš-napištim*) *Adrahâsis* oder *Ĥâsis-adra* (*Xisuthros*); seine Stadt *Surippak*; Gott *Ēa* zeigt ihm im Traum die Fluth an; *Bel* richtet die Fluth an; von den schriftlichen Monumenten zu Sippara wird hier nichts gesagt; die Maasse des Schiffs sind anders, die Jahreszeit gar nicht angegeben; der Held nimmt viele Leute (seine ganze Sippe) und auch seine Schätze mit ins Schiff; der Steuermann heisst *Bzurkurgal*; 6 Tage und 7 Nächte dauert der Sturm und Regen, der die Fluth herbeiführt; das Schiff nachdem es das Fluthmeer durchfahren, sitzt am Berg des Landes *Nizir* (östlich vom Tigris, jenseits des untern *Zâb*, *Del.* Par. 105) fest; 7 Tage darnach liess er die Taube(?) aus, die wiederkam, weil sie keinen Aufenthaltsort fand; dann die Schwalbe, die auch wiederkam, endlich den Raben, der nicht wiederkam. Nach dem Aussteigen und den Opfern an die Götter zürnt *Bel* über die Rettung der Menschen, wird aber von *Ēa* besänftigt, lässt sich bewegen, künftig die Menschen, die sich vergehen, mit andern Strafmitteln, als mit einer Fluth, zu strafen, und nimmt den Helden mit seinem Weibe weg zu den Göttern. — Zu

bemerkten ist, dass dieser Bericht sich mit dem des C (Siebenzahl, ausgesandte Vögel, Opfer) noch mehr berührt als mit dem des A. Wahrscheinlich waren bei den Babyloniern und Assyern auch noch andere Variationen desselben in Umlauf. Aber die jetzt von Einigen (*Goldziher* Myth. 382 ff., *Del.* Par. 94. 157 f., *PHaupt* Sintfluth Ber. 20), gezogene Folgerung, dass die bibl. Erzählungen erst von den Juden in Babyl. angenommen und niedergeschrieben seien, ist voreilig und unhaltbar. Eine ihnen ursprünglich wildfremde Fluthsage, zumal eine vom albernsten Polytheismus durchtränkte, sich anzueignen hatten die Juden keine Veranlassung, so wenig als andere Völker; in einem Land, wo Ueberschwemmungen regelmässige Erscheinungen sind und wo Schiffahrt einheimisch ist (wie Aeg. oder Bab.), ist die Fluthsage überhaupt nicht entstanden; im Gegentheil verräth auch der bab. Bericht durch den Mangel der Anknüpfung an die klimat. Verhältnisse Babyloniens und durch Armenien als Landungspunkt eine andere Heimath der Sage (s. meine Bemerkungen in Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wiss. 1882, Apr. 27 S. 436 f.). Nicht einmal die Episode von den Vögeln 8, 6—12 (s. d.) erweist sich, literarisch, als ein späterer Einsatz. — Kommt man hienach auf eine frühe verbreitete Sage von einer verheerenden grossen Fluth (nach der Bibel in Ostarmenien, s. *Kiepert* A. Geogr. 76), so versteht sich übrigens weiter, dass die Vorstellung derselben sich weiterhin mehr und mehr steigerte, und neben den gemeinsamen aus der Natur der Sache sich ergebenden Zügen bei den verschiedenen Völkern wieder verschiedene lokale Färbungen annahm. Die Unvollkommenheit des geogr., zoolog. und technischen Wissens liegt aber in allen denselben zu Tag und eben damit der Beweis, dass es nur sagenhafte, nicht geschichtliche Darstellungen sind.

4. Ob auch sonst sich Erinnerungen an die Noah-Fluth erhalten haben, ist fraglich. Für eine Fluthsage der *Perser* haben Manche (*Windischm.* Ursagen 4 ff.; *ZDMG.* XXV. 63; *Lenorm.* or.² I. 430. II. 270) den Vara, worin sich Yima gegen die Ueberfluthung zurückzieht (*Vend.* II, 46 ff.), geltend gemacht, doch kann dieser höchstens als ein entfernter Nachklang davon angesehen werden (*Spiegel* ér. AK. I. 478 ff.). Auch die *Aegypter* haben keine: was *Plat.* Tim. p. 22; *Diod.* Sic. 1, 10; *Orig.* c. Cels. 1, 20; *Euseb.* chron. arm. II. p. 85 steht, beruht blos auf Theorien der späteren Philosophen und Chronographen, nicht auf einheimischen Volkserinnerungen; die Vernichtung der alten Sünder durch die Götter geschieht dort auf ganz anderer Weise (*Naville* in *Transa.* SBA. IV. 1 ff.; *Lenorm.* or.² I. 448 ff.). Die Erzählungen der *Chinesen* von einer grossen Fluth, welche man früher hieher zog (*Jones* Abh. II. 187 ff.; *Klaproth* Asia polygl. 32 f.; *Gützlaff* Gesch. d. chines. Reichs, von Neumann 26 f.; *Kn.* Del. A.) betreffen vielmehr eine Ueberschwemmung des untern Hoang-ho unter Kaiser Jao zwischen 2357 u. 2285 v. Chr. (*EBiot.* im Journ. As. 1843; *Pauthier* J.As. 1868. I, 313; *Lenorm.* or.² I. 383 ff.). Eben verglichen liessen sich die Fluthsagen der Griechen und Inder, aber das Gewicht, das man früher auf sie gelegt hat, mindert sich sehr stark dadurch, dass sie erst in jüngeren Schriften dieser Völker nach

weisbar sind. Bei den *Griechen*, die mit Kleinasien immer eine Verbindung hatten, werden namentlich die Fluth des Ogyges, und die des Deucalion erwähnt. Aber Homer und Hesiod wissen noch nichts von beiden. Ueber die Ogyges-Fluth ist überhaupt wenig gemeldet und erst aus später Zeit (*Buttm. Myth. I. 205 ff. Welker griech. Götterl. I. 775 ff.*); sie soll Attica betroffen haben und viele Menschen sollen darin umgekommen sein (Euseb. pr. ev. 10, 10, 4 ff.); von einem Fahrzeug des Ogyges und der furchtbaren Höhe und Verbreitung derselben ist erst bei Nonnus Dionys. III p. 96 die Rede. Bei Deucalion erwähnt noch Herod. 1, 56 keine Fluth; Pindar od. Ol. 9, 37 ff. spricht vom Weichen der Wasser, vom Herabkommen des Deucalion und der Pyrrha vom Parnassus und von der Erzeugung des Steingeschlechts; erst bei Apollodor bibl. 1, 7 erscheint die Sage in ausgebildeter Gestalt: zur Vernichtung des ehernen Geschlechtes liess Zeus heftig regnen, so dass der grössere Theil von Hellas überfluthet wurde und die meisten Menschen umkamen, mit Ausnahme Weniger, welche sich auf die Berge retteten; Deucalion aber, der auf den Rath seines Vaters Prometheus sich einen Kasten gemacht und mit seinem Weibe Pyrrha, ausgerüstet mit den nothwendigen Lebensmitteln, hineingegangen war, landete nach 9tägiger Fahrt auf dem Parnass, wurde so gerettet, opferte dem Zeus Phyzios, und erschuf durch Steine, die er und sein Weib auf des Gottes Geheiss hinter sich warfen, ein neues Geschlecht von Männern und Weibern (vgl. Ovid. met. 1, 240 ff., Lucian Tim. 3; auch Plut. sollert. anim. § 13 über eine Taube, die Deucalion habe ausfliegen lassen, um zu erkunden, ob stürmisches oder helles Wetter bevorstehe). Bei Lucian de Dea Syr. c. 12f. sodann ist bereits die einheimische syrische Sage mit der hellenischen zusammengemischt. Immerhin ist also möglich, dass die Griechen noch dunkle Erinnerungen an die grosse asiat. Fluth hatten, die sie aber hellenisch zurechtmachten; es ist aber auch möglich, dass einheimische Erinnerungen an lokale Ueberschwemmungen allmählig umgedichtet und schliesslich mit Zügen der schon bekannter gewordenen asiat. Sage bereichert wurden. Auch bei den *Indern* ist eine Fluthsage in verschiedenen Gestalten nachzuweisen. Die bekannteste ist die im Mahâbhârata vorgetragene (*Bopp diluvium 1829*): Brahma erscheint dem Manu in Gestalt eines Fisches am Ufer des Flusses Wirinî und wird auf sein Verlangen von Manu in den Ganges und, weil er sich immer mehr vergrössert, von da in den Ocean gebracht; Brahma verkündigt ihm nun die bevorstehende Fluth, beauftragt ihn, ein geräumiges Schiff zu bauen und in dasselbe alle Arten von Samen mit den 7 Rischî's aufzunehmen; die Fluth beginnt und bedeckt die ganze Erde; Brahma selbst in Gestalt eines gehörnten Fisches zieht das Schiff viele Jahre hindurch und bringt es endlich zum höchsten Gipfel des Himavân; dort wird das Schiff angebunden, weshalb der Gipfel „Schiffsanbindung“ heisst; nach der Fluth erschafft Manu auf übernatürliche Weise das neue Menschengeschlecht. Aelter und einfacher ist die Erzählung im Çatapatha Brâhmana (*Weber Ind. Stud. I. 161 ff.; Ind. Streifen I. 9 ff. II. 23 ff.*): von den 7 Rischî's ist da keine Rede, auch nicht den vielen Jahren; der Berg heisst nur

ein nördlicher Berg, und die Fortpflanzung des Geschlechts geschieht durch Manu kraft der auf seine Opfer und Busse hin ihm geschenkten Illä. Jüngere Wendungen finden sich im Bhāgavata Purāṇa 8, 24 (Bd. 2 p. 191 der Uebers. bei Burnouf), und andern mittelalterl. Schriften. Dass die ganze Sage erst aus Babylonien zu den Indern gekommen sei, hat zwar schon Burnouf vermuthet, unter anderem auch weil der Fisch an den bab. Gannes erinnert (ebenso *F. Nève la tradition indienne du déluge*. Par. 1851: *Lenorm.* or.² I. 424. 429), ist aber von anderer Seite bestritten (*R. Roth Münchn. Gel. Anz.* 1849. St. 26 f. 1850. St. 72; *Enc. Gesch.* I. 387; *M. Müller essays.* I. 141). Jedenfalls kann die Sage erst, als die Inder schon zum Meere vorgedrungen waren, ihre nähere Ausbildung gewonnen haben, und selbst wenn sie alt und einheimisch ist, so betreffen die Berührungspunkte mit der vorderasiat. Sage nur den allgemeinen Satz von einer den jetzigen Menschengeschlecht vorangegangenen grossen Fluth. — Entschieden keinerlei Zeugnis für die Noah-Fluth ist aber endlich aus den Fluthsagen zu entnehmen, welche bei den jüngeren Völkern aller Welttheile vorkommen (*Kanne bibl. Unters.* I. 45 f.; *Pustkuchen Urgesch.* I. 257 ff.; *Rosenm. A. u. N. Morgenl.* I. 33 ff.; *Lenorm.* or.² I. 454 ff.). Schon die Nachrichten darüber sind sehr jung, und zum Theil, wie die über die Mexikaner, Peruaner, Cubaner, nicht durchaus verbürgt. Und dann können dergleichen Sagen entweder durch eigene Erfahrungen grosser Ueberschwemmungen spontan erzeugt, oder durch Wanderungen und Verkehr im Laufe der 2 letzten Jahrtausende verbreitet worden sein. Noch weniger lässt sich daraus die Behauptung, dass die Noach'sche Fluth über die gesammte Erde sich erstreckt habe (z. B. *Zöckler* in *Jahrbh. f. D. Theol.* XV. 333 ff.), begründen, da selbstverständlich zur Zeit derselben diese vielerlei Völker noch nicht in ihren späteren Wohnsitzen gewesen sind, sie also auch nichts darüber aussagen können, ob die Fluth diese Länder berührt hat.

Vgl. zur Sintfluthgeschichte *Eichhorn* *Repert.* V. 185—216; *Baummann* *Mythologus* I. 180—214; *Winer* *RW.* u. *Noah*: *Ewald* *JB.* VII. 1—25; *Diestel* (in der Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge Ser. VI H. 137) die Sintflut und die Fluthsagen des Alterth. 1871; *Nöldke* *Untersuch. z. Kritik* 1869 S. 145 ff.: „zur Berechnung derselben (an früherer Zeit)“ *Silberschlag* *Geogenie* II. 125 ff.; *Kanne* *bibl. Unters.* I. 25 ff. — Der Ausdruck *sinevot.*, *sindvot.*, *sinfvot.*, *sindvfat.*, *sinfvfat.* welcher *grosse Fluth* bedeutet, hat sich zu *Sündfluth* verderbt und in dieser Form in die Luther'sche Uebers. verpflanzt, doch erst in der Zeit nach Luther, nicht durch Luther selbst, welcher *Sündvfat.*, *Sinfvfat.* schreibt, s. *Pischon* in den *Theol. Stud. u. Krit.* 1834 S. 613 ff. (An.)

Cap. 6. 9—22. Noah's Stellung in seiner Zeit, die Veranlassung der Fluth, Gottes Plan dabei und Weisung an Noah, den Kasten zu bauen, nach A. — V. 9. *וַיִּבְרָא* 2, 4. *וַיִּבְרָא* wie gewöhnlich bei 1 (9. 12. 17. 12 5.), selbstverständlich (gegen *WL* *Gesch.* I. 403) die beiden Geschlechter: bei C --- 7. 1. — V. 10 dem C zuzuschreiben (S), ist kein Grund da. Noah 5. 32) war unter seinen Kindern, den an ihm schon vorübergegangenen und den ihm gleich

zeitigen, also *Zeitgenossen ein gerechter* (dem Willen Gottes angemessener) und nicht bloß ungetheilt an Gott hingebener, sondern *vollkommener tadelloser Mann*; der ohne ? angereichte Satz *mit Gott wankelte er* (5, 22) ist nur ein anderer Ausdruck dafür und sagt das Höchste aus, was überhaupt von Menschen ausgesagt werden kann. Nach dem Vrf., der keinen Sündenfall kennt, erhielt sich die anfängl. Frömmigkeit wenigstens in der Linie der Erstgeborenen“ (*Kn.*), weshalb auch (S. 105f.) keiner dieser Väter durch die Fluth weggerafft wird; aber selbst unter diesen besten sind ihm doch wieder Henoch und Noah die vollkommensten. Auf seinem wirklich göttl. Leben behauptet dann seine Verschönerung und Erwählung zum Stammvater der neuen Menschheit, s. dagegen V. 8. — V. 10. Seine Söhne, die als solche an seiner bevorzugten Stellung Theil nehmen. Ihre Nennung war 5, 32 zum Zweck einer Zeitbestimmung vorausgenommen. — V. 11f. Damaliger Zustand der Menschheit. Der Gottesfriede des 1. Weltalters war gewichen, und das Schlussergebniss dieses Alters eine allseitige gründl. Entartung (vgl. V. 5—7 bei C). Wie und wodurch sie eintrat, ist hier bei A nicht näher angegeben; ob von R etwas ausgeworfen? V. 11. Die sündl. Entwicklung: die Erde wurde verderbt *vor Gott* d. i. für das Auge und nach dem Urtheil Gottes, und wurde voll von *Gewalththat, Grausamkeit* (vgl. 4, 23 ff.). — V. 12. Ergebnis dieser Entwicklung. *ׁוְהָאָדָמָה כָּל־בָּשָׂר חָרָבׁ* mit deutl. Rückbeziehung auf 1, 31 (*Del.*) *denn alles Fleisch hatte seinen Weg*, die ihm vorgezeichnete Lebens- und Handlungsweise *verderbt*, war also ausgeartet, nicht die Menschen allein (*Tuch, Ke.*), sondern nach der stehenden Bedeutung von *ׁוְהָאָדָמָה כָּל־בָּשָׂר חָרָבׁ* bei diesem Vrf. (V. 13. 7, 15f. 9, 11. 15), auch die Thiere hatten sich gegenseitig befeinden, verfolgen, morden gelernt, vgl. gegen 1, 28—30. (Aehnliche Schilderungen vom Verlust des goldenen Zeitalters bei Porph. de abst. 4, 2 und Verg. geo. 2, 536 ff., und ausführl. Beschreibungen der Verderbniss vor der deukalion. Fluth bei Apollod. 3, 8, 2; Ovid. met. 1, 125 ff., Lucian dea Syr. c. 12. *Kn.*). — V. 13 ff. Die Entschliessung Gottes und die Weisung an Noah. *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ* nicht s. v. a. *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ* oder *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ* (Ez. 21, 30—34), das Aeusserste der Verderbniss (*Ke.*²), sondern das Ende d. h. der Untergang. *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ* nicht (wie *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ* 18, 21. Ex. 3, 9): ist mir zur Kunde gekommen (*Ke.*³), sondern: „ist mir vor die Seele getreten, in den Sinn gekommen (vgl. Jj. 10, 13. 23, 14), von mir beschlossen“ (*Kn.*), oder besser: ist herbeigekommen (Ez. 7, 6) vor mir (V. 11) d. h. nach meinem Urtheil und Beschluss. *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ* vor ihnen d. h. von ihnen verbannt (Ex. 8, 20), *durch sie. ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ* mit der Erde (LXX *Onk. Vulg.*), „die Geschöpfe zugleich mit der Erde, welche von ihnen so übel verwandelt worden ist und einer Erneuerung bedarf; es ist an die Erdoberfläche z. B. Pflanzenwelt, Ortschaften, Bauwerke u. s. w. zu denken“ (*Kn.*). Statt *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ* gibt Pesch. *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ*. *Olsh.* vermuthet *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ*. — V. 14. Noah soll sich einen Kasten machen: den Kasten beschreibt Vrf. mit ähnlicher Umständlichkeit wie Ex. 25 ff. die Stiftshütte. *ׁוְיְהוָה רָחַם אֶת־נֹחַׁ* „Kasten“ nur Gen. 6—9 bei Noah und Ex. 2, 3. 5 bei Mose ist vermuthlich ein ägypt. Wort (*Ges. th.*). Die LXX geben

es bei Noah *καβωτός*, bei Mose *θίβης* oder *θίβη*, die Vulg. *arca*, welches Wort auch ins Deutsche übergegangen ist; daher die *Arche Noä* bei Luther im NT. z. B. Matth. 24, 38. 1 Ptr. 3, 20. Hbr. 11, 7“ (*Kn.*). Der Ausdruck Schiff ist absichtlich vermieden, schon weil es nach dem Sinn des Vrf. damals noch keinen Schiffsbau gab (*Tuch*). [תָּוּךְ] nur hier, von LXX Vulg. misverstanden, scheint (vgl. [תָּוּךְ] *Schwefel*, [תָּוּךְ] *Erdpech*) Harz oder ein harziges Nadelholz zu bedeuten (*Ges. th.*). Das baktrische *vohūkereti* Kienholz, das später zu *gógird* Schwefel geworden sei (*Lagarde* Semit. I. 64; *Symmicta* II. 93) könnte höchstens als Beispiel für die Bedeutungsentwicklung von [תָּוּךְ] und [תָּוּךְ], nicht aber als Grundform derselben beigebracht werden; die dem Hebräer aufgebürdete Thorheit, das Wort für Harz [תָּוּךְ] nach falscher Analogie aus [תָּוּךְ] Schwefel erst „erschlossen“ zu haben, fällt von selbst zu Nestern d. i. *Zellen wirst du den Kasten machen* d. h. so dass er aus Zellen besteht *Ew.* 284^a; *Ges.* 139, 2; *Ges.* קָנִים קָנִים wollen lesen *Lagarde* (*Onom.* II. 95), *Olsh.* [תָּוּךְ] ebenfalls nur hier, scheint *Erdpech*, *Asphalt* (LXX Vulg.; sonst [תָּוּךְ]) zu sein, wie im Assyr. (*Schr. KAT.*² 48) und Syrischen. Ueber den Art. *Ges.* 109 A. 1^b. [תָּוּךְ] *verpichen*, mit [תָּוּךְ] *besmieren*, denominirt von [תָּוּךְ] (vgl. 11, 3). — V. 15. *und dies ist es, was du ihn machen wirst*] d. h. das sind die Maasse und Bestimmungen, nach welchen du ihn bauen wirst. Die Elle, ohne weiteren Beisatz, soll wohl die gemeine hbr. Elle von 6 Handbreiten sein (*Riehm* HWB. 374). Die Schriften der älteren Erklärer über die Maasse und Bauart des Kastens s. bei *Winer* RW. II. 165. Ueber die Schiffe oder Kästen, genannt Archen Noä, welche zwischen den Jahren 1609 und 1621 nach dem Vorgang eines Mennoniten Peter Jansen die Holländer in verjüngtem Maassstab nach der Proportion 6 : 1 $\frac{2}{3}$: 1 bauten, und welche sich wenigstens trag- und schwimmfähig erwiesen, s. *Michaelis* or. u. ex. Bibl. XVIII. 28 f. Orig., August. u. A. dachten sich, dass Noah zur Herstellung des Baues 100 Jahre nöthig hatte. — V. 16. [תָּוּךְ] im Sing. nur hier, nicht nach ⁹⁰ [תָּוּךְ] Rücken als Dach (*Schult. Dath. Ilg. Ros. Ew.*; *PHaupt* bei *Schr. KAT.*² 69) oder untere Rundung, Bauch (*Mich.* a. a. O.), sondern nach der hbr. Bedeutung der W. als *Helle*, *Licht- und Luftöffnung* (alle Verss. ausser LXX, und die meisten Neueren) zu erklären; denn dass der Kasten oben bedeckt sein musste (vgl. 8, 13), wenn auch nicht mit einem eigentl. Dach, verstand sich von selbst, dagegen war eine wichtige Frage, woher Licht und Luft kommen sollte. *und bis zu einer Elle sollst du es vollenden von oben her*] das Suff. bezüglich auf [תָּוּךְ]; fem. nach *Ew.* 174^{bd} (vgl. [תָּוּךְ] Ez. 41, 26). Nicht: ein (einziges) Lichtloch nach Verhältniss einer Elle, eine Elle (im Quadrat) gross (*Tuch*), aber auch schwerlich: bis zu einer Elle von oben d. h. der Decke des Kastens an, so dass zwischen der Decke und dem [תָּוּךְ] eine Elle Zwischenraum wäre (*Kn. Ke. Del. Schr.*), sollst du es, das eine Lichtloch, unbestimmt wie gross? fertig machen, denn in diesem Fall war [תָּוּךְ] hinter [תָּוּךְ] zu stellen, auch konnte ein einziges Fenster, auf einer Seite angebracht, für seinen Zweck in keiner Weise

genügen, und aus 8, 6 (von einem andern Ref.) folgt nichts für צורה in dieser Stelle. Nichts hindert, die Lichtöffnung, eine Elle gross oder hoch, sich oben unter der Decke durch die 4 Seiten durchlaufend zu denken, natürlich unterbrochen durch die die Decke tragenden Balken oder Pfosten, wodurch so zu sagen eine fortlaufende Reihe von צורה (Pesch. Ges.) entstand; auch צורה vollenden oder durchaus herstellen, passt dazu. Sich den צורה oben in der Decke, durch die ganze Länge derselben durchlaufend zu denken (Baumg.), geht nicht an, weil von einer Bedachung des צורה, welche dann wegen des Regens nothwendig gewesen wäre, im Text nichts gesagt ist. — Die Thüre soll in der Seite des Kastens angebracht sein; unklar, ob Längen- oder Breitseite. zu unteren, zweiten und dritten wirst du ihn machen] ihn so einrichten, dass er in untere, mittlere und obere קומות zerfällt, also dreistöckig (Kn.). — V. 17. וצורה im Gegensatz gegen das, was Noah thun soll (9, 9). וצורה von der W. צורה, die strömende Fluth (Ableitungen von ass. nabdu zerstören — Del. Par. 156 — oder ass. ababu Fluth — PHaupt bei Schr. KAT² 66 — können gar nicht in Betracht kommen), Ps. 29, 10 dichterisch noch für die Gewitterregenfluth gebraucht, war längst zum n. pr. der Sintfluth geworden, daher mit Artikel, und wird als ein schon etwas veraltetes Wort hier (und 7, 6) durch die App. Wasser über die Erde vom Vrf. erklärt (vgl. 1, 2 und die Umschreibung durch צורה צורה Jes. 54, 9); C liebt dafür וצורה 7, 7. 10 (bei A in 9, 11). Auch die Syrer haben das Wort als צורה sich angeeignet. „Die Aenderung von צורה in צורה vom Meere her (JDMich., Hensl., Schulz A.) ist hier und 7, 6 unnöthig und unzulässig, weil ja auch der Regen besonders stark mitwirkte“ (Kn.). וצורה — וצורה 1, 30. וצורה also nicht, was im Wasser lebt; vgl. 7, 22. — V. 18 ff. Aber in dieser allgemeinen Vernichtung hat Gott schon sein Absehen auf das neue Verhältniss mit Noah und seinen Nachkommen 9, 9 ff. In Hoffnung und Vertrauen darauf soll er in den Kasten treten. meinen Bund] den von mir in freier Machtvollkommenheit und Huld gewährten, übrigens schon mit Beziehung auf 9, 9. Den Bund aufrichten, erstehen lassen, herstellen 9, 9. 11. 17, 7. 19. 21. Ex. 6, 4, auch den Bund einem gewähren (וּצורה) 9, 12. 17, 2. Num. 25, 12, durchaus Stellen aus A (in anderem Sinne steht וּצורה Lev. 26, 9. Deut. 8, 18 vgl. Gen. 26, 3) Kn. Den gewöhnlichen Ausdruck וּצורה hat als zu sinnlich A offenbar absichtlich vermieden. Warum aber (Bund) aufrichten, stiften (A, Ez. 16, 60. 62. Ps. 78, 5) eine jüngere, oder gar aus dem aram. *ܘܨܘܪܐ* entlehnte Abwandlung des Grundbegriffs *erstehen machen* sein soll (Wl., Giesbr. 45 f.), als das (bei C, D, Dt. 9, 5. 27, 26. 1 Sam. 1, 23. 15, 13. 1 Reg. 2, 4. 6. 12. 8, 20. 12, 15. 2 Reg. 23, 3. Jer. 28, 6. 29, 10. 34, 18. 35, 14. 16. Jes. 44, 26 gebräuchliche) *aufrecht erhalten, erfüllen* (Worte, Bund) oder auch *bestätigen* (bei A, Num. 30, 14 f.), ist um so weniger einzusehen, als auch in der spätesten Sprache (2 Chr. 6, 10. 10, 15. Neh. 5, 13. 9, 8. Ps. 119, 38. Dan. 9, 12) die Bedeutung *aufrecht erhalten* immer noch durchherrscht, und man umge-

kehrt auch schon in der alten Sprache **וְכָל חַי חַיָּוִת** sagte (2 Sam. 23, 5). Beide Bedeutungen vertragen sich gleichzeitig mit einander, wie die entsprechenden von **וְכָל חַי חַיָּוִת**; Misverständnisse sind nirgends dadurch herbeigeführt. — V. 19. **וְכָל חַי חַיָּוִת** wie Jes. 17, 8; *Ges.* 35, 2. Uebrigens ist *von allem Lebendigen jeglichen Fleisches* nach V. 20. 17 einzuschränken und sind die Wasserthiere auszunehmen. Der abweichende Text der LXX bessert nichts. — V. 20. **וְכָל חַי חַיָּוִת** 1, 12. **וְכָל חַי חַיָּוִת** von sämtl. Säugethieren, wie V. 7. Nur ein Paar von jeder Thierart soll eintreten. „Uebrigens nahm Vrf. an, dass die Thiere von selbst (*Rasch. Abene.*) oder auf Anregung Gottes (*Kimch. Pisc.*) zu Noah kommen würden“ (*Kn.*; s. *Winer* RW. II. 165 Anm. 1). — V. 21. **וְכָל חַי חַיָּוִת** 1, 29 f. 9, 3. — V. 22. Noah, glaubend und gehorchend, führte die Vorbereitungen aus. Die weitläufige Formel **וְכָל חַי חַיָּוִת** und dann **וְכָל חַי חַיָּוִת** ist dem A eigenthümlich, z. B. Ex. 39, 32. 42 f. 40, 16. Num. 1, 54. 5, 4 u. ö. (*Kn.*); s. dagegen Gen. 7, 5. 9. — Cap. 7, 1—10. Die Weisung, in den Kasten einzugehen und Ausführung derselben, nach C; nur V. 6 aus A; einiges V. 7—9 freier von R. — V. 1. **וְכָל חַי חַיָּוִת** anders A in 6, 18. 7, 7. 13. 8, 16. 18. *dich habe ich gesehen gerecht vor mir*] gesehen, dass du ein Gerechter bist und zwar nicht etwa nach menschlichem, sondern nach göttl. Urtheil (6, 11). *in diesem Geschlecht*] etwas anders ausgedrückt 6, 9. Auch hier ist Noah's Gerechtigkeit Grund seiner Erwählung, ohne dass diese darum aufhörte, Werk der Gnade zu sein 6, 8. — V. 2 f. Neu ist hier die Unterscheidung der reinen und unreinen Thiere (welche A in dieser alten Zeit noch nicht annimmt, s. 9, 3). Diese ist zwar vor- und aussermosaisch; aber was im besondern zu den reinen, und was zu den unreinen zu rechnen sei, darüber variirten die verschiedenen Zeitalter und Völker, und der Vrf., wenn er solche Näherbestimmung hier zu geben unterlässt, setzt doch offenbar die mosaische Bestimmung darüber (Lev. 11. Deut. 14) voraus, trägt also späteres in die Urzeit über, wie 4, 1. 3 f. — „Noah soll von allem reinen Vieh d. h. von allen Arten desselben (wie 6, 19) *sieben sieben* d. h. nach sonstigem hbr. Sprachgebrauch je 7 Stück von jeder Art (*Calv. Pisc. Gerh. Ges. Ros. Tuch Baumg. Del. Ew. Ke.*) mitnehmen. Indess verräth das beigefügte *ein Männchen und sein Weibchen*, dass der Verf. 7 und 7 Stück, also 7 Paare meint (*Vulg. Abene. Kimch. Merc. Cler. Mich. de W. Schr.*). Bei 7 Stück würde er wahrscheinlich auch nur ein **וְכָל חַי חַיָּוִת** gesetzt haben, wie bei 2 Stück nur ein **וְכָל חַי חַיָּוִת** im 2. Gl. So gefasst passt die Angabe auch besser zum paarweisen Einziehen der Thiere in die Arche V. 9. Von den reinen Thieren soll er mehr mitnehmen, damit er gerettet Dankopfer darbringe (8, 20), und damit die dem Menschen nützlicheren Geschöpfe sich nach der Fluth rascher vermehren“ (*Kn.*). — V. 3. *von den Vögeln*, näm. den reinen Arten derselben, wie der Zusammenhang und 8, 20 lehren. *Sam. LXX Pesch.* haben übrigens **וְכָל חַי חַיָּוִת** nach **וְכָל חַי חַיָּוִת**, freilich die LXX nach **וְכָל חַי חַיָּוִת** auch noch *καὶ ἀπὸ πάντων τῶν πετεινῶν τῶν μὴ καθαρῶν δύο δύο ἄρσεν καὶ θήλυ*, was im mass. Text nur unter Voraussetzung von 6, 20 fehlen kann. *um Samen am Leben zu erhalten*] und so die Fort-

pflanzung der Arten zu sichern; das Pi. ist gemeint, wie bei A das Hiph. (6, 19. 20), und die Phrase also etwas anderen Sinnes als 19, 32. 34. Ob זָרָה וְזָרָה (sonst bei A) von C (vgl. 6, 7) oder erst von R geschrieben ist? — V. 4 ist nicht (mit *Kn.*) dem A zuzuweisen; das ergibt sich aus der Zahl 7 und 40 (vgl. V. 10. 12), aus יָדָה וְיָדָה (V. 23), פְּנֵי הָאָרְצָה. פְּנֵי הָאָרְצָה.] *gegen—hin* (3, 8), hier wie Ex. 8, 19 auf die Zukunft weisend. Die 7 Tage gebraucht Noah zum Hinein-
 thun der Thiere (und der Lebensmittel). — V. 5 s. zu 6, 22. — An V. 5 schliesst sich unmittelbar an V. 7 ff., als Erklärung des וַיֵּצֵא V. 5. Dagegen V. 6 stammt, wie die Zeitbestimmung (5, 32. 7, 11) und das מֵרֵגַע עַל-הָאָרְצָה (6, 17) ausweist, aus A, und hatte seine gute Stelle vor V. 11. Zur Construction vgl. *Ew.* 341^d. הָיָה besagt hier deutlich *werden, geschehen, eintreten*. — V. 7—9. Da der Eintritt Noah's und der Andern in den Kasten nach A erst V. 13—16 erzählt wird, da weiter V. 8 die reinen und unreinen Thiere unterschieden sind, so müssen diese Verse in der Hauptsache aus C stammen, auf den auch הָאָרְצָה hinweist, und sind die an A erinnernden Ausdrücke (Noah und seine Söhne u. s. w. V. 7, זָרָה וְזָרָה und מְלֵאכִים V. 9) daraus zu erklären, dass hier R stärker eingriff, um die Differenzen beider Berichte möglichst auszugleichen. מֵי הַחַיִּים s. V. 10, aber auch 9, 11. — V. 8. יָמֵי וְיָמֵי *Sam.* LXX. V. 9 ist die Vollendung des V. 8 angefügten Satzes. Nach der dortigen Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren erwartet man, dass nun zwischen 7 und 2 Paaren unterschieden würde; statt dessen wird fortgefahren *gingen je zwei hinein, ein M. und ein W.* Das ist nur dann kein Widerspruch gegen V. 2, wenn *zu zwei* hier bloß *paarweise* bedeuten soll; d. h. R hat zwar die Formel von A (V. 15) gebraucht, sie aber so gefasst, dass sie auch für C passte, und gleich auf diese Weise beide Berichte aus. Das übrigens נָא V. 9 u. 15f. nicht von einem freiwilligen Kommen der Thiere zu Noah (*Ke.*), sondern vom Eintreten in die Arche zu verstehen ist, ergibt sich auch aus V. 1. 7. 13. מְלֵאכִים] *Sam. Targ. Vulg.*, auch griech. MSS. haben יָדָה (vgl. V. 5). — V. 10. *auf die 7 Tage* (V. 4) d. h. auf die vorausbestimmte Zeit traf die Fluth wirklich ein, vgl. 2 *Sam.* 11, 1. 13, 23. — — Cap. 7, 11—8, 14. Der Verlauf der Fluth (ihr Beginn, ihre Zunahme und Abnahme, ihr Ende) nach A und C. — V. 11 von A, an V. 6 ausgeschlossen. *im Jahr von 600 Jahren*, im Jahr da 600 Jahre voll wurden d. h. im 600. Jahre *des Lebens Noah's*, *Ew.* 287^k; *Ges.* 120, 4; ist älteste Sprechweise, und für das Streben des A nach Deutlichkeit bezeichnend. Ueber den 2. Monat und den 17. Tag s. oben S. 123f. הַיָּם] nicht das überhimmlische Wasser (*Schu. Bohl.*), das keine Quellen hat, nie יָדָה heisst und auf das erst nachher die Rede kommt (*Kn.*), sondern der seit der Scheidung des Chaos nach unten gebannte Theil des Urwassers (1, 2), welcher nach urältester Anschauung tief unter der Erde lagert (s. zu 1, 9), und durch geheimnissvolle Quellen dem Festland und Meer Wasser zukommen lässt. Indem diese sonst verstopften oder nur mässig fließenden Quellen barsten, drangen die Urwasser herauf und schwellten unmässig Meer, Flüsse u. s. w., als käme das Chaos wieder.

„Aehnliche Ansichten vom Wasser im Innern der Erde kommen bei den Griechen und Römern vor (Plat. Phaedr. p. 111f. Steph., Seneca nat. qu. 3, 15f.), von denen manche damit auch die Ebbe und Fluth erklärten (Plut. plac. phil. 3, 17; Philostr. vit. Apoll. 5, 2; Mela 3, 1).“ Aber ebenso die einst nach oben gegangenen Wasser (1, 6f.) stürzten nun massenhaft herunter durch die geöffneten *Fenstergitter* des Himmels (Jes. 24, 18) und halfen die chaot. Ueberfluthung der Erde bewirken. Gegen diese alterthümliche Beschreibung sticht stark ab V. 12, wie V. 4 von C, welcher durch 40tägigen Regen die Ueberschwemmung entstehen lässt. Selbst wenn man den Erguss des *Platzregens* bloß als den prosaischen Ausdruck für die Oeffnung der Himmelsfenster erklären wollte, so würden doch *die 40 Tage* die Ableitung dieses V. von A ausschliessen, sofern nach diesem (7, 24. 8, 2) erst nach 150 Tagen die Fenster des Himmels geschlossen werden. Ohnedem fügt sich V. 13 durch *an eben diesem Tage* (17, 23. 26) nur an V. 11, nicht an 12 an. — V. 13—16^a. Der Eintritt in den Kasten an dem genannten Tag, nach A (während nach C V. 5—7 der Eintritt in der Woche bis zum Anfang der Fluth vor sich geht). V. 13. וַיֵּצֵא *trat ein*, falsch: war eingetreten (*Ke.*), auch nicht: kam mit dem Einzug zu Ende (*Del.*), was וַיֵּצֵא לְבוֹא wäre. וַיֵּצֵא עַל עַל עַל *Ev.* 267c; *Ges.* 97, 1. וַיֵּצֵא LXX. — V. 14. „Ueber die Thierbezeichnungen s. 1, 25. וַיֵּצֵא steht hier wie V. 21. Lev. 5, 2. 17, 13. 25, 7 von den wild lebenden Säugethieren, die der Vrf. 1, 24f. 30. 9, 2. 10 וַיֵּצֵא nennt“ (*Kn.*). *alle Vögel jeglichen Flügels (Gefieders)*] App. zu וַיֵּצֵא ist immer der eigentliche (kleinere) Vogel, während וַיֵּצֵא auch die Insecten umfasst; hienach hebt וַיֵּצֵא aus der Masse des וַיֵּצֵא die eigentl. Vogelarten besonders hervor (Ez. 17, 23. 39, 4. Ps. 148, 10). — V. 15. Zu zwei und zwei traten sie ein (V. 9). — V. 16. Und diese zwei waren je ein Männlein und ein Weiblein. Es ist hier, als ob der Vrf. von der Wichtigkeit des Tages bewegt, sich nicht genug thun könnte in umständlicher Zeichnung des Vorgangs. — Die Bemerkung, Jahve habe hinter ihm zugeschlossen, gehört nach dem Gottesnamen und dem Anthropomorphismus dem C an, wie V. 17. — V. 17 mit 16^b zusammen sich an V. 12 anschliessend. Der 40tägige Regen brachte eben die 40tägige Fluth, und die zunehmenden Wasser hoben den Kasten, dass er hoch über der Erde schwamm. — V. 18—21 tritt wieder A ein. Er malt, wie vorhin den Eintritt in den Kasten, so nun das Wachsthum der Fluth und das Verhauchen alles Lebens in einfachen, aber beredten und ergreifenden Worten. — V. 18 sagt mit seinen Ausdrücken (וַיֵּצֵא wie V. 19f. 24) dasselbe, was V. 17^b mit denen des C. — V. 19 schildert das immer weitere Zunehmen der Wasser bis zu dem Grad, dass selbst die hohen d. i. höchsten Berge bedeckt wurden. וַיֵּצֵא wie 17, 2. 6. 20. Ex. 1, 7. Num. 14, 7 bei A, doch auch Gen. 30, 43 (*Kn.*). וַיֵּצֵא LXX ebenso V. 20. — V. 20. Fünfzehn Ellen darüber wurden die Wasser stark und so die Berge bedeckt. Diese Angabe kann nur darauf beruhen, dass nach 8, 4 der Kasten sofort beim Sinken der Wasser sich festsetzte und für denselben, wenn er belastet war, ein Tiefgang von 15 Ellen (der Hälfte

seiner Höhe) angenommen wurde. — V. 21. [וְהַיְוֹנִי 6, 17. כָּל-בְּיָר] „umfasst sonst Thiere und Menschen 6, 12 f. 17. 9, 11. 16 f., beschränkt sich aber hier, da der Mensch noch besonders genannt wird, auf die Thiere, wie V. 15 f. 6, 19. 8, 17. 9, 15. Das *וְ*, womit die einzelnen Theile des Ganzen angeführt werden, ist besonders dem A eigen, z. B. 8, 17. 9, 2. 10. 16. 17, 23. Ex. 12, 19. Num. 31, 11. [שָׂרָף] *Gewimmel*, hier Bezeichnung der kleineren Landthiere (wie Lev. 5, 2. 11, 20 f. 41 ff.), also für *וְהַיְוֹנִי* (1, 25) gesetzt“ (*Kn.*). — V. 22 abschliessend, scheint meist auf Grund von C (*וְהַיְוֹנִי וְהָאָדָמָה*) durch R modificirt und hier eingefügt. Die Formel *וְהַיְוֹנִי וְהָאָדָמָה* (vgl. 2, 7) kommt im AT. nicht weiter vor, und ist wie zusammengesetzt aus *וְהָאָדָמָה* und *וְהַיְוֹנִי*. Dass sie (wegen 2, 7) sich bloß auf die (begeisteten) Menschen beziehen sollte, ist nicht wahrscheinlich, da hier am Schluss nur ein Thiere und Menschen zusammenfassendes Wort am Platz ist, und auch das folgende: *alle welche nur immer* (s. 6, 2; nicht: von allen welche; auch nicht: von allen diejenigen welche) *auf dem Trockenen* (Ex. 14, 21) waren, ganz allgemein gehalten ist. Die lebenden Wesen des Wassers sind von diesem Schicksal ausgeschlossen. — V. 23. Das Ergebniss der Fluth nach C (gleichlautend mit V. 21 f.) wie *וְהַיְוֹנִי וְהָאָדָמָה וְהָאָרְבָּה וְהַיְוֹנִי* und die Aufzählung der Thiere (6, 7) beweist; nur V. *b* kann und wird (wegen *וְהָאָדָמָה* und *וְהַיְוֹנִי* vgl. 8, 1. 16 f.) von A sein. [וְהַיְוֹנִי] *und er* sc. Gott, der in C nicht so lange vorher, nämll. V. 16^b genannt war, *vertilgte*. Minder gut bezeugt ist die Lesart der ed. Plant., Buxt., v. d. Hooght *וְהַיְוֹנִי* Niph. (Ew. 224^c) mit untergeordnetem Acc. (4, 18), unrichtig auch darum, weil nachher *וְהַיְוֹנִי* folgt. — V. 24 über die Dauer der Zunahme der Fluth nach A (vgl. V. 17^a nach C). — Cap. 8, 1. Da, nach 150 Tagen und nachdem alles auf dem Lande lebende ausgehaucht hatte, gedachte Gott an Noah. „Der Ausdruck geht auf die wohlwollende Fürsorge Gottes wie 19, 29. (30, 22). Ex. 2, 24 beim Elohisten“ (*Kn.*). Daher liess er einen Wind über die Erde hingehen, dass die Wasser *sich senkten*, zu sinken anfangen (Num. 17, 20). Freilich erwartet man die Angabe V. *b* erst hinter V. 2, aber man braucht sie deshalb nicht als Glosse auszuscheiden (*Hupf.* 133), denn im Sinn des Vrf. kann das Aufkommen des Windes und die Hemmung des Zuflusses (V. 2) als gleichzeitig gedacht und 1^b wegen der activen Construction an 1^a angereicht, darum vorausgenommen worden sein. — V. 2. Der Verschluss der Meeresquellen und Himmelfenster ist das Correlat zu 7, 11, also von A. Dagegen V. *b*, rückbezüglich auf 7, 12, stammt aus C, und wahrscheinlich gehört dazu noch 3^a (*Hupf. Schr.*): *und das Wasser kehrte zurück von der Erde, ein Gehen und Zurückkehren* d. h. allmählig (Ew. 280^b; Ges. 131, 3 A. 3), vgl. V. 7 und 12, 9, weil dasselbe von A in V. 3^b und 5 genügend gesagt ist. Dagegen ist V. 3^b—5 sicher von A. *Vom Ende von 150 Tagen ab* nahm das Wasser ab. Trotz des fehlenden Artikels können das nur die 7, 24 genannten 150 Tage sein, weil schon nach V. 1 f., noch mehr nach V. 4 der Vrf. unmöglich einen Stillstand der Wasser von 150 Tagen angenommen haben kann. Also sofort nach den 150 Tagen der Zunahme trat das Sinken ein, und

liess sich V. 4 schon am 17. des 7. Mon. der Kasten nieder auf den Bergen Ararat's d. h. auf einem derselben, vgl. Jud. 12, 7. Ueber die Zeitrechnung s. S. 123f. Ueber Ararat und die ganze Frage nach dem Landungspunkt Noah's s. Bochart Phaleg. I, 3; Winer RW.³ I. 81 f.; Tuch zu d. St., Nöld. Unters. 145 ff.; Riehm HWB. 81 f.; Lenorm. or. II. 2ff. Ararat ist im AT. Name eines Landes 2 Reg. 19, 37 (Jes. 37, 38); Jer. 51, 27 neben Minni und Aschkenas, an unserer Stelle Name eines Gebirgslandes; Jes. 37, 38 übersetzen es die LXX mit *'Aquevía* (weitschichtigen Begriffs), und im Assyr. kommt U-ra-ar-ti für Armenien vor (Schr. KAT² 52 ff.). Genauer bestimmt Hier. zu Jes. 37, 38 Ararat als die vom Araxes durchflossene fruchtbare Ebene am Fusse des Taurus, und bei Moses von Chorene heisst eben dieser Theil Armeniens Ajarat, mit welchem Namen (*Kiepert* Brl. Ak. MB. 1869. 228; A. Geogr. 75) die *'Araqódioi* (Her. 3, 94. 7, 79) zusammenzustellen sind. Da diese ostarmen. Landschaft gewaltige Berge hat, so liegt kein Grund vor, hier etwas anderes zu verstehen. Zwar ist es seit dem 1. Jahrh. n. Chr. im Orient unter den Juden (Targg. zu den 3 Bibelstellen) und Christen (Pesch. zu Gen. 8, 4; Ephr. Syr. u. A.) gewöhnlich geworden, unter Ararat das Land Qardu d. h. das alte Korduene oder Karduchien am linken Ufer des obern Tigris, bis gegen den Zab hin, und unter dem Landungsberg den Berg Gûdi, südwestlich vom Ván-See, zu verstehen, welcher darnach auch bei den Muslim dafür gilt. Allein diese Deutung hat im bibl. Sprachgebrauch keine Stütze, und scheint in Folge der Bekanntschaft mit der babyl. (s. S. 127) oder auch einer in Karduchien einheimischen Sage aufgenommen zu sein. Innerhalb des alten Ararat-Landes hat man nun zwar längst (vielleicht schon Jos. ant. 1, 3, 5) den höchsten der dortigen Berge, den auf der rechten Seite des Araxes majestätisch zu 5150m sich erhebenden, auf seinem Gipfel mit ewigem Schnee bedeckten Massis (Agridagh, Kuhi-Nuch, der grosse Ararat), 12 Stunden südwestlich von der Stadt Eriwan, unter dem Landungsberg zu verstehen sich gewöhnt, aber dass der Vrf. selbst diesen verstanden habe, lässt sich nicht beweisen (S. 125). Ob der Lubar, den BJob. c. 7 u. 10, Epiph. u. A. nennen, auf einer Fiction oder auf einer andern Localisirung (*Del.* 545 vermuthet Elborus, *Rönsch* Βάρις) beruhe, steht noch dahin. Jedenfalls ist die Bestimmung in unserer Stelle eine rein geographische, und ist mit dem Götterberg (S. 47) im Norden nicht zu combiniren (gegen *Spiegel* Êr. AK. I. 481f.). — V. 5. *das Wasser aber nahm immer mehr ab*; für sonstiges *וַיִּקַּח* mit Part. zum Ausdruck der Dauer, hier *וַיִּקַּח* mit Inf. abs. (*Ewo.* 280b). — V. 6—12 die schöne Zwischenerzählung von den Vögeln, die Noah zur Auskundschaftung des Standes der Wasser gebraucht, dem wilden (Raben) und dem zahmen häuslichen (Taube), von C, der auch sonst die Einzeichnung solcher besonderen Nebengemälde liebt. Ebenso die babyl. Sage, s. S. 127. Die Erzählung ist in sich wohl gefügt; V. 7 als Rest eines Berichts des A (*Del.* Par. 158) anzusehen, ist kein Grund da (zu *מִכֹּל-הַחַיָּוִי* s. 7, 10. 12. 17. 23. 8, 9. 11; zum Inf. abs. 8, 3a); A lässt sich sonst auf solche Details nicht ein. Eher könnte V. 7 ein

geringer Einschub sein (weil erst V. 8 den Zweck der Sendung anzeigt). Die ganze Episode aber als Fragment einer dritten Fluthergöhlung (*Reuss* Gesch. 256) oder erst von babyl. Juden eingesetzt zu denken, widersrät die sprachl. u. sachl. (חֲרִיבִים 8, לָצֵר 11; Siebenzahl) Übereinstimmung mit C. — Die alten Völker scheinen „in Ermangelung nützlicherer Mittel, Vögel auf ihren Schiffahrten mitgenommen zu haben, um sich mit ihrer Hilfe auf dem Meer zurechtzufinden; von Sen Indern sagt Plin. 6, 24: siderum in navigando nulla observatio; Septentrio non cernitur, sed volucres secum vehunt, emittentes saepius, praesentiumque earum terram petentium comitantur“ (*Tuch*), s. auch oben S. 129. — V. 6. Nach Ablauf (V. 3. 4, 3. 16, 3) von 40 Tagen, d. h. nicht von 40 Tagen nach dem V. 5 genannten Tage (Harmonisten), sondern nicht seit dem Aufhören des Regens (*Hupf.*), sondern (*Schr.* 153) nach Ablauf der 7, 17 von C genannten 40 Tage, nach welchen der Regen aufhörte und die Wasser sich zu verlaufen begannen (8, 2. 3^a), vgl. die ähnl. Zeitbestimmung 8, 3^b bei A. Nach A konnte Noah selbst bemerken, dass die Bergspitzen sichtbar wurden V. 5, hatte er die Erkundung keine Vögel nöthig. Dass der צִפֹּרִיב dasselbe sei, was צִפֹּרִיב 6, 16 bei A, ist nicht zu beweisen, wohl aber ergibt sich, dass der Kasten nach C nur ein einziges und zwar verschlossenes oder vergittertes Fenster (*Luke*) hatte, das man sich übrigens gross denken kann. — V. 7. Er sendet zuerst den Raben (τοῦ ἰδεῖν εἰ κενόπακε τὸ ὕδωρ LXX Al. aus V. 8); der Art. nicht, weil er bloß einen Raben (*Reuss* 256) oder bloß einen männlichen hatte (denn das Geschlecht wird bei צִפֹּרִיב nicht unterschieden *Ew.* 175^b, und auch bei der Taube V. 8 ist der Art. gebraucht), sondern es ist der art. gen. (*Ew.* 277^a) wie 1 Sam. 17, 34. Am. 5, 19 u. s. Aber der Rabe, ein wilder Vogel (auch ein vergesslicher, der zu seinem Nest zurückzukehren vergessen soll, *Bochart* hz. II. 805), ging d. i. flog fort und wieder zurück d. h. ab und zu, also bald weiter fort vom Kasten, bald wieder in dessen Nähe oder auf ihn, aber nicht wieder in den Kasten selbst zurück; er fand an schwimmenden Leichen zu fressen, aber einen passenden Aufenthaltsort fern vom Kasten fand er vorerst noch nicht. In soweit gab seine Aussendung allerdings ein (negatives) Resultat, und von einem eigentl. Widerspruch zwischen der Raben- und Tauben-Sendung (*Wl.* XXI. 404) kann man kaum reden. Die LXX freilich haben καὶ ἐξελάθων οὐκ ἀνέστρεψε, ebenso *Pesch. Vulg.*; damit wäre ein positives Resultat gegeben, doch sieht diese Lesart wie eine Correctur aus, und wenigstens ולא ישוב (*Capell. Houbig.*) für צִפֹּרִיב wäre incorrect (statt שב). — V. 8. Nach 7 Tagen (vgl. אַחֲרֵיכֵן V. 10) sandte er die Taube aus. Der Zweck, auffallender Weise beim Raben verschwiegen, wird erst hier angegeben. אֶרֶץ חֲרִיבִים ist übrigens bei C nicht bloß bebautes plattes Land (*Kn. Del.*), sondern Erdboden überhaupt 6, 7. 7, 4. 8. 23; vgl. auch 8, 9. 11. אֶרֶץ חֲרִיבִים] LXX ὁπίσω αὐτοῦ. — V. 9. Die Taube als häuslicher Vogel, da sie keinen Niederlassungsort für die Sohle (Krallen) ihres Fusses fand, weil sie auf Aas nicht sitzt, liess sich wieder in den Kasten hineinnehmen. denn Wasser war (noch) auf der Fläche der ganzen Erde] denn wenn

auch die Taube nicht gerade Berge liebt, so hätte sie in diesem Fall (Ez. 7, 16) auf Bergen einen קָנִיד gefunden, wenn 8, 5 hier vorausgesetzt wäre. — V. 10. Noah wartete 7 *andere* Tage, also hat er schon einmal 7 Tage gewartet (V. 8). יָרַחֵל wäre Hiph. (Qal) von יָרַח ; da aber die Bedeutung *warten* sonst immer an יָרַח Pi. Hiph. und V. 12 an Niph. haftet, so ist auch hier יָרַחֵל herzustellen (*Olsh.*). — V. 11. Wieder ausgesandt kam sie erst spät, gegen Abend (3, 8), zurück, fand also diesmal einen Ruheort und wohl auch Futter. Sie brachte ein *Oelblatt* (*Oelzweig* Sym. Vulg.; vgl. Neh. 8, 15) *in ihrem Schnabel* mit, und zwar nicht ein dürres oder angeschwemmtes, sondern ein frischgepflücktes, *frisches* פָּרֶף (vgl. פָּרַף , طَرَف mit den derivatis).

Daran erkannte Noah, dass das Wasser schon tiefer gesunken war, denn der Oelbaum wächst nicht auf den höchsten Höhen. „Dass der Oelbaum in Armenien vorkommt, beweist Strabo 11, 14, 4 (*Ritter* EK. X. 920), und dass er auch unter dem Wasser grüne, bezeugen Theophr. h. pl. 4, 8 und Plin. 13, 50“ (*Tuch*). Der Oelzweig war wenigstens später Sinnbild des Friedens (2 Macc. 14, 4; Dion. Hal. 1, 20; Verg. Aen. 8, 116; Liv. 24, 30. 29, 16). Dass schon die Alten die Taube als Briefbotin gebrauchten (*Aelian* v. h. 9, 2; Plin. 10, 53), gehört nicht hieher (*Kn.*). — V. 12. Zum 3. mal, nach weiteren 7 Tagen entsendet, kam sie gar nicht mehr, fand also die Erde schon wohnlich und Nahrung spendend. — V. 13 f., anschliessend an V. 5, setzt den Bericht des A fort. Am 1. des 1. Mon. war das Wasser von der Erde weg *versiegt* (*vertrocknet*) (vgl. 2 Reg. 19, 24. Jes. 50, 2. Ps. 106, 9). V. 7 stand in gleichem Fall יָבַשׁ ; über den leichten Unterschied beider s. Jes. 19, 5. Jj. 14, 11. Jer. 50, 38; *Ges. th.* — Aber V. 13^b muss nun wieder (*Schr.*) dem C zugesprochen werden, nicht blos wegen הָאָרְצָה (doch s. 9, 2) und weil יָרַחֵל hier vom Land, nicht vom Wasser ausgesagt ist, sondern noch mehr, weil damit die Aussage von V. 14 geradezu voraus genommen ist, auch bei A Noah aus dem Kasten schauen kann, ohne die Decke abzunehmen (V. 5). Somit schliesst sich 13^b an 12 an, und enthält die Angabe des C über das gänz. Ende der Ueberschwemmung. מִן־הַשָּׁמַיִם gewiss nicht Lederdecke (*Kn.*) wie bei A Ex. 26, 14. Num. 4, 8—12, sondern dachartige Bedeckung (στέγη LXX). — V. 14. Erst am 27. des 2. Mon. war die Erde ganz abgetrocknet; das ist freilich seit der Versiegung der Wasser eine unverhältnissmässig lange Zeit, hängt aber mit den 2erlei in der Erzählung durchgeführten Rechnungssystemen zusammen s. S. 123 f. — — Cap. 8, 15—9, 1. Der Ausgang aus dem Kasten und das neue Verhältniss, in welches Gott mit den Geretteten tritt. — V. 15—19. Noah erhält Befehl, mit den Seinen und den Thieren den Kasten zu verlassen und kommt dem nach; von A, welcher dem feierlichen Augenblick entsprechend hier wieder mit gewohnter Ausführlichkeit schildert. V. 17 s. 7, 21. יָכַל *Sam. LXX Pesch.*; ebenso V. 19 i. A. בְּיָמֵיהֶם von den zahmen und wilden Säugethieren, wie 6, 7 (7, 23). Dafür ist V. 19 יָרַחֵל gesetzt (*Kn.*). Warum die *Mass.* hier für das gewöhnliche (19, 12. Lev. 24, 14) und geschriebene יָרַחֵל

vielmehr **וְיִרְחַק** (vgl. Hos. 7, 12. Prov. 4, 25. 1 Chr. 12, 2) zu lesen
 fehlen (wie Ex. 2, 9. Ps. 5, 9), ist nicht klar (*Ew.* 122^c. *König*
hrg. S. 641). **וְיִרְחַק** 1, 20 ff. Es ist dies das die Kraft zur Fort-
 pflanzung und Vermehrung verleihende Segenswort über die neue Thier-
 welt, entsprechend dem Segen nach der Schöpfung; das ähnl. Wort
 über die Menschen erschallt besonders 9, 1. 7. — V. 19. s. V. 17.
אֶחָד מֵאֵלֶיהֶן [ihrer Geschlechtern] d. h. nach den einzelnen Arten und Gat-
 tungen (Jer. 15, 3), aus welchen die genannten Thierclassen bestanden
 (s. a.). — V. 20—22. Nach C brachte Noah Gott von den reinen
 Thieren Brandopfer, und diese gnädig annehmend beschloss Gott in
 Barmhertzigkeit den sündigen Menschen fortan zu tragen und durch keine
 Noth mehr die Erde zu verderben. Sehr fein hat R diesen Bericht
 gerade hier vor die Bundschliessung bei A eingeschaltet: die letztere
 vollzieht sich dadurch als die Ausführung des göttl. Beschlusses. Ein
 Opfer, als Dank- und Bittopfer, ist, wenn irgend wo, dann hier nach
 dem grossen Gericht und beim Eintritt in den neuen Lauf der Dinge
 am Platz; auch Xisuthros, Manu, Deucalion opfern nach der Rettung. —
 V. 20. Der *Altar* erscheint hier zum erstenmal (wenigstens ist 4, 3 f.
 öfter erwähnt), aber nicht darum, weil mit der Fluth das Paradies,
 der Ort der Gegenwart Gottes auf Erden, geschwunden ist und Gott
 sich in den Himmel zurückgezogen hat (*Hofm. Del. Ke.*), also nun die
 Menschen ihre Augen himmelwärts richten müssen (denn das Paradies
 ist auch schon 4, 2 ff. für den Menschen verloren und die Erde ver-
 nichtet, und umgekehrt als Gott in der Stiftshütte wieder eine Stätte
 der Gegenwart auf Erden hatte, war der Altar erst recht unentbehr-
 lich), sondern weil der Vrf. zu Noah's Zeit schon eine völlige Ent-
 wicklung der gottesdienstl. Dinge voraussetzt, zB. auch die Unterschei-
 dung von rein und unrein. Der Altar weist als Erhöhung über die
 gemeine Erde allerdings himmelwärts, daher ursprünglich gerne auf
 Höhen (wo man dem Himmel sich näher fühlte) errichtet (zB. Gen. 22),
 aber einen Gott im Himmel gab es für die Menschen nicht erst seit
 der Fluth. *von allem reinen Vieh und allen reinen Vögeln* also nicht
 bloss von den nach mos. Gesetz (Lev. 1, 2. 10. 14) opferbaren Thieren
 (*Mos. Bohl. Tuch*), sondern von allen reinen für den Menschen ess-
 baren Thieren (*Abene. Kimch. Merc. Kn.*). „Bei Rettung aus so
 grosser Gefahr ist das Opfer nicht zu gross. Zum Zweck des Opfers
 brachte Noah auch von *allen* reinen Thieren mehr in die Arche mitge-
 brungen (7, 2). Die Opfer waren Brandopfer, also die älteste und
 allgemeinste Art der Opfer, daher der patriarch. Zeit eigenthümlich;
 die Nähere s. zu Lev. 1, 3 ff.“ (*Kn.*). — V. 21. *Gott roch den Ge-
 ruch der Beruhigung* (**וַיִּרְחַח** von **וַיִּרְחַח** gebildet, *Ew.* 108^c) d. h. den
 angenehmen und wohlgefälligen Duft, der von den Opfern aufstieg; in
 der Opfersprache (zu Lev. 1, 9) ein stehender Ausdruck für die gnädige
 Annahme der Opfergabe oder vielmehr der Gesinnungen und Wünsche,
 denen sie zum Ausdruck dient. *er sprach zu seinem Herzen* (6, 6)
 d. h. zu sich selbst, dachte und beschloss bei sich; bei C auch 24, 45.
 27, 41; der Schriftsteller will die Gedanken Gottes dolmetschen (6, 6).
 Es ist nicht nach 34, 3 zu deuten und das Suff. von **לְנֹחַ** auf Noah zu

beziehen. „Gottes Erwägung führt dahin, dass er die Erde wegen der Menschen (6, 5f.) nicht mehr verfluchen, noch die Lebewesen auf ihr vertilgen will. Der angenehme Duft ist nicht der Beweggrund, sondern bloss der Anlass zu diesem gnädigen Beschluss. Eigentlich verflucht (wie 3, 17), hatte Gott die Erde bei der Sintfluth nicht; es ist also an das Aussprechen des Vertilgungsbeschlusses, 6, 7. 13 zu denken“ (Kn.). [בְּרִיחַ] 3, 17; LXX haben dieselbe Variante, wie dort. ‘בְּרִיחַ יִהְיֶה’ 6, 5. Begründet wird nicht בְּרִיחַ, sondern ‘לֹא יִשָּׂא אֱדוֹמַת אֲרָצְךָ’ wörtl. sündl. Richtung des Denkens und Wollens nun einmal im Menschen liegt, „so will Gott durch die Uebelthaten des Menschen sich nicht mehr zu einem solchen Strafgericht bestimmen lassen, sondern Langmuth und Geduld haben, er müsste ja sonst sehr oft ähnliche Vertilgungen verhängen. Der Vrf. meint nicht, dass der Mensch bloss aus Böses sinne (er sagt nicht בְּרִיחַ וְלֹא יִשָּׂא אֱדוֹמַת אֲרָצְךָ wie 6, 5); auch nicht, dass der M. böse geboren werde, sonst würde er von Mutterleibe an für von Jugend an gesagt und für בְּרִיחַ etwas anderes gewählt haben, vielmehr meint er, dass das Böse beim M. mit der Erkenntniss des Guten und Bösen (3, 22) anfangt und dann eine grosse Herrschaft gewinnt“ (Kn.). Von selbst versteht sich, dass wenn Gott die sündliche Verderbtheit der Menschen nun mit Langmuth trägt, er damit sie nicht als berechtigt anerkennt, sondern ihrer Entwicklung nach wie vor entgegenarbeitet wird, nur in anderer Weise. [בְּרִיחַ] 3, 20; וְרַחֵם s. 1, 21. — V. 22. Die Naturordnung der Erdverhältnisse, näher der regelmässige Wechsel der Jahres- und Tageszeiten soll fortan nicht aufhören *alle Tage der Erde*, so lange die Erde bestehen wird (vgl. Ps. 72, 5. 89, 38). Es sind 4 Paare von Nomina, daher auch die geeigneten Falls ? mit Vorton. Die 3 ersten Paare drücken nicht zusammen 6 Jahreszeiten, jede zu 2 Monaten (*Rasch.*), aus, wie die Hebräer zählen, sondern, gemäss der gewöhnl. Unterscheidung bei den Hebräern, nur 2 Jahreszeiten oder -Hälften (Am. 3, 15. Jes. 18, 2. Zach. 14, 8. Ps. 74, 17), nämll. die regnerische *Winterzeit* mit ihrer *Kälte* (Jer. 36, 22) und ihrer Ackerbestellung und *Aussaat* (Ex. 34, 21. Prov. 20, 4), und die trockene *Sommerzeit* mit ihrer *Hitze* (Jer. 18, 4) und *Ernte* (Jer. 8, 20). Auch wird nicht ein Gegensatz gemacht gegen die Zeit vor der Fluth, als wäre damals bloss heisse Wärme gewesen (*Del.*), s. dagegen 1, 14ff.; ebensowenig darf man den Gegensatz gegen die Fluthzeit (die bei C sehr kurz ist) so weit spannen, dass man eine Störung des Wechsels von Tag und Nacht derselben (*Abene. Rasch. Kimch. A.*) folgerte (welcher Folgerung die LXX durch die adverbiale Fassung ἡμέραν καὶ νύκτα ausweichen *Tuch*); sondern die Meinung ist: eine Störung der Naturordnung, wie die Fluth war, soll nicht wieder eintreten, vgl. zum Ausdruck des Begriffs der Naturordnung Jer. 31, 25 f. 33, 20. 25 f. Ps. 74, 16 f. — Cap. 9, 1—17 die Bundschliessung Gottes mit Noah, nach A, schliessend an 8, 17. — V. 1—7. Wie dem ersten, so gibt Gott auch dem zweiten Stammvater des Menschengeschlechts seinen Segen mit, erweitert ihm sogar denselben, indem er die bisherige Entwicklung des Menschen in Betracht nimmt, durch Ausdehnung seines Herrschafts-

rechtes über die Thiere, fügt aber für die damit beginnende neue Lebensordnung auch Schranken hinzu, deren strenge Einhaltung ihm als hl. Pflicht auferlegt wird. V. 1 der Fortpflanzungsgegn, wiederholt aus 1, 28. — V. 2. *eure Furcht und euer Schrecken*] Dt. 11, 25, F. und Schr. vor euch; Suff. obj. wie 16, 5. 27, 13. 50, 4 (*Ges.* 121, 5; *Ew.* 286b). „Die Thiere waren von Anfang an dem Menschen unterworfen (1, 26. 28), lebten aber vor der Fluth friedlich und furchtlos mit ihm zusammen“, bis die Entartung eintrat (6, 12), von jetzt an sollen sie ihn auch scheuen und fürchten. *Thier des Landes*] wie 1, 25. Das *בְּחַיֵּיהֶם* bleibt unerwähnt, weil es den Menschen weniger scheut“ (*Kn.*). *בְּכָל יַמֵּי*] nach der Mass. mit *בְּיָדְכֶם* *בְּיָדְכֶם* zusammenzunehmen, besonders den Begriff Thiere in seine noch übrigen, nicht genannten Arten (= *an*, 7, 21); freier: *sammt allem, wovon* 21) *der Erdboden* (*אֶרֶץ* wie 1, 25. Lev. 20, 25) *sich regt und sammt allen Fischen des Meeres sind sie in eure Hand gegeben*, eurer Gewalt übergeben, so dass ihr mit ihnen schalten dürft; der Ausdruck geht auf eine Gewalt, die sich auch über das Leben erstreckt, wie Lev. 26, 25. Dt. 1, 57. 19, 12 u. ö.“ (*Kn.*). *בְּיָדְכֶם* *Ew.* 255 c. — V. 3. Insbesondere wird ihnen die Erlaubniss, die Thiere zur Nahrung zu verwenden, ertheilt. Das bildet einen Hauptunterschied gegenüber dem ersten Weltalter (s. 1, 29f.), auf welches hier selbst im Ausdruck die Beziehung genommen ist. *אֲשֶׁר*] hier im weitesten Sinn von allem Lebendigen und Bewegenden, der gesammten Thierwelt, s. 7, 21. Selbst hier fügt A noch keine Scheidung zwischen rein und unrein hinzu. *אֲשֶׁר*] s. 1, 21. 8, 21. — V. 4f. Diese Herrschaftsrechte des Menschen werden durch 2 Verbote beschränkt, beide durch *נִרְ* *nur*, doch eingeführt. Das erste: *nur Fleisch mit* (comitativ wie 32, 11. Dt. 42, 11) *seiner Seele*, (d. i., wie hier in erklärender Appos. — 6, 7, 6 — hinzugefügt wird) *seinem Blute werdet ihr nicht essen*; sie dürfen nur Fleisch geniessen, welches kein Blut mehr in* und an sich hat. Denn die Seele oder das Leben ist zwar nicht das Blut selbst, aber doch von diesem unzertrennlich; im Blut kommt die Seele zum Ausdruck und greifbar zur Erscheinung (Lev. 17, 11. 14. Dt. 12, 23; *אֲשֶׁר* *אֲשֶׁר* rohes Fleisch 1 Sam. 2, 15 und *anima purpurea* Verg. *Georg.* 9, 348“ *Kn.*). Das Leben aber gehört Gott, dem Herrn alles Lebens; der Mensch soll es nicht für seinen Genuss verwenden, vielmehr soll durch diese Enthaltung seine Achtung vor dem Leben als ein göttlichem wach und aufrecht erhalten, er vor Verwilderung und Roheit bewahrt werden. Dieses Gebot, kein Blut (Lev. 3, 17. 7, 17, 10 ff. Dt. 12, 16 ff. 15, 23) und kein Fleisch, das von Blut nicht frei war (Lev. 19, 26. 1 Sam. 14, 32 ff. Ez. 33, 25) zu geniessen, war im Mosaismus ein Grundgebot und wurde dort um so wichtiger, als das Blut zum Sühnemittel erhoben wurde (Lev. 17). Der Vf. beschränkt seine Geltung nicht auf den Mosaismus, sondern führt es unter den Grundordnungen der jungen Menschheit auf, weshalb selbst im Christenthum die Fortdauer seiner Giltigkeit seit Dt. 15, 29 ein Gegenstand vieler Erörterungen war. — V. 5 f. Die Thiere noch wichtigere, daher umständlicher besprochene Einschränkung.

Wenn auch die Tödtung der Thiere dem Menschen freisteht, so soll doch Menschenblut weder durch Thiere noch durch Menschen ungestraft vergossen werden; das Menschenleben soll unverbrüchlich heilig und unantastbar sein (vgl. wie C in seiner Art diese Sätze in Cap. 4 ausgeführt hat). **לְנַפְשֵׁיכֶם** *Ew.* 255^c; *Ges.* 93, 2. **לְנַפְשֵׁיכֶם** nicht Dat. comm. (Dt. 4, 15. Jos. 23, 11): zum Schutze eurer Seelen (*Schw. Tuch Kn. A.*), wobei der Handlung des Satzes die Zusage der Handlung untergeschoben wird, auch nicht: je nach euern Seelen, oder wessen Seele es auch sei, dem es angehört (*Del.* nach V. 10), sondern entweder Dat. der Zugehörigkeit: euer Blut, näml. das eurer Seelen (*LXX Pesch. Vulg.* und die Meisten) oder (nach V. 4 u. 5^b) geradezu: euer Blut *als* eure Seelen d. h. sofern darin eure Seelen enthalten sind (J. 39, 16; *Ew.* 217^d). Dieses wird Gott *fordern*, rächend zurückfordern (Gen. 42, 22. Ps. 9, 13). *von der Hand jeglichen Thieres*] vgl. Ex. 21, 28^f; **מִיַּד** fast zu blosser Präp. geworden und auch sonst (zB. 1 Sam. 17, 37; Ps. 22, 21; J. 5, 20) den Tier- und Sachnamen vorgeordnet, hier um so unbedenklicher, als **דָּרַשׁ מִיַּד** = **דָּרַשׁ מִצַּב** im Sprachgebrauch feststand (s. Lex.). Und von der Hand des Menschen will Gott das (gemordete) Leben des M. zurückfordern durch die Rache, die er entweder selbst nimmt oder nehmen lässt. **מִיַּד אִישׁ אֶחָד** dem **מִיַּד אֶחָד** gleichgeordnet, erklärt sich daraus, dass man ein dem st. c. unterzuordnendes Nomen auch nachdrücklicher vorzustellen und es an seinem Orte durch ein rückweisendes Pron. suff. wieder aufnehmen kann: **אִישׁ אֶחָד** = **אִישׁ אֶחָד** = eines Jeden sein Bruder, *Ew.* 278^b, vgl. 15, 10. 42, 25. 35. Ex. 28, 21. Num. 17, 17 u. s.; wogegen **אִישׁ אֶחָד** Brudermann, wie **אִישׁ נְבִיא** Prophetenmann Jud. 16, 8, also **אִישׁ אֶחָד** sein Brudermann (*Kn.*), weder dem Sprachgebrauch, noch der Analogie der angeführten Stellen gemäss ist; also: *von der Hand des Bruders eines Jeden*. Unter **מִיַּד אֶחָד** wie unter **אִישׁ אֶחָד** „ist aber nicht der zur Blutrache verpflichtete Mensch oder Verwandte (*Bohl. Tuch, Baumg.*), von dem ja Gott das Blut gar nicht fordert, sondern der Mörder zu verstehen; ihn bezeichnet Gott, um das strafwürdige des Mordes hervorzuheben, noch besonders als den Bruder des Ermordeten, zu demselben Geschlechte gehörig“ (*Kn.*). Die Variante **אִישׁ אֶחָד** (*Sam. Pesch. Vulg.*) = unusquisque (Ez. 4, 17) ist eine verschlechternde Correctur. — V. 6. Fortschreitend fügt Gott hinzu, wie er Blut zurückgefordert wissen will, und überträgt die Vollziehung der Rache an die Menschen. **לְנַפְשֵׁיכֶם** *LXX* ἀντὶ τοῦ αἵματος (τό) ἀντοῦ ἐκχυθήσεται, also **בְּדָם** (א pret.). Die amtliche Lesart erklären die *Targg.*: vor Zeugen, also *unter* (Zuziehung von) *Menschen*; sie kann aber füglich nur bedeuten *durch die Menschen*, wobei die Menschen als das blosses Mittel der (göttlichen) Strafvollziehung angeschaut sind (vgl. zu diesem א instr. vor Personennamen Hos. 1, 7. Ps. 18, 30. 1 Sam. 28, 6 und אָבִיר Ex. 1, 14 u. ö., wogegen Stellen wie Hos. 14, 4. Num. 36, 2 anders zu beurtheilen sind). Die Menschen überhaupt werden zu Vollstreckern der Vergeltung bestimmt, noch nicht ausdrücklich die Obrigkeit, aber auch nicht die nächsten Verwandten (*Tuch, Kn.*), so dass man sagen könnte, die

1. Mithüml. Blutrache durch die Verwandten, welche das mos. Gesetz voraussetzt und regelt (Num. 35, 18 ff. Dt. 19, 12), werde hier in die Noachzeit zurückverlegt; vielmehr wird nur der Grundsatz aufgestellt, dass durch die Menschen die Vergeltung geschehen soll, die Art und Weise derselben aber der weiteren geselligen und staatl. Entwicklung überlassen. Und sofern ohne Heilighaltung des Menschenlebens keine menschl. Gesellschaft denkbar ist, kann man allerdings sagen, dass hier der Grund für die geselligen Ordnungen der Menschen gelegt wird (*Luth.*). Begründet wird Verbot und Strafe damit, dass im-Bilde Gottes er (Gott, *Ew.* 303b; vgl. 14, 1 f.) den M. gemacht hat; der Mensch lebt nicht bloß, wie das Thier, sondern trägt Gottes Bild an sich; wer ihn antastet, hat etwas Göttliches angetastet, und Gott hat die Strafe dafür an die Menschen übertragen. וְיִשָּׁרְךָ die Wendung mit der 3 p. aus demselben Grund wie 1, 26 וְיִשָּׁרְךָ für וְיִשָּׁרְךָ, weil Ref. Gott nicht וְיִשָּׁרְךָ sagen lassen will; LXX haben וְיִשָּׁרְךָ. — V. 7 führt zu V. 1 zurück: „nicht umbringen, sondern fortpflanzen und vermehren sollen sich die Menschen, um die Erde anzufüllen“ (*Luth.*). Die LXX haben nach 1, 28 geändert. Ueber die s.g. Noachischen Gebote der Synagoge s. BL. IV. 341; *Weber* altsyn. Theol. 253 f. — In dem Segen V. 1—7 ist dem Menschen zugleich seine Aufgabe gegeben und sind einige Grundvorschriften gegeben, auf welchen weiterentwickeltere Rechtsordnungen sich aufbauen können. — V. 8—17 ist darauf hin, dass der Mensch diese Pflichten übernimmt (vgl. wie 24, 5. 18 vom Brechen des Bundes durch die Menschen eine fluthartige Verwüstung der Erde abgeleitet wird, *Tuch*), richtet Gott (gemäss der Zusage 6, 18) das neue Verhältniss, den Bund mit dem Menschen und durch ihn mit allen Lebewesen auf, erklärt, was er in demselben zu leisten verheisst, und stiftet das äussere Zeichen des Bundes. Es ist der erste Bund, den er schliesst. — V. 9 f. וְיִשָּׁרְךָ weil er kommt, was Gott seinerseits thun will (vgl. 6, 17). Gott stiftet freiwillig (aus Gnaden Jes. 54, 9) diesen Bund mit der Menschheit und durch sie (V. 10) mit der ganzen Thierwelt, wie diese zuvor schon mit den Menschen (und um ihretwillen, 6, 7) zu leiden hatte. וְיִשָּׁרְךָ 1, 21. וְיִשָּׁרְךָ, besondernd wie 7, 21 u. s. וְיִשָּׁרְךָ — וְיִשָּׁרְךָ irgend welche (6, 2. 7, 22), die aus dem Kasten ausgegangen sind, bezügl. auf d. i. nämlich (wie 23, 10; *Ew.* 310^a) alle Thiere der Erde; וְיִשָּׁרְךָ וְיִשָּׁרְךָ als von-an — bis zu oder tam-quam (*Bohl. Schu.* *Schr.*) hier keinen Sinn gibt, da die וְיִשָּׁרְךָ und וְיִשָּׁרְךָ nicht gleichen sind, und der Gegensatz von jetzigen und künftigen nicht sein liegen kann. Uebrigens fehlt וְיִשָּׁרְךָ in LXX. — V. 11. Der Inhalt der Bundeszusage ist, dass nie mehr in Folge von (הַמַּבּוּל) Fluthwassern alles Fleisch ausgerottet und die Erde verderbt werden soll (vgl. 8, 21 f.). — V. 12 ff. Das Bundeszeichen. Der Bund hat ein äusseres Zeichen, an welchem den Parteien der Inhalt des Bundes immer wieder zum Bewusstsein kommt, zugleich eine Gewähr der Zusage. Diese Idee kehrt bei A zweimal wieder, beim Noahbund und Mosebund. Während aber bei den folgenden Bündnissen das Zeichen in einer Leistung seitens der menschl. Contrahenten

besteht, ist beim Noahbund, in dem zumeist die göttl. Gnade und Langmuth für alle Zeit verbürgt werden soll, das Zeichen ein himmlisches, der *Regenbogen*. Dass dieser jetzt zum erstenmal erschienen sei, sagt der Text nicht, obgleich viele Erkl. das herauslesen, und manche (De Ke.) sogar weitgehende Folgerungen darauf gründen, wie dass die Beschaffenheit der atmosphärischen Luft vor der Fluth eine andere gewesen sei, als nach derselben; was der Text sagt, ist nur, dass der Regenbogen von der Fluth an für die Menschen die genannte Bedeutung habe. — [וַיֵּרָא] hinweisend auf V. 13. [וַיֵּרָא אֱלֹהִים] nicht auf *וַיֵּרָא* (LXX), sondern auf *וַיֵּרָא אֱלֹהִים* bezüglich, wie 'וַיֵּרָא אֱלֹהִים' zeigt (vgl. V. 17) über *וַיֵּרָא אֱלֹהִים* s. zu 6, 18. [וַיֵּרָא אֱלֹהִים] für die Geschlechter der (und bestimmt langen) *Zukunft*, von den Mass. mit Recht zu *וַיֵּרָא אֱלֹהִים* bezogen; allen Künftigen soll das Zeichen den Bund sinnbildlich vergewissern. — V. 13. Der Regenbogen (Ex. 1, 28) ist dieses Zeichen „Gottes Bogen heisst er, weil er dem Himmel, Gottes Wohnsitz angeht, ein himml. Bogen ist“ (Kn.). Den *gebe ich* (1, 29) in der *Gewölk*, lasse ihn in demselben erscheinen, dass er zu einem Bunde zwischen mir und der *Erde*, Erdbewohnerschaft (V. 19. 11. 1 u. s.) sei. Die hypothet. Fassung (gebe ich — so soll er sein) hat hier keine Stelle. — V. 14f. Erläuterung. [וַיֵּרָא אֱלֹהִים] Inf. Pi. (Ew. 31. Ges. 10, 2 A.), denom. von *וַיֵּרָא*: *wann ich ein Gewölk wölke*. [וַיֵּרָא אֱלֹהִים] ist Fortsetzung des Inf., und der Nachsatz kommt V. 15. „Das Zeichen hat also auch für Gott eine Bestimmung: wann er regnen lässt, so wird er durch den am Gewölk erscheinenden Bogen an seinen Bund erinnert, und thut zur rechten Zeit Einhalt, damit das Wasser nicht eine allgemeine Fluth werde. [וַיֵּרָא אֱלֹהִים] alles „Lebendige, was es an (7, 21) Sinnenwesen, an Arten derselben gibt, vgl. 7, 15 f. (Kn.). — V. 16. In dem genannten Sinn also, wird noch einmal wiederholt dient der Bogen für Gott selbst zum Erinnerungszeichen. Zu beachten ist übrigens, wie durch die Ausdrücke hier und V. 14 der Bogen als zusagen als eine relativ selbständige Erscheinung hingestellt wird, die durch ihr Hervortreten Gott an etwas erinnert. [וַיֵּרָא אֱלֹהִים] vom Standpunkt der sich Erinnernden ausgedrückt; LXX *ἀνὰ μέσον ἐμοῦ*. — V. 17. Eine Schlussformel, wie sie A. liebt, zB. Cap. 10. 36. Ex. Num. 7 (Kn.). Die Art, wie hier der Regenbogen dem religiös angeregten, glaubenden Gemüthe gedeutet wird, ist überaus sinnvoll, ansprechend und würdig. Auch viele andere Völker haben in diese, für die Ungelehrten so sehr wunderbare Erscheinung ihre eigenthüm. Vorstellungen hineingelegt (s. Rosenm. A. u. N. ML. I. 44; Winer RWB II. 308; über die Namen auch *Pott* in *Kuhn's* Zeitschrift Bd. 2. Den Indern zB. ist er der Kriegsbogen des Indra, den er nach beendigem Kampf gegen die Dämonen bei Seite gelegt hat; bei den Griechen ist er als Naturphänomen ein himmlisches Zeichen für die Menschen (Hom. II. 11, 47 f.), das auf Krieg und Wetterstürme hinweist (17, 547 ff. und *Voss* zu Verg. Geo. 1. 380. 469), aber in seiner homerischen Verklärung zu einem göttl. Wesen (*WEGladstone* in *Contemporary Review* 1878. XXXII. 140 ff.) die lichte, leichte, schneeweiße Botin der Olympier, (Iris von *εἶρω* knüpfen); in der Edda die von dem

stern erbaute, Himmel und Erde verknüpfende Asenbrücke. Ob der Bogen bei den Hebräern ursprünglich als bei Seite gelegter Kriegsbogen (Ps. 7, 13 f. Hab. 3, 9. 11 u. ö.), somit als Zeichen des abgelegten Zornes und eingetretener Versöhnung (*Bohl. Wl. I. 352; A.*) oder aber als Band, das Himmel mit Erde, Gott mit den Menschen verknüpft, etwa wie die Himmelsleiter 28, 12 (*Kn. Ew. Del. Ke. A.*) gedacht sei, ist vorerst nicht auszumachen; möglicherweise ist der vermittelnde Gedanke bloß der freundl. Eindruck gewesen, den diese Naturerscheinung auf den Menschen macht (*Win., Riehm HWB. 1271*), so daß „der Ausdruck Bogen sich bloß auf die Aehnlichkeit der Form bezieht“ (*Ri.*) und *mein Bogen* wie oben V. 13 zu erklären ist, und daher spricht die hier vorausgesetzte (s. zu V. 16) Selbständigkeit seiner Erscheinung. Jedenfalls ist er hier das von Gott gestiftete Sinnbild eines Freundschaftsbundes mit der Erde, Zeichen seiner Gnade und Wohlwollens, Friedenspfand. Näher, da er nur erscheint, wenn regenwangeres Gewölk am Himmel ist und nach schon begonnenem Regen die durchbrechende Sonne das Gewölk theilt, zeigt er an, daß über die in diesem Wolkendunkel eingehüllte Fluthverderben die Gnadensonne triumphirt, immer wieder dasselbe hemmt, daß keine Fluth mehr kommen kann. Dass A diese Idee aus einer verlorenen Stelle des C entlehnt habe (*Wl.*), ist ebenso unbeweisbar und unwahrscheinlich, wie daß der Dichter der Ilias die bibl. Auffassung des Regenbogens durchgehend welche Vermittlung zur Kunde gekommen war (*Gladst.*).

2. Rest der Noahgeschichte Cap. 9, 18—29, von C und A.

1. Den Kern des Stückes bildet die Erzählung über Noah's Weintrunkenheit, seine Trunkenheit, das unkindliche schamlose Benehmen Ham's (Canaan's) gegen seinen Vater, und den Fluch und Segen, welchen durch veranlaßt Noah über seine Söhne sprach. Vorn ist dasselbe die Fluthgeschichte angeknüpft, und am Schluss finden sich Anzeichen über Dauer und Ausgang des Lebens Noah's. Die letztern Anzeichen V. 28 f. stammen aus A; sie stellen sich zu 5, 32. 7, 6. 11. 13 als nothwendige Ergänzung, und bildeten einst, hinter 9, 17 den Abschluss der Noahgeschichte bei A. Aber die einleitenden 18 f. sind nicht von A: wer Noah's Söhne waren, hat dieser schon öfters (32. 6, 10. 7, 13) gesagt, und dass durch sie die Erde sich befruchtete, weist er C. 10 nach. Dagegen in der Fluthgeschichte des C (so weit sie uns erhalten ist) waren Noah's Söhne noch nicht mit Namen (8, 7, 1) genannt. Und da C ebenfalls über die Genealogie der Noah'söhne Nachricht gab (s. C. 10), so ist V. 18^a. 19 als Einleitung zu anzusehen (*Schr. Böhm. zum Theil, Wl.*); auch die Ausdrücke *וַיִּשְׁמַע* sprechen dafür. Nur 18^b ist ein auf V. 20 ff. vorbereitender Einsatz des R. Ob das Hauptstück V. 20—27 auch von C komme (*Tuch Kn. Hupf. Kay.*), oder aber dem R angehöre (*Ew. zum Theil, Schr.*), ist nicht sofort klar. Die Sprache gibt keine Merkmale an die Hand. Sicher ist, dass Noah „der Landmann“, der Anfänger

des Weinbaus anders lautet als Noah der Mann der Fluth, und in einen Sagenkreis hineinführt, in welchem es sich um die Geschichte der Erfindungen und Fortschritte der Cultur handelt, und wird demnach wenigstens das Motiv der Erzählung aus der Quelle von 4, 17—24, 6, 1—4 geschöpft sein. Die Erzählung selbst kann darum doch von C sein, der ja Vieles aus jener Quelle nahm und in seiner Weise verarbeitete. Offenbar ist in der ursprünglichen Erzählung Kanaan der Missethäter, nicht Ham (*Wl.* XXI. 403). Deshalb braucht man aber noch nicht (mit *Wl.*) eine Quelle zu postuliren, in welcher (abweichend von A und C) Ken. als Sohn des Noah und Bruder des Sem und Jafet aufgefasst war, sondern es genügt anzunehmen, dass bei C wirklich die That dem Ken. zugeschrieben war, natürlich aber die Erzählung derselben erst nach oder in seinen genealog. Uebersichten stand. Man vgl. auch die Aehnlichkeit der Ideen V. 26f. mit 10, 21. Indem aber R, der die Erzählung hinter C. 10 nicht mehr brauchen konnte, sie vor C. 10 rückte (an eine Stelle, wo von Kanaan noch nicht die Rede gewesen war), und zugleich auch die übrigen Hamiten an der That participiren lassen wollte, setzte er V. 22 אֲבִי הָאֲרָמִי וְהַכְּנַעֲנִי (ebenso V. 18^b) ein.

2. In der Erzählung wird ein prophet. Ausblick eröffnet auf die künftige Stellung und geschichtl. Bedeutung der von Noah abgeleiteten Hauptvölker und die endliche Gestaltung dieser Völker-Verhältnisse, wie sie sich zur Zeit des Vrf. schon vollzogen hatte, und noch weiter vollziehen sollte. Es handelt sich um die 3 grossen Völkergruppen Sem, Ham und Jafet (C. 10). Wie er aber bei Sem nach V. 26f. hauptsächlich an das in Religionssachen wichtigste Volk der Hebräer, genauer der Isr. denkt, so liegt ihm auch bei Ham zumeist der durch die Geschichte Religion und Sitte zu Isr. in schroffem Gegensatz stehende Kanaan. Volksstamm im Sinn, während ihm Jafet die nördlichen, zwar roheren aber unverdorbenen und kräftigeren, zum Theil schon in die ältesten Wohnsitze Sems vorgedrungenen Völker darstellt, deren zunehmende Wichtigkeit für die weitere Geschichte man damals schon zu ahnen gelernt hatte. Die Gesicke der Völker bestimmen sich nach dem, was sie leisten; diese Leistungen, wenn auch durch äusserliche Verhältnisse beeinflusst, entsprechen doch gewissen Eigenthümlichkeiten und Grundrichtungen ihres Geistes, welche sich bis in ihre Anfänge zurück verfolgen lassen. Eine solche tiefere Betrachtung derartigen Dinge herrscht im AT. durch; wie sich zB. im Kinde Jacob schon das Wesen des künftigen Mannes, in diesem das des künft. Israelvolkes voraus darstellt, so ist's auch bei andern Völkern. Die Anfänge sind entscheidend, und für den Charakter dieser Anfänge oft scheinbar gleichgültige Handlungen recht sprechende Kennzeichen. So sind den auch die kümmerl. Zustände, in welche die Kanaan. Völkerschaften zu Zeit des Vrf. schon gesunken waren, nichts zufälliges; sie sind die nothwendige Folge und der verdiente Lohn der sittl. Verkehrtheit, besonders des Mangels an Zucht im häusl. Leben, der Zügellosigkeit in geschlechtl. Dingen und der schamlosen Sitten, welche von alten Zeiten her ihnen ankleben (Gen. 15, 16. Lev. 18, 3. 24—30; vgl.

nach Gen. 13, 13f. u. Cap. 18f.), welche bis in ihre Anfänge zurückgehen und sich auch bei anderen Gliedern der Hamitischen Völkergruppe zeigen (Kn. VT. 256). Durch Lasterhaftigkeit zerrüttet sind die gesunderen Völkern, vor allem Israel, schon zur Beute geworden, und werden auch in ihren noch erhaltenen Resten immer tiefer in Unrechtschaft sinken, während den Völkern, in welchen der rechte Gottesglaube kräftig lebt, und welche durch seine Zucht sich leiten lassen, auch der Sieg endlich zufallen wird. Diese Gedanken, welche Geschichte und Prophetie längst verkündigt hatten, und welche Anfang der folgenden Jahrhunderte bestätigte, sind hier kurz und scharf in ein Paar Worte des Fluches und Segens gefasst, welche der Urter der Völker selbst aus Anlass eines häusl. Vorkommnisses über seine 3 Söhne sprach. Hier beim Eintritt in die weiten Räume der Völkergeschichte haben sie nach dem Sinn des R ihre rechte Stelle: sie sollen über Charakter und Zukunft dieser Völker orientiren und die Lehren, die in dieser Völkergeschichte liegen, unverwüstlich einprägen. Der Fluch aber und der Segen eines Vaters hat Kraft und Wirkung (Gen. 27, 27f. 33; Sir. 3, 11), zumal eines Gottesmannes (Reg. 2, 24), wie Noah einer war.

Vgl. zu dem Stück *Reinke* Beitr. zur Erklär. des AT. IV. 1 ff.; *Baur* Gesch. der alttest. Weissag. 1861. S. 171—182; *Hengst.* Aristol. 1; *Ew.* JB. IX. 19—26.

V. 18f. Die Anknüpfung. [וְהָיָה אִיִּם] Part. der Vergangenheit *Ges.* 64, 2. [וְהָיָה יִגְ] zum Verständniss von V. 24 ff. *Kenaan*] s. 10, 15. — V. 19. Von diesen dreien aus hat sich die Erde d. i. Erdbevölkerung (Gen. 10, 25. 11, 1) zerstreut oder wurde die Erde allmählig bevölkert. [וְהָיָה אִיִּם] erleichterte Form des Prf. Niph. von פָּצַץ = פָּצַץ, wie 1 Sam. 13, 1. Jes. 33, 3 (vgl. Gen. 11, 7. Jj. 10, 1), *Ew.* 193c; *Ges.* 67. A. 11. Im Sprachgebrauch vgl. 10, 18 (11, 4. 9) bei C; A schreibt (allerdings nicht ganz im gleichen Sinn) וְהָיָה אִיִּם 10, 5. 32. — V. 20. Die Erklärung *Noah fing an als Landmann* d. h. ein Landmann zu sein, das Land zu bebauen (noch bei *Tuch Kn. Hengstb., Ew.* 298b) hat Stellen wie 1 Sam. 3, 2. Jes. 33, 1, wo das Part. folgt, keine Parallele, und selbst wenn 'אִיִּם = 'אִיִּם sein könnte, wäre der Ausdruck ungerechtfertigt. Vielmehr folgt die Ergänzung zu וְהָיָה אִיִּם mit וְהָיָה אִיִּם (Gen. 26, 18): und Noah, der Landmann, fing an und pflanzte einen Weingarten (*Schu. Del. Ke. Böhm. Schr.*). Der Ausdruck führt in einen andern Sagenkreis über Noah hinein, welcher zum, weil er zufällig bloß hier erscheint, weder jünger noch weniger gesprochen gewesen sein muss: Noah (der Anfänger eines neuen Zeitalters), galt den Hebräern auch als Vater der feineren Künste des Landbaues (gegenüber von 4, 2) und Urheber des Weinbaues, wie Dionysos den Griechen, Osiris (Diod. Sic. 1, 15) den Aegyptern (*Ew. Gesch.* 3 387f.; auch *Buttm.* Mythol. I, 204 ff.). Dazu passt, dass der Weinstock (dessen Name in den semit. Sprachen kein Etymon hat, trotz *Norm.* or. II. 251 f.) in den Landschaften des östl. Pontus und Armeniens seine Heimath hat und von da aus, zum Theil erst in historischer Zeit, sich zu den andern Völkern verbreitete (*Ritter* Erdk. X.

554. 319. 434. 485. 520. *Hehn* Kult.² 67f.; und über den Zusammenhang des Dionysos mit den Phrygern, den Stammverwandten der Armenier, Strab. 10, 3, 13; *Kn.*) — V. 21. Unbekannt mit der Wirkung des Weins berauscht sich Noah und entblößt sich unanständig im Zelte (Hab. 2, 15). $\text{וַיִּבְלֹשׁ} = \text{וַיִּבְלֹשׁ}$ wie 12, 8. 13, 3. 35, 21. 49, 11. — V. 22. „*Ham* sah die Blöße (Scham) des Vaters und verging sich dadurch, dass er den Blick nicht abwandte, sondern sogar die Sache seinen Brüdern draussen anzeigte, also davon redete, statt zu schweigen; er verletzte gröblich die kindl. Pietät“ (*Kn.*) und die natürliche Schamhaftigkeit. Die Tugend der häusl. Ehrbarkeit mangelt schon dem Stammvater Kenaan's. So nach dem jetzigen Text. Ueber die mutmaßliche ursprüngl. Erzählung s. S. 148. Die Correctur וַיִּבְלֹשׁ u. *H.* zeigte dem *K.* (*Ilg.*) ist sprachlich unzulässig und hilft die Schwierigkeiten nicht ab. — V. 23. Die 2 Brüder bekunden die gegen theilige Gesinnung, ehrerbietige Keuschheit, zarte Schamhaftigkeit und kindl. Pietät. וַיִּבְלֹשׁ Sing., weil Sem die Hauptperson ist (s. 7, 7). „Die וַיִּבְלֹשׁ war das Obergewand und wurde auch als Decke gebraucht zB. vom Armen des Nachts Ex. 22, 26. Dt. 24, 13 (*Wiener RW.* 1 Kleidung).“ Sie nahmen *das* Obergewand (mit welchem man sich zu zudecken pflegt), „legten es auf ihrer beiden Schultern, indem sie sich aneinander gestellt hatten, gingen rückwärts, also mit abgewandtem Gesicht auf den Liegenden zu, und bedeckten seine Blöße, die sie nicht sahen“ (*Kn.*). — V. 24. Noah erwachte von seinem Wein d. h. Weinrausch (1 Sam. 1, 14. 25, 37) und *erkannte* (sc. durch Erkennung; an proph. Erkennen braucht man nicht zu denken) das was (*Ew.* 277^d) ihm gethan hatte *sein kleiner Sohn* d. h. nicht sein Enkel (*Buttm.*), wenigstens nach dem jetzigen Text der Erzählung nicht mehr nicht sein *verächtlicher* S. (*Rasch.*), nicht sein, *des Ham*, kleinsten Sohn d. i. Kenaan (*Abene.*), sondern sein jüngerer oder jüngster Sohn (LXX δ νεώτερος, Vulg. *minor*). וַיִּבְלֹשׁ kann unsern Compar. oder Superl. ausdrücken (vgl. Gen. 1, 16. 10, 21. 19, 38. 27, 15. 29, 11. 18; 1 Sam. 16, 11. 17, 12 ff.). Die Meisten (*Tuch, Kn. Baur, De Buns.* A.) nehmen das letztere an, erklären Ham für den jüngsten unter den Dreien, und behaupten, die stehende Reihenfolge Sem Ham Jafet bei A (5, 32. 6, 10. 7, 13. 10, 1) und C (9, 18) sei bloß der schöneren Tonfalls wegen für Sem Jafet Ham geordnet. Allein nach den Gesetzen des Tonfalls ordnet man in Genealogien nicht, und wenigstens 10, 1 hätte die richtigere Ordnung gegeben werden müssen; auch zeigt 10, 2. 6. 21 unwiderleglich, dass Ham der mittlere sein soll; ein stichhaltiger Grund dagegen liegt nicht vor, auch 11, 10 (s. d. nicht; sachliche Gründe erfordern, dass die Hamiten, die früher gebildet waren als die Jafetiten und mit den Semiten früher in geschichtl. Berührung kamen, dem Alter nach den Jafetiten vorgeordnet werden besser also wird man *den jüngeren* verstehen (*Schu. Ew. Ke. Schr.* nämll. gegenüber von Sem, zumal da V. 23 Jafet dem Sem nicht gleich sondern untergeordnet ist. In der ursprüngl. Erzählung freilich wird unter וַיִּבְלֹשׁ Kenaan gemeint gewesen sein (S. 148). — V. 25. Tief bewegt von dem Geschehenen, das Wesen der Söhne durchschauend

spricht Noah wie von einem höheren Geist ergriffen, in Kraft seiner väterl. Hoheit, Fluch und Segen über sie aus, feierlich in gehobener Rede. Aber die Entrüstung hat die Oberhand, darum bricht zuerst der Fluch (3, 14. 17. 4, 11. 5, 29) hervor, und macht Kanaan (*Xan* in griech. MS. u. Ed. ist schlechte Correctur) zum *Knecht der Knechte* d. i. untersten Knecht (*Ges.* 119, 2) seinen Brüdern. Dass er gerade diesen Fluch über K. ausspricht, hat nicht in blossem Spiel mit dem Namen seinen Grund (da würde es etwa *הַכְנִיעַתוֹ אֶת־כְּנָעַן* heissen, vgl. *Neh.* 9, 24); eher wäre in der Niederträchtigkeit seiner Gesinnung ein Mittelglied zu suchen; vielmehr aber erklärt es sich daraus, dass geschichtlich gegebene Verhältnisse auf den Willen des Urvaters zurückgeführt werden sollen. Ebenso lässt es sich, unter Voraussetzung des jetzigen Textes, nur geschichtlich, nicht moralisch verstehen, dass der Fluch den K., der nicht der Thäter war, trifft. Denn zwar dass Noah dem *Ham* einen Sohn verflucht, konnte man dadurch vermitteln, dass *Ham* wie er als Sohn gegen den Vater gesündigt, so nun seinerseits in seinem Sohn gestraft werden solle. Aber dass unter den 4 Söhnen *Ham's* (10, 6) gerade *Ken.* getroffen wird, lässt sich durch das Gesetz der Vergeltung nicht mehr begründen, denn dass *Ham* der jüngste Sohn Noah's war (*Hofm. Del.*), ist nicht richtig. Wohl aber stellte sich geschichtlich den Hebräern *Ham* zunächst als Kanaan dar; er ist ihnen wie der am genauesten bekannte Typus des *hamit.* Wesens, so auch der nächste Träger des Fluches. Die andern *Hamiten*, wenn gleich nach dem Sinn der Erzählung an der Art *Ham's* Theil nehmend, werden nicht ausdrücklich mit dem Fluch belegt, und kann auch hiernach die Sklaverei der Negerrassen nicht aus dieser Stelle gerechtfertigt werden, um so weniger, da eigentliche Negervölker (10, 6) gar nicht von *Ham* abgeleitet werden. — Kanaan wird zur Unterjochung hingegen nicht blos dem *Sem* (*Israel*), sondern auch dem *Jafet*: auf den *Inseln* und an den Küsten Kleinasiens und anderer Länder wurden ihre Niederlassungen theilweise schon frühe von *Jafetischen* Stämmen überwältigt. An die Unterwerfung *Phöniciens* und *Karthago's* durch das pers., griech. u. röm. Weltreich ist nicht zu denken, weil diese auch die *Semiten* traf. — Dieser Fluch, von dem Noah anhebt, beherrscht seine Rede so, dass er auch in den 2 folgenden Sprüchen (wo ihn *Olsk.* für interpolirt hält) wieder nachhallt, und durch die dreimalige Wiederholung (*Ew. Alt.*³ 177) erst recht unverbrüchlich wird. — V. 26f. Geseget werden die beiden anderen, die gemeinschaftlich handelten, jeder besonders, aber *Sem* zuerst und höher als *Jafet*. Statt *Sem* selbst zu segnen, preist er *Jahve*, den Gott *Sem's*, nicht blos weil dieser ihn auf dem richtigen Wege bewahrt hat, sondern „um auf das Glück der *Semiten*, welche den wahren Gott haben, hinzudeuten: statt des Glücks der *Sem.* hebt er dessen Ursache hervor“ (*Kn.*). In Aussicht genommen ist dabei, dass innerhalb *Sem's* die Verehrung des wahren Gottes (s. 4, 26) forterhalten und weiter entwickelt werden wird. Die *Semiten* sind, durch *Isr.* vermittelt, das *Religionsvolk* der Menschheit geworden, und ist das der Hauptvorzug und wichtigste Segen, der auf *Sem* ruht. *יְהוָה* poet. für *יְהוָה*, nicht s. v. a.

וְיָפֶֿת׃ V. 25, weil durch וְיִמְכְרֵֿם׃ dieses Wort vom vorigen getrennt ist, sondern auf עַֿם als n. coll. bezogen; gemeint ist zumeist Israel; doch haben auch andere Semiten kenaan. Stämme, zB. Hettiter, allmählig unterworfen. — V. 27. Bei Jafet schliesst sich das Segenswort an eine mögliche Deutung seines Namens an (s. 4, 1. 25, 5, 29, 10, 25, 11, 9 u. s.). יָפֶֿת׃] Juss. Hiph. von יָפַֿת׃, nicht im Sinn des Pi.: *alliciat Japhetum* sc. zum rechten Glauben oder zum Wohnen in Sem's Zelten (Luth. A.), sondern gemäss der Bedeutung des Hiph. und der Construction mit יָֿ (Ew. 282c): *Weite gebe Gott dem Jafet* (Weiten)! schwerlich im übertragenen Sinn wie Ps. 4, 2. 18, 20 u. s. (Tuch nach Saad. u. ArErp.), weil ein Gegensatz gegen Noth und Bedrängnis hier nicht angedeutet ist, sondern eigentlich: schaffe ihm weiten freien Raum, weites Gebiet, vgl. Gen. 26, 22. Jj. 12, 23 (Verss. u. fast alle Neueren). Jafet nahm allerdings in Asien und Europa weite Räume ein; dass aber diese im Sinn des Vrf. (der Hebr.) für ausgedehnter galten als die Wohnsitze Sem's und Ham's, ist nicht wahrscheinlich; die eigentl. Erklärung des kurzen Worts bringt doch erst das andere Wort *und er lasse sich nieder* (siedle) *in den Zelten* (2 Reg. 13, 5; Zach. 12, 7; Mal. 2, 12) *Sem's!* Von Jafet nämll. muss dies gesagt sein (*Tuch Hengst. Del. Baur Ew. Ke. Reink.*), nicht von Gott (*Onk.* und die meisten Juden, weil ihnen der Sinn bei der andern Auffassung anstössig war; *Merc. Gerh. Dath. Baumg. Hofm.*); denn in diesem Fall würde das logische Verhältniss zum vorhergehenden das des Gegensatzes sein und würde יָפֶֿת׃ יָפֶֿת׃ erfordert, auch passt יָפֶֿת׃ יָפֶֿת׃ nicht zu Gott, sondern nur zu Menschen; statt יָפֶֿת׃ erwartete man יָפֶֿת׃, endlich das nackte יָפֶֿת׃ wäre zu kurz gesagt. Eben so deutlich ist, dass עַֿם in diesem Zusammenhang, wo es sich um Sem Jafet und Kanaan handelt, nur n. pr., nicht app. sein kann. Dass dem Jafet ein *Wohnen in Zelten des Namens* d. h. Ruhmeszelten, namhaften berühmten Wohnsitzen angewünscht sei (*JDMich. Vat. Ges. de We. Win. Kn. Schr.*), ist auch darum unmöglich, weil für die Semiten (Hebräer) die Jafet. Länder damals weder vielgenannte noch berühmte waren, und weil blosser Berühmtheit keineswegs schon an und für sich ein Segen ist (s. 6, 4). Man muss nur bei der Siedlung Jafet's in Sem's Hütten nicht an Eroberung denken (zB. *Justin c. Tryph. c. 83, Cler. Ros. A.*), sondern an ein friedl. Zusammenwohnen, entsprechend dem gemeinsamen Handeln der Väter Sem und Jafet V. 23. Geschichtlich lagen die Verhältnisse so, dass Jafet. Völker, in den Verband der alten Semitenreiche aufgenommen, an deren Macht und Ehre Theil nahmen, zugleich ihnen neue Kräfte zuführten und deren weitere Ausdehnung ermöglichten; noch mehr aber kommt in Betracht, dass die Profeten die Bedeutung dieser nördl. und östl., aus Semiten und Jafetiten gemischten Völker für die Zwecke Gottes und seines Reiches schon erkannt hatten. Dieses Zusammenwirken Jafet's mit Sem für das letzte Ziel der Geschichte und die zunehmende Wichtigkeit gerade der Jafet. Völker bei dieser Arbeit ist der Grundgedanke dieser Segnung, ein wirklich messianischer Gedanke, dessen tiefe Wahrheit die folgende Geschichte nur bestätigt hat. Die geistl. Auslegung,

wornach die Bekehrung der Jafet. Völker zu der von Zion ausgehenden Lehre (Evangelium) unter der Niederlassung in Sem's Zelten zu verstehen wäre (*TrgJon.* u. fast alle kirchl. Ausl.), hat demnach wohl, wenn man auf den Kern der Sache sieht, einiges Recht, thut aber den Ausdrücken des Textes nicht Genüge, und ist darum schief, weil sie etwas für Jafet in Anspruch nimmt, was nach den Profeten (zB. *Jes.* 19, 18 ff. 18, 7. *Zeph.* 3, 10 A.) und nach der Geschichte auch Ham zukam. Dagegen haben Beziehungen auf ganz specielle Ereignisse, zB. das Eindringen der Scythen in Palästina unter Josia (*Bohl. Böhm.*) weder im Ausdruck noch im Zusammenhang der ganzen Rede einen Anhaltspunkt. Und noch weniger wird Vrf. bei Jafet die Philister (*Wl.* XXI. 403) im Auge gehabt haben. אֱלִיָּזָי hier darum am Platz, weil es bei Jafet keine Jahveverehrung gab (*Tuch, Kn.* A). — V. 28 f. Die Dauer des Lebens Noah's, aus A. — V. 29. יָדָהי Sing. wie 5, 23, 31, vor בָּ ebenso gut möglich, wie יָדָהי, was hier *Sam.* und viele hebr. MS. und Ed. haben.

3. Uebersicht über die von Noah abgeleiteten Völker, Cap. 10, meist aus A und C.

1. Ueber die Quellschrift, aus welcher dieses Stück stammt, gehen die Meinungen stark auseinander. Während die einen (*Hg. Gramb. Ew. Kn. Nöld. Del.*) dasselbe (mit Ausnahme von V. 8—11. 21. 25 und einiger andern Bemerkungen) dem A zuschreiben, leiten es Andere (*Astr. Eichh. deW. Tuch Win. Hupf. Böhm. Kay.*) von C her (*Schrad.* in *deW.* Einl.⁸ § 187) von B ab. Richtiger wird man (*Wl.*) dasselbe für aus mehreren Quellen zusammengesetzt erachten. Zunächst ist zu erwarten, dass A die Bedeutung der öfters erwähnten Noahsöhne für die neue Menschheit irgendwo nachgewiesen habe. Die Geschlechtstafel Sem's 11, 10 ff. entspricht dieser Erwartung nicht; dort ist nur von Sem die Rede. Cap. 10 ist das einzige Stück, welches jene Nachweisung gibt. Wie A sonst, da wo ein Stammbaum sich in mehrere Reihen verzweigt, zuerst die Nebenreihen bespricht, ehe er zu der auf Israel hinführenden Hauptreihe übergeht (vgl. 25, 12 ff. 36, 1 ff.), so handelt er auch hier zunächst von den Söhnen Ham's und Jafet's und von denen Sem's, so weit sie ausserhalb Terach's fallen. Gegenüber von 11, 10 ff. ist C. 10 nicht entbehrlich, sondern notwendig. Angaben von Jahreszahlen aber, wie sie C. 5 u. 11, 10 ff. gemacht werden, kann man hier gar nicht erwarten, weil nicht Fortführung des chronol. Fadens beabsichtigt wird (vgl. 25, 12 ff. 36, 1 ff.). Ausserdem erkennt man A an der Ueberschrift אֱלִיָּזָה וְיָדָהי V. 1, an den Schlussformeln 5. 20. 31. 32, der Breite des Ausdrucks in den letztern, den Ausdrücken וְיָדָהי 1. 32, אֱלִיָּזָה וְיָדָהי 5. 20. 31 und dem א 5. 20. 32“ (*Kn.*). Wenn demnach V. 1—7. 20. 22f. 31 f. wirklich von A stammen, so ist dagegen alles Uebrige ihm fremd. Bei 8—12, wo ein zuvor in 7 nicht genannter Sohn des Kusch, und zwar eine Person, nicht ein Volk, erscheint und von seinen Reichsgründungen

erzählt wird, auch ירור 9 und גלר 8 (statt ירלר) gebraucht ist, ist dies leicht klar und längst erkannt; nur V. 9 (s. d.) scheint ein jüngerer Einsatz zu sein. Aber dieses selbe גלר kommt auch 13. 15 (statt ירנר des A), und dazu 18 נבני (gegen נרר des A in 5. 32) wie 9, 19, sammt נבני 19 (s. d.), und muss man deshalb folgerichtig auch V. 13—19 dem A absprechen. Bestätigt wird dies durch 26—30, wo nicht blos גלר 26 und נבני 30 wiederkehren, sondern auch die Einreihung des נבני 28 und ירלר 29 unter Joqan-Sem (welche A als Kuschiten nennt 7) den A ausschliesst. Mit 26—30 hängen aber nach vorwärts V. 25 (wo ausserdem die Namensetymologie gegen A zeugt) und 21 (welcher wie 22 eine Einleitung zur Sem-Reihe gibt) zusammen, während 24 (dem Inhalt nach aus 11, 10 ff. genommen) deutlich eine harmonistische Klammer ist (s. d.). Die so ausgeschiedenen 8. 10—19. 21. 25—30 dem C zuzuschreiben, wird man (ausser durch נבני) dadurch veranlasst, dass nach 9, 18 f. C allerdings, wenn auch nicht eine förmliche geneal. Tafel, so doch Nachrichten über die Abstammung der Völker von Sem Ham Jafet gehabt haben muss. Nur bei 8. 10—12 dürfte es fraglich sein, ob nicht R diese, übrigens sehr alte und gute, Nachrichten aus einer andern Quelle, etwa B, aufgenommen habe, denn hinter 10, 8. 10—12 hat die Erzählung des C in 11, 1—9 keinen Sinn mehr; vereinbar wären sie damit nur, wenn sie bei C hinter 11, 1—9 folgten, was an sich wohl möglich ist. Ergibt sich somit die Völkertafel als von R aus A und C (vielleicht auch B) zusammengesetzt, so kann dagegen die Frage, ob R den A und C vollständig wiedergegeben habe, nicht mehr sicher beantwortet werden. Es ist möglich, aber (nach V. 2—5) nicht wahrscheinlich, dass A auch von Kanaan Söhne angegeben hat, andererseits ist wahrscheinlich, aber nicht sicher, dass C auch Einiges über Jafet berichtet hat. R wiederum hat sicher 24 und wohl auch 9 eingesetzt, vielleicht aber auch ירלר ירנר 19 (weil C in C. 18 f. diese Städte nicht nennt) oder die Glosse נבני — נבני 14. Auch Jüngere könnten noch da und dort einen Namen hinzugesetzt haben; nur dass 15—17 sämtliche Namen von ירר bis ירנר ein solcher Einsatz seien (*de Goeje*), ist anzunehmen kein triftiger Grund (vgl. Ex. 13, 5); vielmehr das Fehlen der נבני spricht gegen Nachbesserung.

2. Alle die wichtigsten, den Isr. zu einer gewissen Zeit bekannten Völker werden in dieser, aus C ergänzten, Völkertafel des A auf Noah zurückgeführt: die Nachweisung einer letzten Verwandtschaft aller derselben ergibt sich als der Grundgedanke dieser Uebersicht. Dieser Gedanke ist wichtig. Auch andere alte Völker, nachdem sie eine gewisse Stufe der Bildung erreicht hatten, sahen sich veranlasst, die Blicke über ihre nächsten Umgebungen hinaus in die weitere Ferne zu richten. Aegypten und Phöniken, Assyrer und Babylonier, selbst Inder und Perser hatten so ein gewisses Maass von Erd- und Völkerkunde, ehe noch die mehr wissenschaftl. Forschungen darüber bei den class. Völkern begannen. Von mehreren derselben (wie Aeg., Ass., Bab., Pers.) sind sogar in ihren hinterlassenen Schriftdenkmälern Uebersichten oder Aufzählungen der ihnen bekannten Völker, Ansätze zu Landkarten,

auf uns gekommen. Aber viel bekümmert hat man sich in der Regel um die Auswärtigen nicht, wenn nicht Staats- und Handelszwecke im Spiel waren, oft genug sie als blosse Barbaren verachtet, keinenfalls sie zu einer höheren Einheit zusammengefasst. Anders hier. Hier sind manche, zu denen die Isrl. keinerlei Lebensbeziehungen hatten, in die Betrachtung hereingezogen. Dabei ist der Zweck, näml. erkennen zu lassen, welche Stellung Isr. im ganzen Völkerkreise einnehme, charakteristisch. Israel ist eben doch nur ein Glied der gesammten Menschheit. Alle Menschen und Völker sind desselben Geschlechts, derselben Würde und derselben Bestimmung (1, 26. 9, 6), unter sich Brüder und Verwandte. Vom Grossen und Ganzen der Menschheit geht diese bibl. Betrachtung aus, ehe sie sich zur Geschichte des einzelnen Volkes, des Volkes Gottes, wendet, um dann zuletzt durch den Mund der Profeten auf das Ende und letzte Ziel dieser Einzelgeschichte hinzuweisen, die Vereinigung aller Völker im Reiche Gottes (s. schon 12, 3). — In Durchführung dieses Grundgedankens der Verwandtschaft aller Völker und Menschen wird jedes einzelne Volk als eine von einem Stammvater getragene und beherrschte Einheit, also die vielen Völker als ebenso viele Individuen aufgefasst, die nun selbst wieder sich zu einander verhalten wie die Individuen einer grossen Familie, Söhne, Enkel, Urenkel u. s. w. eines gemeinsamen Vaters, d. h. die Völker werden in Form einer Genealogie zusammengeordnet. Da auch Völker aus kleinen Anfängen herausgewachsen, oder von andern abgezweigt, oder um ein ursprüngl. Haupt herum angelagert sind, so hat eine solche Darstellung ihr Recht und war im Alterthum, zumal im Morgenland, geläufig. Freilich waren, als man solche Genealogien aufzustellen anfang, die genaueren geschichtl. Erinnerungen längst erloschen; der Ursprung der einzelnen Völker liegt in dem Dunkel einer vorgeschichtl. Zeit. Aber ein allgemeines Bewusstsein von seiner Herkunft oder seinen Verwandtschaftsverhältnissen lebt doch in jedem Volke lange fort, und Zeichen, an denen auch Fremde solche Zusammenhänge zu erkennen vermögen, gibt es genug in Sprache, Farbe, Leibesbeschaffenheit, Lebensweise, Sitten und andern Merkmalen. Statt des Namens des Vaters eines Volkes dient der Name, mit dem es sich selbst nennt oder von Andern genannt wird und der auch oft für sein Wesen bezeichnend ist; dieser Name ist wie ein geistiger Vater, als dessen Kinder sich die einzelnen Glieder des Volkes fühlen. So sprachen zB. die Griechen von einem Pelasgus, Hellen, Aeolus, Dorus, Ion u. s. w. als den Stammvätern gleichnamiger Stämme, und ähnlich andere alte Völker. So ist es auch mit den Namen des vorliegenden Verzeichnisses: es wäre thöricht, sie von der allgemeinen Zeichensprache des Alterthums ausnehmen zu wollen. Sind ja doch einige derselben offenbar ursprüngl. Landes- oder Stadtnamen (wie מִצְרַיִם, מִצְרָיִם, מִצְרַיִם), oder Gentilicia (wie die V. 16 ff.), und viele erscheinen unverdeckt noch als reine Volksnamen in ihrer Pluralform (wie V. 4. 13 f.). Wie aber die Völker selbst, so werden auch noch weiter zurück die Völkerfamilien unter solchen einheitl. Namen zusammengefasst. Damit war ein Mittel geschaffen, um ebenso sinnvoll als kurz nicht blos die Verwandtschaft und geogr. Nachbar-

schaft oder polit. Zusammengehörigkeit, sondern auch das frühere oder spätere Hervortreten einzelner Völker und Länder darzustellen. Die zu einer Völkerfamilie gehörenden Hauptvölker sind Söhne eines Vaters, wichtigere Zweige, in die ein Hauptvolk sich spaltet, sind Enkel, und wichtigere mit der Zeit hervorgetretene Sprossen dieser Zweige Urenkel jenes Vaters u. s. w. So ordnete sich hier leicht alles in das Schema ein. Nur um Mischvölker als solche kenntlich zu machen, reichte das Schema nicht aus. Sonst pflegte man sie aus der Blutmischung eines Vaters und einer Mutter, die ihrem Stamme nach verschieden waren, herzuleiten; hier aber, wo auf die Mutter keine Rücksicht genommen wird, konnten sie als Mischvölker nicht gekennzeichnet werden. — Die Völker, welche in dieser Weise hier zusammengestellt werden, sind nur zum kleinsten Theil solche, mit welchen die Isr. in näheren Beziehungen standen. Auch umfasst das Verzeichniss nicht alle Völker der alten Welt. Nicht nur sind absichtlich alle jüngeren hebr. Völker (wie Edom, Moab-Ammon, Ismaeliten, Keturäer) nicht berücksichtigt, weil von diesen im weiteren Verlauf zu sprechen vorbehalten war, sondern auch manche andere Volksnamen, die man hier leicht erwarten könnte, fehlen. Im allgemeinen kann man sagen, dass nur solche Völker aufgeführt werden, welche zur Zeit der Vrf. wirklich namhaft und zu ihrer Kunde gekommen waren, und erlaubt darum das Verzeichniss auch Rückschlüsse auf die Zeit der Verf. Wenn also zB. zwar arab. Völkerschaften, aber noch nicht der vom 7. Jahrh. an auftauchende Name *عرب* und *عربى*, auch nicht Perser erwähnt werden, so wird man dadurch auf eine frühere Abfassungszeit hingewiesen. Namentlich ist die Behauptung, dass A seine Namen aus Jer. Ez. u. A. zusammengelesen habe und die Tafel zwischen den Jahren 538 und 526 geschrieben sei (*de Goeje* 252. 265), völlig unhaltbar (s. schon *Merx* im BL. V. 610): Namen der Jüngeren wie *מִיָּם*, *מִיָּז* fehlen, Namen wie *חִירָס*, *חִירָה*, *חִירָה*, *חִירָה*, *חִירָה*, *חִירָה*, *חִירָה*, *חִירָה* hat A allein, und die Analyse seiner Listen, so wie die jetzt mögliche Controle durch die ass. u. äg. Denkmale weist auf wenigstens 3—4 Jahrhunderte ältere Völkerverhältnisse hin (s. die Erklärung); besonders ist auch zu erwägen, dass A die Südaraber nur erst als Kuschiten, noch nicht wie C als Semiten kennt und nennt. Aber ebenso ist zu bemerken, dass auch uralte Völker wie Amaleq, Refaim hier unbeachtet bleiben, offenbar weil sie zu der Vrf. Zeit verschwunden oder bedeutungslos geworden waren (was über Mose's und Saul's Zeit herunter weist). Wieder andere Völker sodann, obwohl zu der Vrf. Zeit vorhanden, werden nicht aufgeführt, weil die Kunde der Palästiner nicht soweit reichte, zB. die Chinesen und die übrigen Völker der mongol. Rasse Ostasiens, die Inder und Eranier, die Neger Afrika's (obwohl diese den Aegyptern als Nahasi sehr geläufig waren) u. s. w. Im allgemeinen umfasst die Uebersicht die um das Mittelmeerbecken herum und in dessen nächster Nähe sich gruppirenden Völker von der s. g. kaukasischen Rasse; der geogr. Gesichtskreis zeigt sich also in ähnlicher Weise beschränkt, wie in der Fluthgeschichte, ohne dass darum die höheren Wahrheiten, welche zur Darstellung kommen, hinfällig würden.

Zugleich erhellt aus der gleichmässigen Umfassung des Nordens und Südens der alten Welt, dass die zur Aufstellung des Verzeichnisses nöthigen Kenntnisse nicht etwa aus ägypt. Wissen geschöpft sind, das nicht so weit nördlich und nicht so tief nach Arabien hinein reichte (*Chabas études sur l'antiquité histor.*² 90 ff. 169), sondern im eigenen Wohnland der Israeliten, in der Mitte der alten Welt, und zwar zum Theil durch Vermittlung der Phöniken (*Tuch Kn. Ew. Kiep. A.*) erworben sind.

3. Sämmtliche Völker gliedern sich in 3 grosse Familien unter den Namen Sem Ham u. Jafet. Diese Dreitheilung ist von A und C nicht erfunden sondern vorgefunden. Nicht blos war es auch sonst gewöhnlich, einen Stammbaum an seinen Knotenpunkten in 3 Ansätze auseinandergehen zu lassen (4, 20 ff. 11, 27), sondern man findet auch auswärts noch Spuren von einer Dreitheilung der nachsintfluthlichen Menschheit, und sogar von einem der 3 Namen. Nach Mose's Chor. armenischer Geschichte 1, 5 (s. auch Berosus ed. Richt. p. 59f.) hatte Kisuthros (der bab. Sage) 3 Söhne, welche sich um die Beherrschung der Menschheit stritten und schliesslich in sie theilten: Zrován, Titan, Japetosthe (in Orac. Sibyll. 3, 108 ff. *Κρόνος, Τίτάν, Ἰαπετός*, vgl. Tert. ad nation. 2, 12). Zwar sind die Quellen des Mose Chor. späte und trübe, aus der Zeit der griech.-pers. Sagenmischung, aber allerlei Gründe machen wahrscheinlich, dass die Angabe nicht auf die Or. Sibyll., sondern, wie diese, auf Berosus zurückgeht. Nur ist freilich, weil die bab. Namen selbst nicht mehr erhalten sind, auch der Sinn der Sage nicht mehr durchsichtig (*Ew. Gesch.*³ I. 401. Eine Reconstruction der bab. Sage u. Namen versuchte *Lenorm.* or. II. 217 ff.; *Bérose* 415 ff.). Ein letzter Nachhall davon könnten auch (Thraetaona's) Feridun's 3 Söhne (Airya Tûra Çairima) Eráj Tur Selm in der pers. Sage sein (*Spieg.* er. AK. I. 554. *Lenorm.* or. II. 203f.). Dagegen gehört wenig hieher, dass die Aegypter neben sich (den *Rutu* oder Menschen) die Fremden in 3 Rassen theilen, nämli. die gelben Amu (Asiaten), die weissen Thihenu (in Libyen und an den nördl. Mittelmeerküsten) und die schwarzen Nahasi oder Neger (*Brugsch* geogr. Inschr. II. 89 f.). Ausserdem würde auch der Japetos der Griechen (*Bock.*), für den bei Alex. Polyh. sein Sohn Prometheus erscheint (*Syncell.* p. 44), für eine Verbreitung wenigstens des Namens Jafet bei den Kleinasiaten zeugen, wenn wirklich die Griechen diesen Namen von den Kleinasiaten, bez. Semiten angenommen (*Bullm.* Mythol. I. 219 ff. *Ew. G.*³ I. 400) und nicht umgekehrt die Semiten den Namen Jafet von den Indogermanen erhalten hätten (*Lenorm.* or. II. 190 ff.). Immerhin dürfte sich aus dem Gesagten ergeben, dass in diesen 3 Namen alte Ueberlieferung steckt, wenn auch Sem und Ham im Munde anderer Völker anders gelautes haben mögen. Welche Völker nun jedem zuzuthemen seien, mag bei einigen der hauptsächlichsten schon von selbst klar gewesen sein, aber das einzelne war doch wohl erst durch eigene Einsicht und Forschung des Vrf. zu bestimmen; und man fragt, nach welchen Gesichtspunkten er dabei zu Werke ging. Die Meinung, dass *politische* Gesichtspunkte, näher die staatl. Verhältnisse

der Völker zur Zeit des Vrf. (angebl. 538—526) für die Zusammenordnung der einzelnen Gruppen bestimmend gewesen seien (*de Goeje*), lässt sich bei Sem nur scheinbar, bei Jafet nur V. 4, bei Ham gar nicht durchführen. Ferner äussere oder physische Unterschiede, nam. der *Hautfarbe* (*Kn.*) können wenigstens nicht der einzige Eintheilungsgrund gewesen sein, weil er nicht Alles erklärt. Gewiss waren die Hamiten der Bibel ursprünglich dunkelfarbig, wie auch die Denkmäler der alten Aeg. die Aegypter, Keš, Punt und Phöniken rothbraun darstellen (*Leps.* nub. Gramm. p. XCIX; *Brugsch* äg. Völkertaf. 76 ff.), aber durch Wanderung in andere Gegenden (vgl. auch *Munzinger* otafr. Stud. 553) und Mischung mit andern Stämmen bekamen einige mit der Zeit (zB. Phöniken, Sabäer) hellere Farbe; die Alten sprachen auch von hellen Aethiopen (*Leucaethiopes*). Zwischen den Semit. und Jaf. können die Farbunterschiede schon im Alterthum nicht durchgreifend gewesen sein. Schon darum, aber auch sprachlich, ist die Deutung von רָאָה als *Schönheit*, bezüglich auf weiss-rothe Farbe nach Cant. 5, 10. Thren. 4, 7 (*Kn.*) oder gar als *der Weisse* (*Hitz.* in ZDMG IX. 748) unzulässig; und gar בָּרָא mit יָצָא zusammenzubringen und als *roth* zu erklären (*Hitz.*), überschreitet die Grenzen des Erlaubten. Auch in den *Sprachen* kann der eig. Eintheilungsgrund nicht gelegen haben. Um Verwandtschaft und Verschiedenheit der Sprachen zu beurtheilen, dazu gehört eine genauere Wissenschaft, als sie im Alterthum irgend jemand hatte; die vergleichende Sprachwissenschaft ist neuesten Datums; den alten Hebräern galten zB. Assyrer für fremdsprachig (*Jes.* 33, 19); und dass A innerhalb der 3 Gruppen sehr verschiedene Sprachen annahm, deutet er V. 5. 20. 31 durch בְּרָאִים zur Genüge an. Wohl trifft es sich, dass eine Mehrzahl von Völkern innerhalb jeder Gruppe wirklich für die wissensch. Betrachtung sich als sprachverwandt darstellt, und ist das geeignet, eine günstige Meinung von dem Werth der Anordnung der Völker durch den Vrf., der von solchen wissensch. Gründen jedenfalls nicht geleitet war, zu erwecken, aber von sämtl. Völkern der einzelnen Gruppen gilt es nicht. In Lydien und Elam zB., den äussersten Ländern Sem's, mag theilweise und zeitweise auch ein s. g. semit. Idiom gehört worden sein, aber eine Gewissheit haben wir nicht, dass nicht schon zu des Vrf. Zeit, wie später sicher, andere Sprachstämme dort die Oberherrschaft hatten; von den hamit. Völkern sprachen die Kanaanäer und Philister, aber auch manche Kuschäer semitisch, und dass alle Glieder Jafet's indogerm. Sprachen gehabt hätten, kann man im Hinblick auf Tarschisch, Moscher, Tibarener u. s. w. nicht zugeben. Geschichtlich haben viele Völker ihre ursprüngl. Sprache gewechselt und fällt darum der ethnische und sprachl. Charakter der Völker überhaupt nicht zusammen. Die neuere Verwendung der Namen Sem Ham Jafet für die Benennung dreier Sprachfamilien beruht insofern auf irrthüml. Voraussetzungen. Da also weder Farbe noch Sprache bei der Eintheilung maassgebend waren, so haben Andere den *geogr.* Gesichtspunkt als den durchherrschenden erachtet (zB. *Tuch, Win., Renan* hist. de lang. sémi.² 40; *Mersx* im BL. V. 605). Denn wirklich nimmt Sem die mittleren Länder ein, Ham umfasst den Süden, Jafet

den Norden (NW. und NO.). „Die Scheidegrenze zwischen Sem und Jafet bilden im allgemeinen die südl. Taurusketten, so dass die jenseits derselben gelegenen nördl. Hochländer Kleinasiens, Armeniens, Mediens Jafet angehören; nur Lud und Arpaxad machen eine Ausnahme“ (*Kiep.* 198). Auch innerhalb der einzelnen 3 Kreise ist die Anordnung eine geographische. Jedoch der allein herrschende Gesichtspunkt kann auch der geographische nicht gewesen sein (*Reuss* Gesch. des AT. 34 f.; *Lenorm.* or. II. 316 ff.). Wenn A die Kenaanäer zu den Hamiten, Elam und Lud zu den Semiten, Kittim zu den Jafetiten rechnet, so muss er dazu *geschichtliche* Gründe gehabt haben; er muss gewusst haben, zB. dass Kenaan aus dem Süden in das mittlere semit. Gebiet gewandert ist, oder dass in Kittim noch andere Nationalitäten als Phöniken waren, oder dass Gomer, Aschkenaz Rifat und Togarma ethnogonisch zusammenhängen. Auch dass er unter den Semiten zwar Elam und Lud nennt, aber Babylonier nicht erwähnt, wird in Erinnerung einer älteren Gestalt dieser Völkerverhältnisse geschehen sein. Man wird darum genauer sagen müssen, dass das Einteilungsprincip der Völkertafel ein historisch-geographisches, theilweise sogar ein ethnogonisches (hergenommen von wirklicher Verwandtschaft und physischem Typus, *Lenorm.* or. II. 319. 381) ist. Jedoch die Gesamtnamen der 3 Völkerkreise zur Bestätigung dessen zu verwenden, davon wird man sich enthalten müssen. Zunächst dass ח, weil in den späten Psalmen 78, 51. 105, 23. 27. 106, 22 Aeg. so genannt wird, ursprünglich eine Bezeichnung Aegyptens gewesen sei (seit *Boch.* Viele, zB. *Ebers* Aeg. I. 55), muss beanstandet werden, da an den äg. Gott Ammon, Hammon überhaupt nicht gedacht werden kann, und der hierogl.-kopt. Name des äg. Landes nāml. חמ, חמ d. h. schwarz mit hbr. ח heiss (memph. סמ, theb. סמ) nichts zu thun hat, vielmehr schwarz hbr. ח wäre, ausserdem חמ sich auf die schwarze Farbe des äg. Bodens (*Her.* 2, 12. *Plut. Isid.* c. 33) bezieht, nicht auf die Hautfarbe der Bewohner, auch die Hamiten überhaupt nicht schwarz waren. Eher möglich wäre, dass Ham eine Zusammenfassung der heissen Südländer sein sollte (*BJud.* c. 8), aber Sem und Jafet lassen sich nicht in entsprechender Weise deuten. In Sem nāml. wollen zwar Viele das n. app. ח Name, *Ruhm* finden (*Simon.* onom., *Bohl. Tuch Kn., Wl.* XXI. 403, *Lenorm.* or. II. 197), aber dass man eine ganze Völkergruppe mit dem Wort für *Namen* benannt hätte, ist doch unannehmbar, und wenn man sagt, es sei abgekürzt aus ח Namhafte, *Edle* (etwa wie *Arier*), so ist eben an der höchst unpassenden Abkürzung Anstoss zu nehmen. Da wäre es noch treffender, den etymologisch möglichen Begriff *Höhe* darin zu finden, sei es im Sinn des Himmelsgottes, dessen Name auf seine Verehrer übertragen sei (*Buttm.* Myth. I. 221), sei es im Sinn eines Berges oder Hochlandes als ältesten Mittelortes der Semiten (*Ew.* G.³ I. 402; *Böttch.* Ae.L. 5), wie bei Mos. Chor. 1, 5. 22. 2, 7. 81 der östl. armenische Taurus noch den Namen Sim führt (*Kiep.* 199), oder wie *Lenorm.* or. II. 221 daran erinnert, dass das erste Semitenland Elam etym. *Hochland* bedeute. Aber bei Jafet sind selbst derartige freie Vermuthungen nicht

mehr bei der Hand, da auf das Namenspiel 9, 27 nichts gebaut werden kann und Ableitung von יָפֶֿט sprach- und sachwidrig wäre, die Entlehnung aber eines indogerm. Japetos = Djapati (*Lenorm.* or. II. 190 ff.) durch die Semiten so lange ganz unwahrscheinlich bleibt, als nicht nachgewiesen werden kann, dass ein Jafet. Hauptvolk diesen Namen führte. — Die Reihenfolge Sem Ham Jafet entspricht übrigens der Natur der Sache: Sem, zu dem die Hebr. selbst gehören, ist der erste; mit Hamiten kamen sie früher in Berührung als mit Jafetiten, und ist die Hamit. Cultur älter als die der Jaf.

4. Die Ordnung, in der A (und wohl auch C) die 3 Völkerfamilien vorführt, ist die umgekehrte der Altersfolge; er beginnt mit dem jüngsten, Jafet, und bringt den ältesten, Sem, zuletzt; das ist immer seine Art, zuerst die Nebenlinie abzuhandeln, um dann bei der Hauptlinie stehen zu bleiben; an die Völker Sem's reihte sich bei ihm die Genealogie Sem's 11, 10 ff. unmittelbar an. Innerhalb der 3 Kreise zählt er die ihm bekannten Hauptvölker oder -Länder auf, bei einigen weitschichtigeren Völkern auch ihre wichtigeren Unterabtheilungen. Jedoch da er sich bewusst ist, nicht alle Völker- und Stämme-Namen erschöpft zu haben, weist er jedesmal V. 5. 20. 31 noch durch eine Bemerkung darauf hin, dass die Gliederung im einzelnen eine reichere ist. Sie mit Zahlen zu zählen hat er aber sich wohl gehütet. Zwar haben jüd. Ausleger schon frühe aus dem Verzeichniss die Zahl von 70 Völkern, bald etwas mehr, bald etwas weniger, herausgefunden (*Boch. Phal.* 1, 15; *ZDMG.* IV. 150 f.), und neuere Gelehrte (*Del. Nöld. Lenorm.* or. II. 328) halten dafür, dass die Zahl 70 beabsichtigt sei, wie 46, 27. Allein 46, 27 (s. d.) hat die Zahl ihren guten Grund, ist auch ausdrücklich als solche genannt, hier dagegen wäre sie nur herauszubringen, wenn man entweder Sem Ham Jafet, oder Schelach Eber Peleg hinzurechnete, welche doch mit den eigentl. Volksnamen nicht gleichwerthig sind, und ebenso Kanaan und Joqtan zu den Unterstämmen, in die sie sich gliedern, hinzunähme. Der Gedanke selbst, Völker, die wie Individuen vergehen und entstehen, in eine bestimmte Zahl bannen zu wollen, ist so ungesund, dass man ihn wohl späten Schriftgelehrten, aber nicht alten Schriftstellern zutrauen darf (s. auch *Mex* BL. V. 611). Ueber alle dem ist der jetzige Text aus A und C erst zusammengesetzt, und schon darum unmöglich, die Zahl 70 als von A beabsichtigt auszugeben, ihm der durch seine Bemerkungen V. 5. 20. 31 eine ganz richtige Auffassung der Verhältnisse bekundet. Eher möglich wäre, dass bei der schliesslichen Feststellung des aml. Textes die Absicht vorgelegen und man zu diesem Zweck noch den einen oder andern Namen hineingesetzt oder weggelassen hätte. Allein auch dann müsste sich die 70 deutlicher aus dem Text ergeben, als das in Wirklichkeit der Fall ist. — Im Ganzen erweist sich dieses Verzeichniss als ein vorzügliches histor.-geogr. Denkmal für eine Zeit, aus welcher wir andere umfassende Urkunden nicht mehr haben. Freilich sind, eben aus diesem Grunde, noch manche Namen dieser Tafel für uns dunkel und durch anderweitige Zeugnisse nicht aufhellbar. Einzelne derselben waren vielleicht auch nicht allgemein und nicht allein

sondern ursprünglich nur Namen von Volkstheilen oder nur **Be-**
nungen in einzelnen Kreisen; manche sind wohl auch mit den
ern selbst, die sie führten, verschwunden oder zurückgetreten und
a anderen Platz gemacht, weshalb in der Identification derselben
nderweitig bekannten Volks- und Landesnamen Vorsicht anzuwen-
st. Gerade das Streben der Späteren, ihre allmählig immer mehr
iterten geogr. und ethnograph. Kenntnisse in diese älteste Welt-
hineinzutragen (noch bei *Kn.*, der die Geographie der röm. Kai-
it, und *Buns.*, der die Ergebnisse der vergleichenden Sprachfor-
ng zu Grunde legte) hat zu schlimmen Misgriffen geführt. Nach
ältesten Deutungsversuchen im B. J. c. 8 f. u. bei *Jos. ant.* 1, 6,
welchen *Hieron.* (quae. Hebr.) und andere Kirchenschriftsteller sich
haliessen, sind hauptsächlich zu nennen:

Bochart Phaleg et Chanaan, 1646 u. ö.; *JDMichaelis* spicil. ge-
brae Hebr. exterae, 1769. 1780. 2 part. u. dazu *Forsteri* epist.
VDMich. 1772. — *CFVolney* recherches nouv. sur l'hist. ancienne
: I. Par. 1814. — *JSchulthess* das Paradies u. s. w. 1816. —
enmüller Handb. der bibl. AK. I, 1 u. 2. — (*Feldhoff* Völkertafel
Gen. 1837; *Krücke* Erkl. der Völkert. im 1. B. Mose 1837. *J.*
Vörres Jafetiten u. ihre gem. Heimath Armenien 1844. *Gfrörer*
sch. des menschl. Geschl. 1855 2 Bde.) Besonders: *Tuch* im
m., u. *Knobel* die Völkertafel der Gen. 1850; *de Goeje* het tiende
dstuk van Genesis in Theol. Tijdschrift IV. (1870) S. 233 ff.; *Merx*
IL. V. 604 ff.; *Rioult de Neuville* in Revue des questions hist. t.
III p. 383 ff., so wie die RealWB. von *Win. Schenk. Riehm*;
ormant orig. de l'hist. t. II. 332 ff. (nur erst der Anfang einer
sen Abb.); für den jafet. Kreis *Kiepert* im MBer. der Berl. Ak.
Wiss. Fbr. 1859, *de Lagarde* ges. Abhandl. 1866 S. 254 ff., für
Hamiten *GEbers* Aeg. u. Büch. Mos. 1868; für die Semiten *Fürst*
Merx Archiv I. 9 ff. Sonst s. zum Stück auch *Ew. JB.* IX 2 ff. X.
ff., u. zu V. 8—10 JB. X. 52 ff.

Wiederholt, doch etwas verkürzt, wird die Völkertafel 1 Chron.
4—23; einige Varianten darin sind bemerkenswerth.

V. 1 s. 5, 1. 6, 9. Warum V. b nicht von A, sondern als Fort-
ung von 9, 18^a von C sein soll (*Wl.*), ist nicht einzusehen. —
2—5 von A: *Die Jafetischen oder nördl. Völker.* Jafet hat 7 Söhne.
erste ist *Gomer*, von welchem V. 3 drei Söhne abgeleitet werden.
LXX *Γαμερ*, noch Ez. 38, 6 (LXX *Γομερ*) als Bundesgenosse des
; von Magog erwähnt; seit Calmet insgemein auf die *Κιμμήριοι* ge-
tet, die schon Homer bekannt (Od. 11, 14), nördl. vom Pontus Eux.
Lacus Maeotis ihre Sitze hatten (Her. 4, 11 f.; Strab. 3, 2, 12, 7,
2 f.), im 7. Jahrh., von den Scythen gedrängt, das lydische Reich
Kleinasien überzogen (Her. 1, 6. 15. 103. 4, 1. 11 f.), und dann
lich sich verloren, aber noch in verschiedenen Ortsnamen Spuren
es Daseins zurückliessen (Her. 4, 100; Strab. 11, 2, 5 f.). Mit
en wurden später von den Griechen (Posidonius bei Strab. 7, 2, 2
d Plut. vit. Marii) die Cimbern verwechselt. Andere (*GWahl* alt.
neues Vorderasien I. 274; *Kiep.* 204 f.; *Lag.* Abb. 254 f.; Onom.
Handb. z. A. Test. XI. 4. Aufl.

II. 95) wollen in \equiv Kappadocien (altpers. *Kapputuka*) finden, wozu auch die Armenier *Gimir* Pl. benutzten, wie auch in dem Bericht des Kephalon (Euseb. chr. Arm. ed. Aach. I. 95) geradezu *Gimir* für die Kappadokien gesetzt werden, und alte Glossen $\Gamma\alpha\mu\sigma\epsilon\gamma$ $\xi\gamma$ $\kappa\alpha\pi\alpha\delta\omicron\kappa\iota\alpha\varsigma$ Euseb. II. 12 darbieten. Diese Benennung Kappadocien ist aber jedenfalls erst jünger, als die ass. Inschriften, nach Eisinger (HGZ. in Berl. Aeg. Ztschr. 1875. S. 14 ff.; Schröd. KGF. 157) vielleicht daraus entstanden, dass von den Kimmern des 7. Jahrh. die nach den Kämpfen mit den Lydiern übriggebliebenen Reste in Kappad. angesiedelt hatten, nach Andern (Lenorm. or. II. 38) daraus, dass die jüngeren phryg. Armenier noch ein Bewusstsein von hatten, dass die phryg. Völker Kleinasien zum Stamm der Kimmerier gehörten (vgl. die Deutung Gomer's auf die im 3. Jahrh. v. Chr. im nördl. Phrygien eingewanderten Galater bei Joseph., u. die Deutung des Trg. Jer. u. Beresch. R. welche unter den Esarchien des Gomer zuerst Phrygien nennen, so wie das nachher über die 3 Söhne Gomer Gesagte). Nach den Nachrichten der Alten (Lenorm. II. 332—38) waren die asiat. Thraker, Bithynier, Maryandynier, Paphlagonier, Phrygier und jüngeren phryg. Armenier Abkömmlinge der in ältester Zeit über den Bosphorus nach Kleinasien eingewanderten Thraker (*Τρυφῆ*) und diese selbst Kimmerier (Strab. 1. 3. 21. 12. S. 6. 13. 1. 8. 1. 1, 49). Auf keinen Fall ist (vgl. V. 3) unter \equiv an der Spitze als Jafetiten ein einzelnes dieser kleinasiat. thrak.-kimmer. Völker zu verstehen, sondern der ganze nördl. vom Pontus eur. sitzende kimmer. Volksstamm, weil Vrf. nur von diesem aus in geogr. Ordnung (vgl. die Stellung von Kusch und Elam in V. 6. 22) zu Magog und Madai fortzuschreiten konnte. Andererseits sind die Ez. 35, 6 erwähnten Gomer sicher nur von den im 7. Jahrh. in Kleinasien eingefallenen Kimmern, welche seit Asarhaddon 651—668, nicht vorher als *Gimir* auch in den assyr. Keilinschriften erwähnt werden (Schröd. KGF. 157, 520 ff.) die letzten Reste (Schröd. 161. 520; Lenorm. 354 f. 370) später verschwinden sie aus der Geschichte. \equiv erster Sohn des Gomer, Jer. 51, 27 mit Ararat und Minni, d. h. mit Nord-Ost- u. Süd-Armenien zusammengestellt. Joseph. gibt dafür die *Πρυγῖνες*, welche sonst unbekannt sind, und mit den Rugii an der Ostsee (A. n.) nicht zu thun haben; Trg. Jer., Beresch. R. deuten es mit Asia, die Jüd. des MA. mit Germanen. Da die Endung *az* im (phryg.) Armenisch-Patronymica bildet (*Lagaras* Abh. 255), und da nach vielen Zeugnissen in Mysien, Bithynien, Phrygien einst *Askanier* sassen, deren Name noch später an einem See, Fluss und Dorf haftete (Hom. II. 2, 862, 13, 793; Strab. 12, 4, 5 ff.; Plin. 5, 38. 40. 43; Steph. Byz. s. *Λαγάρια*; besonders Xanthus Lyd. bei Strab. 14, 5, 29), so wird die alte askanische Volk hier zu verstehen sein (Boch., Lag., Lenorm. or. II. 358 ff.), wogegen bei Jeremja nur die später aus Phrygien in Westarmenien eingewanderten Askanier verstanden werden können (Lenorm. II. 394. 371 ff.). Andere (Tuch, Ges., Schröd. KGF. 160) wollen auch in der Gen. diese Westarmener finden, aber s. Togarma. Gen. 1 Chr. 1, 6 \equiv (var. \equiv). Die Meisten wollten (schon B. J.) dar-

fabelhaften ὄρη Πιπαιά finden, welche bei den Alten den Nord-
 id der Erde begrenzen; Kn. machte gar daraus die Karpathen, um
 ben den Germanen (Aschk.) die Kelten in die Völkertafel hineinzu-
 gen. Alles völlig grundlos. Joseph. versteht, wohl nicht bloß ra-
 md, die Paphlagonier, und treffend hat schon *Boch.*, dann *Lag.*
 55) den Fluss Πήβας (Πήβαντος), der in Bithynien in das schwarze
 er fällt (Peripl. mar. erythr. 17 Müll.; Ptol. 5, 1, 5; Steph. Byz. s. v.;
 in. 6, 1) und die Landschaft Πηβαντία am thraz. Bosphorus (Eustath. in
 on. perieg. 793) als Reste jenes alten Namens verglichen, s. jetzt auch
 in. II. 396 ff. Dagegen kommt die Conjectur von *Volney* (*Bohl.*; BL.
 98) נַפְיָי = *Nafátijs* d. i. Name der höchsten Bergreihe des Taurus
 : Armenien (Strab. 11, 12, 4) nicht in Betracht. נַפְיָי] Ez. 38, 6
 it Gomer zusammen im Heere des Gog, Ez. 27, 14 hinter Javan
 thal Meschek als Rosse und Maulthiere für die tyrischen Händler lie-
 rad erwähnt, beidemale von Ez. נַפְיָי נַפְיָי genannt. Nach Joseph.
 urden sie für die Phryger gehalten; nach einem griech. Schol. zu
 : 38, 6 im Cod. Vat., nach Sync. 1 p. 91 u. Samuel. Arm. (Eus.
 r. Arm. II. 12) sind es Armener, und nach Mose Chor. leiten sich
 e Armener von Haik, dem Sohne Thorgom's, ab. Sowohl auf die
 mner (Strab. 11, 14, 9, vgl. Her. 1, 194) als auf die Phryger
 om. II. 3, 185; Claudian. laus Seren. 191) passt der Reichthum
 edlen Rossen; auch waren Armener ἄποικοι der Phryger (Her. 7,
 1) und τῆ φωνῆ πολλὰ φρυγίζουσι (Eudox. bei Steph. Byz. u. *Ag-*
oia, auch Eustath. zu Dion. 694). Allein da die Phryger schon in
 chkenaz enthalten sind, ist für Togarma bei den Armenern stehen
 : bleiben, d. h. nach dem ältesten Sinn des Worts bei dem westl.
 : menien. Dass die Namensform Thorgom des Mos. Chor. erst aus
 LXX geschöpft ist (*Lag.* 255 f.), ist kein Beweis für die Grund-
 ichtigkeit der arm. Anwendung des Namens (s. *Kiep.* 201 f.). Ob in
 og-arma selbst schon der Stamm von *Armen-ia* stecke und Tog mit
 im 2. Element von Katpa-tuka zu combiniren sei, muss dahingestellt
 eiben, ebenso ob die keilinschriftl. Stadt *Tilgarimmu* (*Halévy, Del.*
 tr. 246) damit zusammenhänge. Die Vermuthung, Togarma sei *Τευ-*
ρανία (*Lag.* 257), hat nichts für sich; die Deutung auf die Türken
 wiederholt von *Mordtmann* in ZDMG. XXIV. 82) ist werthlos. Phry-
 ten, Paphlagonien, West-Armenien reihen sich unter sich, in der Rich-
 ng von W. nach O., gut zusammen, und ihre Unterordnung unter
 stimmt mit der von den Alten überlieferten Ethnogenie (S. 162). —
 2) der 2. Sohn Jafets, muss, der geogr. Ordnung gemäss, zwischen
 umer und Medien gesucht werden. Bei Ez. 38, 2. 6. 15. 39, 2 er-
 heint Magog als ein furchtbares Kriegervolk im hohen Norden, wel-
 ches Tubal und Meschek unter sich hat, und welchem Gomer und Haus
 ogarma sich anschliessen; der dort von Ez. beschriebene Zug Magog's
 t längst als ein prophet. Nachbild des zu Josia's Zeit über Asien her-
 ngebrochenen Scythenzuges (Her. 1, 103 ff.) erkannt. In der That
 klären hier in der Genesis Joseph. u. Hier. Magog als *Scythen*, und
 t seit *Boch.* diese Deutung fast allgemein angenommen, ohne dass
 an übrigens bis jetzt erklären kann, was der Name Magog eigentlich

bedeute (gegen die Gleichung *ma* = gross und *gog* = Berg s. *Lenorm.* or. II. 467 f.), noch auch diesen Namen für die Scythen sonst nachweisen. An ein Volk beträchtlicher geogr. Ausbreitung muss der Analogie der übrigen Söhne Jafet's nach jedenfalls gedacht werden. Die Massageten (*Schulth.*) liegen zu fern. In den keilinschriftlichen Berichten über einen Feldzug des ass. Königs Asurbanipal nach Armenien kommt ein von ihm besiegtter König Gagi des Landes Sahi vor, welchen man jetzt auf Gog König der Saken (Scythen, *Strab.* 11, 8, 2 ff.) deuten will (*GSmith, Schrad.* KGF. 159; *Del. Par.* 247; *Lenorm.* II. 461 ff.). Darnach hätten Abtheilungen der Scythen schon vor 660 den Kaukasus überschritten und sich in den Ländern nördl. vom Araxe (Gogarene, Sacasene) festgesetzt. Auch *Kiepert* (207 f.) meint, dass unter Magog in der Gen. das nördl. u. östl. Armenien zu verstehen sei, welches noch zur Achämeniden-Zeit die 18. Satrapie (Matiane) gebildet und scyth. Nomadenstämme, wie Saspiren, Alarodier u. a. zu seiner Bevölkerung gehabt habe (*Berl. Ak. MBer.* 1857 S. 139), s. auch *Lenorm.* 470 ff. — מדין sicher die *Meder*, sonst im AT. vom 8. Jahrh. ab (2 Reg. 17, 6. 18, 11) öfters erwähnt (*Jer.* 25, 25. 51, 11. 22. Jes. 13, 17f. 21, 2). Der Name, ursprünglich Volks- nicht Landesname (*Len.* II. 500 ff.), scheint erst mit dem Vordringen der Arier aus dem nordöstl. Rhageischen Medien (zwischen dem Ende des 9. und 8. Jahrh. auch auf das übrige Medien (Atropatene und Grossmedien) übergegangen zu sein (*Len.* 504 ff.); die frühesten Operationen der Assyrer gegen die Amadai, Matai, Madai (*Schrad.* KGF. 173 ff.) sind nach dem NO. gerichtet. In diesem Fall schliesst sich Madai an Gomer und Magog gut an. — Wenn nun von den Medern zu den Joniern übergesprungen wird, so ist deutlich, dass hier eine neue, natürlich nach südlichere, geogr. Reihe beginnt, und die Fortsetzung Tubal, Mescheh zeigt, dass sie wieder von W. nach O. läuft. יוני sicher die *Jonier* (*Ἴωνες, Ἰάφωτες*), im ganzen Orient bis nach Indien der Name für die Griechen, und zwar nicht erst seit der Zeit des Achämenidenreichs (*Stade* Giessener Programm 1880 S. 10), sondern schon in den Inschriften Sargons II. und Sanherib's (*Schrad.* KAT.² 81 f.; KGF. 238 *Del. Par.* 248 f.). V. 14 lässt an ein grösseres *ἔθνος* denken, ähnlich wie bei Gomer V. 2 f. Auch in Jo. 4, 6. Ez. 27, 13. Jes. 66, 11 zwingt nichts, gerade an die kleinasiat. Jonier zu denken, und Ez. 21 sind die jonischen Kolonien an der Südküste des Pontus (*Stade* 4 sicher nicht gemeint. In Dan. 8, 21. 10, 20. 11, 2 (und in der corrigierten Lesart Zach. 9, 13) sind die maked. Griechen verstanden. מדין מדין immer (ausser Jes. 66, 19 mass. u. Ps. 120, 5) so verbunden; Ez. 32, 26 als Völker, die schon schwere Niederlagen erlitten haben; Ez. 27, 13 (zusammen mit Javan, auf Grund von Gen. 10, 3) als Handelsgenossen der Tyrier, denen sie Sklaven und Erzwahren lieferten; Ez. 38, 2 f. 39, 1 als der Kern des Heeres des Scythenkönigs Gog; Jes. 66, 19 LXX als ferne Völker. Schon *Boch.* hat bewiesen, dass die *Moscher* (*Μόσχοι, Sam.* מוסך; *Μέσχοι* erst bei Procop u. Agathangios) und *Tibarener* (*Τιβάρηνοι, Τίβαροι*) gemeint sind, welche auch *Her.* 3, 94. 7, 78 neben einander nennt, zur 19. Satrapie des Darius

gehörig. Sie bewohnten die Gebirgsländer im SO. des schwarzen Meeres, die Moscher zwischen den Quellen des Phasis und Cyrus (noch später kommt Meskethi als einheimischer Landesname am obern Kur, *Kiep.*), die Tibarener östl. vom Thermodon. Noch heute sind Sklaven und Kupferwaren Hauptausfuhrartikel der pontischen und kaukas. Bergvölker. In den ass. Keilinschriften (schon Tiglathpilesars I. 1100 und Salmanassar's II. 858—839) reichen aber beide Völker noch weiter südlich, die Tabali bis an Cilicien und die Muski nordlich an Tabali (*Schrad.* KGF. 155 ff.; KAT² 82 ff.; *Del.* Par. 250 f.); sie wurden also erst später (durch die Assyrer? oder Kimmerier im 1. Jahrh.?) aus ihren südlicheren Sitzen ausgetilgt oder nordwärts gedrängt. Wenn sich somit aus ihrer früheren südlicheren Lage die Reihe Javan Tubal Meschek vortrefflich erklärt, so ist auf der andern Seite die Priorität dieser Angaben des A vor Ez. und den Angaben der Griechen, welche sie nur als die nordischen Völker kennen, einleuchtend. Joseph. deutete Tubal auf die Iberer (im Kaukasusland), Meschek (nach Lautähnlichkeit?) auf *Μάξανα* in Kappadocien, aber schon Hier. verwechselt jene mit den span. Iberern. — [תִּיבַי] sonst nirgends erwähnt, müssen ihrer Stellung nach entweder östl. von תִּיבַי, oder aber als Reihe für sich im Westen und südlicher als die vorigen gedacht werden. Das seit Joseph. u. Euseb. meist verstandene grosse Volk der Thranken (*Θρηῆκες*, *Θραῖκες*) passt den Lauten nach nicht (—, —) und dürfte auch in der Gomer-Gruppe (s. S. 162 f.) schon enthalten sein. Ebenso *Τύρ-ης*, *Τύρ-ας* (*Schulth.*) d. i. der Dniester mit seinen Bewohnern, den *Τυρῶται* (Her. 4, 51) hat weder sprachliche noch ähnliche Wahrscheinlichkeit, sofern ein (übrigens erst durch Amm. Marc. 22, 8, 41 bezeugtes) phönik. Emporium am *Τύρας* die Tyriten noch nicht zu einem im Alterthum wichtigen Volk macht. Dagegen können in Betracht kommen die *Τυρο-ηνοί* (Bjub., *Tuch*, *Nöld.* im L. V. 519 f.), von denen als einem alten pelasg. Volk die Griechen viel redeten, und welche sich einst zwischen Kleinasien und Griechenland, auf den Inseln und an der Küste des ägäischen Meeres durch Meeräbereien furchtbar machten (Her. 1, 57. 94; Thuk. 4, 109, s. *Tuch*), die auch mit den italischen Tyrsenern oder Tyrrhenern in Verbindung gebracht wurden, zumal wenn die in altäg. Texten vorkommenden Tuirscha (ZDMG. XXI. 660. 663; *Ebers* I. 110. 155; *Chabas* *Handes* sur *Pantiq. hist.* 191 ff.; *Maspero-Piets.* *Gesch. d. morg. Völker* 248 ff.) auf diese seefahrenden Tyrsener gedeutet werden dürfen (s. aber *Halévy* im *Journ. As.* VII, 4 p. 408 ff.). — V. 4. Von Javan werden noch 4 Söhne namhaft gemacht, die südlichsten und westlichsten des ganzen Jafetkreises. Sie sind nur *Jafetsöhne*, weil als Inselbewohner keine Urvölker. Zu Javan aber gerechnet werden sie nicht etwa als Besitzthümer der Hellenen (*de Goeje* 250 f.), auch nicht (*Stade* 9) weil als Kaufleute und Seefahrer auf gleicher Kulturstufe mit den Joniern stehend, sondern weil dem Vrf. die einheimischen oder eingewanderten Bevölkerungen dieser wichtigsten und ältesten Stationen des mittelländ. Seeverkehrs, wovon zwei (Eliša und Taršiš) im W., zwei (Kittim und Rodanim) im O. von Javan, sich am natür-

lichsten um diesen gruppiren und auch in ethnischer Beziehung mit diesem am meisten Verwandtschaft zu haben schienen. עִלְיָא weil er Javansohn ist, und weil nach Ez. 27, 7 in Tyrus von den Inseln oder Küsten des Eliša Purpurstoffe (nicht Purpurschnecken) bezogen wurden, der Peloponnes aber und namentlich Laconien grossen Reichthum an Purpurmuscheln hatte (Plin. 9, 40. 21, 22; Pausan. 3, 21, 6; Horat. Od. 2, 48, 7), so liegt es nahe, an ein griech. Volk zu denken, und Namensähnlichkeit liess auf Aeoler (*Joseph., Hier., Kn.*), Hellas (Trg. Jon. zu Gen. u. Pesch. zu Ez.), Elis ursprünglich *Ἑλῖς φαλεία* (*Boch.*) rathen. Aber עִלְיָא für griech. Nominativzeichen ϵ ist undenkbar; Griechen und Griechenland können in Javan befasst sein; zwischen Hellas und Spanien bliebe das schon in ältester Zeit von den Phöniken besuchte und besiedelte Italien mit Sicilien unerwähnt. Darum hat gewiss mehr Gewicht, als jene Vermuthungen, das עִלְיָא im Trg. zu Ez., und die Glosse bei Sync.: 'Ελισσά ἐξ οὗ Σικελοί (Eus. chr. Arm. II. 13). *Sicilien* (*Kiep.*) gehört hieher mit *Unteritalien*; auch die Stelle des Ez., zu dessen Zeit schon die griech. Colonien dort blühten, erklärt sich dann sowohl der Sache als dem Ausdruck עִלְיָא nach. Der Name Eliša (ob *Ἰλυσσῶν*?) bleibt noch zu erklären. Karthago (*Schulth., Stade* 8f.), als dessen Gründerin Elissa galt (*Mov. Phön.* II, 1. 350 ff.), konnte kein Phönike in den (nördl.) Japhet-Kreis einbeziehen; auch wäre noch zu beweisen, dass es je Elissa genannt wurde, und עִלְיָא passt nicht dazu. עִלְיָא im AT. oft genannt, ist immer und überall das bereits seit dem 11. Jahrh. mit Tyrus im Verkehr stehende, namentlich wegen seines Silberreichthums aufgesuchte und im Orient früh berühmt gewordene *Tartessus* (nicht Dertosa = Tortosa in Katalonien, wie *Redslob*, Tartessus. Hamb. 1849. 4^o meinte) und weiterhin das ganze *Land Turdetania*, zu dem es gehörte, wehrsch. semitisirt aus Tartisch (s. *Tuch, Ges. th., Winer* RW.). Nicht die Stadt als phönik. Kolonie (*Stade*), sondern das Land und Volk ist gemeint, und zwar nicht erst in der Zeit nach seiner Besiedlung durch die Phokäer (wie *de Goeje* 251 vermuthet). So hat es schon Euseb. (*Θάσις ἐξ οὗ Ἰβήρας*) und ihm nach fast die ganze Reihe der Späteren verstanden. Dagegen Tarsus in Cilicien (*Joseph. Hier. Buns.*), auf Münzen תַּרְסוּס, ebenso assyr. (*Schrad. KGF.* 240f.), erst von Sanherib (*Euseb. chr. Arm.* 1, 43; anders Amm. Marc. 14, 8, 3) gegründet, kommt ebenso wenig in Betracht, als Tyrsener, Etrusker (*Kn.*), s. עִלְיָא V. 2. עִלְיָא zweifellos *Cyprier* und *Cybern*, wo eine alte Stadt Kition (auf die sich schon Joseph. für diese Deutung beruft), s. *Ges.* § 127. Bei den Assyrnern hat die Insel den eigenth. Namen *Jatnána* oder *Atnána* (Jadn., Adn.) s. *Schrad. KAT.*² 85 f. Ueber die Nationalität der ältesten (karischen?) Bevölkerung ist nichts Sichereres zu sagen. Ausser von den Phöniken war diese grosse Insel auch von griech. Stämmen frühe besiedelt (s. *Kiep. Alte Ge.* § 127). Wenn späterhin von עִלְיָא (*Jer.* 2, 10. *Ez.* 27, 6) im Plur. die Rede ist, 1 Macc. 1, 1. 8, 5 sogar Macedonien und Dan. 11, 30 Italien oder Römer unter diesem Namen befasst werden, so folgt daraus nur, dass bei erweiterten geogr. Kenntnissen der alte Name in er-

tertem Sinne gebraucht, also Kittim auf andere westl. Inseln und Inseln übertragen wurde. Das Wort schon hier in diesem gereren Sinn zu nehmen, liegt kein Grund vor, und die Ordnung der Erzählung erlaubt es nicht. [קִיִּים] im aml. Text, den auch *Trg. sch.* u. *Vulg.* ausdrücken; aber nach LXX, *Sam.*, *mass.*, 1 Chr. 1, 7 u. aber auch die Variante קִיִּים, vgl. *Mich. spicil.* 1. 115 ff.) und th inneren Gründen ist vielmehr קִיִּים zu lesen. Dodanum erlaubt eine annehmbare Deutung, da Dodona (*Cler. Mich.*, *Ros.*, *Krück.*) als eine kleine Stadt in Epirus hier überhaupt keine Rolle spielt, die Dardaner aber (*Targ. Jon.*, *Talm.*, *Ges. Kn. Buns. Del.*) mit dem Namen nach nicht genau stimmen, und ein wirklich griechisches Volk, das darin gesucht wird, doch nicht darstellen. Wird aber קִיִּים gelesen, so liegen die Anwohner des Flusses Rhodanus in Gallien (sch.) geschichtlich und geographisch abseits, und auf dem Wege zu die *Pódiotai* (wie LXX auch Ez. 27, 15 für קִיִּים *Pódiotai* haben) d. h. *Rhodus* oder allgemeiner die rhodischen Inseln d. h. die Inseln des ägäischen Meers. Rhodus kennt schon Homer II. 2, 654 ff.; die Griechen kamen frühzeitig dorthin (*Boch.*; *Mov.* II, 2. 246 ff.), sie kamen auf ihren Fahrten nach Javan und weiter westlich. Joseph. hatte Gen. 4. Javansohn gar nicht in seinem Exemplar, und Epiphanius, selbst ein Cyprier, dehnt Kittim auch auf Rhodus aus, weil er dieses nicht beherrschen mochte (*adv. haer.* 30, 25). — V. 5. Da Vrf. V. 20. u. 31. in der andern Völkerkreise mit einer Unterschrift abschliesst und der Gebrauch seiner Formeln immer sich sehr gleichmässig zeigt, so erwartet man (*Ilg. Ev. Olsh.*) auch hier ein *אֵלֶּה בְּנֵי יָפֶֿת׃* Dies wieder einzusetzen ist um so nothwendiger, da *אֵלֶּה בְּנֵי יָפֶֿת׃* nur auf die V. 4, nicht auf die *בְּנֵי יָפֶֿת׃* V. 2 (*Kn.*, *Wl.* XXI. 395) sich beziehen kann, weil doch von Magog, Madai u. a. unmöglich die Bevölkerung *אֵלֶּה בְּנֵי יָפֶֿת׃* ausgesagt werden konnte. Und zwar müssen, da auch *בְּנֵי יָפֶֿת׃* nicht zusammen passt, vor *בְּנֵי יָפֶֿת׃* jene 3 Worte eingefügt werden, ohne dass es darum nöthig wäre, *הַנְּגוּרִים* — *מֵאַחַד* als Glosse hinzuzusetzen. *Von diesen* (Javansöhnen) *aus haben sich abgetrennt* (32) d. h. sowohl vereinzelt als ausgebreitet die *Meeresländer* d. h. Inseln und Küstenländer *der Völker*; das gehört noch zu V. 4; Vrf. setzt an, dass es noch andere als jene genannten und seit alter Zeit bekannten Inseln und Küsten des Westens gebe, die erst später als Völkerorte oder besuchte hervorgetreten seien. Nun erst folgt die Unterschrift: [*Dies sind die Söhne Jafet's*] *nach ihren Ländern, je nachdem gemäss seiner Sprache, gemäss ihren Geschlechtern* (Stämmen), *nach ihren Völkern*. Ueber die Bedeutung des *אֵלֶּה* kann, unter Berücksichtigung von V. 20 u. 31, kein Zweifel sein (s. 7, 21). Vrf. kann nicht will die einzelnen Länder und deren Districte, die einzelnen Völker und Stämme, welche die Jafetiten umfassen, und die mancherlei Sprachen, die sie reden, nicht alle aufzählen.

V. 6—20. *Die Hamiten* oder *die südl. Völker*. V. 6f. aus A. — V. 6 werden 4 Hauptvölker auf Ham zurückgeführt; die Ordnung derselben geht von Süd nach Nord. [כִּשִׁי] bei den alten Aegyptern Kaš, Keš, Keši, zur Bezeichnung eines rothen (rothbraunen) Volkes zwi-

schen Aegypten und Abessinien, nam. im Osten zwischen Nil und Meer, gebraucht, und als Volksname von den Nāhasi d. h. den Negern unterschieden, wenn auch zuweilen von den Nāhasi des Landes Kaš die Rede ist (das Genauere darüber bei *Lepsius nubische Gramm.*, Einl. S. XCI ff.). Im selben Sinne (vgl. Ez. 29, 10) kommt אֲרָבִים ausser 2 Chr. 12, 3. 14, 8 ff. wohl auch sonst im AT. (zB. Jes. 11, 11. 43, 3. 45, 14 u. s.) vor, ist aber von Jesaja's Zeit an auch speciell Bezeichnung des Staates am Berg Barkal, weiterhin Napata bis Meroë (Jes. 18, 1. 20, 3. 37, 9; s. BL. I. 288 ff. u. Aethiopien), auf den ass. Keilschriftmonumenten Kusi (und mit einheimisch bab. ass. Namen Mitulḫi) genannt (*Schr. KGF.* 282 ff.; *KAT*² 86 ff. *Del. Par.* 251). Das griech. Wort *Aiθιοπες*, womit die dunkelfarbigen Menschen der südl. Länder Afrika's und Asiens bezeichnet wurden, hat keinen ethnol. Sinn, wenn auch späterhin *Aiθιοπία* zur Bezeichnung des von Aeg. südlichen Nilandes (Her. 3, 114. Ptol. 4, 7) verwendet wurde. Bei den Aegyptern dagegen und ebenso hier in der Völkertafel ist ein eig. ἔθνος gemeint, aber während dieses bei den Aeg. auf das von Aeg. südliche Land, zumeist im Osten des Nil's, beschränkt ist, werden hier kraft V. 7 Völker nicht bloß Afrika's, sondern auch Asiens, also zu beiden Seiten des arab. Meerbusens, darunter befasst; und ist an dem ethnogonischen Sinn des Worts nicht zu zweifeln (gegen *Ges. th.* 673). Ob die Keilschriften, die *Κοσσαῖοι* in Susiane und nördlich davon, die *Κισσαίαν χώραν* denselben Volksnamen wie Kuš Keš darstellen, also für die Verbreitung und Wanderungen der Kuschiten Zeugnis geben, lässt sich zur Zeit noch nicht entscheiden (*Nöld.* in *GGN.* 1874 S. 173 ff.; *Schr.* *KGF.* 176 f.; *Lepsius nub. Gr. S.* CV; *Del. Par.* 31. 127 ff.), doch s. V. 8. אֲרָבִים] die semitische, wohl von einem Hykosvolk geschöpfte, aber ihrer Bedeutung nach noch nicht sicher erklärte Benennung *Aegyptens*, phönik. *Μύαα* (l. *Μύσαα*) bei Steph. Byz. s. *Αἴγυπτος*, ass. *Mušur*, *Mušru*, *Mišir* (*Schr.* *KGF.* 251 f. *KAT*² 89; *Del. Par.* 308 ff.), altpers. *Mudrāja*, und durch die LXX als *Mestrem* in's Kopt. übergegangen. Die Meinung (*Boch.*), dass אֲרָבִים „Umwallung“ bedeute und Aeg. als ein abgeschlossenes Land bezeichne, ruht bloß auf der Umbiegung des Namens bei Jes. 37, 35. 19, 6 (*Mich.* 7, 12), hat an Diod. Sic. 1, 31 (*ἡ Αἴγυπτος πανταχόθεν φυσικῶς ἰσχυροῦται*) keine Stütze, noch weniger an dem angeblichen Festungsgürtel von Pelusium bis Klyasma (*Ebers Aeg. u. BB.* Mos. 86 ff.; ähnlich *Brugsch Gesch. Aeg.* S. 189, nach welchem der Gaubezirk von Tanis *ta masor* das befestigte Land, von den vielen *Zor* oder Festungen, geheissen habe). Die Ableitung des Namens von Ramses (*Reinisch* über die Namen Aegyptens 1859) geht noch weniger an. Andere (*Ges. th.* 815; *Ew. JB.* X. 174) dachten an aram. ass. arab. אֲרָבִים *Grenze, Gebiet*, אֲרָבִים *Land* und verstehen die *beiden Länder*. Die Dualform des hebr. Namens bezieht sich am wahrscheinlichsten nicht auf die 2 durch den Nil getrennten Landeshälften (*Tuch*) oder die 2 Bergketten im O. u. W. des Landes (*Kn.*), sondern auf das obere und untere Land, von welchen schon auf den ältesten äg. Denkmälern immer die Rede ist, wenn Gesamtägypten umschrieben werden soll. Diese Dual-

form ist von den Mass. selbst da punctirt, wo nur Unterägypten verstanden und Oberägypten ausdrücklich davon unterschieden wird (Jes. 11, 11. Jer. 44, 1, 15). Der griech. Name *Αἴγυπτος* (über dessen Ableitung Vermuthungen bei *Reinisch* a. a. O., *Ebers* Aeg. 75 f. u. in *Riehm* HWB. 309, *Chabas* *étud. sur l'ant. hist.*² 119 ff.) ist bei den Griechen zunächst Benennung des Nildeltalandes gewesen, aber bald auf Gesamtägypten ausgedehnt worden (Her. 2, 15; Plin. 18, 47). *כּוּשׁ*] kommt vom 7. Jahrh. an im AT. öfters vor: Nah. 3, 9 neben Kuš Mišraim Lubim; Jer. 46, 9 im äg. Heer mit Kuš und Ludim, ähnlich Ez. 30, 5; Ez. 27, 10 unter den Söldnern der Tyrier zusammen mit Paras und Lud; Ez. 38, 5 im Heergefolge Gog's neben Paras und Kuš; endlich LXX (Mass. *כּוּשׁ*) Jes. 66, 19 als ferne Nation des Westens. Die LXX, in äg. Dingen von einigem Gewicht, geben es in Jer. u. Ez. mit *Αἴβυς* wieder; Joseph. deutet es auf die Libyer, die eine Gründung von *Φούρης* seien, auch gebe es einen Fluss dieses Namens im Land der Mauren, der ebenso wie das ihm angrenzende Land *Φούρη* bei sehr vielen griech. Geschichtsschreibern vorkomme (vgl. den sonst unbekanntenen Fluss *Φουῖθ* oder Fut im westl. Mauretanien, Ptol. 4, 1, 3; Plin. 5, 1); dasselbe bestätigt noch für seine Zeit Hier. qu. Dem Joseph. folgen die andern Alten. (BJub. c. 9 im äth. Text setzt Phud westlich von Kuš, oder da der Name Mišraim ausgefallen ist, wahrscheinlich westl. von Aegypten.) Für die Erklärung durch *Libyer* kann auch sprechen, dass der westl. District Unterägyptens', das s. g. Libya Aegypti, koptisch den Namen Phaiat führt (*Kn.* VT. 296). An das in altägypt. Texten oft vorkommende *Pun* oder *Punt* (*Ebers* 63; *Merx* im BL. V. 20; *Stade* *Isaiae* vatic. Aeth. 1873 S. 9) ist nicht zu denken, weil dieses nicht, wie man früher meinte, die Westküste von Arabien (altäg. vielmehr *to-nuter* d. i. Land des Gottes Ra d. i. des Sonnenaufgangs), sondern das Weihrauchland Ostafrika's, die Somälküste bis Cap Guardafui (*Mariette* *listes géogr. des Pylônes* 1875; *Brugsch* *Gesch.* 110; die altäg. Völk.Tafel in den *Abh.* des 5. intern. Orient. Congr. 1882 Sect. III S. 51f. 58f.) und zugleich die weihrauchreiche Südküste Arabiens (*Leps.* *nub. Gramm.* S. XCVIII ff.) bezeichnet, wohin man nur zu Schiff gelangte, Länder und Völker also, die wenn A sie kannte, von ihm unter Kusch befasst wurden, und jedenfalls nicht nach Mišraim, sondern vor Kusch genannt worden wären. Soldaten aus Punt hatten die Aegypter nie, und wäre also Nah. 3, 9. Jer. 46, 9. Ez. 30, 5 nicht erklärlich; umgekehrt libysche Söldner im Dienste von Tyrus (Ez. 27, 10) haben im 7. Jahrh. nichts befremdliches. Der Name Puṭ kann füglich zur Zeit des Vrf. den Phöniken schon bekannt gewesen sein, zumal wenn das ihn tragende Volk ursprünglich mehr östlich in Afrika sass, und erst später weiter nach dem Westen gedrängt wurde. Von den Putija der Naqshi-Rustam-Inscription des Darius ist wegen der Unsicherheit der Erklärung vorerst abzusehen (ZDMG. XI. 134 ff. u. XXIII. 217 f.; *Spiegel* *altpers. KInscr.*² 119). Ueber das Verhältniss zu den *כּוּשׁ* s. V. 13. *כּוּשׁ*] von der W. *כּוּשׁ* (*Ew.* 163 f), das Land und Volk der Niederung (Num. 13, 29), aber nicht im Gegensatz gegen Aram (was gar nicht Hochland bedeutet),

sondern ursprünglich Name der Meeres- und Jordanniederungen und ihrer Bewohner (Jes. 23, 11. Zeph. 2, 5), und von da auf das ganze westl. Jordanland übergetragen (BL. III. 513 ff.; Kn. VT. 305 ff.). Er erscheint hier als einheimischer Sammelname der ganzen s. g. kenaan. Bevölkerungsschichte, mit Einschluss der Phöniken, und war uralter Name dieses Volkes: bei Sanchun. (Eus. pr. ev. 1, 10, 26) ist Osiris Bruder des *Xvã*, der zuerst *Φολυξ* umgenannt wurde, und bei Steph. Byz. heisst es, dass Phönike ursprünglich den Namen *Xvã* hatte. Noch zu Augustin's Zeit bekannten sich punische Bauern als Chanani (Aug. ep. ad Rom. § 13). Bei den Aegyptern hiess Phönicien *Keft* (Phöniken *Kefa*), später *Χαφ*, *Χαλ* (*Leps. nub. Gr. Cl.*), bei den Assyrem meist *mat Aharri* d. i. Westland (*Schrad. KAT² 90 ff.*), doch meint man bei diesen jetzt auch den Namen *Kanana* gefunden zu haben (*Del. Par. 270*). Der Grund davon, dass Kanaan trotz seiner semit. Sprache zu Ham gerechnet wird (s. auch 9, 20 ff.), kann nicht Nationalhass Seitens der Israeliten gewesen sein (so zB. noch *Müllenhoff* in *GGA. 1851. S. 171*), sondern nur das Bewusstsein einer von der der Isr. und andern Semiten verschiedenen Herkunft derselben. Es ist geschichtlich bezeugt, dass sie aus südl. Wohnsitzen, vom erythr. Meer her eingewandert sind (Her. 1, 1. 7, 89; Justin. 18, 3; Strab. 1, 2, 35. 16, 3, 4; Dion. per. 906, vgl. noch *Bjub. c. 10*); die Gegengründe gegen dieses Zeugniß (*Mov. Phön. II, 1. 38 ff.*; *Stark Gaza¹ 37*) sind nicht stichhaltig (*Bertheau z. Gesch. d. Isrl. 163 ff.*; *Kn. VT. 311 ff.*; *Ev. G.³ I. 343*; *Hitz. Gesch. 26 f.*). Bestätigt wird dieses Zeugniß durch die Abbildungen der Kefa auf den altägypt. Monumenten, wo sie bald an (rothbrauner) Hautfarbe, Haartracht und Kleidung ganz den Puna (S. 169) gleichen, bald auch wieder von andern Semiten sich nicht unterscheiden, woraus zu schliessen ist, dass der eigentl. Kern derselben die vom SO. gekommenen Puna waren, diese aber durch Mischung mit andern, in ihren neuen Ansiedlungen vorgefundenen Völkern allmählig (in körperl. Typus und Sprache) semitisirt wurden, wie denn auch die Occidentalen sie noch nach ihrer rothen Farbe als Poeni, *Φολυκες* benannten (*Leps. nub. Gr. CXIX ff.*; *Brugsch altäg. Völk. Taf. 76 f.*). — Von dem grossen, im höchsten Alterthum weitverbreiteten Volk der Kusch macht nun der Vrf. noch einzelne Unterabtheilungen als Söhne und Enkel desselben namhaft. V. 7. Die Wohnsitze dieser kuschit. Völkerschaften sind nicht mehr alle mit Sicherheit nachzuweisen. *כנען*] Ps. 72, 10 neben *כנען* als fernes Südland, Jes. 43, 3. 45, 14 zugleich mit Aeg. und Kuš erwähnt, wird nach Jos. ant. 2, 10, 2 fast allgemein von *Meroë* verstanden, und die Vergleichung von Jes. 45, 14 mit 18, 2. 7 (Her. 3, 20. 114) scheint diese Annahme zu empfehlen. Nun wird aber der alte kusch. Staat am Berge Barkal, auch in seiner durch Taharka ihm gegebenen Ausdehnung von Napata (*Meroë* des Herod.) bis zu der südl. Insel *Meroë*, von den Aegyptern nie *כנען* genannt, und erscheint auch im AT. sonst unter dem Namen *Kuš* (S. 168). Deshalb wird es sicherer sein, unter den *Sebä* zunächst einen mehr ostwärts von Napata am arab. Meer sitzenden Zweig der Kuschiten zu verstehen, von dessen Dasein *το*

Σαβαϊτικὸν στόμα, λιμὴν Σαβά und Σαβαὶ πόλις εὐμεγέθης (Strab. 16, 4, 8. 10) und Σαβαστροικὸν στόμα und Σαβαίτ πόλις ἐν τῷ Ἀδουλικῷ κόλπῳ (Ptol. 4, 7, 7f.) noch Kunde geben, und den man hienach als eine den Handel mit dem Binnenland vermittelnde und dadurch reich gewordene Völkerschaft vorzustellen hat. Aber dass ein Handelsvolk dieser Art auch landeinwärts drang, ist anzunehmen, und so kann man wenigstens fragen, ob nicht auch in Asta-soba und in Soba, der Hauptstadt des mittelalt. christl. Reichs von Senaär, noch Reste dieses Volksnamens vorliegen (s. meine Abh. über die Anfänge des Axum. Reichs, in den Abh. der Berl. Akad. 1879 S. 183 f. 225). Von den Sabäern am Meer konnten die Phöniken leicht Kunde haben. פְּלִינִי eine Spur dieses Volkes glaubt man in dem Namen des *κόλπος Ἀβάλλης* oder *Ἀβαλίης* und der Völkerschaft *Ἀβαλίται* an der afrik. Küste bei der Meerenge von Bab el Mandeb (Peripl. m. ery. 7f. ed. Müll.; Ptol. 4, 7, 10. 27. 39; Marcian Heracl. 1, 2; Plin. 6, 34) finden zu dürfen. Die Ordnung der Aufzählung würde dazu gut passen. Da aber פְּלִינִי V. 29 auch unter den Joqf. Arabern (vgl. 2, 11. 25, 18), wahrsch. am pers. Meer, vorkommt, so muss man entweder 2 verschiedene *Havila*, oder aber ein grosses an der Ost- und Südküste Arabiens verbreitetes kuschit. Volk annehmen, welches immerhin auch an die Westküste NOAfrikas vorgedrungen sein und dort Spuren seines Namens hinterlassen haben kann. אֶסְטָבוֹרַי die Deutung des Joseph. auf *Ἀστάβαροι* d. h. die Anwohner des Astaboras, jetzt Athara (gebilligt in *Gen. th.*) scheint aus Namensähnlichkeit errathen (über *Σαβάτ* des Ptol. s. unter אֶסְבָּ). Empfehlungswerther ist die Combination (*Tuch, Win. Kn. A.*) mit der alten arab. Handelsstadt *Σάββαθα* (Peripl. m. er. 27; Ptol. 6, 7, 38; Strab. 16, 4, 2) oder Sabota (Plin. 6, 32 § 154f.; 12, 32 § 63; ZDMG. XIX. 253. XX. 273; Journ. As. VII, 4 p. 525), Hauptstadt der Chatramotitae (s. V. 26), die 60 Tempel hatte und Emporium des Weihrauchhandels war. פְּרָגְמָא von dem nachher אֶסְבָּ und רָגְג abgeleitet werden, wird Ez. 27, 22 in Verbindung mit אֶסְבָּ als ein Handelsvolk, das den Tyriern Spezereien, Edelsteine und Gold liefert, genannt. Die LXX geben es (in *Gen., Chron.*) mit *Ῥεγμα* (aber im Ez. *Ῥαμμά*), und da Ptol. 6, 7, 14 ein *Ῥέγμα* oder *Ῥέγμαμα* und Steph. Byz. ein *Ῥήγμα* als Hafenstadt am arab. Ufer des pers. Meerbusens aufführen, so haben manche diese Deutung (*Boch. Tuch, Win. Kn. Ges.; Sprenger* § 162f.) angenommen, obgleich arabisch die Stadt auf der Grenze von Omán und Bahrein vielmehr

رِجَام lautet (zB. *Tabari* ed. Koseg. 1. 205), und obgleich אֶסְבָּ bei A keinesfalls, רָגְג aber schwerlich dazu passt. Aber aus Halévy's sabäischen Inschriften (*J. As. VI, 19 p. 1 ff.*) nr. 535, 11 (aus Beráqiš) kennt man jetzt ein sabäisches רֶגְמָא (ZDMG. XXX. 122) in der Nähe von *Mé'in* (nördl. von Marib unter den 16^o n. Br.), wie auch in nr. 577, 6 (ebenfalls aus Beráqiš) ein רָגְג vorkommt. Man wird dadurch auf das noch bei Strab. 16, 4, 24 genannte Volk der *Ῥαμμαῖται* hingewiesen (das von mir schon in der 3. Aufl. vermuthet ist) zwischen den *Μιναῖοι* und *Χατραμωῖται*. Rima (رِيمَة), 3 Tagereisen

südlich von Šan'ā (*Niebuhr* Arab. 148. 293) gehört nicht her. שַׁבְּאֵי bis jetzt nicht nachzuweisen. Von der Voraussetzung aus, dass שַׁבְּאֵי am pers. Meer wohnte, Vergleich man (*Boch. Kn. A.*) damit, trotz des Lautunterschieds, *Σαυδάκη*, Seestadt und Fluss in Karmanien (*Ptol.* 6, 8, 7f. 11; *Marcian Her.* 1, 7; *Steph. Byz.* u. *Σαυδάκη*). Ohne Gewicht ist auch das Trg. Jon., welches wie Trg. der Chronik Sabteka durch Zingāē (Zingis auf der Ostküste Afrika's) wiedergibt. An ein afrik. Volk zu denken (*Ges. th.*) hindert die Reihenfolge. Denn schon die Ra'ma-Söhne betreffend, so steht durch V. 28 und 25, 3 ein arab. Schebā und Dedān fest. Ein afrik. Schebā und Dedān könnte also nur neben einem arabischen behauptet werden. So *Wetzstein* (bei *Del. Jesaja*¹ 660 ff.), welcher das afrik. Paar für das allein bedeutende erklärt und das im AT. so oft erwähnte Handelsvolk Schebā, Dedān mit Ra'ma zusammen an die Westküste des arab. Meerbusens von Berenice bis Deire und weiter südwärts setzt. Allein seine Gründe reichen nicht zu. Allerdings wurde viel Gold, Edelstein, Elfenbein, Sandel- und Ebenholz aus den afrik.-äth. Häfen ausgeführt und war das alte Berberland einst durch seine Wohlgerüche hochberühmt. Aber derartige Produkte waren nicht *blos* afrikanisch, und mit afrik. Produkten konnten auch arab. Völker handeln. שַׁבְּאֵי die *Sabäer* kommen im AT. oft genug vor als ein fernes reiches Volk und Land, dessen Schätze Gold, Edelsteine, Wohlgerüche, namentlich Weihrauch und Cassia, sie theils selbst (*Jj.* 6, 19) theils durch andere Stämme (*Jes.* 60, 6) dem Norden zuführen (*1 Reg.* 10, 1 ff. *Jo.* 4, 8. *Ps.* 72, 10. *Jer.* 6, 20. *Ez.* 27, 22. 38, 13. *Jes.* 60, 6), indem sie gelegentlich auch Sklaven von dort nehmen (*Jo.* 4, 8). Damit treffen die Schilderungen der alten Geographen von den Sabäern im südwestl. Arabien mit der Hauptstadt Mariaba oder Saba (s. über deren Ruinen *J. As.* VII, 3. 1 ff.), 3 Tagesreisen vom Šan'ā, zusammen (*Agatharch.* p. 61 ff.; *Strab.* 16, 4, 2. 19; *Diod.* 3, 45 ff. *Plin.* 6, 32), wenn dieselben auch zum Theil übertreiben und verallgemeinern; es wird ausdrücklich gemeldet, dass sie sowohl mit einheimischen, als mit äthiop. (afrik.) und indischen Erzeugnissen handelten. Sie waren der Mittelpunkt einer alten süd-arab. Bildung, von deren einstigem Dasein die s. g. himjar. (besser sabäische) Inschriften und Baudenkmäler genug Kunde geben. Nur um so merkwürdiger ist, dass dieses hochberühmte Volk hier als Sohn des Ra'ma, also als jüngeres Volk erscheint; das beweist für alte und gute Information. Nun ist freilich der Name Sabäer weit verbreitet gewesen. Zwar ob die שַׁבְּאֵי in Afrika Verwandte waren, ist zweifelhaft, aber in Arabien selbst finden sich allenthalben Spuren ihres Namens (*Mannert Geogr.* VI, 1. 66), auch auf der ostarab. Küste (*Kn.* VT. 265); *Scenitae Sabaei* erwähnt *Plin.* 6, 32; von Sabäern mit Nabatäern zusammen spricht *Strab.* 16, 4, 21; auch *Jj.* 1, 15 erscheinen sab. Beduinen in der Nähe von Ausitis. Und da nun weiter die Sabäer wie unter den Kuschiern, so unter den Joqṭaniern und den Qeṭuräern vorkommen (*10.* 28. 25, 3), so wollte *Kn.* 3erlei Sab. annehmen (V. 7 die von Oman, 28 die berühmten von Jemen und 25, 3 die syrischen). Allein dass 25, 3 keine andern als hier V. 7 (höchstens nördlichere Zweige

derselben) gemeint sind, beweist ihre Verbindung mit Dedân, und die Localisirung der kusch. Sab. nach Oman ruht auf unhaltbarer Deutung von רַקְיָה (S. 171 f.); dass die Sprache der berühmten Sab. aus den Denkmälern sich als semitisch erweist, hindert nicht ihre Einordnung in Kusch (S. 158). Es versteht sich von selbst, dass ein Volk mit solchem ausgedehnten Handel überall, am Meer und an den Karawanenstrassen, Stationen und Verbündete hatte und mit diesen sich auch mischte, demnach auch genealogisch verschieden eingegliedert werden konnte. Ueber die שָׁבָא und דָּדָן in den Keilschriftberichten s. *Schrad.* KAT² 92. 145 ff. [דָּדָן] bei LXX *Δαδαν*, *Δεδαν* (aber in Jes. Jer. Ez. *Δαδαν*), Gen. 25, 3 zu den Qeṭuräern gerechnet, erscheint noch Ez. 38, 13 neben שָׁבָא als wichtigstes Handelsvolk; es liefert kostbare Teppiche nach Tyrus Ez. 27, 20; von seinen Karawanen spricht Jes. 21, 13; mit Edomitern und andern Stämmen des wüsten Arabiens ist es zusammengeannt Jer. 25, 23. 49, 8; als Grenzvolk Edom's Ez. 25, 13. Auch hier wiederholt sich die Frage, ob überall dieselben oder verschiedene Dedân (ältere und jüngere) gemeint sind. Da man רַקְיָה *Ρέγμα* am pers. Meer setzte und die Ez. 27, 15 in mass. T. (LXX haben דָּדָן) dem Dedân zugeschriebenen Waaren für indisch hielt (s. aber *Wetzst.* a. a. O. 662), wollte man (seit *Boch.* und *JDMich.*) gewöhnlich das kusch. Dedân ebenfalls am pers. Meer suchen und in Daden (دان, syr. ܕܢܐ, s. *Ges.* th.), einer der Bahrein-Inseln, einen

Rest des Namens erkennen (*Tuch, Win., Ges. Spreng.* § 148) und von ihm unterscheiden die nordwestl. (qeṭur.) Dedânäer, von denen noch eine Spur in der Ruinenstadt Daidân, westl. von Têma, südöstl. von Aila im nördlichsten Ḥigâz (*Eus.* onom. p. 251 Lag., und *Wetzst.* a. a. O. 664f.) vorkommt. Aber wenn diese, wie wahrscheinlich, mit den Dedân der Völkertafel zusammenhingen, so werden sie doch nur eine jüngere Abzweigung von ihnen gewesen sein. Die ursprüngl. Dedân werden mehr südlich zu suchen sein (vgl. zu רַקְיָה). In der nachexil. Zeit verschwinden die Dedân; an ihre Stelle treten (s. *Tuch*) die Gerrhâer (im W. des pers. Meerbusens) und werden von den class. Schriftstellern als die reichsten Araber ebenso mit den Sabäern zusammen genannt, wie die Bibel Dedân und Schebâ verbindet. — Mit V. 7 sind die Angaben des A über Ḥam abgeschlossen und reihte sich daran ursprünglich V. 20. Was dazwischen steht, V. 8—19, ist aus C eingefügt. — V. 8—12 von Kusch leiten sich, durch Nimrod vermittelt, die Reichsgründungen am Euphrat und Tigris ab. [בְּנֵי נֹחַ] in Abweichung von den בְּנֵי נֹחַ bei A stellt N. nicht ein Volk, sondern eine (freilich sagenhafte) Person dar, mit welcher sich dunkle Erinnerungen an die Anfänge einer Herrschaftsbildung in den genannten Gegenden verknüpft haben. Der Name, in LXX *Νεβρωδ*, nur noch *Mich.* 5, 5 auf Grund unserer Stelle erwähnt, wird hebraisiert sein, um den Sinn eines „Empörers“ (gegen Gott) damit zu verbinden; dass aber die ursprüngliche Namensform Nammirri (assyrl. Benennung des Volks Çaka) gewesen sei (*Lagarde* armen. Stud. 112) ist eine willkürliche Annahme. In der Keilschriftliteratur ist er bis jetzt nicht

nachzuweisen. Aber dass *Nama-ruth* als Name verschiedener Personen des 22. äg. Königshauses der Name Nimrod sei (*Oppert* GGA. 1876 S. 868; *Maspero-Pie.* 335. 379 ff.; *Brugsch* Gesch. 645. 650. 681 ff.), ist unrichtig, da dieses 22. Haus nicht ein semitisches, sondern ein libysches war (s. *LStern* in AAZ. Beil. 1882 4. Juni S. 2266). Während *Oppert* (a. a. O.) in N. eine Personifikation des untern Euphratgebietes, einschliesslich Elam, sieht, wollen Andere (*Smith-Del.* chald. Gen. 150 ff. 311 f.; *Haupt* Sintfl. 5. 23; vgl. *Schrad.* KAT² 92 ff.) in ihm den altbabyl. Sonnenheros und Jagdhelden *Izdubar*, dessen Hauptgott der Gott der Landschaft *Marad* oder *Amarda* war (*Del.* Par. 220), wiedererkennen. Jedenfalls liegen in dem über ihn Gemeldeten werthvolle Erinnerungen, welche der neuern Forschung von mehreren Seiten her sich bestätigt haben. Der erste wichtige Punkt ist, dass er *kuschitischen* Stammes ist, also (V. 10) die erste Reichsgründung in Babel (nicht von den Semiten, sondern) von den Kuschiten ausgegangen ist. An die Einwanderung eines afrik. Kusch (*Brugsch* äg. Völk. Taf. 77) oder Colonisation Babels von Meroë aus (noch *Tuch*) braucht man darum noch nicht zu denken; es genügt, asiat. Kuschiten, in der Gegend des pers. Meerbusens, anzunehmen, woher auch die in vielen Dingen mit der ältesten babyl. Bildung in Zusammenhang stehenden Kanaanäer kamen (s. auch *Kn.* VT. 251 ff. 349 ff.). Ob dieses kusch., am erythr. Meer im weitesten Sinn des Worts herrschende und in Afrika bis an den Nil vorgedrungene Volk seine Bildungselemente der Berührung mit Aegypten verdankte (*Leps.* nub. Gr. CIII ff. CVII), ist dann wieder eine Frage für sich. Sonst vgl. über das bab.-elamitische Kuš und seinen kuschit. Gesichtstypus *Del.* Par. 127 ff. *er fing an, ein Gewaltiger auf der Erde zu sein*] der Begriff des אַבִּיר ist ein weiter, man erwartet eine Erklärung, und eine solche kommt auch V. 10, durch יִצְחָק cons. angeknüpft. Hienach war er ein אַבִּיר als Gewalthaber, Tyrann (Ps. 52, 3), der durch Kraft und Zwang ein Reich gründete; die Staatenbildung fing von ihm an, eine neue Richtung in der Menschheit. Zwar gibt auch V. 9 eine Erklärung, bestimmt ihn als אַבִּיר צַיִד, als Helden im Jagen, *gewaltigen Jäger*, aber das ist etwas so specielles, dass die allgemeine Bezeichnung V. 8 damit nicht erschöpft sein kann. Wenn nun V. 10 nicht etwa mit „er war auch ein אַבִּיר im Herrschen“, sondern mit „und seines Reiches Anfang war“ fortgeführt wird, so ist deutlich, dass V. 9 den Zusammenhang zwischen 8 u. 10 unterbricht und nur zwischen eingeschoben ist. In Verkennung dessen hat man, um einen Zusammenhang zwischen 9 u. 10 festzuhalten, die Jagd als Menschenjagd verstehen wollen (*Herder* u. A.), aber nicht nach dem Sinn des Textes. Die Notiz, von R eingeschaltet, geht auf den Volksmund zurück. אֱלֹהֵי אֲבִירֵינוּ ist auch sonst die Formel, mit der man sich auf Geschriebenes (Num. 21, 14) oder allgemein Bekanntes, Sprichwörtliches beruft 1 Sam. 10, 12 (vgl. 1 Sam. 19, 24. Gen. 22, 14). Also ist aber auch אֱלֹהֵי אֲבִירֵינוּ aus dem Volksmund genommen, und drückt, wie אֱלֹהֵינוּ Jon. 3, 3 und אֱלֹהֵינוּ Act. 7, 20, nur den Begriff „göttlich gross“ aus, etwas was Gott selbst für einzig in seiner Art anerkennen muss (*Boch. Ros. Ew. Kn. Del.*),

s. auch Ps. 36, 7. 68, 16. 104, 16; nicht aber: in Gott trotzender Weise (*Ka.*). Und zu beachten ist ' in einer Phrase, wo 𐤀𐤃𐤁𐤍 genügt hätte; so geläufig war zu gewissen Zeiten im Volksmund dieser Gottesname. Jagd- und Kriegerleben hängen zusammen, seit ältesten Zeiten war die Jagd eine Liebhaberei der Grossen (*Boch.*, *Perizonius* orig. *Babyl.* p. 234 f.); bei den Persern war sie unter die Erziehungsmittel derselben aufgenommen. Speciell beweisen die Monumente, wie viel sich die ass.-babyl. Herrscher mit der Jagd beschäftigten, ja wie dieselbe sogar in den ass.-bab. Göttermythen eine hervorragende Stelle einnimmt. So wurde das Urbild dieser Herrscher, Nimrod, auch nach dieser Seite hin leicht Gegenstand der Sage. (Ueber die späteren Formen der Nimrodsage, die auf Combination theils mit der Erzählung Gen. 11, 1 ff. theils mit dem Mythos vom Orion beruhen, s. *Boch.*, *Tuch*, *Kn.* VT. 347, und die RWBücher). — V. 10. Sein anfängl. Königthum umfasste 4 Städte im Lande 𐤀𐤃𐤁𐤍, im Gegensatz zu der Erweiterung desselben V. 11 f. Der Begriff von 𐤀𐤃𐤁𐤍 ist schon von *Boch.* und *JDMich.* festgestellt; er umfasst, mit Ausschluss Mesopotamiens, das eigentl. Babylonien, das babyl. Irâq der Araber (s. *Tuch*; *Ges.* th.). Man will jetzt 𐤀𐤃𐤁𐤍 als eine dialektisch varirte Aussprache des aus den bab.-ass. Inschriften bekannten *Sumer* und dieses *Sumer* (*šumer*) als Bezeichnung des südlichen Theils Babyloniens (im Gegensatz gegen *Akkad* als dem nördl. Theil) verstehen (*Del.* Par. 198; *PHaupt* in *GGN.* 1880 S. 526 f.; *Schrad.* KGF. 533 f. *KAT*² 118 ff.), so dass von den Hebräern der ursprüngliche Name für Süd-Babyl. auf ganz Babylonien übertragen wäre. Auch bei den Aegyptern soll *Sangri* Name für Sumer gewesen sein (*Brugsch* äg. Völk.Taf. 45). Nur in Babylonien können Nimrod's 4 Städte gesucht werden. Ueber *Babel* s. 11, 1 ff. 𐤁𐤁𐤏] LXX 'Ορεξ, vom *Trg.* II u. III, *Ephr.*, *Hieron.* *Win.* falsch auf 𐤀𐤃𐤁𐤍 Edessa, von *Boch.* *Schulth.* *Ges.* *Tuch* auf Arecca am untern Tigris auf der Grenze von Susiana (*Ptol.* 6, 3, 4; *Amm.* *Marc.* 23, 6, 26) gedeutet, ist vielmehr 'Ορεξόν der Alten (*Ptol.* 5, 20, 7; *Kn.*), das heutige *Warka* am linken Ufer des untern Euphrat, das grosse Todtenfeld des alten Chaldäa, wo neuerdings eine Masse alter Thonsärge und altbabyl. Inschriften entdeckt wurden (*Loftus* trav. in *Chald.* and *Susiana* 162 ff.); einheimisch *Uruk* (*Arku*) genannt, einer der ältesten Sitze der bab. Cultur. (*Del.* Par. 221 ff. *Schrad.* *KAT*² 93 ff.). 𐤁𐤁𐤏] LXX 'Αρχάδ, über welches die Alten und die Neuen bis herab auf *Kn.* völlig im Dunkeln waren (s. *Tuch*, *Win.* *Ges.*), von *Kn.* mit 'Αρχήτη, eine Strecke nördlich von Babel, erläutert, ist durch die Keilinschriften jetzt so weit aufgehellt, als in ihnen nicht bloß ein Land Akkad, sondern auch als alter Königstitel „König der Sumiri und Akkadi“ vorkommt, den selbst die jüngeren bab. und assyr. Könige sich noch beilegte; und zwar ist Akkad die Bezeichnung von Nord- oder Oberbabylonien (s. zu 𐤀𐤃𐤁𐤍). Als Stadtname ist Akkad inschriftlich noch nicht gefunden: die Identität von Akkad mit *Agani* oder *Akati* (*GSmith* assyr. *discov.* 225, angenommen von *Del.* Par. 198), der einen Hälfte der nördlichsten babyl. Doppelstadt *Sippar-Agani*, ist noch sehr fraglich. 𐤁𐤁𐤏] LXX Χαλάννη,

inschriftlich noch nicht gefunden, auch Am. 6, 2. Jes. 10, 9 (כַּנְזִי) erwähnt, wird gewöhnlich (nach *Trg.* II u. III, *Ephr. Euseb. Hieron.*) ohne guten Grund auf Ktesiphon-Seleucia am Tigris, von *GRawlins.* nach dem Talm. auf Nippur (Niffer) gedeutet. Eine andere Vermuthung, wonach es identisch wäre mit *Zirlab*, bei *Del. Par.* 225. — V. 11. Aber nur der Anfang seines Königthums war in Schinar; von da dehnte er seine Herrschaft nach Assyrien aus. Das ist die zweite wichtige Nachricht, welche durch alle neueren Forschungen bestätigt wird: politisch wie in seiner ganzen Cultur, Schrift und Religion, war ursprünglich Assyrien von Babylonien abhängig. Dass zu נִמְרוֹד Nimrod Subj. und אֲשֻּׁרִי Acc. der Richtung (Gen. 27, 3. 1 Sam. 20, 11; Dt. 28, 68. 1 Reg. 11, 17. 22, 37 u. s.) sei (*Boch. Cler. de Wette Tuch* u. die meisten Neueren), erfordert (abgesehen von dem Widerspruch mit V. 22) der Gegensatz gegen אֲשֻּׁרִי V. 10. Freilich ist das Nächstliegende, אֲשֻּׁרִי als Subj. zu nehmen (sämmtl. Versionen ausser *Trg. Jon., Luth. Calv.* bis auf *Schu. Bohl.,* auch *Olsh., deGoeje, Oppert* in GGA. 1876 S. 877 f.), aber dann müsste man annehmen, dass der Gegensatz zu אֲשֻּׁרִי verschwiegen und אֲשֻּׁרִי (wie sonst nirgends im AT.) als Person oder Halbgott verstanden wäre. Assur im Gegensatz gegen אֲשֻּׁרִי ist hier (wie 2, 14) im ursprüngl. oder geogr., nicht im polit. Sinn (*Tuch*) gemeint; denn die hier aufgezählten Städte liegen nicht im assyr. Reich zerstreut, sondern in einem beschränktern District, auf der Ostseite des Tigris, oberhalb der Mündung des grossen Záb (*Schr. KAT*² 96 ff.). [גינור] LXX *Nwevōi*, hier im engern Sinn, assyr. *Ninua*, auch *Nind*, lag auf dem östl. Ufer des Tigris, dem heutigen Mosul gegenüber, da wo jetzt das Dorf Kujundschi und Nebi Junus ist; dort sind die Paläste von Sanherib, Asarhaddon und Asurbanipal wieder entdeckt worden, s. Genaueres darüber bei *Schrad.* in Riehms HWB. 1086 ff. רְחֹבֹת צִיר eig. *die weiten Stadtplätze* oder *Stadtmärkte* hat mit רְחֹבֹת צִיר (36, 37) nichts zu thun, muss vielmehr seinem (übrigens rein hebr.) Namen nach eine Art Vorstadt zu dem einen oder andern Theile der Grossstadt gewesen sein, kann aber seiner Lage nach bis jetzt nicht näher bestimmt werden. Genaueres will *Del. Par.* 261 vermuthen. [גְּלִיז] früher in *Kαλαγγή*, einer der assyr. Ebenen (*Strab.* 16, 1, 1. 11, 14, 12; *Ptol.* 6, 1, 2) gesucht, ist vielmehr das Kalhu der Inschriften, um 1300 von Salmanassar I. erbaut und von Asurnâsirhabal (883—859) neu gegründet und zur königl. Residenz erhoben; es lag da, wo heute Dorf und Hügel Nimrud sind, und die Paläste von Asurnâsirhabal, Salmanassar II., Tiglathpilesar IV., Asarhaddon blosgelegt wurden, im südlichsten Winkel des durch Tigris und Záb gebildeten Dreiecks (*Schrad.* bei *Riehm* HWB. 1089 ff.); zu unterscheiden von גְּלִיז 2 Reg. 17, 6. 18, 11. [רִסְן] LXX *Λασή*, nur hier erwähnt, inschriftlich noch nicht gefunden, aber weil zwischen Nineve und Kelach liegend, zwischen Nimrud und Kujundschi zu suchen. Nach blosser Lautähnlichkeit haben *Boch.* u. A. das Larissa des Xenoph. anab. 3, 4, 7 verglichen. *Sayce's* Identification mit Rêš-êni d. i. ראש עין (*Del. Par.* 261) hat die Laute gegen sich. Das folgende דַּעֲרֵי דִּגְרִילָה kann sich nicht auf Resen beziehen, da von der grossen

Stadt Resen sonst nichts bekannt ist, vielmehr יִסְרַח selbst unmittelbar vorher durch die Bestimmung seiner Lage zwischen Kelach und Nineve als unbedeutender, denn diese, bezeichnet ist, sondern יִסְרַח muss auf alle die viere zugleich oder auf יִסְרַח יִיְיָ mit den 3 andern zusammen sich beziehen (*Rawlins., Jones, Kn. Ew. Del. A.*), wornach dann freilich auch die Trennung der V. 11 u. 12 zu beseitigen ist. Nineve im engern Sinn mit den 3 andern zusammen bildet die (bes. von Sanerib's Zeiten an Nineve schlechtweg genannte) Grossstadt (Jon. 1, 2. 1, 2. 4, 11). Diod. 2, 3 nach Ktesias beschreibt sie als ein längliches Viereck, dessen Länge 150, Breite 90 und Umfang 480 Stadien (24 Stunden) mass; vgl. Jon. 3, 3. Dass aber dieses von den Spätern beschriebene Grossnineve (worüber *Tuch de Nino urbe. Leipz. 1845*) niemals, als diese Aufzeichnungen hier gemacht wurden, schon seinen vollen Umfang hatte, ist nicht wahrscheinlich: wenigstens die nördl. vom eigentl. Ninua an dem Flüsschen Khoser gelegenen Ruinen von Khorsabad, der durch die Bauten Sargon's berühmt gewordenen Nordstadt Grossnineve's, sind hier noch nicht berücksichtigt (*Schr.*). Ueber das allmähliche Zusammenwachsen Grossnineve's aus verschiedenen Städten zeigt sich Vrf. wohl unterrichtet; aber an die älteste (erst seit dem 14. Jahrh. von Nineve überflügelte) Reichshauptstadt Asur (Kal'at Schirgat) am westl. Tigrisufer, südl. von Kelach, und an so genaue Daten, wie über die Erbauung von Kelach durch Salmanassar I. hat er keine Erinnerungen mehr. Eine Auseinandersetzung seiner Nachrichten mit den Angaben von der Erbauung Nineve's oder auch Babel's durch Ninus und Semiramis (*Kn. VT. 346 ff.*) ist nicht mehr nöthig, da das Gerede von Nin. und Sem. erst aus den Zeiten des Perserreiches stammt und in der Hauptsache mythologische, nicht geschichtl. Unterlagen hat (*Lenorm. la légende de Sémiramis 1873*). Nineve ist nicht von Ninus abgeleitet, sondern Ninus ist der personifizierte Name der Stadt; über das Etymon von Ninua hat man bis jetzt blos Vermuthungen. — V. 13. Die Namen der *Söhne Mişraim's* sind meist noch immer dunkel. לִיְיָ] sonst im Sing. לִי, als Bogenschützen im Heere der Aegypter oder Tyrier Jer. 46, 9. Ez. 27, 10. 30, 5 in der Regel neben Kuß und Puß, und Jes. 66, 19 unter den fernsten Völkern (im mass. T. wieder als Bogenschiessende), erwähnt. Von ägyptisirten semit. Lydiern an der NO.Grenze Aegyptens (*Kn.*) weiss die Geschichte nichts (s. V. 22); die Benennung *Rutu, Reth* (d. h. Leute), die die Aegypter sich selbst beilegte (*Brugsch geogr. Inschr. II. 89; Ebers 96*) gehört nicht hieher, wo man vielmehr ein Nebenvolk der Aegypter erwartet, passt auch nicht in den Profetenstellen; die Deutung *Libyer* (*Hitz.*, der dann aus לִיְיָ und לִיְיָ Nubier macht; *Stade* *Giess. Progr. 1880 S. 6 f.*, der schlankweg hier u. Jer. 46 לִיְיָ in לִיְיָ corrigirt) ist zu gewaltsam (s. *Ges.*); die Combination mit dem an den Syrten sesshaften grossen Berberstamm der Lewäta (*Mov. Phön. II. 1. 377 ff., de Goeje 254*) hat gegen sich, dass dieser Name vor dem 6. Jahrh. n. Ch. bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Immerhin aber ist ein Volk des westl. Unterägyptens oder an der Grenze davon zu vermuthen, wie denn auf den äg. Denkmälern neben den hellfarbigen

Thimehen im westl. Delta noch die Thihenu (später Pit, Phaiat d. i. *Put*) westlich davon, ferner die Mašawaša und Rebu (Lebu) in det Marmarica, Cyrenaica u. s. w., lauter Libyer, unterschieden werden (*Stern* 2265). עֲמֻנִי *'Eveμενιέμ* LXX; darum von *Kn.* u. *Buns.* mit *emhüt* d. i. „Norden“ combinirt und als Nordägypten ausgelegt, von *Ebers* als *an-amu* d. h. wandernde Amu oder asiat. Rinderhirten, die am bukolischen Nilarm ansässig geworden seien, gedeutet; aber blosse Etymologien, zumal die höchst unsichern ägyptischen, reichen nicht aus als Volks- oder Ortsname ist es bis jetzt nicht nachgewiesen. עֲמֻנִי LXX *Λαβιέμ*, sind doch wohl dieselben mit den עֲמֻנִי Nah. 3, 9. 2 Chr. 12, 3. 16, 8. Dan. 11, 43, und also (nicht: Nubier, *Hitz.*, sondern) *Libyer*, im Altäg. (Tahenu) Thihenu, aber auch Rebu oder Lebu (*Ebers* 105 ff.; *Chabas* 177 ff. 184 ff.; *Stern*). Der Name Libyer ist bekanntlich später weithin nach dem Westen ausgedehnt worden; hier muss der Name in einem engern Sinn, von den an Aeg. angrenzenden Libyern verstanden werden (*Kn.* VT. 282 ff.). Dass Nah. 3, 9 *Put* und *Lub* neben einander genannt werden, erklärt sich aus dem zu עֲמֻנִי Bemerkten. עֲמֻנִי nur hier, nach dem Trg. Jon., welches Pentaschönum dafür (?) gibt, von *Boch.* und *Mich.* sprachlich und sachlich unwahrscheinlich mit *Νέφθως* combinirt, und an die NO. Grenze Aegyptens gesetzt, von *Kn.* und *Eb.* ansprechender als *na-ptah* = *of τῶ Φθᾶ* auf die Mittelägypter (weil Memphis Hauptort des Gottes Phth war) gedeutet, aber als wirkl. Volks- oder Landesname damit nicht nachgewiesen. Napata (Ptol. 4, 7, 19) am Berg Barkal, die ältere Hauptstadt von Meroë (*Tuch*² 193; *de Goeje* 255 f.) liegt im Gebiete von Kuš, könnte aber, da schon Ramses II. bis Barkal vordrang, vielleicht doch in Betracht kommen, zumal da sofort die Oberägypter folgen. עֲמֻנִי abgeleitet von עֲמֻנִי, welches nach Jes. 11, 11. Jer. 44, 1. 15. Ez. 29, 14. 30, 14 sicher *Oberägypten* (Thebais) ist, *Παθουήης* und *Παθουήης* in LXX Ez. u. Jer. Einen νόμος Phaturites im westl. Theil der Thebais erwähnt Plin. 5, 9. Ueber die Ableitung des Namens s. *Ges.* th., *Ebers* 115 ff. *Brugsch* Gesch. 225 f. 253 f. עֲמֻנִי LXX *Χασμωνιέμ* und *Χασλωνιέμ*, seit *Boch.* auf die Kolchier am schwarzen Meer gedeutet (noch von *Win.* *Tuch* *Ges.*), weil diese nach Her. 2, 104. Diod. 1, 28, 55. Strab. 11, 2, 17. Dion. perieg. 689. Ammian Mrc. 22, 8, 24 und andern Zeugnissen Abkömmlinge der Aegypter waren. Aber selbst wenn die Sache richtig ist, dass eine äg. Colonie dort sass, so war doch in der Reihe der äg. Völker für solche Versprengte kein Platz (s. auch *CRitter* Vorhalle 35 ff. und *Hitzig* Phil. 87 ff.). Das Trg. Jer. bietet Pentaschönäer, und nach *Forst.* haben *Kn.* *Eb.* u. A. den von der östl. Nilmündung dem Meer entlang bis gegen die Südgrenze Palästina's hin sich erstreckenden dünnen, heißen und salzigen Landstrich mit dem sirbonischen See und dem Mons Casius oder die *Κασιῶτις*, die Ptol. zu Aeg. rechnet, verstanden, auch den Namen aus kopt. *kas* d. i. Berg, und *lokh* d. i. Dürre, Hitze abgeleitet (*Eb.* 123). Als wirklicher Eigennamen ist aber Kasluchim damit nicht erwiesen, und ob dieser Landstrich wirklich einigermaassen bevölkert war? *von wo die Philister ausgegangen sind*] eine Notiz

in späterer Glosse), welche Einwanderung der Ph. aus dem äg. Völkerkreis aussagt. Sinnlos wäre sie, wenn unter Kasl. die Kolchier gemeint wären, und wäre (JDMich. Ilg. Vat. Bohl. Tuch Bertheau Ew.) schon anzunehmen, dass sie ursprünglich hinter קַסְלִיָּם gestanden habe. Aber auch ohne jene Voraussetzung liegt ein Bedenken gegen die jetztige Erklärung jener Worte darin, dass nach Am. 9, 7. Dt. 2, 23. Jer. 47, 4 die Phil. von Kafter kamen oder Kafteräer waren; und obwohl die Bron. und alle Verss. schon die Texteslesart haben, ist die Möglichkeit, dass hier ein altes Versehen vorliegt, nicht ausgeschlossen. Will man die Lesart halten, so wird man nicht sowohl zwischen älteren Wörtern aus Kasl. und späteren aus Kafter (*Kn. Del.*) unterscheiden (denn beide Stellen, besonders Dt. 2, 23 unterscheiden so nicht) als vielmehr annehmen müssen, dass die erste Einwanderung der Phil. in ihre Gegend nicht direct, sondern über die äg. Meeresküste, näher über Kaschim, vor sich ging. קַסְלִיָּם sicher nicht Kappadocien, wie die Alten LXX zu Dt. 2, 23. Am. 9, 7, Vulg. ebenda und Jer. 47, 4, die 3 Vgg. u. Pesch., vgl. Test. Sim. 6; auch *Boch., Ges. th.*) nach blosser Ähnlichkeit annahmen; ebenso wenig Cypern (*Mich. Schulth.*), קַסְלִיָּם V. 4, sondern (*Calmet, Ros. Tuch, Hitz. Bertheau, Ew. G.* 353 f.; *Kn. Kiep. A.*) Kreta, nicht bloss weil diese grosse Insel V. 4 nicht erwähnt) in dieser Tafel kaum fehlen kann, sondern weil unter Jer. 47, 4 ein קַסְלִיָּם ausdrücklich genannt wird und die Philister wie in obigen Stellen Kafterim, so in andern (1 Sam. 30, 14. Zeph. 2, 5. Ez. 25, 16) geradezu קַסְלִיָּם heissen, und auch noch ausserbibl. Nachrichten (*Wiss. RW. I. 211*) einen Zusammenhang der Philister mit Kreta andeuten. Dass Kafter die äg. Deltaküste sei (*Ebers 127 ff.; Netrich in Merx Archiv I. 313 ff.; s. dagegen de Goeje 257 f.*), kann bloss möglichen Etymologien nicht bewiesen werden und widerspricht allen Zeugnissen des AT. (*Saadia's* Erklärung des Namens ist ohne Gewicht, wie seine Deutung der übrigen Namen dieses Vesses zeigt). Dass Kafter-Kreta als Abkömmling Aegyptens und nicht Javan's scheint, hat nicht bloss geogr. (*Kiep.*) sondern geschichtl. Grund in dem Zusammenhang eines Theils seiner Bevölkerung oder auch seiner Kultur und Religion mit dem äg.-libyschen Küstenland (nach Diod. Sic. 67. 70 floh Ammon nach Kreta). Wer den Namen Kafter geschöpft habe, ist noch nicht bekannt; mancherlei Volksstämme und Sprachen wuzten sich dort (*Hom. Od. 19, 175; Her. 1, 173*). — Bei der Unklarheit der Deutung der Namen ist auch die Reihenfolge, in welcher die Söhne Misraim's aufgezählt werden, unklar. — V. 15—19. Die Kanaaniter, den Israeliten wichtig und genau bekannt, werden sehr ausführlich behandelt. Dass sämmtl. Namen von קַנְאָנִיָּם bis קַנְזִיָּם , ebenso V. 19 interpolirt seien (*de Goeje 241 f. Merx in BL. V. 609*), hat keinen zureichenden Grund. קַנְזִיָּם eig. die Fischerstadt (von קַנְזִיָּם), der erste Anbau der Kanaaniter, der Erstgeborne (*Justin. 18, 3; Curt. x. 4, 1, 15. 4, 4, 15; Homer* kennt sie allein von allen phön. Städten); im AT. auch „Sidon die grosse“ genannt *Jos. 19, 28. 11, 8;* aber erst später, als Tyrus bereits seine Bedeutung gewonnen, werden die Phöniker die Sidonier genannt *1 Reg. 11, 5. 16, 31. Jos. 13,*

6 u. s. (ebenso bei Homer). Wenn also hier Tyrus nicht erwähnt wird, so folgt nicht, dass der Vrf. vor Erbauung von Tyrus lebte, sondern nur, dass man zu seiner Zeit noch ein richtiges Bewusstsein von dessen jüngerem Ursprung hatte (Jos. ant. 8, 3, 1; Just. 18, 3). Die Annahme (*Kn. VT. 323 ff.*), dass Tyrus unter טיר mit zu begreifen sei, ist nicht begründet. טיר werden durch ihre Stellung unmittelbar nach Sidon als ein altes Volk gezeichnet; die Form טיר (ohne ט , obwohl טיר sonst sehr üblich ist) lässt einen umfassenderen Volksnamen erkennen. Dem entspricht, dass nach den äg. Denkmälern der 18. bis 20. Dynastie die *Cheta*, so wie nach den älteren ass. Inschriften die *Hatti* das Hauptvolk in Syrien, zwischen dem mittleren Euphrat und Orontes, waren (*Brugsch geo. Inschr. II. 20 f.*; *Schröd. KGF. 225 ff. KAT² 107 ff. Del. Par. 269*; über ihre Monumente *Sayce in Transact. SBA. VII, 2. 248 ff.*), aber allmählig von den Aramäern zurückgedrängt oder aufgesogen wurden. Das AT. kennt sie nur aus der Zeit ihres Verfalls, obwohl noch zu Salomo's Zeit und später 1 Reg. 10, 29, 2 Reg. 7, 6 hett. Könige in Syrien erwähnt werden. Die Hettiter in Palästina scheinen Bruchtheile dieses Volks gewesen zu sein, gemischt mit Kenaanern und darum zu diesen gezählt. Die טיר werden mehrmals als ein Sammelname weiteren Umfangs (wie sonst קנען) genannt Jos. 1, 4, 1 Reg. 11, 1, Ez. 16, 3, 45; in den Aufzählungen der Kanaan. Völker stehen sie oft voran. Innerhalb Kenaans kommen Hett. bei Hebron Gen. 23 und in der Mitte des Landes Num. 13, 29, Jud. 1, 26 vor. — Es folgen 4 ken. Stämme, die in das eig. Kanaan gehören. טיר die in und um Jebüs, dem spätern Jerusalem, sassen Num. 13, 29, Jos. 11, 3, 18, 28, Jud. 1, 21, 19, 10 ff. 2 Sam. 5, 6 ff. טיר vielleicht eig. Höhenbewohner Num. 13, 29, von $\text{טיר} = \text{טיר}$ Jas. 17, 9 *Gipfel, Höhe*; auf dem Gebirg Efraim und Juda bis tief in das Süden (*Ew. G.³ I. 338*) ausgebreitet, und mit Resten der alten Urbewohner stark gemischt; der kräftigste und am meisten kriegerische unter allen diesen Stämmen, der vor Mose auch im Ostjordanland bedeutende Eroberungen gemacht hatte (*Ew. G.³ I. 338*; *BL. I. 117 f.*; *III. 516 f.*; *Riehm HWB. 57 f.*), daher auch öfters, bes. wo es auf Kriegssachen ankommt, für die Kenaaniter überhaupt genannt (eine Probe ihrer Sprache Dt. 3, 9). טיר in den Verzeichnissen der Ken. auch sonst mitgenannt Gen. 15, 21, Dt. 7, 1, Jos. 3, 10, 24, 11, aber ihren Wohnsitzen nach nicht näher bestimmt (im Westjordanland? Jos. 24, 11); eine Vermuthung bei *Ew. G.³ I. 334*. טיר vielleicht die in $\text{טיר} =$ Stadtgemeinden lebenden (*Ew. G.³ I. 341*), wie solche geordnete Gemeinden derselben in Sikhem (34, 2) und Gibeon (Jos. 9) erwähnt werden; später finden sie sich auch mehr nördl. in den Hermon- und Libanon-Gegenden, vielleicht erst von Isr. zurückgedrängt (Jud. 3, 3; Jos. 11, 3; 2 Sam. 24, 7). — Wenn die sonst (auch 13, 7, 15, 20) unter den Ken. mit aufgezählten טיר d. h. die in offenen Dörfern (טיר) wohnenden (Bauern) hier fehlen, so könnte sich das daraus erklären, dass der Name nicht als Stammname, sondern als Bezeichnung eigenthümlicher Lebensweise galt (*Ew. G.³ I. 339*; *Del.*). Aber nach 13, 7, 34, 30, Jud. 1, 4 f. (vgl. Jos. 17, 15) ist wahr-

einlicher, dass sie heruntergedrückte Reste der Urbevölkerung waren (Kn. VT. 335), wenn auch mit Ken. schon gemischt. — Nun folgen die 5 ausserpalästinische Völkerschaften (eig. Städte und Stadtgebiete, *רַבְּרִי*). Dass die Gibliler (*גִּבְלִי* Byblos) mit Berytus nicht darunter zu rechnen kann auffallen (*de Goeje* 238), wird aber in den Stammverhältnissen seinen Grund haben (Vermuthungen darüber bei *Mov. Ph. II*, 103 ff.). *רַבְּרִי* Sam. *רַבְּרִי*, LXX *Ῥοβραῖος* (mit Joseph. u. A.) zu setzen auf *Ῥοβρη* oder *Ῥοβαί*, etwa 5 Stunden nördl. von Tripolis, am Fusse des Libanon, ass. *Arka* (*Schr. KGF. 450 f. Del. Par. 282*), auch in der röm. Kaiserzeit eine bedeutende Stadt, Geburtsort des Kaisers Alexander Severus, Sitz eines Bischofs, in der Zeit der Kreuzzeit eine wichtige Festung, heut zu Tage verfallen, aber in einem Teil der Stadt und Dorf Arqa wiedergefunden (*Win. RW., Tuch, Ges. th.; Böhms. Pal. III. 937 ff. Neue Forsch. 754 ff.*) *רַבְּרִי*] Trümmer einer Stadt *Sin*, nicht weit von Arqa, kannte noch Hier. (quaest.), und *Breylandach* fand 1483 ein Dorf Syn, $\frac{1}{2}$ Meile vom Nahr Arqa. Eine bergfeste *Σινῶν* (Acc.) am Libanon erwähnt Strab. 16, 2, 18. Sie tritt auch ass. als *Sianu* vor (Del. Par. 282). Sonst s. *Kn. T. 328. רַבְּרִי*] LXX *Ῥοβάδιοι*. Am bekanntesten ist die Inselstadt Aradus, die aber erst im 8. Jahrh., nach Strabo von sidon. Flüchtlingen begründet wurde (Euseb. chr. Arm. II. 173). Mit Unrecht hat man (*de Goeje* 238 f.) daraus geschlossen, dass es früher keine Aradier gab; aradische Schiffe werden schon unter Tiglathpilesar I. erwähnt. Der Aufbau auf dem Festland, später Antaradus genannt, der Insel schief gegenüber, muss demnach älter sein. Ez. 27, 8. 11 erwähnt die Aradier als Schiffer und Krieger der Tyrer. Sie hatten eigene Könige und müssen früher weithin an der Küste und bis ins Land von Hamath reichlich gewesen sein (Strab. 16, 2, 12 ff.; Her. 7, 98; Arrian Alx. 1, 13). Aradus südl. vom Karmel, die Insel Aradus bei Kreta und die Insel Aradus im pers. Meerbusen stand vielleicht in Zusammenhang mit ihnen (*Kn. VT. 193. 330*). Die assyr. Zeugnisse bei *Schr. KAT² 199 f.*; *Del. Par. 281*; die der neueren Reisenden bei *Winer RW. I. 1. רַבְּרִי*] eine Stadt oder Burg *Ῥοβρα, Ῥοβραος* südl. von Aradus, nördl. von Tripolis nennen Strabo 16, 2, 12; Plin. 5, 17; Mela 1, 12; Plin. 5, 15, 4 u. Steph. Byz.; über *Si-mir-ra* in den ass. Inschriften (*Schr. Schr. Del. Par. 275 ff.*) öfters genannte Hamath am Orontes, Hauptstadt eines unabhängigen Reiches, dessen Gebiet hinein unter David-Salomo und Jerobeam II. Israhel's Grenze reichte, unter den Seleuciden zu Epiphania umgenannt, aber von den Einheimischen mit dem alten Namen (Jos. ant. 1, 6, 2) bis heute fortgenannt (*Win. und Ges. th.*). Für seine (von v. *Goeje* 39 f. bezweifelte) Zugehörigkeit zur kenanitischen Völkerschichte lassen sich ausser Anderem (*Del. Par. 278*) auch die dort gefundenen Inschriften (*Sayce in Transact. SBA. VII. 2. 248 ff.*) anführen. — *רַבְּרִי* *רַבְּרִי* nach 9, 19 kann nicht gewaltsame Zerstreuung oder Verdrängung durch die Isr. (*Bohl.*), sondern nur Ausbreitung derselben gemeint

sein, und zwar wegen V. 19 nicht in ihre auswärtigen Colonien, sondern nur innerhalb Kanaan's. Das Wort קְנָעַנִי aber, V. 19 unläugbar in engerem Sinn (mit Ausschluss der phön. und syr. K.) gebraucht, muss auch hier so gemeint sein. Erst mit der Zeit hat der K. sich so weit ausgedehnt; dass gerade von Sidon aus (*Kn. Del.*), liegt nicht nothwendig darin. Das וְאָזְרִי יִי für einen Einschub von R (*Schr.*) zu erklären, liegt kein Grund vor. — V. 19. Die Grenzen der Ken. im eig. Kanaan oder Westjordanland von Sidon im N. bis Gaza im S. und Lescha im SO. [וְאָזְרִי יִי] V. 30. 13, 10. 25, 18 im adverb. Acc. (indem du kommst) für volleres וְאָזְרִי יִי 19, 22. 2 Sam. 5, 25. 1 Reg. 18, 46 (*Evo.* 294b), s. v. a. *gegen — hin, in der Richtung auf*. Gerár (s. 20, 1) lag südlicher als Gaza, und וְאָזְרִי יִי gibt somit eine genauere Bestimmung, als וְאָזְרִי יִי 'a; ihre Grenze ging, in der Richtung auf Gerár d. h. den tiefen S. hin, bis nach Gaza, der bekannten Stadt in Philistää; ebenso in der Richtung auf die Städte Sodom u. s. w. hin, d. h. östlich, bis Lescha. Ueber die 4 Städte Sodom u. s. w. s. zu 14, 2. *Lescha* kommt sonst nirgends vor; *Kallikrón* auf der Ostseite des todten Meeres im W. Zerqa Ma'in, der berühmte Badeort mit heissen Quellen (Jos. b. j. 1, 33, 5; ant. 17, 6, 5; Plin. 5, 15; Ptol. 5, 16, 9), auf welchen die Juden (Trg. Jer.; Hieron.) es deuten, ist zu weit nördl. gelegen. Nach der Analogie des vorhergehenden Satzes erwartet man eher einen Ort diesseits des todten Meeres oder des Ghôr. Jedenfalls hat der Vrf. mit diesen Grenzbestimmungen die älteste Zeit (vgl. 19, 29) im Auge. Die Vermuthung, dass וְאָזְרִי יִי zu וְאָזְרִי יִי oder וְאָזְרִי יִי zu corrigiren und so mit *Laisch* d. h. Dan die Nordgrenze des eigentlichen Kanaan angegeben sei (*Wl.* XXI. 403f.), widerlegt sich durch die Analogie von וְאָזְרִי יִי ; damit verliert auch die Folgerung, dass V. 17 und 18^a so wie V. 16 ein Einschub seien, ihre Stütze. — V. 20 von A, s. V. 5.

V. 21—31. *Die Semiten oder die mittleren Völker.* V. 21 von C, vgl. 4, 26. Die Art, wie hier Sem eingeführt wird als Vater aller Hebräer und älterer Bruder Jafet's, ist dem A fremd und dem Stücke 9, 18 ff. verwandt (9, 18. 24). Vrf. denkt bei Sem sofort an die Hebräer und ihre Bedeutung für die Heilsgeschichte. [וְאָזְרִי יִי] aller von Eber abgeleiteten Völker, näml. der V. 25 ff. 11, 16 ff. 19, 37 ff. 22, 21 ff. 25, 1 ff. 12 ff. 36, 1 ff. zu nennenden, ganz besonders aber der Isr. Vgl. auch Num. 24, 24. [וְאָזְרִי יִי] nicht: *Bruder des grossen* d. h. älteren *Jafet* (*LXX Sym.*; *Mass.*, *Rasch.* *Abene. Luth. Merc. Pisc. Cler. JDMich. Dath.*), was sachlich (s. 9, 24) und sprachlich unrichtig ist, da die Beschränkung des וְאָזְרִי יִי auf das Alter nur dann genügend angedeutet wäre, wenn es וְאָזְרִי יִי hiesse (9, 24. 27, 1. 15. 42; 1 Reg. 2, 22; in Gen. 44, 12 und 1 Sam. 17, 13 ist der Zusammenhang maassgebend), sondern: *der ältere Bruder Jafet's*. Das ist aber bemerkt, nicht um den Schein, als wäre Sem der jüngste, zu beseitigen (*Tuch Kn. Del. A.*), denn dieser Schein ist nach 9, 18 (10, 1) gar nicht vorhanden, und zu diesem Zweck hätte es heissen müssen: der ältere Bruder Ham's und Jafet's oder Ham's allein, sondern um auch hier im Sinne von 9, 26f. auf die nähere Zusammen-

gehörigkeit Sem's und Jafet's binzuweisen. — V. 22 f. Die *Söhne Sem's*, nach A. Die Aufzählung, im SO. beginnend, schreitet nordwärts, dann von N. nach W., um südl. von dieser nördl. Reihe zu schliessen. Die 5 Namen sind Volks- und Landesnamen. Für die Zusammenfassung unter dem gemeinsamen Namen Sem ist wenn nicht durchaus Sprachverwandtschaft, so doch Stammverwandtschaft, vielleicht aber auch einstige Zugehörigkeit zu einem alten Semitenreich (*Ew. G.*³ I. 397 ff.) oder mehreren solchen massgebend gewesen. Keinenfalls aber ist der Bestand des Perserreichs, von Elam (Persien) bis Lydien, dabei vorausgesetzt (*de Goeje* 251 f. *Wellh. G. I.* 338). Ohne Madai (s. V. 2)! ohne Babylonien (nach *Wl.* soll Bab. unter Arfaxad versteckt sein!!) ohne Kanaan! Wie bei Jafet und Ham älteste Völkerverhältnisse beschrieben sind, so sicher auch hier. אֲשֻׁרִים Volk und Land östl. vom untern Tigris, südl. von Assyrien und Medien, nördl. vom pers. Meerbusen, ungefähr dem spätern Susiane und Elymais entsprechend. Eine genaue geogr. Begrenzung ist für die alten Zeiten nicht möglich; aber weder hier noch sonst im AT., auch Dan. 8, 2 nicht, umfasst Elam auch Persien (Jos. ant. 1, 6, 4 und die Späteren) oder gar alles Land bis Indien (BJub. c. 9). Ueber die Geschichte Elam's, das in urältester Zeit (14, 1 ff.) in Verbindung mit Sinear erscheint, später mit seinen Geschicken an das neue assyr., bab., pers. Reich geknüpft war, s. BL. II. 91 ff.; *Nöldeke* in GGN. 1874 S. 173 ff.; *Maspero-Pie. morg. Völk.* 149 f. 167. Assyrisch heisst es 'Ilam oder 'Ilamti (*Schr. KAT*² 111 f.; *Del. Par.* 320 ff.), altpersisch *Uvaga* oder (*H)úga* (bei den class. Autoren Uxii oder (H)uxii), woraus jetzt Khuzistan. Ueber die Sprache des ältesten Elam wissen wir nichts Sicheres, doch ist wahrscheinlich, dass in den Ebenen am Tigris, Choaspes und Eulaeus schon frühe Semiten sassen, während den östl. und nördl. gebirgigen Theil die Kissier (S. 168) inne hatten, und auch die alte Herrschaftsbildung in Elam von diesen ausging (*Del.* 320 f. 128 f.). אֲשֻׁרִים grösstentheils auf der Ostseite des mittleren Tigris zwischen Armenien, Susiana und Medien (Aturia, Adiabene), mit nicht genau bestimmbarem Umfang (s. übrigen Dio Cass. 68, 28 und Strabo 16, 1, 1 ff.), so benannt nach der alten Hauptstadt Asur (s. V. 12) und dem Gott Asur (*Schr. KAT*² 112 f. u. in *Riehm HWB.* 99 ff.; *Del. Par.* 252 f.). Ueber die spätere Geschichte des Namens s. *Nöldeke* im *Hermes* V. 458 ff. Dass die Assyrer eine semit. Sprache redeten, steht jetzt fest. אֲשֻׁרִים seit *Boch.* ziemlich allgemein gedeutet auf Ἀρβανγαγίτις (Ptol. 6, 1, 2), das Gebirgsland des obren Zab (östl. von Karduchien oder Gordyene), dessen Name in Aghbak bei den Armenern, Albâq bei den Kurden noch erhalten blieb. Freilich decken sich die Laute nicht ganz, und zur Erklärung von אֲשֻׁרִים armenisches šat ξατα (*Lagarde* *Symm.* I. 54) zu Hülfe zu nehmen ist bei einem so alten Wort mehr als bedenklich. Neuerdings will man ohnedem die Grundform zu Arrap. in ass. *Arbaħa* (*Schr. KGF.* 164. 167), *Arabħa* (*Del. Par.* 124 f.) gefunden haben. Aber nun unter אֲשֻׁרִים Akkadien (*Newville* 414 ff.) oder Babylonien (*Del. Par.* 255 f.) zu verstehen, wird, ausser durch die lautliche Unmöglichkeit, schon durch die Ordnung der Aufzählung verboten. Gerade diese Ordnung,

so wie 11, 12 ff., verlangt ein Volk nördl. (wie Arrap.) oder besser nordwestl. von Assur, etwa im obern Tigrisland zwischen den Ketten des Taurus und des Masius. Viel ansprechender ist die Vermuthung (*Schlözer* in *Eichh. Repert.* VIII. 137; *JDMich.*, *Ev. G.*³ I. 405. *Gen. Kn. A.*), welche in Anbetracht dessen, dass Joseph. (Eus., Hieron. A.) von Ἀρφαξάδης die Kaldäer abstammen lässt, in כַּדְּיִים die Kaldäer, und in גְּרָרָה ein Wort wie *Grenze, Gebiet* (arab.) oder dgl. finden. Dass die Hebräer Kaldäer auch ausserhalb Babyl. kannten, ist aus Gen. 22, 22. Jj. 1, 17 sicher, und woher die bab. Kaldäer, welche den Hebräern erst von Jeremja's Zeiten an geläufig wurden, kamen, ist noch nicht festgestellt (s. 11, 28). Dass die später in Karchien eingewanderten indogerm. Stämme bei den Klassikern insgesamt *Καλδαίοι* heissen, erklärt sich doch wohl nur, wenn der Name schon früher am Lande haftete, nicht aber aus blosser Verwechslung mit *Χάλυβες*. Die Erklärung des אַרְיֵי־צָדָה aus arischem *Arjapakshad* („das Arien zur Seite liegende“ *Bohl. Tuch*) ist nicht mehr annehmbar. — Von hier aus wendet sich der Vrf. zuerst westwärts, um dann erst auf den südlicheren Aram zu kommen. אַרְיֵי־צָדָה] *Sam.* אַרְיֵי־צָדָה, *Lydier*. Einen Zusammenhang des אַרְיֵי־צָדָה mit einem alten semit. Reich bezeugt die Ableitung des ersten lyd. Königs Agron, des Herakliden, von Ninos als Vater und Belos als Grossvater (Her. 1, 7), sowie der Dienst des ass.-bab. Gottes Adar-Samdan in Lydien, in welchem die Lydier auch wieder mit Ascalon der Philister zusammengebracht wurden (*Lenorm. Bér.* 146 ff.; *lég. de Sémir.* 56 ff.). Man wird aber bei einem Schriftsteller, der die älteste Völkerschichtung Kleinasiens (V. 2 f.) im Sinne hat, den Namen nicht auf den W. Kleinasiens beschränken, sondern östlichere Sitze des אַרְיֵי־צָדָה annehmen oder aber die Landschaften zwischen Lydien und dem östl. Semitenland (Karien Lycien Pamphylien Cilicien), soweit sie nicht etwa unter Aram begriffen sind, dazu rechnen müssen, da die kleinasiat. Küstengebiete innerhalb des Taurus naturgemäss zu Sem gehören (*Kiep.* 198). In den lyd. Sprachüberresten lassen sich zwar höchstens nur vereinzelte semit. Wörter erkennen (eher war die Sprache eine indogermanische, s. *Lassen* in *ZDMG.* X. 382 f. *Lag. ges. Abh.* 266 ff.; *BL.* IV. 63 f.), aber das ist kein Grund, unter אַרְיֵי־צָדָה Lydien nicht zu verstehen (vgl. *Elam*). Wo sonst im AT. אַרְיֵי־צָדָה vorkommt (s. V. 13), sind die afrik. אַרְיֵי־צָדָה zu verstehen (gegen *Stade* und *Del.* Par. 257). Die Hypothese von einem grossen semit. Volk Lud, von dem Amalek, Amoriter, Philister, die äg. Ludim und die kleinasiat. Lyder Theile gewesen seien (*Kn.*), ist eine Fiction. אַרְיֵי־צָדָה] mehr Volks- als Landesname, und weiteren Sinnes als Syrien, so dass, wo genauer geredet werden soll, ein Beisatz gemacht wird, wie Aram der beiden Ströme, Aram Damask's u. s. w., also die Völker Syriens, Mesopotamiens bis hinein in die oberen Tigrisebenen und die Thallandschaften innerhalb des Taurus, die später zu Armenien gerechnet wurden, auch wohl bis nach Cilicien hinein (Strab. 13, 4, 6), nur dass (22, 20 ff. Am. 9, 7) die Ausbreitung dieser Völker über diese weiten Länder als eine erst allmählig (nam. unter Verdrängung der Hatti) vor sich gegangene zu denken ist. *Hochland* bedeutet אַרְיֵי־צָדָה nicht; die Grundform

war Arām mit kurzem Vokal. Ueber die *Aramu*, *Arimu* der Assyrer s. *Schr.* KGF. 109 ff. KAT² 117 f.; *Del.* Par. 257 f. Ueber die spätere Geschichte des Namens s. *Nöld.* in ZDMG. XXV. 113 ff. — V. 23. Von diesem weitschichtigen Volk werden 4 Zweige hervorgehoben als *Söhne des Aram* (welche Worte in 1 Chr. 1, 17 fehlen), die in den ältesten Zeiten grössere Bedeutung gehabt haben müssen, deren Namen aber später zurückgetreten oder verschwunden sind, so dass man sie nicht mehr alle nachweisen kann. אַרְי] ist der bekannteste darunter; kommt 22, 21 vor als erster Sohn des Naḥor; 36, 28 Bruchtheil von ihm (?) im Verband der Horiter; Jj. 1, 1 ein Volk nordöstl. von Edom; Jer. 25, 20 Könige des Landes Uṣ; Thren. 4, 21 Edomiter über das Land Uṣ ausgebreitet. Nach Jos. ant. 1, 6, 4 war Uṣ Gründer von Trachonitis und Damask (Ptol. 5, 19, 2 nennt *Αἰόται* in der Wüste westl. vom Euphrat). Alles dies weist auf ein im südl. Syrien und der Wüste weiter verbreitetes Volk, nam. in der Gegend von Ḥauran und Damask, hin. אַרְי] von Joseph. u. A. auf Armenien, von *Boch.* auf *Χολοβονήγη* in Armenien, in der Glosse bei Syncell. auf die *Μαγαρδοί* gedeutet, wird gewöhnlich erläutert durch den Namen *Hule* (الحوالة), der noch immer am Meromsee in Galilaea und der sumpfigen Landschaft um denselben her (*Ros.* AK. I, 2. 253; vgl. *Ὀυλάθρα* Jos. ant. 15, 10, 3. 17, 2, 1), aber auch an einer Landschaft zwischen Emesa und Tripolis (Edrisi in *Ros.* anal. arab. III, 16) haftet. Doch wird damit wenig geholfen, da dies auch ein n. appell. gewesen sein kann. Ein Bezirk *Huli(j)a* am Mons Masius wird in den ass. Inschriften erwähnt (*Del.* Par. 259). אַרְי] nicht mehr nachweisbar; Vermuthungen bei *Winer* RW.; *Knobel's* (VT. 235 f.) Erläuterungen aus arab. Genealogien ergeben nichts annehmbares. אַרְי] wofür *Sam.* ארם, LXX *Μοσόχ*, 1 Chr. 1, 17 ארם (auch Ps. 120, 5?) geben (doch s. V. 2), deutet Joseph. auf die *Μησαναίοι* an den Euphrat-Tigrismündungen (syr. *ܡܫܢܐ*), wohl durch Verwechslung mit ארם V. 30, diese sind zu weit südlich. Eher empfiehlt sich der *Mons Mas-ius*, nördlich von Nisibis (*Boch. Mich.*), welches Gebirge Armenien von Mesopotamien scheidet (Strab. 11, 14, 2; Ptol. 5, 18, 2) und von dem der *ܢܗܪܐ ܕܥܘܦܪܐܬ* herabfließt (s. *Ges.* th.). Der Name soll auch in den ass. Inschriften vorkommen (*Schr.* in *Riehm* HWB. 80). — V. 24 ein Einsatz des R, durch welchen die Genealogie des C (Sem Eber Peleg) mit der des A in C 11, 10 ff. ausgeglichen werden soll. — V. 25—30 aus C, Fortsetzung von V. 21. Von Eber, dem Sohn Sem's, leiten sich Peleg und Joḳtan ab. אַרְי] s. 4, 18. *Peleg*, ohne Frage derselbe Name, wie 11, 18 und wahrscheinlich auch bei C Vorfahre des Terach, hat hier zugleich die Function, einen Abschnitt in der neuen Menschengeschichte zu markiren. In seinen Tagen wurde die *Erde* d. i. nicht die Erdcontinente (*Keertl*), nicht Joḳtan und Peleg (*Kn.*), sondern die *Erdbevölkerung* (9, 19. 11, 1) zertheilt. Unter der Voraussetzung, dass diese etymol. Notiz von C selbst ist, wäre die Zertheilung auf die Geschichte 11, 1—9 zu beziehen (*Del.*, vgl. Ps. 55, 10), obwohl dort

die Zeit des Peleg nicht ausdrücklich erwähnt ist. Dieselbe könnte aber auch eine Vertheilung der Gebiete durch Vertrag oder Willen des Oberhauptes bedeuten sollen (BJub. c. 8), wobei anzunehmen wäre, dass der Ausdruck בֵּן statt פֶּלֶג eben der Etymologie halber gebraucht wurde; in diesem Fall müsste aber diese Bemerkung (גִּרְמֵי—בֵּן) als späterer Zusatz (des R aus B?) angesehen werden (s. auch *Eoc.* JB. IX. 7). — Während C im Verlauf seiner Darstellung von Peleg die Nordhebräer abgeleitet haben wird, wie A, leitet er von Joqŕan die semit. Araber ab. — V. 26. Joqŕan gilt auf Grund der bibl. Angaben bei den arab. Genealogen unter dem Namen Qaŕŕan als Stammvater der reinen Araber im eigentl. Arabien, von welchen theils die untergegangenen Urbewohner wie Ad, Thamud, Gadis u. s. w., theils die Ismaeliten des Nordens (Gen. 25, 12 ff.) unterschieden werden. Der Name Qaŕŕan soll als Name einer Landschaft im nördl. Jemen und als Stammname noch erhalten sein (*Kn.* VT. 184). Aber das ist kein Grund, mit *Kn.* die Joqŕ. auf das südwestl. Arabien einzuschränken. Sonst s. auch *Kremer* die südarab. Sage S. 24 ff. $\text{[אֲבֹתָם יִשְׂרָאֵל]}$ mit dem arab. Artikel *al*, dessen ältestes Zeugniß dieses Wort ist. Die Combinationen mit *'Alloumaiōtai* des Ptol. (*Boch.*, s. dagegen ZDMG. XXII. 658),

mit dem ġurhumit. Mannsnamen *مُضَافٍ* (*Kn.*) sind unhaltbar, die Correctur in Morād (*Tuch*) zu gewaltsam. Eine Stadt *Mddudi* in Haḍramaut erwähnt *Wellsted* R. in Arab. II. 338. Ein Mannsname מַוַּדָּד (*Mawaddad*) in sab. Inschriften zB. ZDMG. XIX. n. 20, 4. $\text{[אֲבֹתָם יִשְׂרָאֵל]}$ die *Σαλαπηνοί* des Ptol. 6, 7, 23 (besser *'Alaπηνοί*, *Spreng.* § 343) hat *Boch.*, einen Landstrich *Salfie* (*سلفية* bei *Niabuhr* Arab. 247) eine Strecke südwestwärts von Šan'ā hat *Kn.* verglichen, und *Sulaf* oder *Salif* als Name eines Stamms in Jemen *Osiander* (ZDMG. XI. 153 ff.) nachgewiesen. Anderes bei *Kremer* 26, u. *Spreng.* S. 270. $\text{[אֲבֹתָם יִשְׂרָאֵל]}$ auch auf den sab. Inschriften (ZDMG. XIX. 239 ff.) als $\text{[אֲבֹתָם יִשְׂרָאֵל]}$ wiedergefunden und bis auf unsere Zeit unter dem Namen Haḍramaut (*حَضْرَمَوْت*) als Name einer Landschaft östl. von Jemen am Ocean er-

halten, identisch mit dem Land der *Χατρομωνίται*, eines der 4 Hauptstämme, welche (Strab. 16, 4, 2) das südl. Arabien bewohnten, mit der Hauptstadt *Σάββατα* (s. V. 7), berühmt durch seinen Weihrauchhandel (ob die *'Ατρομίται* oder die *'Αδραμίται* oder beide von jenen zu unterscheiden seien, darüber s. ZDMG. XIX. 254. XXII. 658; *Oish.* in MB. der B.Akad. 1879 S. 571 ff.). Im Alterthum war übrigens Haḍramaut ein weiterer Begriff als heutzutage. $\text{[אֲבֹתָם יִשְׂרָאֵל]}$ noch nicht ermittelt. Da im Hbr., Sab. und Geez das Wort *Mond* bedeutet, so hat *Boch.* auf die *بنی هلال* Neumondsöhne oder *Atilaei* im nördl. Jemen, *Mich.* die Mondküste und den Mondberg, *غَب القمر* oder *جبل*, im östl. Haḍramaut gerathen (s. *Ges.* th.; *Kn.* VT. 195); aber der Monddienst war unter diesen südl. Arabern weit verbreitet. Anderes bei *Spreng.* S. 270. $\text{[אֲבֹתָם יִשְׂרָאֵל]}$ *Sam.* $\text{[אֲבֹתָם יִשְׂרָאֵל]}$, nicht nachweisbar, denn die

Ἀδραμίται (Ptol. 6, 7, 10) oder Atramitae (Plin. 6, 32, 12, 30), welche Mich. u. A. hieherziehen, gehören zu אַדְרָמִיטַי. Auch die Ἡδραμεὴ (Krem. 25) passen den Lauten nach nicht. אַדְרָמִיטַי *Sam.* לַיִן LXX *Αἰθῆλ*. Uzal ist nach der Ueberlieferung der Araber der alte Name der Hauptstadt von Jemen, welcher seit der Besitznahme durch die Abessinier dem Namen San'a (صنعاء) gewichen ist (*Ges. th.*; *Kn.* VT. 188 f.). Noch im 6. Jahrh. n. Ch. kommen bei einem syr. Schriftsteller Auzalier als Name eines Volks im glücklichen Arabien vor (*Assem. bibl. or.* I. 360 f.), אַזְאִלִּי nicht nachgewiesen. Der Name lässt auf Palmenreichtum (أشجار) schliessen, weshalb *Boch.* an die Minaei (Strab. 16, 4, 18, Plin. 6, 32) in dattreicher Gegend, *Kn.* (VT. 196) an einige andere Stämme denken wollte. אַזְאִלִּי 1 Chr. 1, 22; *Sam. Vulg. Joseph.*; *Evual* und *Γεβαλ* LXX; unbekannt. Sonst s. *Krem.* 26; *Spreng.* S. 270. אַזְאִלִּי unermittelt; der Name *Málu* im Weihrauchland (*Boch.*) bei Theophr. plant. 9, 4 scheint falsche Lesart zu sein (*Mich.*) אַזְאִלִּי v. 7. אַזְאִלִּי kommt von Salomo an im AT. vor als Name des Landes, aus dem die Flotte des Hiram und Salomo nach dreijähriger Fahrt Gold, Edelsteine, Sandelholz, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen brachte (1 Reg. 9, 28, 10, 11, 22. 2 Chr. 8, 18, 9, 10) und dessen Gold als feines Gold sprichwörtlich wurde (Ps. 45, 10. J. 22, 24, 28, 16. Jes. 13, 12. 1 Chr. 29, 4). Die Lage dieses Goldlandes hat man in der verschiedensten Weise bestimmt (s. *Winer* RW. u. *Riehm* HWB.), weil man die Aussagen des Königsbuchs über die Fahrt dorthin und die Handelsartikel dorther zu Grund legte. Indessen Joqtániden und somit auch das ihnen zugerechnete Ophir müssen nach V. 30 in Arabien gesucht werden. Und zwar kann nur der hbr. Name, nicht die von den LXX in 1 Reg. Chron. Jes. (und Jos. ant. 8, 6, 4) dafür gesetzte Form *Σοφειρά*, *Σοφείρα* u. s. w. (die wohl schon auf bestimmten Vermuthungen über die Lage beruht) maassgebend sein. Sonach fällt *Supara* an der malabarischen Küste Indiens (Ptol. 7, 1, 6, und Edrisi, womit man auch (Σ)ουπαρα in Peripl. m. erythr. 52 Müll. combinirte) ausser Betracht, und von *Sofála* auf der Ostseite

Afrika's, gegenüber der Insel Madagascar, (d. h. سفالة), kann keine Rede sein, obgleich diese längst widerlegte Combination immer wieder auftaucht, zuletzt nachdem *Mauch* 1871 40 deutsche Meilen landeinwärts von Sofála die grossen Bauruinen von Zimbabuye wiedergefunden hat. Auch *Abhéra* an der Küste östl. vom Indus-Delta (*Lassen* IAK.¹ I. 538 f.), lässt sich mit unserer Stelle nicht vereinigen. In Arabien ist freilich der Name Ofir nicht mehr nachweisbar. Mit Combinationen wie bei *Kn.* VT. 191; *Hitz.* im BL. IV. 368 ist keine Wahrscheinlichkeit zu erzielen. Der Nachweis alten Gold- und Silberreichtums an der Westküste Arabiens zwischen Hígáz und Jemen, von Dhahabán bis Ober-Chaulán (*Spreng.* S. 49 ff.), berechtigt noch nicht, Ophir dort zu suchen (*Spreng.*; *Goergens* in den Stud. u. Krit. 1878 S. 458 ff.; *Soetbeer* das Goldland Ophir. Berl. 1880), da diese Oertlichkeit dem Hafen Ezjongeber zu nahe und als Stapelplatz für die afrik.-indischen Produkte zu nördlich liegt. Eine Gegend der südl. oder südöstl. Küste

Arabiens ist immer noch am wahrscheinlichsten. אֲרָבִיָּה V. 7. Dass es im nordwestl. Arabien am pers. Meer ein אֲרָבִיָּה gegeben haben muss, geht aus 25, 18. 1 Sam. 15, 7 (vgl. Gen. 2, 11) hervor. Die *Χαυλοταῖοι* des Strabo 16, 4; 2 (*Win. Tuch. Ges.*) würden dazu passen, und ein *Huwaita* in Bahrein an der Küste nennt *Niebuhr* Arab. 342. Nicht ausgeschlossen wäre, dass dieses (weit verbreitete) Volk auch in dem *Haulan Jemens* (*Boch. Mich. Ros. Kn.*) Spuren seines Daseins hinterlassen hätte (*Nieb.*; *Spreng.* S. 286 ff.); speciell *Tulla* (Ptol. 6, 7, 41) im südl. Jemen hat *Boch.* verglichen. אֲרָבִיָּה unbekannt; die *Ἰαβαρίται* des Ptol. 6, 7, 24 in *Ἰαβαρίται* zu verbessern (*Boch.*), ist zu gewaltsam. — V. 30. Die Ausdehnung ihrer Wohnsitze (vgl. V. 19). אַשּׁוּר nicht *Moöza* Hafenstadt innerhalb des *Bab-el-Mandeb* (*Boch.*), nicht *Bischa* im nördl. Jemen (*Kn. Spreng.* § 399); eher (*Mich. Ros. Tuch, Win.*) aber auch nicht sehr wahrscheinlich *Mesene* an der nordwestl. Spitze des pers. Meerbusens (*Ges.* th. 823; *Mannert* Geogr. V. 359 f.; *Reinaud* sur le royaume de Mésène 1861 p. 48 ff.). *Maš*, angeblich in den Keilinschriften Name der syr.-arab. Wüste (*Del. Par.* 242 f.; anders *Schrad.* KGF. 263 ff.) würde, als zu grosser Ausdehnung, nicht passen (vgl. V. 19). Von *Mescha* an war ihr Wohnland in der Richtung *auf Sefar* hin, *nach dem östlichen Gebirge*, da אֲרָבִיָּה wegen seiner Stellung nicht Praedic. des Satzes sein wird, aber auch nicht Appos. zu אֲרָבִיָּה, weil von einem אֲרָבִיָּה dieses Namens nichts bekannt ist. אַשּׁוּר gewöhnlich (obwohl die Laute nicht stimmen) gehalten für *Σάπφαρα*, *Saphar* Hauptstadt des Königs der *Sabaiten* und *Homeriten* (Ptol. 6, 7, 25. 41; Plin. 6, 26) in der südwestl. Ecke Arabiens, das auch den arab. Schriftstellern als alte bedeutende Stadt (ظفار) noch wohl bekannt ist, zu unterscheiden von dem im östl. *Haḍramaut* liegenden, gleichnamigen und ebenfalls sehr alten und berühmten *Saphar* (ظفار) am Meer (über welches s. *Ges.* th. und *Wellsted* II. 347 f.). Das letztere würde hier als ungefähr in der Mitte der arab. Südküste gelegen, weniger passen; besser das erste (*Tuch, Kn.*), zumal wenn אַשּׁוּר wirklich *Mesene* wäre, so dass die Linie von NO. nach SW. ginge. Das *östliche Gebirge* wäre dann das arab. Hochland *Negd*, das von dem vorhergehenden Grenzpunkt weiter östlich sich erstreckt (*Tuch, Ges.*), wogegen *Kn.* u. A. das grosse *Wehrauchgebirge* (*Ritter* Erdk. XII. 264) zwischen *Haḍramaut* und *Mahra* verstehen wollen. Eine sichere Erklärung des V. ist bei der Unbestimmbarkeit der 3 darin genannten Namen unmöglich. — V. 31. Schlussformel des A zu den Semiten, vgl. V. 5 u. 20. — V. 32. Schlussformel zum ganzen Verzeichniss, nach A.

4. Der Thurmbau zu Babel und die Trennung der Völker und Sprachen, Cap. 11, 1—9, aus C.

1. Während A in seiner Uebersicht C. 10 von den 3 Söhnen Noah's die 3 Menschheitskreise mit ihren Völkern und Sprachen in natürl. Weise sich ableiten lässt, wird hier die Trennung der Sprachen

und im Zusammenhang damit die Zerstreung der bisher noch einheitlichen Menschheit über die Erde aus einer besondern Gottesthat erklärt. Das ist eine andere Betrachtungsweise der Sache, und ist dadurch A als Vrf. dieses Stückes ausgeschlossen, gegen welchen ohnedem auch noch manches Andere spricht, wie הָאָדָם (gegen לְבָנָיו 10, 5. 20. 31), die Namensetymologie V. 9, u. s. w. Weiter aber, da das Stück auf die 3 Söhne Noah's und deren Nachkommen keine Rücksicht nimmt, sondern nur von der ganzen Erdbevölkerung (V. 1) und zwar als einer noch einheitlichen, spricht, so scheint auch die Quelle ausgeschlossen zu werden, aus der 9, 18f. und die eingearbeiteten Theile des C. 10 stammen: so *Schrad.* Stud. 162 (der es dem R. zuschreibt) und *Wl.* XXI. 401ff., der deshalb nur 2, 4—3, 24. 4, 16—24. 11, 1—9 als Kern des C, alles andere in C. 4, 25—10, 32, was man sonst dem C zuschreibt, als secundäre Bestandtheile seiner Schrift betrachtet wissen will, wogegen s. oben S. 86f. 111. 121. 148. In der That wird ja nicht zu bezweifeln sein, dass diese Thurmbausage ursprünglich unabhängig von der Fluthsage und von der übl. Ableitung der Menschheit von Noah's 3 Söhnen in Umlauf war, vielleicht auch schon in einer Schrift (des B) aufgezeichnet stand. Aber so wie sie hier 11, 1—9 lautet, kann sie doch nur von C stammen, weil sie ganz dieselbe gedankenreiche, feinsinnige, tiefethisch-religiöse Betrachtung des Gegenstandes und dieselbe Vermenschlichung Gottes (vgl. nam. V. 6 f. mit 3, 22) zeigt wie C (bes. Cp. 2 f.); und ebenso zeugt der Ausdruck בְּלִי-הָאָדָם 1 und בְּיָמָיו 4. 8 f. für den Vrf. von 9, 19. 10, 25, wogegen an בְּלִי-הָאָדָם 4. 8 f. statt הָאָדָם ein Anstoss (*Schr.*) um so weniger zu nehmen ist, als הָאָדָם auch sonst (7, 17. 8, 22. 13, 16. 18, 18) von C gebraucht wird. Wenn C in seiner Weise die Mehrung der Menschen durch Nachkommen, welche den 3 Noahsöhnen geboren wurden, die aber selbst noch nicht zu Völkern angewachsen waren, erzählt hatte, so konnte er wohl von der so angewachsenen neuen Menschheit den Ausdruck הָאָדָם gebrauchen (so gut als 10, 25), und fortfahren wie 11, 1 ff. steht (vgl. 9, 19). Dass alle in C. 10 eingetragenen Reste des C in seiner Schrift auch schon vor 11, 1 ff., und nicht vielmehr erst darnach standen, ist damit noch nicht gesagt; nam. 10, 8. 10—12 (wenn das überhaupt aus C stammt) kann nur hinter 11, 1 ff., nicht vorher beigebracht gewesen sein. Ueber בְּקָרְטָם s. zu V. 2. — Wie in C. 2 f. den Ursprung der Sünde und der Uebel in der Welt, so erklärt Vrf. hier die Sprach- und Völker-Trennung nach ihren letzten Gründen und ihrer tieferen Bedeutung. In Babel wollte die damals noch einheitliche Menschheit sich einen Mittelpunkt schaffen, welcher durch seine Anziehungskraft die schon auseinanderstrebenden Glieder zusammenhielte und vor Zersplitterung und Schwächung ihrer Gesamtkraft bewahrte; aber Gott, solches Vornehmen misbilligend, verwirrte die Sprache der Bauenden, dass sie einander nicht mehr verstanden, und nöthigte sie so vor Vollendung des Werkes zur Zerstreung über die Erde. Deutlich ist (wie 9, 1. 1, 28 bei A) die Ausbreitung der Menschen über die Erde als das naturgemässe, dem göttl. Willen entsprechende vorausgesetzt. Aber sie wollen

diesem Triebe entgegenhandeln. Was sie bisher mit einander erreicht haben, hat ihnen ein Bewusstsein gegeben ihrer gemeinsamen Kraft, und verleitet sie, Dinge zu wagen, die ihnen nicht zukommen; mit ihrem Bau sogar den Himmel zu erreichen, sich selbst einen Namen zu machen, in eitler Ruhmessucht zur eigenen Verherrlichung zu arbeiten, dem Himmel aber und der göttl. Ordnung zu trotzen. Darum verhängt Gott straf- und zwangsweise das über sie, was sie vermeiden wollten, die Zerstreung, und das scharfwirkende Mittel dazu ist eben die Zertheilung der Sprachen. Diese ist damit unter den Gesichtspunkt einer Strafe gestellt (vgl. Plat. pol. p. 272 mit Philo I. 406 M.). Die Getrenntheit der Völker muss, wo ein sie alle einigendes höheres Band nicht oder nicht mehr vorhanden ist, entschieden als Uebel empfunden werden; sie hindert gemeinsame grosse Unternehmungen, und ist die Quelle alles Streites unter ihnen mit seinen zahlreichen schlimmen Folgen. Die Sprachverschiedenheit aber verfestigt diesen Gegensatz; verschiedene Sprache führt verschiedene Weise zu denken und die Dinge zu betrachten mit sich, der innere geistige Unterschied der Bestrebungen und Anschauungen wird noch grösser. Zumal im Alterthum, wo man sich möglichst auf das eigene heimische Wesen beschränkte und vor allen Fremdsprachigen ein wahres Grauen empfand (Jes. 33, 19. Dt. 28, 49. Jer. 5, 15. Ez. 3, 5f. Ps. 114, 1), war die Betrachtung der Sprachverschiedenheit als eines Uebels die nächstliegende. Andererseits konnte man doch auch das Gute daran schon damals nicht verkennen: wären alle Völker mit ihren oft so selbststüchtigen und eiteln Bestrebungen vereint, wie würden sie da erst recht weit in solchem gottwidrigen Treiben gehen, in ihrem Uebermuth um einen Gott sich nicht mehr kümmern! Also ist's doch auch wieder eine Wohlthat, eine heilsame Schranke für die Selbstsucht der Menschen, dass sie wider ihren Willen auseinandergehen müssen. Diese doppelte Idee: die Volks- und Sprachtrennung ein Uebel und göttl. Strafe und doch auch eine heilsame Schranke gegen die Weiterentwicklung ihrer sündhaften Vermessenheit; leuchtet aus der Erzählung hervor. Und so dient sie im Zusammenhang des Geschichtswerks dazu, sowohl die Getrenntheit der Völker und ihrer Sprachen vom religiös-ethischen Gesichtspunkt aus zu beleuchten (vgl. schon 2, 19f. über die Sprache), als auch von der mächtigen Entwicklung des bösen Triebes in den Menschen (8, 21) und den Anfängen des auf die eigene Verherrlichung gerichteten oder heidnischen Sinnes derselben eine Zeichnung zu geben. Zum vollen Verständniss ist aber hinzuzunehmen, dass bei den Propheten es als Ziel der Zukunft hingestellt wird, dass die Völker einst im Glauben an den Gott des Heils und im Gehorsam gegen seinen Willen das einende Band wieder finden (Jes. 2, 2—4) und die Sprache des Gottes Israels verstehen und reden lernen werden (Jes. 19, 18).

2. Der Erzählung liegen geschichtl. Erinnerungen zu Grund. Sinear war schon in Urzeiten ein Land starker Völkermischung, wo Semiten und Kuschiten (10, 8ff.) oder nach den Inschriften semitisch und nichtsemitisch Redende zusammenstiessen, wie es auch später immer

ein Sammelplatz der Völker war (Jer. 51, 44); es lag nahe, dasselbe zu einem Trennungsort der nachsintfluthlichen Menschheit zu machen. Babel war eine der ältesten Städte der Erde (10, 10), auch nach den class. Nachrichten. Babel, die grosse, schien nur durch die gemeinsame Arbeit einer Menge von Menschen herstellbar gewesen zu sein (Diod. 2, 7) und machte durch ihre gewaltigen Bauten den Eindruck des Riesenhaften, oder des Werkes von Menschen, die vor nichts zurückschrecken. In diesem Babel muss ein riesiger thurmartiger, aber unvollendet gebliebener Bau gewesen sein, von welchem man viel sprach, und an diesen schliesst sich unsere Erzählung an. In den Beschreibungen der Alten, welche sich aber alle auf das Babel Nebukadnezar's und seiner Nachfolger beziehen (Her. 1, 178 ff. Diod. 2, 7 ff. Strab. 16, 1, 5. Arrian 7, 17. Curt. 5, 1. Plin. 6, 30), wird als eines der merkwürdigsten Bauwerke Babels der grosse Belustempel (auf der Westseite des Euphrat) genannt, den Neb. mit der Beute seiner Feldzüge beschenkt und verschönert hatte (Beros. bei Jos. ant. 10, 11, 1. c. Ap. 1, 19), aus Backsteinen erbaut, mit Asphalt verkittet. Herodot (1, 181 ff.), der ihn noch sah, beschreibt ihn als ein Viereck, dessen einzelne Seiten 2 Stadien massen. In der Mitte stand ein Thurm, 1 Stad. lang und breit, der sich in 8 Absätzen (nach Strabo auch ein Stad. hoch) erhob. Treppen führten hinauf zum Allerheiligsten im obersten Stockwerk, wo sich ein Lager und goldener Tisch befand für gottesdienstliche Zwecke. Nach Diod. diente das oberste Gemach zur Sternwarte. Schon Alexander M. fand ihn in Trümmern (s. *Tuch*). Nun gibt es auf der Westseite des Euphrat 9 KM. südl. von Hilla noch jetzt mächtige Trümmer eines solchen Thurmes, Birs Nimrud genannt, und längst hat man diese Ruine mit dem Belheiligthum des Herodot und mit dem Thurm unserer Stelle für einerlei erklärt. In neuerer Zeit sind diese Ruinen wiederholt untersucht und beschrieben (bes. *Rick* memoirs on the Ruins of Babylon 1818; *HRawlinson* Journ. R. As. Soc. XVIII. 1—34; *Oppert* expéd. en Mésop. 1. 200 ff.). Da eine dort gefundene Backsteininschrift den Namen Barsip enthält, ist anzunehmen, dass der Ort dieser Ruinen Borsippa war. Auch die Inschrift Nebukadnezar's ist gefunden (*Schr.* KAT² 124 ff.; *Lenorm.* Bér. 351 ff. 376 ff.; vgl. Journ. As. 1873. II. 45), worin Nebuk. erzählt, dass er den Tempel „der 7 Leuchten der Erde“, den Thurm von Borsippa, den ein früherer König errichtet hatte, ohne seine Spitze aufzusetzen, und der seit langer Zeit im Verfall gewesen sei, restaurirt und ausgebaut habe. Es war ein Heiligthum des Bel-Nebo, die 7 Etagen (mit besondern Heiligthümern) den 7 Planetengottheiten gewidmet, auf einem rechteckigen Unterbau, in der südwestl. Ecke desselben in 7 sich verjüngenden Etagen sich erhebend, jede Etage mit der dem betreffenden Gestirn conventionell zugeeigneten Farbe geziert. Die Maasse stimmen mit denen Herodot's nicht genau, liessen sich aber vielleicht vereinigen. Aber da Borsippa der Ort dieses Tempels war, und Borsippa immer (auch in den Kl.) von Babel unterschieden wird, und da es noch andere ähnliche Thürme an vielen Orten jener Gegenden gab, immer im selben Style gebaut, bald mit 3, bald mit 5, bald mit 7 sich ver-

jüngenden Etagen, so ist es nicht wahrscheinlich, dass es gerade dieser Borsippa-Bau war, an den sich unsere Erzählung anlehnt (wie die talm. Juden s. *Buxt.* lex. talm. c. 362 annahmen). Eher anzunehmen ist, dass die heutige Ruine Babil, im N. der Stadt Babel selbst auf der linken Flussseite, die imposanteste aller Ruinen, ein alter Tempel des Bel-Merodach (Grabmal des Belus, Strab. 16, 1, 5), als viereckige Pyramide sich erhebend, ebenfalls von Nebuk. später ausgebaut, das gemeinte Bauwerk wäre (s. *Schrad.* bei *Riehm* HWB. 132 ff. 1371, KAT² 121 ff.). Aber von einem inschriftl. Bericht über die Sprachverwirrung (den *GSmith-Del.* chald. Gen. 120 ff. gefunden zu haben wähnte) kann keine Rede sein. Auch Berosus hatte keinen solchen, weil Joseph. (ant. 1, 4, 3) sich gerade auf ihn nicht beruft (*Ew.* JB. IX. 18), und die Frage, ob der Schilderung Orac. Sib. III, 97 ff. Früh- und der verwandten des Abydenus (*Eus.* pr. ev. 9, 14; chr. Arm. L. 51 f.) etwas aus Berosus zu Grund liege, ist (gegen *Richter* Berosus p. 21 und *Lenorm.*) zu verneinen. Eupolemus (*Eus.* pr. ev. 9, 17) berichtet eben nur nach der Genesis. Den Thurmbau als ein Werk himmelstürmender Titanen zu betrachten (Sibyll.), dann ihn auch mit Nimrod in Verbindung zu bringen (Joseph.), lag nahe genug, und gab den Späteren Stoff zu weiterer Ausschmückung. Auch die Eingliederung des Ereignisses in Peleg's Zeit 10, 25 (*Bjub.* c. 10) ist erst von Späteren so ausgedacht; die Erzählung selbst gibt dafür keine Handhabe. — Die Litt. zu dem Stück bei *Ros.* schol., und *Win.* RW. u. Sprachen; vgl. ausserdem *Ew.* JB. IX. 9—19; *Kaulen* die Sprachverwirrung zu Babel. Mainz 1861.

V. 1. *die ganze Erde* d. h. Erdbevölkerung (9, 19, 10, 25) *von einer Lippe*, Sprache (Jes. 19, 18, 33, 19. Ez. 3, 5 f.) *und einerlei Worte*, d. h. (*Ew.* 296^a) war gleichsprachig, hatte einerlei Mundart, Aussprache und die gleichen Wörter, Ausdrücke. Der Plur. אִשְׁוֹרִים war hier nicht zu vermeiden; anders ist der Gebrauch 27, 44. 29, 20. — V. 2. Wäre אִשְׁוֹרִים bloß *aufbrechen*, so müsste אִשְׁוֹרִים den Ausgangsort bezeichnen, aber mit dem blossen *Aufbrechen* finden sie noch keine Ebene; es bedeutet *fortziehen*, *wandern* (12, 9. 20, 1. 35, 21, 46, 1), und die Phrase besagt wie 13, 11 *östlich*, ostwärts *wandern* vgl. 2, 8. 12, 8, nämll. vom Standpunkt des Vrf. aus, der in Palästina ist, dem auch die Mesopotamier אִשְׁוֹרִים אִשְׁוֹרִים sind (29, 1). Von woher sie kamen, ist nicht angegeben. Wäre Eden gemeint (*Wl.*), so hiesse es אִשְׁוֹרִים אִשְׁוֹרִים ist nicht = Eden, nicht einmal = östl. Land (25, 6). Ob C (wie A) den Noachkasten in Ararat gelandet dachte, wissen wir nicht; jedenfalls aber dachte auch er die Noachiden im Osten (Palästina's) אִשְׁוֹרִים nach dem Sprachgebrauch (nicht nach Etym.) Tiefebene; dies Ebene im Lande Sinear (10, 10) ist eben „die Gegend der Stadt Babel, ein *πεδίον* nach Strabo, *πεδίον μέγα* nach Herod.“ (*Kw.*). — V. 3. Hier Wohnsitze nehmend beschlossen sie sich Bauten zu errichten, und zwar indem sie statt der Bruchsteine, die dort nicht (wie in Pal.) zu finden sind, sich Backsteine verfertigten, und auch, wie jenen Gegenden ebenso eigenthümlich, Asphalt als Bindemittel verwandten אִשְׁוֹרִים *gib* d. i. *wohlan*, wie V. 4. 7. 38, 16. Ex. 1, 10, nicht bei A

ass. Etymon für לִבְנֵי gibt *Del. Par.* 145. לִבְנֵי zu Ged. h. Brandsteinen, Backsteinen (Dat. des Products). Der *Asfalt* (14, 10. Ex. 2, 3; s. Gen. 6, 14) diene ihnen zum Mörtel, Kitt (die Einwendungen *Böhmer's* 163 ff. sind nicht z). Ueber den Reichthum Babyloniens an Asfalt s. *Win.*³ I. h die Classiker in ihren Berichten über Babel und den Belus (oben) geben das Material ebenso an (Diod. 2, 9; Trogus 1, 2), und die Untersuchungen der babyl. Baureste bestätigen eben jedoch zugleich, dass für die inneren Massen der Bauten Luftziegel und gewöhnlicher Mörtel, dagegen der Asfalt hauptsächlich die Aussentheile der Bauten im Gebrauch waren. — V. 4. Ich will gehen auf Erbauung einer Stadt und eines Thurms, dessen Spitze zum Himmel sein, ihn erreichen sollte (Dt. 1, 28. Dan. 4, 8), alles zwar kurz und knapp, aber äusserst malerisch gesagt wohl nicht bloss Hyperbel, sondern zur Zeichnung ihres hochstrebenden Geistes, dem selbst der Himmel nicht zu hoch, unantastbar ist. *und wollen uns einen Namen machen*] „uns machen und einen Nachruhm stiften, vgl. Jes. 63, 12. 14. 20 (2 Sam. 7, 23; Zeph. 3, 19). Diese Absicht legt der Herr nach dem Erfolg bei, indem Babylon ihren Erbauern allerhöchsten Ruhm gereichte, will aber damit auf ihren Hochmuth hinarbeiten (Kn.). Nach 2 Sam. 8, 13 kann allerdings מַעֲבָדִים auch Denkmal, Monumente bedeuten, aber Mal überhaupt, weithin sichtbares Zeichen, indem sie in der weiten Ebene sich immer wieder zurechtfinden (*Schu. Buns. Böhm.*), bedeutet es nie, und der folgende Abgehört zum ganzen 1. Hemistich, nicht blos zum letzten Glied. Uebermuth und Eitelkeit leiten sie; für ihre Zwecke ist Gott gewollte Ausbreitung der Menschen über die Erde ein Hindernis; ihre letzte Absicht ist, solche Zerstreung zu hintertreiben; die Absicht und der ruhmvolle Bau sollte für alle ein Sammelort und Mittelpunkt werden, dass keinem einfehle wegzuziehen. — V. 5. Gott wacht und tritt der Selbstsucht entgegen. Er kommt herab (s. 3, 8), um das Werk, *welches* d. h. so weit es die Menschen angeht, werden sie im Gegensatz gegen Gott genannt) *gebaut hatten* (noch nicht fertig, V. 8), zu besichtigen. Aehnlich 18, 21. — In dem Befund ist nicht angegeben, aber was er weiter sagt und thut, dass er das Werk sehr bedenklich fand. In den Himmel zu ehrt überlegt er (s. 3, 22), dass sie derartiges nur unter der Leitung und ausführen konnten, weil alle dieselbe Sprache reden und aus dem Volk bilden, und weiter, dass dieses nur *ihr Anfangen* sei; zu thun vor der Gutt. *Ew.* 199^a) *zu thun* d. h. der Anfangen sei, sie also bald zu Weiterem fortschreiten und ihnen nicht mehr verwehrt, unerreicher sein werde irgend etwas, zu thun sich vornehmen werden. Sie würden vermöge ihrer Einheit, durch die ihnen alles gelingt, schliesslich alle Schranken überwinden und so den göttl. Zweck mit der Menschheit vernichten. Die achtete Form für וַיִּשְׁמַע , wie V. 7 וַיִּבְלֵה für וַיִּבְלֵה , vgl. zu 9, 7. Also entschliesst er sich zum Einschreiten. וַיִּהְיֶה in ironischer A. Test. XI. 4. Aufl.

über Wiederholung ihres Wortes V. 3 f. (*Del.*). Ueber die 1. p. l. v. zu 1, 26. 3. 22. בבל ist nicht *trennen* = באב (*Kn.*), sondern *wirren*; der Ausdruck ist gewählt mit Beziehung auf בבל V. 9; e. darum ist auch בבל hinzugesetzt. *dass* (Deut. 4, 10. Jos. 3, 7) einer der andern Sprache nicht hören d. i. verstehen 42, 23. Jes. 19. 36, 11. Dt. 25, 49. — V. 5. Die Ausführung des Beschl. ist nicht ausdrücklich bemerkt, sondern nur die Folge, dass sie nun zerstreuen und das Werk unvollendet liegen lassen mussten. Gott den Thurm durch gewaltige Windstöße zerstörte, sagt erst Sibylle, BJub. u. A. בבל ; בבל בבל בבל בבל Sam. LXX. — V. 9. Name *Babel*. Die Gedanken der Erzählung werden in freier Weise den Namen der Weltstadt angeknüpft; wenn auch die Schöpfer Namens einen andern Sinn unterlegten, so ist er doch dem Hebr. treffende Bezeichnung des beschriebenen Wesens der Stadt: *Werra* (ὄργανος LXX) nannte und nennt *man* (*Ges.* 137, 3) sie, denn war der Schauplatz der Sprachverwirrung und Ausgangspunkt der d. diese bewirkten Zerstreung der Menschen. Der 2. Grund schliesst nur als Folge dem ersten an, und es ist nicht nöthig, deshalb (d. dem Wort בבל die Bedeutung „Trennung, Scheidung“ aufzudrängen. Dabei ist בבל als aus בבל vereinfacht gedacht *Ew.* 158 c. Für Babylonier hatte der Name einen andern Sinn. Da das Ety. m. sagt: *Βαβυλὼν εἴρηται ἀπὸ τοῦ Βάβλου* (Steph. Byz. u. d. W.) nahm man den Namen als *Báb Bel* d. i. porta Beli (*Eichh. Win.*) als באב בלי domus Beli (da die Abkürzung von בלי in *Bè* und *Bá* wöhnlich war, s. bei *Tuch*), sogar als Abkürzung von בבל באב בל בלי בל בלי , *därbel* (*Kn.* nach *Hager* in *Klaproth's Magazin* I. 294 f.). Die Inschriften ergeben vielmehr *Báb-il* = Pforte Gottes (ZDMG. 595; *Asiat. Journ.* XV. 231; *Schr. KAT*² 127 E.; *Del. Par.* 212 f.). — nun sofort die mannigfaltigen Sprachen mit einem Schlage fertig in Erscheinung getreten seien, sagt der Vrf. nicht; er fixirt nur e Zeitpunkt, von dem an die Zersplitterung in Völker und Sprachen gann. Noch weniger ist er verantwortlich für die Einbildungen späteren Juden und der KVV., welche nach *Buxtorf*, *APfeiffer*, *scher* u. A. bis herab auf *Häv.* und *Baumg.* theilten, dass das bräische die Ursprache sei, von welcher die übrigen in Folge j Verwirrung erst abgezweigt seien.

5. Die Geschlechtsfolge in der Linie Sem's bis auf Terach Cap. 11, 10—26; aus A.

Nachdem A Cap. 10 die Ausbreitung der Völker nach der F gezeichnet, führt er das Geschlecht Sem's, aus dem Abraham star durch 9 (10) Glieder herunter bis auf Terach, bei welchem der St wieder in 3 Zweige auseinandergeht. So leer an Erinnerungen auch dieser 2. Zeitraum der Geschichte schon geworden, dass solche tabellarische Uebersicht genügen musste. Die Aehnlichkeit C. 5 springt in die Augen, und beweist für die Selbigkeit des

auch von den Kritikern anerkannt ist. Dass unter dem mit Namen genannten Sohn auch hier jedesmal der Erstgeborene gemeint ist, geht aus V. 26 und 10, 25 noch besonders hervor, und wird durch 10, 1 (wo geograph. Ordnung maassgebend war) nicht widerlegt. Im Uebrigen ist diese Tafel etwas kürzer gehalten als C. 5, sofern die Zahl der Lebensjahre nach der Zeugung des Erstgeborenen nicht besonders hervorgehoben und das jetzt selbstverständliche *da starb er* fortgelassen ist. Aber die Zwecke der Tafel sind die gleichen wie dort, nämlich als die Dauer dieses Zeitraums (vom Ende der Fluth bis auf Abraham's Anfang 292 Jahre) zu bestimmen, theils von dem zunehmenden Alter der Lebensdauer in demselben eine Anschauung zu geben. Dagegen unterscheidet sie sich von C. 5 darin, dass sie nach dem hebr. Text nur 9 Glieder enthält. Bei der Bedeutung der Zehnzahl in diesen Tafeln (S. 86) und bei der Regelmässigkeit in der Schreibweise des Textes wird das ursprünglich nicht so gewesen sein und ist eine Verabänderung der Tafel zu vermuthen. Wenn Abraham selbst als 10. Glied der Reihe gelten sollte (*Tuch Kn. Del.*), so hätte der Vrf. eben nicht mit Terach, sondern erst mit Abr. geschlossen. Daraus dass er der 10. in seiner Reihe ist, kann man (*Kn. Del.*) nicht schliessen, da nach dem Sinn des Vrf. Abr., wie Noah der Begründer einer neuen Ordnung, ebenfalls der 10. sein soll; denn Abr. entspricht eben nicht dem Noah, sondern dem Sem; und wenn Berossus in der 10. Generation nach der Fluth einen „gerechten und grossen und in der Welteskunde erfahrenen Mann“ ansetzte (Jos. ant. 1, 7, 2; Eus. pr. ev. 9, 16, 1), so folgt daraus für unsere Stelle nichts, oder höchstens das, dass man später aus solcher Rücksicht ein Glied der Reihe ausliess, um Abr. als 10. zu gewinnen. Vielmehr aber haben die LXX (auch Demetrius bei Eus. pr. ev. 9, 21, 12; BJub. 8; Luc. 3, 36) zwischen Arphaxad und Schelach noch ein weiteres Glied, den *Kainán* (קַיִן), sowohl hier als auch in 10, 24. Der krit. Werth dieses Zeugnisses wird jedoch dadurch verdächtig, dass dieser Name nicht blos schon C. 5, 4. Stelle vorkam, sondern ihm auch in den LXX (nicht aber im hebr. Text) die gleichen Zahlen wie dem Nachfolger Schelach gegeben sind; der Schluss liegt nahe, dass erst die Griechen diesen Kainan hier einsetzten, um die Zehnzahl der Glieder voll zu machen, zumal auch 1 Chr. 1, 24 (im hebr. und griech. Text) einen Kainán nicht kennt, ebensowenig Sam., und auch Philo und Joseph. hier mit dem hebr. Text gehen. Allein wenn auch hienach der LXX Text ein junger ist, so folgt daraus noch nicht die Unversehrtheit des hebr. T.; dem LXX Text scheint doch das richtige Bewusstsein zu Grund zu liegen, dass der hebr. T., und zwar gerade an dieser Stelle, eine Lücke habe, welche gut es ging ausgefüllt wurde (vgl. 4, 8). Die inneren Gründe geben dem Zeugnis der LXX und des BJub. ein Gewicht, welches ihm sonst nicht zukäme (*Ev. Bertheau*). Es kommt hinzu, dass auch die Zahlentafeln der Tafel unter den Händen der späteren Schriftgelehrten durch allerlei Aenderungen erfuhren. Wie C. 5, so weichen in den Uebersetzungen der hebr., griech. und sam. Text von einander ab.

	Hebr.			Samar.			Septuag.		
Sem . . .	100	500	600	100	500	600	100	500	600
Arpaxad . .	35	403	438	135	303	438	135	400	535
								(430)	(565)
Kainan . . .							130	330	460
Schelach . .	30	403	433	130	303	433	130	330	460
Eber . . .	34	430	464	134	270	404	134	270	404
								(370)	(504)
Peleg . . .	30	209	239	130	109	239	130	209	339
Reù . . .	32	207	239	132	107	239	132	207	339
Serug . . .	30	200	230	130	100	230	130	200	330
Nahor . . .	29	119	148	79	69	148	79	125	304
								(79)	(129)
Terach . . .	70	(135)	(205)	70	(75)	(145)	70	(135)	(205)

In der Tafel der LXX (wo die eingeschlossenen Zahlen die Lesart des Cod. Al. sind) sind zwar die Zahlen beim 1. und 10. Glied die selben wie im Hbr., sonst sind aber die Jahre vor der Zeugung, um 100, nur bei Nahor (wo Cod. Al. vorzuziehen ist) um bloß 50 erhöht, wodurch freilich (nam. beim 6., 7., 8. Glied) die Zahl der Jahre vor und nach der Zeugung unverhältnismässig wird, im Ganzen aber (Kainan mitgerechnet) für die Zeit vom Ende der Fluth bis zur Geburt Abraham's 1072 (1172) Jahre, also 780 mehr als nach dem Hbr. sich ergeben. In den Jahren nach der Zeugung aber ist der Grundsatz der stetigen Abnahme des Lebensalters regelmässig durchgeführt, so jedoch dass bei Arp. u. Schel. in den Nebenzahlen auch abweichende Lesarten gegenüber vom Hbr. mit hereinspielen, welche vom System unabhängig sind. Der Sam. stimmt mit LXX in der Erhöhung der Jahre vor der Zeugung zusammen, und hat auch, indem er bei Eber die Jahre nach der Zeugung genau wie LXX herabmindert, den Grundsatz der stetigen Abnahme ebenso wie LXX durchgeführt, ja bei Terach noch strengere als LXX; allein indem er in der Gesamtsumme der Lebensjahre der Einzelnen sich an den Hbr. anschliesst, bei Eber und Terach sogar die Zahlen von diesem noch herabmindert, hat er die richtige Proportion zwischen den Jahren vor und nach der Zeugung überall gestört, und bekundet sich eben damit als ein aus LXX und Hbr. zurechtgemachter also kritisch bedeutungsloser Text. Als Zeit vom Ende der Fluth bis zur Geburt Abraham's ergibt sich bei ihm, da er Kainan nicht hat, 944 Jahre. Im Hebr. ist (mit Ausnahme Sem's und Terach's, deren Zahlen durch anderweitige Gründe bestimmt scheinen) die stetige Abnahme des Lebensalters gut gewahrt, nur dass bei Eber die Zahl 464 (430) ausser Proportion ist und vielleicht ursprünglich 404 (370) gelautet hat (vgl. LXX Sam.), wodurch auch der (im Uebrigen vielleicht beachtete) starke Absprung der Lebensdauer von Eber auf Peleg etwas ermässigt würde. Auch die Proportion der Zeugungsjahre zu den Lebensjahren ist (ausser beim ersten und letzten Glied) im Hbr. die in C. 5 angesetzten Proportion ziemlich entsprechend, und jedenfalls passender als im Sam. und LXX. Aber wenn soweit der Hbr. sich als der beste der 3 Texte erweist (s. Berthe. in JB. DTh. XXIII. 674), so ergibt sich von anderer Seite eine Schwierigkeit, die wohl auch die Griechen

(s. u.) zu ihren Hauptländerungen bewogen hat. Die sich ergebenden 367 Jahre vom Ende der Fluth bis auf Abraham's Geburt oder 367 Jahre (12, 4) bis zu seiner Einwanderung in Kenaan erscheinen zu wenig, um nicht in Widerspruch mit den Erzählungen Cap. 12 ff. zu stehen. Man kann sich kaum denken, dass es im Sinne des Vrf. ist, dass Noah erst starb, als Abraham 58 Jahre alt war, oder dass er bis über Jacobs Geburt herunter, Eber noch nach dem Tode Abraham's lebte; noch weniger lässt sich verstehen, wie 367 Jahre sich und nach dem Sinn des Vrf. ausgereicht haben sollen, um die ungebildeten Völker- und Staatsverhältnisse, die zu Abraham's Zeit als vorauszusetzen notwendig vorausgesetzt werden, herzustellen. Arithmetisch mögliche Progressionen der natürl. Vermehrung der Menschen (wie sie zB. bei Gen. 242, Ke.³ 148 aufgestellt sind) haben keine Beweiskraft; nach jeder Rechnung müsste heutzutage eine kaum mehr zu zählende Menge von Millionen Menschen die Erde bevölkern: in Wirklichkeit waren die Hindernisse einer so maasslosen Vermehrung vor Abr. dieselben wie nach ihm. Allein daraus sieht man eben am Ende doch nur, dass Vrf. sein Zahlensystem nicht auf Grund solcher Erwägungen, sondern von ganz anderen Grundlagen aus entworfen hat. Im Uebrigen gilt über diese Angaben das S. 104 zu C. 5 bemerkte: sie sind ein Versuch, um der Dauer der Entwicklung der nachsintfluthl. Menschheit bis Abr. eine Berechnung zu geben. Welche Daten oder Annahmen ihn bei diesen Ansätzen leiteten, ist bis jetzt so wenig herausgefunden als in dem ähnl. Fall C. 5 (s. die S. 107 verzeichneten Schriften). Dass ein Vergleich mit der beglaubigten Geschichte anderer Völker, nam. der alt- u. bab.-assyrr. Reiche, die Ansätze, zumal des hbr. Textes, zu niedrig seien, muss jeder Unbefangene zugeben. — Ueber die Namen der vorerwähnten Patriarchen s. zu V. 26.

V. 10. „Sem zeugte als Sohn von 100 Jahren d. h. 100 Jahr alt, also im 101. Lebensjahr den Arpaxad. Damit stimmt zwei Jahre nach der Fluth, näm. nach dem Eintritt derselben. Sem war gegen Ende des 501. Jahres Noah's geboren (5, 32), mithin beim Anfang im 2. Mon. des 600. J. Noah's (7, 11) erfolgenden Fluth zwischen 98 u. 99, beim Ende derselben zwischen 99 u. 100 Jahr, und nach seinem weiteren Jahr, also das 2. Jahr nach dem Eintritt der Fluth, zwischen 100 u. 101 Jahr alt“ (Kn.). Da auch 9, 28 אָרַרְיָ וְיִרְמְיָאֵלֵםֵּנֶסֶּוֹ, näm. nach dem Eintritt der Fluth, gemeint ist (vgl. V. 29), so ist diese (schon von Bengel vorgeschlagene) Lösung der chronol. Schwierigkeit leichter, als wenn man (Tuch, Del. A.) die 500 Jahre nach 5, 32 für eine bloß runde Zahl statt genauerer 502 erklärt. Zu gleich lehrt die Stelle, dass Arpaxad Sem's Erstgeborener sein soll (s. nach 5, 4). Uebrigens ist der Anfang dieser Tafel mit einem Zustandssatz ganz in der Ordnung, weil die Erzählung hier neu anhebt. Dieser Anfang zog dann den Gebrauch des Zustandssatzes auch in V. 12. 14 nach sich, und erst von V. 16 an kommt der Vrf. wieder in das gewöhnlichere הָיָה hinein, das er in C. 5 durchaus gebraucht hatte. Auf diesen anderen Vrf. (Schu.) ist daraus nicht zu schliessen. — V. 11. [Söhne und Töchter] vgl. über die Söhne 10, 22. — Der Sam. fügt

hier und bei den folgenden die Gesamtsumme der Lebensjahre, die durch Summirung der 2 Angaben im hbr. Text ergibt, noch ausdrücklich hinzu (wie C. 5). — V. 12. אַרְפַּכְשָׁד s. 3. 22. — V. 17. שָׂרָג וְתוֹכָרִים] zB. Joq̄tan 10, 26 ff. — Die Namen, welche in dieser Tafel unter den Ahnen Terach's erscheinen, lassen sich zum Theil als Volks-, Landes- oder Stadtnamen verstehen (ähnl. wie die Namen C. 10) aber nicht alle. *Arpaxad* ist ein Volks- und Landesname (10, 2) und bezeichnet hier an der Spitze der Genealogie, dass dieses Land ein Ursitz der im Weiteren genannten, also auch der Terachiten war (אַרְפַּכְשָׁד] nach *Ew. G.*³ I. 379 nichts als allgemeine Bezeichnung eines Nachkommen (*Sprössling* Cant. 4, 13), nach Andern (*Bohl. Tuch Kn.* 122; *Buns.*) = *Sendung, Entlassung* (aber in dieser Bedeutung nie sonst gebraucht), um anzudeuten, dass Theile des Stammes aus Arpaxad entsendet wurden, fortzogen, (obwohl *Kn.* 130 auch wieder den Ort *Salach* oder *Salack* im nordöstl. Mesopotamien darin erkennen möchte, welchen syr. Schriftsteller bei *Assem. bibl. or.* I. 495. II. 115. 351. III, 1. 287 erwähnen). אַרְפַּכְשָׁד] zum Zeichen, dass von hier an nur von Hebräern, einem Theile der Semiten, die Schaur der Vorfäter des Volks fortgeführt werden soll (*Ew.* 383), meist als *Uebergang* (über den Tigris nach Mesopotamien, *Kn. Buns.*) oder „von jenseits Gekommene, *Jenseitige*“ erklärt, indem man dann (so die Meisten) von jenseits des *Euftrat* Gekommene versteht, sofern allerdings der Eufrat für die Palästinenser eine Art Grenze ihres polit. Horizontes bildet, oder gar von jenseits des *Jordan* Gekommene (*Reuss* Gesch. 52; *Stadelm.* hbr. Gr. S. 1; *WL.*), so dass der Name erst von den Kenaanäern für die Israeliten gemünzt wäre, dies jedoch im Widerspruch mit 10, 21. 24 ff. Andere Vermuthungen bei *Ew.* 407—9; die Deutung *Wanderer* schlägt *Del. Par.* 262 vor. אַרְפַּכְשָׁד] 10, 25; nach der Annahme *Mauch* (*Bohl. Tuch Kn.* 122; *Buns.*, *Merz* im *BL.*) soll er das Land, von dem aus, oder die Epoche, in der Joq̄tan sich von den übrigen Hebräern trennte, bezeichnen; daneben denkt *Kn.* 130 an *Phalga*, einen Ort beim Einfluss des Chaboras in den Euphrat (nach Isidor Charap. p. 248 Mill. und Steph. Byz. u. *Φάλγα*), der aber doch wohl zu weit westlich liegt (einen andern, aber in den Lauten nicht zutreffenden, Ort vermuthet *Ew.* 383; wieder einen andern *Lagarde* *Orient.* II. 50. אַרְפַּכְשָׁד] LXX *Payav*, natürlich nicht Rages in Medien (*Bohl.*), ebenso wenig אַרְפַּכְשָׁד] Edessa (*Kn. Buns.*; auch die Pesch. hat für אַרְפַּכְשָׁד] אַרְפַּכְשָׁד], oder Arghana an den Quellen des Tigris (*Ew.* 384). אַרְפַּכְשָׁד] „sicher Sarug eine Landschaft und Stadt (*Batnae* der Classiker), eine Tagereise nördlich von Harrân (V. 31) bei den arab. Geographen, zB. *Istachri* (*Mordtm.* S. 48, *Edrisi* p. Jaub. II. 155; *Maras.* II. 28, so wie bei syr. Schriftstellern *Barhebr. chr. syr.* p. 142 f.; *Assem. b. or.* I. 277. 283 ff. 420. II. 321 f.“ (*Kn.*). אַרְפַּכְשָׁד] einst Name eines bedeutenderen Volks s. V. 26 f. u. 22, 20—24. Ob in Ortsbenennungen noch Spuren seiner Existenz nachzuweisen sind? schwerlich in Chaura חַאֲרָא einem Ort in der Landschaft Sarug bei *Assem. b. or.* II. 322. 338; *Le Quien* *Or. Chr.* II. 1508 f. (*Kn.*), oder in Haditha en Naura unterhalb Ana's bei *Abulf.*

ab., Par. 1840) S. 287, 3 (*Ev.*) תַּרְחַיָּם Θάρρα LXX, nach Einigen (*Tuch*, *Buns.*) geschichtlicher Personennamen (wozu ein Geschichtsbuch in BJub. c. 11 und Hier. epist. 127 [al. 78] ad Fabiol. mans. 24), nach *Kn.* mit dem Ort Tharrana, südl. von Edessa auf Tab. Peut. XI, d. verglichen, nach *Ev.* 392 Personification der *Wanderung* (תַּרְחַיָּם = תַּרְחַיָּם), deren dunkelstem Schooss Abrah. Nahor u. Haran hervortreten V. 27 f. In dieser Uebersicht der Namen erhellt zugleich, auf wie lockerem Boden *Bunsen* (B.W. V, 2. 86 f.) steht, wenn er in den Jahreszahlen seiner Tafel geschichtlich überlieferte Angaben über die Dauer der Epochen sieht, in welchen sich die Wanderungen und Ansiedlungen der Arrapachitis ausgegangenen Semiten stufenweise vollzogen habe.

Das Geschlecht Terach's, dessen Verhältnisse und Wanderungen, Cap. 11, 27—32; nach A und C von R.

Mit einer neuen, durch ? an das vorige angeknüpften (s. 10, 1. 12. 19 u. s.) Ueberschrift wird noch ein besonderer Abschnitt über Terach angefügt, welcher die Verwandtschaftsverhältnisse in seinem Hause beschreiben und dadurch das Verständniss der Geschichte Abrahams vorbereiten soll. A als Verf. ist V. 27 und 32 deutlich erkennbar; V. 29 ist dem C (B) zuzuthellen (*Wl.*), weil dieser 22, 20 ff. darauf Rückblick nimmt; V. 31 aber und dann auch der darin vorausgesetzte V. 28 werden wenigstens grösserentheils auf A zurückgehen; V. 30 ist in diesem Zusammenhang fremd, könnte aber in einer anderen Stelle des Textes, naml. vor 16, 3 (*Wl.*) gestanden haben. Ob die Annahme nothwendig ist, dass R auch in 28^b. 31^b eingegriffen hat, hängt von der Fassung von אַרְרַחְכַּיִם אַרְרַחְכַּיִם daselbst ab. Aber wahrscheinlich ist, dass der jetzigen Text V. 27—32 nicht Alles mitgetheilt ist, was A über Terachiten gehabt hat. Kraft 25, 20 könnte A entweder in dieser Uebersicht, oder (*Bruston revue théol.* 1882 p. 17) in einem besonderen, beschriebenen Abschnitt vor C. 12 etwas über die Nahoriden in Mesopotamien gehabt haben, was R wegen 22, 20 ff. ausliess. Sonst vgl. auch *Ev.* JB. X. 26 ff. — V. 27. Die Wiederholung in V. a aus 26 wie 10, 1 vgl. mit 5, 32. — Dass Nahor, der Vater Terach's, auch als dessen Sohn erscheint, hat in solchen Völkergenealogien nichts Auffallendes. תַּרְחַיָּם eig. Gebirgler, Gebirgs-Land oder -Volk, obwohl hier Terach als Person aufgefasst, kann gleichwohl ursprünglich einen Stamm oder eine Landschaft bedeutet haben; ob aber gerade Arran mit der Hauptstadt Berdaa in Armenien (Istachri M. p. 68) hierher gehöre (*Ev.* G.³ 411 f.), ist mehr als fraglich. — V. 28. Haran starb אַרְרַחְכַּיִם תַּרְחַיָּם, wohl nicht rein temporal (*Tuch*), sondern *coram eo* d. h. so dass Terach es mit ansah, es erlebte, vgl. Num. 3, 4. Deut. 21, 16 (*Kn.*) אַרְרַחְכַּיִם תַּרְחַיָּם bei A sonst nicht nachzuweisen, wohl aber bei C und B Gen. 24, 7. 31, 13 vgl. 12, 1. 24, 4. 31, 3. 32, 10. 43, 7. Num. 10, 10; anders bei A Gen. 48, 6 und Lev. 18, 9. 11). אַרְרַחְכַּיִם nur Gen. 24, 7. 31, 15, 7. Neh. 9, 8; LXX ἡ χώρα τῶν Χαλδαίων. Ob Ur ein Eigennamen war, oder appellativisch Gegend, District bedeutete, können

wir nicht mehr ermitteln: $\pi\alpha = \pi$ Gebürge (Ka.) ist schlechthin zu weisen; auf Grund von medischem $\text{O}\tau\epsilon\pi\alpha$ (Strab. 11, 13, 3) zendisches $\text{r}\alpha\text{v}\alpha$ District zu vergleichen (Tuch), liegt zu fern, ebenso ein arab. W. oder armen. $\text{g}\epsilon\text{r}\epsilon\text{r}$ (Ez. 6.³ L. 404f.). Die Späteren, die aus der Bibel geläufigen Kaldäer Babyloniens denkend, suchten U Kassim in Babylonien: Nicol. Dam. (Jos. ant. 1, 7, 2) nennt $\text{r}\epsilon\text{v } \gamma\gamma\text{r}$ $\text{r}\epsilon\text{v } \epsilon\text{v}\alpha\text{r}$ $\text{B}\alpha\beta\text{v}\lambda\alpha\text{v}\omicron\varsigma$, $\text{K}\alpha\iota\delta\alpha\iota\omega\text{v } \lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\text{r}\epsilon\text{v}$ als Abraham's Ausgangs ort; Eusebius (Eus. pr. ev. 9, 17, 2) versteht eine $\text{\pi}\alpha\delta\alpha\varsigma$ $\text{r}\epsilon\text{v}\varsigma$ $\text{B}\alpha\beta\text{v}\lambda\alpha\text{v}\omicron\varsigma$; $\text{K}\alpha\text{v}\alpha\mu\epsilon\text{r}\epsilon\text{v}$, $\text{r}\epsilon\text{v } \text{r}\epsilon\text{v}\epsilon\varsigma$ $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\text{v}\varsigma$ $\text{\pi}\alpha\delta\alpha\varsigma$ $\text{O}\tau\epsilon\pi\alpha\text{v}$. Der Talmud (H Bathra 91^b) und die Muslim suchen es in Kutba rabba in Babylonien (Isachari M. p. 54: $\text{M}\alpha\text{r}\alpha\varsigma$ II. 519 u. a.), und alle die späteren Geschichtchen von einer Verfolgung des Abraham durch Nimrod, in dem meist zugleich $\pi\alpha$ als Feuer gedeutet wurde (Ber Leben Abraham 1559 S. 1—20) schliessen sich an diese Localisirung an (vgl. schil Bjub. c. 11f.; Jos. ant. 1, 7, 1f.; Hier. quae. ad h. l.). An $\gamma\gamma$ (10, 10) d. h. Uruk oder Warka (G. u. H. Rawlinson; Loftus tra 162: *Del.*) darf man bei $\pi = \pi$ keinesfalls denken. Dagegen würde dem Namen nach gut passen der heutige Ruinenort Huzbir (el-Huq jar), ziemlich südl. von Warka, auf der rechten Seite des Euphrat (Lutas 126 f.), als dessen alten Namen die dort ausgegrabenen Theilchen Uru erweisen, eine der ältesten babyl. Königstädte im Lan Semer. Dieses Uru wird jetzt nach Vorgang der Assyriologen (s. l. Schr. in ZDMG. XVII. 397 f. KGF. 94 f. KAT² 129 f.: *Del.* p. 209, 226 f.) von dem Meisten für $\pi = \pi$ gehalten, wobei aber zu merken, dass der Beisatz $\text{\pi}\alpha\delta\alpha\varsigma$ nicht zum einheimischen Namen gehört sondern erst von den Juden beigelegt sein müsste. Allein bei dieser Annahme muss man auch zugeben, dass dann $\text{\pi}\alpha\delta$ nicht von A stammen kann (wie auch 15, 7 nicht von ihm stammt). Durch sei Tafel V. 10—26 ist sicher, dass er Abr. von Norden her über Mesopotamien kommen liess (vgl. Jes. 41, 9); ebenso ist sicher, dass in A die nächsten Verwandten Abraham's die Aramäer in Padan Aram sind (25, 20, 26, 2. 5 f.), und zwar als dort einheimische, da er von einer Mitwanderung gerade des Naqur nichts sagt (V. 31, vgl. V. 27), überhaupt Babylonien oder π nie nennt, auch C. 10 mit Wie sollte da Abr. bei ihm aus Südbabyl. ausscheiden können? Auch aus C kann die Noz nicht stammen, weil dieser zwar \pi (doch nicht $\text{\pi}\alpha$) dazusetzt, die in der Bibel erst von Jeremia's Zeit vorkommen nennt und nennt, aber die nächsten Verwandten Abraham's die Naquriten 22, 21 f., in Harran wohnen liess, ohne eine Wanderung derselben dorthin zu berechnen. Vermehrt hiennt, wenn man von einem südbab. Uru nicht lassen will, nur iörg. annehmen. 3 f. im mt 11. 1—3 ist vermuthl. $\text{\pi}\alpha\delta$ von eingesetzt und demgemäß auch in 31^b geändert mit vgl. 15, 7. Dagegen ist die Vermuthung, dass spätere Juden, welche etwas daran sahen, dass ihr Abrah. von den ihm ihre Weisheit berühmten Chaldäern ausgegangen sei, ihm $\text{\pi}\alpha\delta\alpha\varsigma$ von eingefügt oder aus einem andern, der stimmt, geändert haben so *Lagarde* 663, 1371 S. 2556 und *Syn* 1. 54: π habe ursprünglich $\text{\pi}\alpha\delta\alpha\varsigma$ $\text{\pi}\alpha\delta\alpha\varsigma$ $\text{\pi}\alpha\delta\alpha\varsigma$ imestammen: vgl. l.

Gesch. I. 325) hat viele Bedenken gegen sich, nam. 15, 7. Neh. 9, 8 und das Fehlen jeder krit. Variante, welche bei so später Correctur doch zu erwarten wäre. Aber ist es denn ganz unmöglich, dass es ein ' * im Norden gab (vgl. oben *τὴν γῆν τὴν ὑπερ Βαβυλωνος* bei Nic. Dam.; auch Jes. 41, 9)? Zwar ist ein solches bis jetzt nicht nachgewiesen, denn von dem Castell Ur (Ammian. Marc. 25, 8, 7) in den mesopot. Wüsten zwischen Hatra und Nisibis (*Boch. JDMich. Ges. Bohl. A.*), das zudem erst von den Persern angelegt war, kann keine Rede sein, sowenig als von der durch *Kn.* verglichenen arab. Völkerschaft Orroei (zweifelhafter Lesart, Plin. 6, 30) in der Gegend von Nisibis, und von Urhoi d. i. Edessa (*Hitz. Gesch. 92*), dessen sich die syr. Christen als des Ur Abraham's rühmten. Aber mag nun ארם s. v. a. *χώρα* oder aber n. pr. loci gewesen sein, die Möglichkeit, dass einst Kaldäer auch im N., am oder jenseits des mons Masius gewohnt haben und dass auch die südl. Kaldäer erst vom N. her gewandert sind (s. S. 183 f. zu Arpaxad), muss zugegeben werden. Thatsache ist, dass die alten bab. Könige sich Könige von Sumir und Akkad, nie Könige der Kasdi nennen, vielmehr die Bezeichnung Babyloniens als *mat Kaldi* in den Inschriften jung und nicht viel älter, als das Vorkommen der hab. Kaldäer in der Bibel, ist, und zuzugeben ist, dass die höchst problematische Herleitung des Namens כַּשְׁדִּים von Kaš (Kissier, s. S. 168) u. *da* (Gebiet der Kaš, *Del. Par. 55. 128 f.*) jene Möglichkeit noch nicht aufzuheben vermag. Eine eigenthümliche, aber wenig begründete Ansicht über Ur Kasdim s. bei *Halévy mélang. 1874 p. 81. 84.* — V. 29 von C. [נַיִקָרָה] Sing. wie 7, 7. [שָׂרַי] da auffällt, dass zwar von Naḥor's Weib Milka, nicht aber von der viel wichtigeren Sarai die Abstammung angegeben ist, so vermuthete *Ew. JB. X. 27*, dass hier einige Worte ausgefallen seien, und zwar אֲרָם אֲחֵי אֲבֹתָם nach 20, 12. Aber 20, 12 stammt von anderer Hand, und bei A V. 31 heisst Sarai die פְּלִיאָה Terach's. — Naḥor heirathet *Milka*, seine Nichte (22, 20 ff.); vgl. über Verwandtenheirathen in der Terach-Familie weiter 24, 3 ff. 28, 2 f. u. zu 29, 19; man muss nicht vergessen, dass solche Heirathen nur der kurze Ausdruck für das Zusammenschmelzen zweier grösserer Gemeinschaften zu einem Ganzen sind (zB. 16, 1. 21, 21. 36, 2 ff. u. s.). *Jiska*, Schwester der Milka und Tochter Ḥarran's, kommt nicht weiter vor; umsonst war sie vom Vrf. gewiss nicht erwähnt. Ohne Zweifel ist die betreffende Stelle des C, wo sie wieder vorkam, von R ausgelassen (vgl. 4, 22). Dass *Jiska* ein anderer Name für Sarai sei (*Jos. ant. 1, 6, 5; Trg. Jon., Talm., Ephr. Hier. Rasch. A.*), ist gegen den Wortlaut, ausserdem im Widerspruch mit der Angabe des A in 17, 17 (wornach Sarai nur 10 Jahre jünger als Abr. war, also nicht die Tochter von dessen jüngerem Bruder gewesen sein kann *Kn.*), und mit der Tradition bei B in 20, 12. *Ew. G.³ I. 449 (JB. X. 29)* vermuthet, sie sei das Weib Loṭ's geworden. — V. 30. Die Bemerkung über Sarai's Unfruchtbarkeit ist hier verfrüht, also wohl von R aus dem Text des A vor 16, 3 (wo er sie wegen 16, 1 nicht mehr brauchen konnte) hieher versetzt (*Wl.*). [נָלַי] für gewöhnliches נָלַי, nur hier und als Ketib in einem Theil der Handsch. 2 Sam. 6, 23 ist sprach-

geschichtlich merkwürdig. — V. 31 f. „Terach verlässt nebst Abram, Loť und Sarai Ur Kasdim, um nach Kenaan zu ziehen, kommt aber nur bis *Harran*, wo er bleibt und stirbt. Dieser Ort, ass. *Harran*, syr.

حَرَّان, arb. حَرَّان, gr. Καρρῶαι, röm. *Carrae*, *Charra* genannt, lag im nordwestl. Mesopotamien, südöstl. von Edessa (Orfa) 26 röm. Mil. d. i. 10 Stunden (Tab. Peut. XI, d) oder eine starke Tagreise (Ištachr. M. 49; Marš. I. 294) oder 2 kleine (*Niebuhr* Reisebeschr. II. 410) von dieser Stadt entfernt. Die Gegend ist gut; sie hat Futter und wurde in früheren Zeiten auch gut bebaut (Amm. Marc. 18, 7, 3f.; Wilh. v. Tyrus 10, 29; Ištachr. 47); an Wasser und Bäumen ist sie aber nicht reich (Edrisi p. Jaub. II. 153); Abulfeda erwähnt indessen Quellen und Brunnen ausserhalb der Stadt (*Paulus* N. Repert. III. S. XV f.). Jetzt liegt der Ort in Trümmern (*Otter* Reise 1. 115). Mehr über ihn bei *Chwolsohn* Ssabier 1. 303 ff. u. *Ritter* Erdk. XI. 291 ff.“ (*Kn.*). Er wird noch genannt 12, 4 f. bei A, 27, 43. 28, 10. 29, 4 bei CB, ausserdem 2 Reg. 19, 12; Ez. 27, 23 (als bedeutender Handelsort). Die Stadt Naħor's in Aram Naharaim (24, 10 bei C) ist ohne Zweifel dasselbe. Ob פֶּתַח אֲרָם des A sich damit decke, s. 25, 20. Die Einwendungen *Halévy's* (mél. 72 ff.) gegen die traditionelle Ansicht und seine Deutung des נְהַרִים אֲרָם auf das eig. Syrien zwischen Chyrsorrohoas und Euftrat, und des פֶּתַח אֲרָם auf *Spelunca* sind nicht zutreffend. — אַבְרָם בְּנֵי אַבְרָם beim *Sam.* kennzeichnet sich selbst als schlechte Interpolation. Die Naħoriden sind in Paddan Aram bei A, in Harran bei C, ohne erst dort einzuwandern. — Ist nun 28^b ein Einsatz des R, so ist selbstverständlich auch 31^b von R zurecht gemacht aus ursprgl. וַיֵּצֵא מִחָרֶן לִלְבַת אֲרָצוֹ בְּנֵי (vgl. 12, 4^b. 5), um den Anschluss an den in der Ueberlieferung feststehenden Ausgangsort *Harran* zu gewinnen, ohne dass freilich R damit die Ungereimtheit, dass Leute welche aus dem westeufratischen Ur ausziehen, „um nach Ken. zu wandern“, vorher über den Euftrat setzen und bis *Harran* ziehen, wegzuschaffen vermochte. Ist aber ein Ur Kasdim im nördl. Mesopot. gemeint, dann kann füglich 31^b von A sein. — Wodurch die Wanderung veranlasst war, ob durch andere Völkerbewegungen? ist nicht zu sagen; die Späteren dachten sich religiöse Kämpfe in Kaldaea als die Ursache (*Judith* 5, 6—9; BJub. 11 ff. u. a. Stellen s. oben S. 200; auch *Ew. G.*³ I. 479). Zu beachten ist, dass bei A von einem besonders göttl. Befehl zu der Wanderung nach Kenaan nichts gemeldet ist. פָּקְדָה] als Schwieger-tochter wie 38, 11. 24. 1 Sam. 4, 19. וְיָצְאוּ אִתָּם] wer mit wem? Da אִתָּם = mit einander (*Kn.*) sprachlich unzulässig, da es ebenso unmöglich ist, die 3 von Terach genommenen in der Weise zu theilen, dass man Terach und Abram zum Subj. von יָצְאוּ macht und Loť u. Sarai in אִתָּם unterbringt oder umgekehrt (*Rasch. Ros. Baumg. Ke. Del.*), so bleibt nichts übrig, als entweder die 4 genannten als Subj. zu nehmen und bei אִתָּם an die Hörigen, die sie bei sich hatten (12, 5), zu denken oder umgekehrt (*Saad. JDMich. Tuch*), aber dann folgerichtig zugleich anzunehmen (*Ew. JB. X. 28*), dass vor וַיָּצְאוּ einige Worte, in denen diese Hörigen erwähnt waren, ausgefallen seien, oder

aber mit *Pesch.* (*Ilg. Vat. Olsh.*) אָרְבַּי אָרְבַּי oder mit *LXX Sam. Vulg.* (*Luth. Merc. Houb. Dathe*) אָרְבַּי אָרְבַּי herzustellen. Uebrigens „muss Abr. nach 12, 5 in Harran eine ziemliche Zeit gewohnt haben“ (*Kn.*). „Der Ausdruck אָרְבַּי אָרְבַּי ist dem A besonders geläufig zB. 12, 5. 13, 12. 16, 3. 17, 8. 23, 2. 19. 31, 18. 33, 18. 35, 6 u. 5.“ (*Kn.*). — V. 32. Die Angabe des Alters Terach's verhält sich zu V. 26, dem Schluss der vorigen Tafel ebenso, wie die über Noah 9, 28f. zum Schluss von C. 5. Gegenüber von 12, 4 greift die Meldung des Todes Terach's um 60 Jahre vor; es ist stehende Sitte des A, die *חלודיו* des einen vollständig abzuschliessen, ehe er auf die des andern übergeht. In Act. 7, 4 (*Philo I. 464 M.*) ist das verkannt, und Hieron. in den *quaest.* hält sich, auf Grund der damals umlaufenden jüd. Erzählungen von Abram's Errettung aus Verfolgung und Feuersnoth, sogar berechtigt, in 12, 4 die 75 Jahre als von der Neugeburt Abram's zum Religionskämpfer an gerechnet anzusehen. Der Sam. seinerseits gibt hier in 10, 32 nur 145 Lebensjahre Terach's (s. S. 196), wodurch die Zahlangabe mit der andern in 12, 4 in äusserlicher und gewaltsamer Weise ausgeglichen ist. — Hiemit ist alles vorbereitet, um nun zur Vorgeschichte Israels, speciell zur Geschichte Abraham's übergehen zu können.

III. Die Geschichte Abraham's, Cap. 12 — 25, 18.

1. Ohne zu bestreiten, dass sie ihre Ausbildung zu einem Volk erst während ihres ägypt. Aufenthalts erhalten haben, leiteten die Israeliten die Anfänge ihrer Volksthümlichkeit ebenso wie ihrer höheren Religion von Vorfahren ab, welche aus Harran eingewandert lange Zeit in Kanaan sich aufgehalten haben. Unter einer grossen Zahl anderer Völker, welche von eben diesen Einwanderern ausgegangen sind, wussten sie sich als das jüngste, das nach Absonderung der übrigen hervorgetreten sei, zugleich als das reinste, welches nicht blos mit fremdem Blut am unvermischtesten geblieben sei, sondern auch das religiös-sittliche Wesen der Vorfahren am treuesten bewahrt habe. In drei Stufen haben sich diese ächten Nachkommen jener Vorfahren allmählig von den andern losgezweigt, und diese drei Stufen schliessen sich ihnen an die 3 Namen Abraham Isaac Jacob an. Alles was die isrl. Vatersage zu melden hat, bewegt sich um diese 3 Namen. Nun ist es freilich heutzutage selbstverständlich, dass alle diese Erzählungen über die Väter nicht der strengen Geschichte, sondern dem Gebiet der Sage angehören. Dass von keinem einzigen Volk der Erde sein eigentlicher Stammvater historisch nachweisbar ist, dass Völker nicht in der Art einer Familie sich bilden, sondern aus allerlei Stoffen zusammen wachsen, dass die dodekadische Stammesgliederung sämmtlicher hebr. Völker zum mindesten nicht *blos* auf natürl. Zeugung und Blutsverwandtschaft beruht, sondern Kunst und Absicht, geographische und poli-

tische Einflüsse dabei walteten, dass die Personificationen von Völkern, Stämmen, Gebieten und Zeiträumen, welche in den Darstellungen der Gen. bis C. 11 allgemein anerkannt sind, nun von C. 12 an nicht auf einmal aufhören, sondern auch weiterhin, und zwar nicht blos in den Völkergenealogien, welche noch folgen, wiederkehren, wird zugegeben werden müssen. Und dass individuelle Anschaulichkeit der Erzählungen an sich noch keineswegs ein Beweis für die Geschichtlichkeit derselben, sondern im Gegentheil eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Sage ist, braucht jetzt, da man eine Uebersicht über die Sagenpoesie der mannigfaltigsten Völker gewonnen hat, nicht mehr bewiesen zu werden. Aber liegt darin ein Grund, diesen Vätersagen der Isr. allen und jeden geschichtlichen Gehalt abzuspochen, so sehr, dass man sogar bezweifelt oder läugnet, dass jemals die Vorväter derselben in Kanaan gewesen seien (*Nöldeke* „Im neuen Reich“ 1871. I. 497—511; *Stade* Gesch. Isr. 1881 u. A.), oder sie sogar für tendenziöse Dichtungen der isr. Königszeit zu erklären (*ABernstein* Ursprung der Sagen von Abr. Is. u. Jacob. Berl. 1871)? Warum sollten denn die Stammsagen gerade dieses Volkes, das sich von dem mythologischen Wesen am frühesten abgewendet hat, und dessen Darstellungen von der urältesten Menschheit sich durch nüchterne Verständigkeit auszeichnen, ungünstiger beurtheilt werden müssen als die jedes anderen Volkes? Ohne Zweifel wirft sich der Widerschein jüngerer Personen, Zeiten und Verhältnisse auf die Sagengestalten der Vorzeit zurück und werden diese unwillkürlich zu Typen von jenen, aber ein Grund, auf welchem das Jüngere sich so spiegeln kann, muss doch zuvor da sein. Wenn Jacob sich verstehen lässt als die persönl. Zusammenfassung des isrl. Zwölfstämmevolks, so doch wohl auch Isaac und Abraham als Bezeichnungen geschichtlicher Vorstufen des Zwölfstämmevolks. Es ist völlig willkürlich, sie zu Urmenschen in der Art der C. 5 und 11 erwähnten (*Hitz.* Gesch. 41 ff.) zu verallgemeinern, oder gar ursprüngliche Stammesgötter in ihnen zu wittern (*Dozy* Israel. zu Mekka, Leipz. 1864 S. 21 ff.; *Nöld.* a. a. O. 508 ff.). Wo wäre auch nur eine Spur ihrer einstigen göttl. Verehrung? welchem Volk oder welchem Sagenschreiber eines Volkes wäre das beigefallen, seine alten Götter genealogisch an 21—23. Stelle nach dem Urmenschen und hinter deutlichen Volks- und Landesnamen wie Arpaxad, Eber u. s. w. einzuordnen? Bis zu welchem Aeussersten von Verkehrtheit man auf diesem Wege gelangt, kann man an *Goldziher* (Mythos bei den Hebr. 1876 S. 109 f. 154), *JPopper* (Urspr. des Monoth. 1879 S. 147 ff.) u. A. sehen. Statt derartiger luftiger Hypothesen scheint es doch vernünftiger, diesen Namen die geschichtl. Funktionen, die ihnen nach der Gen. zukommen, zu belassen. Nach der Gen. sind es doch zum mindesten Zusammenfassungen gewisser Bruchtheile des hbr. Volks, aus welchen sich stufenweise die Israeliten hervorgebildet haben, also ideelle Personennamen. Selbst dass noch dunkle Erinnerungen an geschichtlich dagewesene Personen sich an sie angeschlossen hätten, ist nicht unmöglich, obgleich natürlich ein Beweis dafür sich nicht führen lässt, da es an ausserbiblischen Zeugnissen fehlt, sofern die arab. Abrahamsage erst aus dem AT. ab-

geleitet und die Angaben über Abraham als König von Damask (Nicolaus bei Jos. ant. 1, 7, 2 und Justin 36, 2, 3) auf die Ueberlieferungen der Isr. erst aufgepfropft sein werden, auf das angebliche Zeugniß des Berosus aber (Jos. ant. 1, 7; *Ew. G.*³ I. 481) nichts zu geben ist. Eine Hauptsache ist hier, dass die Gründung Mose's sich geschichtlich nicht erklären lässt ohne die Vorstufe höherer Religion, wie sie nach der Gen. den Vätern eignete, eine solche höhere Religionsbildung aber mit Nothwendigkeit persönliche Vermittler oder Träger voraussetzt. Wie Staatenbildungen nur durch leitende Geister oder Helden geschehen können, so und noch viel mehr sind die Fortschritte in Religionsachen an hervorragende Personen geknüpft, und ihr Andenken pflegt in der Erinnerung der Späteren, welche um ihren Glauben sich geschaart haben, sich noch zäher zu erhalten als das der politischen Gründer. Als Haupt eines reineren Gottesglaubens, mitten in der schon eingetretenen heidnischen Verfinsterung, als einen Mann eminenten Gottes- und Glaubenssinnes, der die Stimme und Weisung Gottes in allen Fügungen und Erscheinungen seines Lebens zu vernehmen und zu befolgen gewöhnt, in der Erkenntniß des Wesens und Willens Gottes fortschritt, und diese höheren Erkenntnisse in sein Haus und seine Umgebung hineingründete, stellen die Vatersagen in der Gen. Abraham dar, und das Dagewesensein eines oder einiger solcher Männer, mögen sie Abr. oder sonst wie geheissen haben, hat so wenig etwas ungläubliches in sich, dass man vielmehr dasselbe fordern müsste, wenn anders man nicht auch Mose's Anknüpfung an den Gott der Väter als ungeschichtlich über Bord werfen will. Erst der krankhaften Zweifel sucht unserer Zeit war es vorbehalten, dem Mose sein grosses Werk abzuerkennen und in dem Hirten Amos oder dem Baalsbestreiter Elia den eigentlichen Verkündiger des höheren Religionsprincips Israels zu entdecken. Für diese Betrachtungsweise löst sich natürlicher Weise die ganze Vatersage in Dunst und Nebel auf.

2. In den bibl. Erzählungen ist von Abraham als Haupt einer von H̄arran ausgehenden Wanderung von Hebräern und als Mittelpunkt einer Reihe von Völkern (17, 4f.), die sich an seinen Namen anlehnen, wenig mehr die Rede. Ab und zu schimmert noch etwas durch (nam. bei B) von der Art und Weise, wie sich diese hbr. Einwanderer zu den Einwohnern des Landes stellen, von Bündnissen, Verträgen, selbst von Kriegthaten. Aber im Ganzen erscheint Abr. als einzelner Nomadenfürst mit grossem Heerdenbesitz und vielen Hörigen, welcher theils durch Besiedlung, theils durch Kauf einzelne Oerter weilt oder zum Eigenthum erwirbt, in Religionssachen sich abgesondert hält und seine eigenen Wege geht, durchaus Familienhaupt, welches durch Zeugung Stammvater neuer Völker wird, und zugleich hochbegnadigter Gottesmann und Freund Gottes, Anfänger eines neuen Glaubenslebens in der Menschheit: was von ihm erzählt wird, sind zumeist häusliche und persönliche Erlebnisse, durch welche er sich immer weiter bewährt und seinerseits die göttl. Hervorbildung der ersten Anfänge Israels und damit des Heiles der Welt ermöglicht. Gerade nach dieser Seite hin war sein Bild in der Volkssage mit Vorliebe behandelt und

immer idealer verklärt worden. Eine Menge Erzählungen war im Umlauf, welche in der angegebenen Richtung einzelne Vorkommnisse seines Lebens und die darin waltende Hand Gottes erläutern. Was uns davon aufbehalten ist, geht auf dieselben 3 Werke zurück, die auch sonst in der Gen. benützt sind. Von A stammt wie der äussere, nam. chronologische Rahmen seines Lebens und die Uebersicht über die von ihm ausgegangenen arab. Völker, so insbesondere die Hauptdarstellung des Gottesbundes sammt dem daran geknüpften Beschneidungsgesetz C. 17 und die Erzählung vom Ankauf des Erbbegräbnisses C. 23. Im Ganzen hat A die Hauptsachen dieses Lebens, wie es in der Sage längst feststand, kurz und trocken erzählt, und nur wo für das spätere Israel so wichtige Dinge, wie der Bund, die Geburt des Erbsohnes, der erste Erwerb von Grund und Boden zu melden waren, hat er ausführlichere Darstellungen entworfen. Den Abr. stellt er als einen erhabenen Mann tiefster Gottesfurcht und musterhaften Lebens dar, aber die eigentliche Offenbarung Gottes an ihn fällt doch erst in die hohe Mitte seines Lebens, und die Zusagen Gottes an ihn beziehen sich auf die zahlreiche Nachkommenschaft und den künftigen Besitz des Landes; sein Wohnort ist Mamre oder die Hebron-Gegend. Jedoch scheint nicht alles aus diesem Werke erhalten zu sein; nam. der Anfang wird vermisst (s. zu C. 12). Aus B sind noch einige Erzählungsstücke erhalten, welche Abr. in seinem Verkehr mit einheimischen Fürsten oder nach seinem Walten im eigenen Hause schildern (wie C. 14. 20. 21, 6 ff. C. 22 z. Theil), und sowohl seine Würde als Gottesmann und Prophet (20, 7), seinen Gehorsam gegen Gott und seine mannigfaltigen Tugenden, als auch den Schutz und Segen Gottes, der ihm überall entgegen kam, und die Achtung, die er genoss, in's Licht stellen, öfters mit genauen Bestimmungen von Zeit, Ort, Umständen und Namen, merkwürdigen geograph. und geschichtl. Angaben, und sehr alterthümlichen Redeweisen, zur Charakteristik des Mannes sowohl als dieser alten Zeiten werthvolle Beiträge, noch aus dem vollen Strom der Sage oder aus älteren schriftl. Quellen geschöpft; sein Wohnort ist hier gew. Gerar und Beerseba. Nicht durch solche reiche Fülle des geschichtl. Details, wohl aber durch ihre didaktische Durchsichtigkeit bei aller malerischen Anschaulichkeit ausgezeichnet sind die aus C geschöpften Stücke, welche theils von einzelnen Begebnissen reizende ideale Musterbilder entwerfen (wie C. 18 f. 24) zur Veranschaulichung wichtiger Wahrheiten, theils die nimmer ruhende, erwählende, berufende, erziehende und segnende Thätigkeit Gottes nachweisen, durch die er zu dem vollendeten Glaubensmann gebildet wird, welcher glaubend das Wort der Verheissung ergreift, aber eben dadurch auch würdig wird, eine Quelle des Segens für seine Umgebung und für die künftigen Geschlechter zu sein (wie C. 12. 13. 16). Gerade diese Gedanken des C hat dann R aufgenommen, und durch sie geleitet die mannigfaltigen Stücke jener Erzähler in der Weise zusammengestellt, beziehungsweise bearbeitet, dass er 1) ausgehend von Abraham's Berufung und Einwanderung in Kanaan zunächst durch einige Erzählungen sowohl den herrlichen Charakter des Mannes, als auch den ihn begleitenden Schutz und Segen Gottes in's Licht stellt

C. 12—14, sodann 2) die Höhe seines Lebens zeichnet, auf welcher er durch viele Prüfungen und Bewährungen würdig gemacht wird, Bundesvater und Träger der höchsten Verheissungen zu werden C. 15—22, 19; worauf 3) die in den Schluss seines Lebens gehörenden Nachrichten über ihn selbst und sein Haus und die Verheirathung Isaac's folgen Cap. 22, 20—25, 18. — Dabei hat R die Unterscheidung des A zwischen Abram und Sarai vor und Abraham und Sara nach dem Bund (17, 5. 15) consequent durch sämtliche Erzählungsstücke durchgeführt.

a) Die einleitenden Geschichten.

1. Die Berufung Abram's und Einwanderung in Kanaan Cap. 12, 1—9 nach C, auch A.

Hier fällt das Fehlen einer Ueberschrift *וְיָבֹא אֲבְרָם* auf. Wie die Geschichte Isaac's (25, 19) und Jacob's (37, 2) eine Ueberschrift haben, so musste bei A auch der Abr.-Geschichte eine solche vorangehen. Man kann nicht (*Hupf.*) sagen, A habe sie weggelassen, entweder weil Terach bei der Einwanderung Abr.'s noch lebte, denn auch Abr. zB. lebte noch in dem 25, 20 fixirten Zeitpunkt, oder weil die Abr.-Geschichte nicht sofort mit dem Bericht der Zeugung der Söhne habe beginnen können, denn auch die Jacobgeschichte 37, 2 hat keine Zeugung von Söhnen mehr zu melden. Noch weniger lässt sich denken (*Del. Ke.*), dass nach des Vrf. Meinung Abram's Gesch. zu Terach's Gesch. gehöre, denn diese hat mit 11, 32 ihren förmlichen Abschluss, und Abr., der wichtigste Mann der Väterzeit, sollte bloß unter Terach subsumirt worden sein? Vielmehr kann sie nur von R weggelassen sein (*Ew. Kn. Wl. Brust. A.*), weil er den ganzen Eingang dieser Geschichte bei A durch einen andern, aus C genommenen, ersetzen wollte. Der eigentl. Grund zu der Wanderung, wie ihn A darstellte, ist deshalb für uns nicht mehr ersichtlich (Vermuthungen gibt *Ew. G.*³ L 463). In dem ganzen Stück erkennt man als aus A stammend mit Sicherheit nur V. 4^b u. 5 (*Kn. Hupf. Nöld. Schr. Kay. Wl. A.*); dafür entscheidet die Altersangabe, die Wiederholung in 5^a gegenüber von 4^a, die Ausdrücke *וְיָבֹא* und *וְיָבֹא*, *וְיָבֹא*, *וְיָבֹא*, auch *וְיָבֹא* (vgl. 11, 31. 36, 6. 46, 6). Dass auch V. 6. 8 (bis *מִקְרָם 2°*) und 9 dem A zugehöre (*Kn.*), lässt sich nicht beweisen und ist darum unwahrscheinlich, weil A nirgends ein Interesse zeigt, alle die später heiligen Oerter im Land als durch die Vorväter geweiht nachzuweisen. Eher dürfte in V. 6^a. 8^a ursprünglich B zu Grund liegen (*Schr.*), aber 6^b. 8^b lassen sich davon nicht trennen und zeigen, dass C diese Orts-Angaben sich angeeignet hatte. Für C als Vrf. dieses Abschnitts sprechen ausser den Sachen (Berufung durch Gott, Gottesdienst) auch die Ausdrücke *וְיָבֹא*, *וְיָבֹא*, *וְיָבֹא*, *וְיָבֹא*.

V. 1—3. Die Berufung. Während nach A (11, 31) schon Terach bei seiner Wanderung mit Abram Kanaan als Ziel im Sinne hat, wird hier vielmehr die Wanderung Abram's als eine von Gott gewollte und

dem Abr. gewiesene dargestellt. Im göttl. Heilsplan lag es, gegenüber von der zunehmenden Verschlimmerung in der Menschheit (11, 1—9) kräftigere Gegenmittel anzuwenden und in Abr. den Mann auszuwählen und zu bilden, welcher der Grundstein eines zu bildenden Gottesreichs in der Menschheit werden sollte. V. 1. Gott fordert ihn auf, aus der Heimath auszuwandern. אֶרֶץ-כְּנָעַן] im Pent. noch Gen. 22, 2 (vgl. Ex. 18, 27). *aus deinem Land und deiner Verwandtschaft und deinem Vaterhaus*] die Ausdrücke sind gehäuft, um darauf hinzuweisen, wie Gott nichts Geringes von ihm fordere, wenn er verlange, er solle die Bande der Familie zerreißen und als Fremdling in ein Land wandern, welches er noch nicht kenne (*Tuch*). Da אֶרֶץ-כְּנָעַן und אֶרֶץ-מִצְרָיִם fast gleichbedeutend gebraucht werden (zB. 24, 4 u. 7; 31, 3 u. 13), so lag es nicht so fern, hier an Ur Kasdim (11, 28) zu denken (Act. 7, 2; *Merc. Bonfr. Ros.*; *Hupf.* unter Berufung auf 15, 7), aber aus 24, 4. 7 folgt, dass C Harran gemeint hat (wogegen 15, 7 nicht in Betracht kommt). Sonst s. zu 11, 28. Mesopotamien im Allgemeinen zu verstehen, zu welchem sowohl Harran als Ur Kasdim gehört habe (*Kn.*), ist unzulässig. *das ich dir zeigen werde*] das Ziel der Wanderung zu bestimmen, wird noch vorbehalten (vgl. V. 7); dadurch erscheint die Anforderung Gottes an ihn noch schwerer. — V. 2 f. Um so mehr war es nöthig, ihm Zweck und Ziel dieser Forderung in Form einer Verheissung kund zu thun. אֲנִי אֶשְׁכַּח לְךָ אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל] Ex. 32, 10. Num. 14, 12. „Die Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft kommt in der Patriarchengeschichte sehr häufig vor 13, 16. 15, 5. 17, 2. 6. 16. 18, 18. 21, 13. 22, 17. 26, 4. 24. 35, 11. 46, 3“ (*Kn.*). *dich segnen*] beglücken 30, 27. 39, 5. *deinen Namen gross machen*] ihn verherrlichen, geehrt und gepriesen machen, vgl. V. 3^b. *und sei ein Segen*] *sollst ein Segen sein*, ein Gegenstand des Segens (εὐλογημένος LXX) vgl. Ps. 21, 7. Jes. 19, 24, ein Segensträger, gleichsam der verkörperte Segen, auf den nicht nur Gott die Fülle seines Segens ausgeschüttet hat, sondern den auch die Menschen segnen, indem sie seinen Namen zur Segensformel gebrauchen, vgl. V. 3 u. Zach. 8, 13, ja der auch für Andere eine Quelle des Segens wird, vgl. V. 3^a und Beispiele wie 19, 29. 26, 5. — V. 3 fortsetzend, wie אֲנִי אֶשְׁכַּח לְךָ אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל] erklärt zu V. 2^b. *und segnen, die dich segnen u. s. w.*] den Abram segnen auch auf die ausdehnen, die sich zu ihm in ein freundl. Verhältniss setzen, dagegen „seine Feinde mit einem Fluch belegen, der sich durch Unglück bethätigt. Der Fluch erinnert an die Stellen 3, 14. 17. 4, 11. 5, 29. 9, 25. 27, 29“ (*Kn.*). Gegenüber von LXX *Sam. Pesch. Vulg.*, welche אֲנִי אֶשְׁכַּח לְךָ wiedergeben (vgl. 27, 29), ist die mass. Lesart feiner: Gott will nicht erwarten, dass Viele sich soweit vergessen werden, ihn zu schmähen. אֲנִי אֶשְׁכַּח לְךָ אֶת-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל] και ἐνευλογηθήσονται ἐν σοί LXX (Sir. 44, 21; Act. 3, 25; Gal. 3, 8), *Trgg. Vulg.* und alle kirchl. Erkl., indem insgemein, nach Anleitung des NT. (vgl. noch Rom. 4, 13. 16), die Aussage auf die Mittheilung des aus Abrams Samen hervorgehenden Heils an die Völker bezogen wurde. Nun würde zwar diese Hinweisung auf das Endziel des alten Bundes bei einem prof. Schriftsteller wie C an sich nicht überraschen, obgleich sonst in der

Gen. soweit reichende Andeutungen nicht vorkommen (auch 9, 26 nicht), und auch in den Zusammenhang würde sie sich, als noch höhere Steigerung des V. 3^a Gesagten, wohl schicken. Selbst die Möglichkeit der pass. Fassung des Niph. ist zuzugeben, sowohl hier als 18, 18. 28, 14. Allein 22, 18 u. 26, 4 steht dafür $\text{לֹא יִיָּרֵךְ הָעָרָץ בְּיָדֶיךָ}$, was nicht pass. (LXX, *Trgg.*), sondern nur refl. verstanden werden kann: *alle Völker werden sich mit deinem Samen segnen* d. h. (nach Gen. 48, 20. Jer. 29, 22. Jes. 65, 15 f.) sich ein Glück wie das Israel's anwünschen und somit seinen Namen als Segensformel gebrauchen. Man sieht nicht gut ein, warum vom Samen Abram's weniger ausgesagt würde, als von Abr. selbst, zumal da die andere Formel in 28, 14 nicht bloß von Abr., sondern auch von seinem Samen gebraucht ist. Und selbst wenn 22, 18 u. 26, 4 von einem andern Ref. als 12, 3. 18, 18. 28, 14 (*GBaur*), nämli. von R stammt, so folgt daraus noch nicht eine Verschiedenheit des Sinnes der Formel. Darum haben sich die meisten Neueren (nach *Raschi's* Vorgang zB. *Cler.*, *Vogel*, *de W.*, *Ges.*, *Ev.* 133^a, *Kn. Del.*) für die refl. Bedeutung auch des Niph. entschieden, während Andere (wie *Hengst. Hofm.*, *GBaur*, *Ke.*) an der pass. Bedeutung festhalten, und *Tuch* dem Hithp. sowohl als dem Niph. die Bedeutung „*sich glücklich preisen*, sich gesegnet wissen durch (א) einen“ beilegt, eine Bedeutung, die zwar nach Stellen wie Ps. 49, 19 an sich als möglich erscheint, aber durch den wirklich erweislichen Sprachgebrauch wenigstens für Hithp. nicht wahrscheinlich gemacht werden kann. Billig fragt man, warum in allen 5 Stellen, wenn ein Gesegnetwerden ausgedrückt werden sollte, nie das Pual, das sicher pass. Sinn hat, gebraucht wurde, und entschieden gegen die pass. Fassung zeugt, dass auch in Stellen wie Jer. 4, 2. Ps. 72, 17, welche diese Verheissungen an die Väter wieder aufnehmen, immer nur das Hithp. erscheint, ja Ps. 72, 17 das $\text{יִשְׁתַּחֲוֶה לְפָנָיו}$ durch בִּי יִתְחַבֵּר erläutert wird. (Unverständlich ist, auf was für Grund hin *Wl.* XXI. 421. 413 behaupten mag, 18, 18. 22, 18. 26, 4 heim „Jehovisten“ werde mit Hithp. der pass., dagegen 12, 3. 28, 14 beim „Jahvisten“ mit Niph. der refl. Sinn heabsichtigt sein). Darnach ist stehen zu bleiben bei *und es werden sich segnen in (oder mit) dir alle* u. s. w. $\text{בְּכָל-מִשְׁמַחַת הָאָרֶץ}$ ebenso 28, 14; dagegen $\text{לֹא-יִיָּרֵךְ הָעָרָץ}$ 18, 18. 22, 18. 26, 4. Die Steigerung gegenüber von Gl. a liegt darin, dass *alle* Geschlechter des Erdbodens sich mit ihm segnen, mittelbar also auch ihn selbst segnen und preisen, und ihn in seiner vollen Hoheit und universalen Bedeutung anerkennen. Dass von ihm auch wirklich Segen auf sie ausfließt, liegt vielmehr in V. 2^b u. 3^a eingeschlossen. (Ausführlichere Erörterungen der Stelle bei *Hengst. Christol.*² I. 50 ff.; *Reinke Beitr. z. Erkl. des AT.* IV 111 ff.; *GBaur* *Gesch. der ATl. Weissag.* 205 ff.). — V. 4. Abr. folgt der göttl. Weisung; schon seine Wanderung ist also eine That des Glaubens an die Verheissung und des gläubigen Gehorsams gegen Gott. — Die Altersangabe stammt aus A. Nach ihr zog Abr. noch bei Lebzeiten seines Vaters aus, vgl. 11, 26. 32. — V. 5 sagt dasselbe, was V. 4^a, mit Worten des A. „Abr. zog wahrscheinlich über Damaskus, s. 15, 2“ (*Kn.*) לְבָנִי ist die *beweg-*

liche Habe, bei A ein geläufiger Ausdruck 13, 6. 31, 18. 36, 7. 46, 6. Num. 16, 32. 35, 3 (sonst Gen. 14, 11 f. 16. 21. 15, 14); רַבֵּשׁ, denominirt, nur bei A (31, 18. 36, 6. 46, 6). *und die Seelen, welche sie gemacht*] „die Personen, welche sie erworben hatten, näml. Sklaven und Sklavinnen (Ez. 27, 13; vgl. אָרָם Num. 16, 32). Zu קָנָה in diesem Sinne vgl. 31, 1. Dt. 8, 18. Auch נָשָׂא (wie רַבֵּשׁ) ist bei A sehr beliebt 17, 14. 36, 6. 46, 15. 18. 22. 25 ff. u. ö., aber auch 14, 21 u. s.“ (*Kn.*) *Land Kenaan*] s. 11, 31. — V. 6. Abr. durchzieht das Land bis zu dem Ort oder der Gegend, wo die Stadt Sikhem (33, 18) lag, eine der bekanntesten Städte Mittelknaans, auf dem Gebirge Efraim, zwischen den Bergen Ebal und Garizim gelegen, nach ihrer Zerstörung im Vespasianischen Krieg wiederaufgebaut als Flavia Neapolis, heute Nablus. *bis zur Weiserterebinthel*] „die nach Dt. 11, 30 ein Terebinthenhain war, und mit der Zauberterebinte Jud. 9, 37 einerlei zu sein scheint. Das“ Weisen „war Sache der Priester und Seher (2 Reg. 17, 28. 2 Chr. 15, 3. Jes. 9, 14. Hab. 2, 19), welche auch“ Weiser oder „Lehrer genannt wurden (Jes. 30, 20). Offenbar ist hier an einen hl. Hain zu denken, wo in alter Zeit wahrsagende Priester ihr Wesen trieben, und Auskunft und Belehrung erteilten. Die religiöse Bedeutung der Oertlichkeit ergibt sich auch daraus, dass daselbst Jacob die mitgebrachten Götzenbilder und Amulette verbarg (35, 4), und Josua nach Einschärfung des Gesetzes einen Stein errichtete (Jos. 24, 26), wornach sich vielleicht die Denkmalsterebinthe Jud. 9, 6 erklärt, bei welcher man Abimelech zum König machte. Man bezeichnete nach den verschiedenen Beziehungen den Hain verschieden.“ So *Kn.*, nur dass er mit LXX *Pesch.* אֵילִן als *Eiche* nahm. Allein da die Eiche sicher אֵילִן ist (und wohl auch אֵלֶּה Jos. 24, 26), u. אֵלֶּה, davon unterschieden (Hos. 4, 13. Jes. 6, 13) Terebinthe, zu אֵלֶּה aber sich אֵילִן und אֵילִן ordnet (vgl. Gen. 35, 4 mit Jud. 9, 6), da weiter die Terebinthen gewiss schon im Alterthum seltener und zu Ortsbezeichnungen passender waren als die Eichen (wie sie im heutigen Palästina im Verschwinden begriffen sind) und wegen ihrer längeren Dauer leicht heiliger verehrt, so ist unter אֵילִן wahrscheinlicher (*Del. Ew.*) die Terebinthe zu verstehen, trotzdem dass die LXX überall אֵילִן mit δρῦς übersetzen und auch die Mass. in der Punktation (zB. Jos. 19, 33. Jud. 4, 11) schwanken. Uebrigens konnte אֵילִן, אֵילִן (vgl. אֵילִן) vielleicht auch noch andere grosse Bäume bezeichnen (s. zu 14, 6 u. *Ges. th.* 51^a). Nach der gewöhnl. Auffassung wäre מוֹרְדֵי n. pr. eines Mannes (wie מוֹרְדֵי 13, 18), und LXX *Vulg.* fassten es gar als מוֹרְדֵי (*ὠψηλός, illustris*). Die *Trgg.* (u. Hier.) haben מוֹרְדֵי *Ebene* für אֵילִן, wie 14, 6 u. s.; sie bekunden damit, dass sie den abgöttischen Sinn des אֵילִן verstanden haben, denn ebenso übersetzen sie oft עֵץ (s. m. Abh. über ἡ Βαβὰל in MB. d. Berl. Ak. 1881 S. 619). — Die Bemerkung, dass der *Kenaaniter*, näml. nicht im engeren Sinn (*Kn.*) wie Num. 13, 29. 14, 25, sondern im weitesten Sinn wie 10, 18, *damals im Lande war*, scheinbar selbstverständlich, ist gemacht mit Beziehung auf die Verheissung V. 7: das Land, dessen Besitz Gott

Abram's Nachkommen zusagt, war damals nicht herrenlos, vielmehr sassen schon dieselben Ken. darin, die nach Gottes Plan (15, 16 f.) dem Abrahamsamen später weichen sollten. Vgl. 13, 7; auch 24, 3. 37. — V. 7. Hier wurde ihm in einer Gotteserscheinung die Zusicherung, dass Gott seinen Nachkommen dieses Land zu eigen geben werde, gemacht, und damit nicht bloß die nach V. 1 noch ausstehende Weisung, welches Land das Ziel seiner Wanderung sein soll, ertheilt, sondern zugleich die Reihe der Verheissungen V. 2 f. vervollständigt. Sie wird nicht bloß bei A an ihrem Ort dem Abr. und Jacob gegeben 17, 8. 95, 12, sondern auch bei den andern Erzählern weiterhin noch öfters mit grossem Nachdruck wiederholt 13, 15 ff. 15, 18 ff. 26, 3. 28, 13. — $\text{וַיֵּאמֶר} + \text{לֵב}$ LXX *Sam. Pesch. Vulg.* — Wo man eine Gotteserscheinung gehabt hat, ist nach dem Glauben des Alterthums ein hl. Ort, und so baut denn Abr. (nicht ein Haus Gottes, sondern nach seiner einfacheren Sitte) einen Altar bei Sikhem, wie auch Jacob that 33, 20. „Es gab in der Folge bei Sikh. eine hl. Oertlichkeit (Jos. 24, 1. 26); sie musste bei der Auffassung der Patriarchen als Vorbilder und bei der Ansicht des Erzählers vom Alter der Jahveverehrung (4, 26) schon von den Ervätern dazu gemacht worden sein“ (*Kn.*). Andere Orte dieser Art s. V. 8. 13, 18. 22, 1 ff. 21, 33. 26, 25. $\text{וַיִּבְנֶה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֹלְטָר$ wie 35, 1. — V. 8. Von da rückte Abr. weiter (südwärts) nach dem Gebirg östl. (2, 8. 3, 24. 11, 2) von Bethel, und lagerte sich so, dass Bethel ihm vom *Meere* d. h. im Westen lag, Ai aber im Osten. Ueber die Lage von Bethel und Ai s. die RWB. וַיִּתְחַדֵּשׁ fortrücken vom Fortziehen nur noch 26, 22. וַיֵּשֶׁב אֶרְצָה noch 26, 25. 33, 19. 35, 21. Auch diese Stätte weihte er durch Altar und *Gottesdienst*, den er dort that, s. 4, 26. Bethel war den Israeliten ein altheiliger und gottesdienstlicher Ort (Jud. 20, 18. 26 ff. 1 Sam. 10, 3), im Zehnstämmereich Sitz eines königl. Heiligthums (1 Reg. 12, 26 ff. Am. 7, 10 ff.). Seine Heiligung für Isr. wird hier (13, 4) auf Abr., sonst aber auf Jacob (28, 22. 35, 7 ff.) zurückgeführt. Ueber sein Verhältniss zu לְבַי s. zu 28, 19. — V. 9. Abr. zog allmählig, d. h. in nomadischen Märschen, immer weiter nach dem Südland zu. וַיֵּשֶׁב 11, 2. $\text{וַיִּלְכְּדוּ אֶת-הָאָרֶץ}$ s. 8, 3. 5. 7. וַיִּבְנֶה eig. *Trockenheit, dürres Land*, ist c. Art. Name „des südlichsten Theils des hbr. Landes, und schliesst sich im N. an die Niederung, das Gebirge und die Wüste Juda an. Es ist ein nur stellenweise anbaufähiges Waideland und hält die Mitte zwischen Culturland und Wüste; südl. von ihm folgt reine Wüste bis zum Sinai, s. Jos. 15, 21 ff.“ (*Kn.*) Die Anwendung des Wortes für *Süden* ist rein paläst. Sprachgebrauch (wie מִן für Westen).

2. Die Wanderung nach Aegypten und Sarai's Bewahrung daselbst
Cap. 12, 10—20, nach C.

Dieses Stück wird insgemein dem C zugeschrieben. Die Ausdrücke $\text{וַיִּבְנֶה אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֹלְטָר}$ und וַיִּתְחַדֵּשׁ schliessen A aus und verrathen den C. Nach *Wl.* XXI. 413 f. 419 soll das Stück sammt V. 9 aus B stammen und ein späterer Einsatz in C sein, weil

13, 1—4 wieder künstlich zum Ausgangspunkt 12, 8 zurückgeleitet werde, und V. 9—20 Abr. allein, in Cap. 13 aber Lot bei ihm sei. Die Beobachtung ist richtig, aber nicht die Folgerung. B ist wenigstens für V. 10—20 durch Cp. 20 schlechthin ausgeschlossen; die Sprache ist die des C. Aber freilich wird C die Erzählung erst nach der Trennung von Lot (C. 13) gehabt haben, weil Abr. allein zieht, und vermuthlich an derselben Stelle, wo sein Führer (B) sein C. 20 hatte. R aber hat das Stück weiter nach vorn an seine jetzige Stelle gerückt, theils weil er es von seinem Seitenstück C. 20 möglichst weit trennen wollte, theils weil die Unverträglichkeit mit den aus A aufzunehmenden Altersangaben (s. zu V. 11) dadurch etwas gemildert wurde. Da aber andererseits in der Tradition die Bethelgegend als der Ort, von wo aus die Trennung Abram's und Lot's vor sich ging, feststand, so hat er durch 13, 1. 3 f. dahin zurückgeleitet. Aus 26, 1 folgt gar nichts (s. d.). — Sarai, vom äg. König geraubt, muss, weil Gott mit Strafen gegen ihn einschreitet, von ihm dem Abr. zurückgegeben werden, und Abr. geht nur noch reicher an Habe aus der Gefahr hervor. Diese Geschichte, von R in den jetzigen Zusammenhang gestellt, will weniger aus dem Gesichtspunkt einer Glaubensprüfung, denn vielmehr als Beweis davon betrachtet sein, wie Gott, der den Abr. erwählt und ihm die grossen Verheissungen gegeben hat, nun auch über ihm und seinem Weibe, der künftigen Stammutter des Verheissungssamens, wacht, selbst aus Gefahren, die er durch seine eigene Kurzsichtigkeit herbeigeführt, ihn rettet, und so ihm thatsächlichen Beweis des göttl. Waltens gibt, an welches er immer fester glauben lernen soll. Der Stoff der Erzählung, nämli. die dem Patriarchenweib durch einen fremden Fürsten entstandene oder drohende Gefahr und die Bewahrung des Weibes durch Gottes unmittelbares Einschreiten, war in der Väter-sage sehr beliebt. Dasselbe was hier, „soll dem Abr. und der Sarai C. 20, und ähnliches dem Isaak mit Rebecca C. 26 beim Fürsten Abimelech in Gerär begegnet sein“ (Kn). Mit Recht hat man längst angenommen, dass diese 3 Erzählungen Varianten derselben Grundsage sind, zumal da in allen dreien der Mann das Weib für seine Schwester ausgibt. — V. 10. Hungersnoth als Veranlassung zur Wanderung der Nomaden auch 26, 1. 41, 54 f. Aegypten, die Kornkammer für Kanaan in Zeiten der Hungersnoth (42, 1 ff. Jos. ant. 15, 9, 2) war hier als Ziel für den Nomaden von selbst gegeben. Für das Ziehen aus dem Bergland Ken. in das Nilthal ist וַיֵּצֵא und für das Ziehen aus Aeg. nach Ken. וַיֵּצֵא der stehende Ausdruck im AT., zB. 44, 23 f. 46, 4 (Kn). — V. 11. $\text{וַיֵּצֵא אֶת סָרַי בְּתוּלַת יָמֶיהָ}$ er kam nahe, Ges. 142, 2. $\text{וַיֵּצֵא אֶת סָרַי בְּתוּלַת יָמֶיהָ}$ schön von Ansehen, Ges. 112, 2. $\text{וַיֵּצֵא אֶת סָרַי בְּתוּלַת יָמֶיהָ}$ „nur noch in den rein jehovistischen Stücken (d. h. bei C) 16, 2. 18, 27. 31. 19, 2. 8. 19 f. 27, 2. Nach einem anderen Erzähler 20, 13 traf Abr. das hier erwähnte Abkommen mit Sarai schon früher“ (Kn). Uebrigens beweist die Angabe von der Schönheit des Weibes, dass diese Erzählung nicht von Anfang an in Verknüpfung mit den Stücken des A niedergeschrieben ist, sofern nach diesen (12, 4. 17, 17) Sarai damals 65 Jahre alt war. — V. 12 f. „Abr. verlangt, dass Sarai in Aeg. sich für seine

Schwester ausgeben, damit man ihn nicht ermorde. Denn galt sie als Ehefrau, so konnte ein Aegypter sie nur erhalten, wenn er ihren Ehemann umbrachte; galt sie als Schwester, so war Aussicht vorhanden, sie auf gültlichem Wege vom Bruder zu gewinnen. *meine Schwester du*] d. i. du seiest meine Schw. In der or. indir. kann יָּ auch fehlen, wie 41, 15. *Ges.* 155, 4, c. *Ew.* 388^a. Die Angabe war (wenigstens nach B) nicht unwahr (20, 12), aber auch nicht die ganze Wahrheit. *damit es mir gut gehe deinetwegen*] damit man dem Bruder um der schönen Schwester willen freundliches Wohlwollen beweise und es mir wohlgehe (40, 14). לְךָ 30, 27. 39, 5 und im Dt.“ (*Kn.*) — V. 14 f. „Sarai, dem König von seinen Beamten gerühmt, wird in den königl. Palast abgeholt und gehört dann mit zum weibl. Hofstaat des Königs. Aehnliches berichten neuere Reisende von den orient. Königen, welche ganz willkürlich Schöne ihres Landes ihrem Harem einverleiben, s. *Olearius* Reisebeschreib. 664; *Kämpfer* amoen. exot. 203; *Jaubert* Reis. 220 f.“ (*Kn.*); eine altägypt. Geschichte der Art s. bei *Ebers* Aeg. u. BB. Mos. I. 262 f. אֶל־פַּרְוֹ] *gegen* Ph. rühmten sie sie, redeten rühmend von ihr zu ihm, vgl. Jud. 11, 36 (*Tuch*). *Pharao*, früher nach Jos. ant. 8, 6, 2 als hebraisiertes π-ορρο „der König“ erklärt (*Ges.* th. 1129), ist neuerdings auf Grund einer Angabe Horapollons von *Lauth*, *de Rougé*, *Brugsch* u. A. als *per-aa* oder *pher-ao* der Hieroglyphen d. i. *Grosshaus* bestimmt, was als Titel für den König gebräuchlich war (zB. *Ebers* 263 ff.). אֶל־פַּרְוֹ] s. zu 2, 23. אֶל־פַּרְוֹ] Acc. loci wie 18, 1. 24, 23. 38, 11; *Ges.* 118, 1; *Sam.* בִּירוֹ. — V. 16. „Um der angebl. Schwester willen erhält Abr. vom König Geschenke an Menschen und Vieh. Die genannten Thiere nebst den Sklaven erscheinen auch sonst als der Hauptreichthum der nomad. Patriarchen (24, 35. 32, 15 f.), wie auch bei Hiob (Ij. 1, 3. 42, 12); niemals werden Pferde bei ihnen erwähnt. Nach *Burckh.* Bed. 343. 347 u. *Robins.* Pal. I. 343 haben auch nicht alle arab. Beduinenhorden Pferde. Von den Nabatäern sagt dies schon Strabo 16, 4, 26“ (*Kn.*). Gegen die Einwendungen v. *Bohlen's*, als ob Schafe und Esel in Aegypten nicht gehalten worden wären, s. zu 46, 34; *Ebers* 265 ff.; das Kameel jedoch (auch Ex. 9, 3 bei den Aeg. vorausgesetzt) erscheint nicht nur auf den äg. Bildern niemals abgebildet, sondern ist auch, wie das Pferd, erst in den Texten des Neuen Reiches (nach der Hyksoszeit) erwähnt, und seine Zucht war im eigentl. Aegypten nie heimisch (*Lepsius* in *Herzog's* RE. I. 140; *Chabas* étud. sur l'antiq. hist.² 408 ff.). אֶל־פַּרְוֹ] *und es ward ihm* zu Theil, *Ges.* 147. Die Nennung *der Knechte und Mägde* zwischen den Eseln und Eselinnen ist (auch nach 30, 43) nicht zu erklären; entweder sind sie eine alte Glosse oder durch Abschreibefehler versetzt (*Olsh.*) — „Der Vrf. stellt Abr. in einem ungünstigen Lichte dar, indem er ihn V. 15 nicht Einspruch thun, vielmehr Geschenke annehmen lässt. Bei seiner sonstigen hohen Meinung von der Frömmigkeit des Patriarchen (15, 6. 22, 12) nahm er wohl an, dieser habe für den äussersten Fall einen unmittelbaren göttl. Schutz für Sarai erwartet“ (*Kn.*) — V. 17. „So kam es auch. Um den Eingriff in das Eigenthumsrecht des Erwählten Gottes zu rügen, Sarai's Würde

zu sichern und ihre Zurückgabe an den Eheherrn zu bewirken, lie^s Gott Ph. und sein Haus *grosse Schläge treffen* d. h. verhängte Krankheiten über sie (20, 17); von solchen, zB. Aussatz und Pest, stehen diese Ausdrücke öfters (Ex. 11, 1. 1 Sam. 6, 9. 2 Reg. 15, 9. Jj. 19 21), und mit solchen werden auch sonst Verletzungen des Heiligen geahndet Num. 12, 10. 1 Sam. 5, 12. 2 Chr. 26, 19“ (*Kn.* nach *Tuch*). — V. 18 f. „Der König ruft Abr. vor sich, tadelt sein Verhalten und heisst ihn ziehen. Die Plagen liessen indess auf Gottes Zorn und vor gefallene Sünden schliessen; eine Anfrage bei der vor Kurzem in da königl. Haus gekommenen Sarai konnte zur Aufklärung führen, vgl. Jon. 1, 7 ff. So wohl der Erzähler“ (*Kn.*). Josephus (ant. 1, 8, 1 lässt ihn durch die Priester den Grund seiner Leiden erfahren (*Tuch und ich nahm sie mir zum Weibe*) nahm sie unter meine Weiber at Zur Berührung der Sarai kam es wegen der Krankheit des Ph. nicht s. 20, 4. 6 (*Kn.*). אֲרֵיבָהּ + ἐναντί σου (אֲרֵיבָהּ) LXX. — V. 20. P entbot *über ihm* d. h. seinetwegen oder zu seinem Schutz Männer die den Zug bei der Heimkehr geleiten sollten (vgl. Esr. 8, 22). וְלִמְשָׁרְתָי vgl. 31, 27. 18, 16 und προσηύμασθαι Act. 15, 3. 21, 5 u. s. (*Kn.*). Am Ende des V. fügen der *Sam.* und einige Handschr. der LXX hinzu וְיָרִישׁוּ, s. 13, 1.

3. Abram's Trennung von Lot, Cap. 13, von R nach C und A.

Abram mit Lot aus Aeg. nach der Bethelgegend zurückgekehrt beseitigt die zwischen seinen und Lot's Hirten entstandenen Streitigkeit dadurch, dass er dem Lot Trennung von ihm vorschlägt und uneigennützig genug ihm nach seiner Wahl die wasserreiche Jordanauc überlässt, selbst aber nun allein im eigentlichen Kanaan bleibt, worauf ihm aufs neue der künftige Besitz des Landes verheissen wird. — In der freiwilligen Räumung des Landes hat Lot seine Ansprüche auf Kanaan aufgegeben und ist der spätere Besitzstand der Völker Moab-Amm und Israel vorbildlich geregelt (vgl. 36, 6). Zugleich wird durch die Abtrennung dieses Zweiges der Einwanderung Abr. die einzige Hauptperson, um die es sich fortan handelt. Dieser volksgeschichtlich wichtige Vorgang ist aber so erzählt, dass zugleich von der geistigen Höhe Abram's (seinem selbstverläugnenden und friedfertigen Sinn) und von dem segnenden Walten Gottes über ihm eine neue leuchtende Probe gegeben wird. — Ueber die Trennung Lot's von Abr. hat nach Gen. 12, 29 auch A erzählt, und in der That ergeben sich V. 6. 11^b u. 12, 29 bis 31 als aus A stammend theils durch die Analogie von 36, 7 theils durch die Ausdrücke וְיָרִישׁוּ, וְיָרִישׁוּ, וְיָרִישׁוּ, וְיָרִישׁוּ, theils durch die darin sich zeigenden Abweichungen von den anderweitigen Angaben des Stücks (*Hupf.* 21 ff.). Dass auch 3^a, aber dann folgerichtig auch 1 u. 12, 9 f. aus A stamme, glaubte *Kn.* wegen Gen. 12, 29 annehmen zu müssen, dann würde sich nur um so besser erklären, warum R die Episode 12, 11—20 gerade hier eingereiht hat. In demselben findet sich ausser למסעיי in den genannten Versen nichts von dem eigenth. Zeichen des A, und das vereinzelt למי kann R eben

wohl als sonst Manches aus dem Sprachgebrauch des A sich angeeignet haben. Sicherer wird es darum sein, anzunehmen (s. S. 212), dass R zwar V. 1 (ohne *וְלִישׁ גְּמִי*) als ursprünglichen Schluss von 12, 11—20 aus C aufgenommen, dann aber um nach dem Ausgangspunkt 12, 8 zurückzuleiten, V. 3 f., sowie *וְלִישׁ גְּמִי* 1 eingesetzt hat, wogegen V. 2. 5 ursprüngliche Fortsetzung von 12, 8 gewesen sein kann. Nämlich V. 2. 5. 7 ff. (ausgen. 11^b u. 12) hängt in sich wohl zusammen, und hat durch seine Rückbeziehung (10) auf Cap. 2 f. und seine Hinweisung (13) auf Cap. 19, durch die Befehle und Verheissungen Gottes 14—17 (vgl. 28, 14), durch die Ausdrücke 9, das häufige *אָ* 8. 9. 14 genug Zeichen seiner Abstammung aus C in sich. Für die Zuweisung einzelner Verse dieses Cap. an B (*Schr.*) sind stichhaltige Gründe nicht beizubringen. Ebenso wenig ist V. 14—17 für einen späteren Nachtrag (*Wl.* XXI. 414) zu halten.

V. 1. Abr. zog aus Aeg. wieder herauf (12, 10) nach dem Negeb (12, 9). Dass Loṭ mit ihm (in 12, 10—20 nicht gesagt), wird redactioneller Zusatz sein. — V. 2. Er war aber sehr *schwer* d. i. reich an *Vieh* (4, 20) Silber und Gold. Das letztere nur noch 24, 35. 22. 53 (von C) bei den Patriarchen erwähnt (*Kn.*); doch vgl. 20, 16. Ueber den Art. gen. s. *Ges.* 109 A. 1, b; doch können die Mass. dadurch auch auf das in Aeg. Erworbene haben zurückweisen wollen. — V. 3 f. Er zog nun *לְמִסְעָרָיו* d. i. nicht: nach seinen früher inne gehaltenen Stationen (LXX, *Vulg.*), sondern *gemäß seinen* Aufbrüchen oder *Zügen*, stationenweise, also allmählig, in Märschen wie sie für den Nomaden mit seinem Vieh passten, vgl. Ex. 17, 1. 40, 36. 38. Num. 10, 2. 6. 12. 28. 33, 1 f. bei A (*Kn.*), vom Negeb an bis nach Bethel an den früher (12, 8) inne gehaltenen Ort, und that dort wieder Gottesdienst. Dieses letztere ist mit derselben Absichtlichkeit angemerkt wie 12, 8 a. E. — V. 5. Auch der *mit ihm gehende*, ihn auf seinen Zügen begleitende Loṭ war, wie Abr. V. 2, reich an Heerdenvieh und Zelten (*מִהֲלִים* für *מִהָלִים* *Ges.* 23, 3, 2), also auch Menschen und Geräthen. — V. 6 aus A. *und nicht trug sie das Land zusammen zu sitzen*] war nicht im Stand, sie zu erhalten, da es für so viel Vieh nicht Waide genug hatte, erlaubte also nicht, dass sie beisammen blieben, vgl. 36, 7 u. 12, 5 bei A. Auch der Ausdruck *יָשַׁב* ist charakteristisch für A (*Hupf.* 22), vgl. V. 12. 18. 36, 7 f. 37, 2 (doch s. 20, 1 bei B). — V. 7. „Daher gab es zwischen ihren Hirten Streit, näml. über die Waideplätze und Brunnen (21, 25. 26, 20 ff. vgl. 29, 3. 8), welche um so weniger zureichten, da Abr. und Loṭ diesen Landestheil nicht allein innehatten“ (*Kn.*). Ueber *פָּרְדֵי* s. zu 10, 17; er und *קָנְנִי* zusammen umschreiben auch 34, 30 die alte Landesbevölkerung, während 12, 6 (von R?) der *קָנְנִי* allein genannt ist. — V. 8 f. Abr. findet Gestreite unter Männern, die Brüder d. h. Verwandte (14, 16. 29, 12) sind, unziemlich, schlägt darum eine Trennung vor, lässt aber, obwohl er der ältere und Führer ist, dem Loṭ die Vorwahl der Gegend. *das Land ist vor dir* d. h. es steht dir offen; ebenso nicht bloß 20, 15 sondern auch 34, 10. 47, 6. *הַיְמִין* und *הַשְּׂמֹאל* sind Locative, und zu suppliren ist *הַיְמִין* und *הַשְּׂמֹאל* sind denominirt. Die rechte und

linke Seite nehmen = rechts und links gehen; zur Phrase vgl. 24, 49 (bei C). — V. 10. Loṭ richtet seine Augen auf die reichbewässerte Jordanaue. [עַיְנָיו הִיָּדְדוּ] auch 1 Reg. 7, 46 (vgl. Matth. 3, 5), häufiger bloß הִיָּדְדוּ 19, 17. 25. 28. Dt. 34, 3. 2 Sam. 18, 23 u. s., *der Jordankreis*, ist das Land zu beiden Seiten des Jordan vom See Tiberias bis zum todten Meer, bei Jos. b. j. 4, 8, 2 τὸ μέγα πεδίον, sonst im AT. gemeinhin auch הַיַּרְדֵּן (heut zu Tage *el Ghôr*) genannt, nur dass dieser letztere Name auch den Ghôr zwischen dem todten Meer und älanitischen Meerbusen umfasst (Dt. 1, 1. 2, 8). Zum יָרְדֵּן gehörte auch das Thal Siddim (14, 3) d. i. die Gegend, wo nach der Gen. in Abram's Zeit das todte Meer entstand; sie hat der Vrf. hier vornehmlich im Auge. Sie war nach ihm ganz יְשָׁקָה *riguum, regio rigua* (Ex. 45, 15). Durch die Accente wird die einschränkende Zeitbestimmung *bevor Gott S. und G. zerstörte* (19, 24 ff.) auf die Vergleichbarkeit mit dem Gottesgarten bezogen. Ueber den Wasserreichtum durch die vom Gebirg herunterkommenden Bäche s. *Burckh. Syr.* 658 f.; *Seetz. R.* 1. 417. Die abwärts steigende Vergleichung *wie der Gottesgarten* (2, 8 ff.), *wie das Land Aeg.* ist, weil die erste Gleichung zu hoch gegriffen war, wohl zu ertragen, und darf nicht durch sprachwidriges *wie ein Gottesgarten* (*Schu. Del.*) heseitigt werden, zumal da ein von Gott selbst gepflanzter (Num. 24, 6) Garten immer noch herrlicher sein müsste, als Aegypten. *in der Richtung auf* (10, 19. 30) *Zoar hin*, am Südostrande des todten Meeres (s. 19, 22), gibt den südl. Grenzpunkt dieser in herrlichem Pflanzenreichtum prangenden Gegend an, gehört also zum ganzen Satz, nicht zu מְצֻרֵי הַיַּרְדֵּן (*Pesch.*, welche durch die Korrektur צִנְרָן nachhilft: Aeg., *das am Eingang von Zoan*; von *Ebers* 272 f. als wirkliche Lesart hingeworfen!) Der ganze Satz ist etwas ungenau, hat zwar zB. an Ex. 12, 15 (*Tuch*) eine Parallele, doch ist wahrscheinlich, dass die Zeitbestimmung ein Einschub ist. Die Annahme, dass גִּזְרֵי הַיַּרְדֵּן — לְעֵתֵי אֲבָרָם eine redactionelle Zuthat, und das übrige von A (*Kn.*) abzuleiten sei, ist nicht haltbar, weil A nicht הִיָּדְדוּ עַיְנָיו schreibt (s. V. 12). Wie עִמָּרֵם — לְעֵתֵי אֲבָרָם so auch עִמָּרֵם לְעֵתֵי אֲבָרָם für eine spätere Glosse (*Olsh.*) zu erklären ist nicht nöthig. — V. 11 f. Diesen Jordankreis wählte sich Loṭ und zog also ostwärts (11, 2. 2, 8. 12, 8). [הִיָּדְדוּ — אֲחֵרָיו] ist nach V. a nicht mehr nöthig, aber für V. 12 die nothwendige Voraussetzung, daher wie 12 bis הִיָּדְדוּ dem A zuzuschreiben, auf welchen עִמָּרֵם וְעִרְיָ הִיָּדְדוּ (s. 12, 5), עִרְיָ הִיָּדְדוּ wie 19, 29 im Unterschied von הִיָּדְדוּ עַיְנָיו V. 10. 11 (*Kn.*) und הִיָּדְדוּ (s. V. 6) hinweist. Eben darum aber gehört עִרְיָ הִיָּדְדוּ nicht mehr ihm (*Kn.*) an, sondern schliesst sich ursprünglich an הִיָּדְדוּ לְעֵתֵי אֲבָרָם V. 11 an, wie es umgekehrt durch den folgenden (nicht von A stammenden) V. 13 vorausgesetzt wird. Uebrigens ist das nur noch V. 18 vorkommende אֲחֵרָיו *zelden, ein Zeltleben führen* wohl nicht ganz gleichbedeutend mit הִיָּדְדוּ *fortziehen*, sondern bedeutet *nach Nomadenweise herumwandern*. In Sodom befindet sich Loṭ 14, 12, 19, 1. „Mit Interesse zeigt der Erz., wie nur diejenigen in Ken. blieben, von welchen die Isr. abstammten, die übrigen Angehörigen der Patriarchen aber auszogen, vgl. 21, 14 ff. 25, 6. 18. 36, 6“ (*Kn.*). — V. 13. Dass die Sodomiter

böse und sündig waren nicht: gegen Jahve (20, 6. 39, 9 *Del.*) als vielmehr (auch nach den Mass.) *dem Jahve* d. h. in seinen Augen (לְפָנַי wie לְפָנַי 7, 1), bemerkt der Vrf. nicht blos, um schon hier auf das Strafgericht über sie C. 19 vorzubereiten, sondern auch um das Walten der Vorsehung anzudeuten, welche durch diese Wahl Lot's den Abr. vor der Gemeinschaft mit solchen Leuten bewahrte. — V. 14—17. Die Wendung וַיִּהְיֶה אִמְרֵי (statt וַיִּמְאֵר יְהוָה) ist durch das Vorhergehen eines (nicht zu V. 14 gehörigen) Zustandssatzes V. 13 herbeigeführt. Die Verse dem C abzuspochen (*Wl.*), ist kein genügender Grund vorhanden. Dass Gott bei C nur in Theophanien zu Abr. rede, wird schon durch 12, 1 ff. widerlegt; ein bestimmter Ort fehlt hier nicht, es ist die Bethelgegend V. 4; dass C den Abr. auf dem *nächsten* Weg über Sikhem und Bethel nach Hebron gelangen und dort bleiben lasse, ist blos postulirt (s. dagegen וַיִּמְאֵר אֲבָרָם V. 18). — Abr. durch sein grossmüthiges Benehmen hat sich neuer Gunst Gottes würdig gemacht; und jetzt da er allein im Lande ist, können sich die Plane Gottes mit ihm weiter entwickeln. *Gott seinerseits* lässt, in einer neuen Offenbarung, dem Abr. eine wiederholte Zusicherung des einstigen Landbesitzes (12, 7) und der Mehrung zu einem grossen Volke (12, 2) zukommen, und fordert ihn auf, sich frei im Land zu bewegen. — V. 14. „Abr. soll sich umsehen. Bethel lag ziemlich in der Mitte des Landes und zugleich hoch auf dem Gebirge (12, 8. 35, 1. 3. Jud. 1, 22. 4, 5. 1 Sam. 13, 2); von den dortigen Höhen scheint man eine weite Aussicht nach den verschiedenen Theilen des Landes gehabt zu haben“ (*Kn.*). Die 4 Himmelsgegenden so auch in der sicher dem C zugehörigen Stelle 28, 14. Dass die Ordnung der Aufzählung dort etwas anders ist (*Wl.* XXI. 421) als hier, ist doch wahrhaftig kein Grund gegen C. — V. 15. לְעַד־עוֹלָם für *immer*, zu dauerndem Besitz, ist hier neu gegenüber von 12, 7. — V. 16. Gott will auch seinen Samen zahllos machen. אֲמֵר אִם entweder *dass wenn jemand* u. s. w. wie 11, 7. 22, 14. 24, 3 (*Kn. Del.*), oder *quem si*, so jedoch dass für blosses pron. suff. nach לְמַנְיָהּ das volle Obj. אֲרֵי־עַמִּי דְאֲרַץ noch einmal genannt ist, wie Gen. 50, 13. Jer. 31, 32 (*Tuch, Ew.* 331^c). Das hyperbol. Bild vom *Staub der Erde* ebenso 28, 14 bei C; andere dieser Art sind die von den Sternen des Himmels 15, 5. 22, 17. 26, 4 (Dt. 1, 10. 10, 22. 28, 62) und vom Sand am Meer 22, 17. 32, 13. Die vorliegende Verheissung ist die dritte; sie fasst einen Theil der ersten (12, 2 f.) und die zweite (12, 7) zusammen. — V. 17. Er soll auch das Land nach seiner Länge und Breite frei durchziehen und benützen, in Hoffnung und zum Zeichen künftigen Besitzes (vgl. Jes. 23, 10, *Kn.*). Am Versende haben LXX noch וְלִזְרִיחַ עַד עוֹלָם wie 15. — V. 18. Abr. zog nun herum (s. V. 12), bis er schliesslich nach der Hebron-Gegend kam, wo er seinen Wohnsitz nahm. Der Vers in dieser Fassung ist von C. Zwar muss auch A die Niederlassung Abrams bei Hebron irgendwo berichtet haben, weil auch bei ihm er dort wohnt. Aber A nennt den Ort מַמְרֵה (23, 17. 19. 25, 9. 35, 27. 49, 30. 50, 13), nicht *Terebinthen Mamré's*, wie die Berichte 14, 13 u. 18, 1. Nach 14, 13. 24 wäre der Hain nach dem Amoriter Mamre benannt ge-

wesen. Mehr darüber z. 23, 2 u. 20. Dort baute er einen *Altar* (s. 12, 7): dadurch ist Hebron, „wo es in späterer Zeit eine Opferstätte gab (2 Sam. 15, 7“ *Kn.*), geweiht.

4. Abram's uneigennützigte Kriegführung zur Rettung Lot's und seine Segnung durch Melkisedek, Cap. 14, von R nach B.

1. In einem Kriege der 4 verbündeten Könige von Elam, Sinear, Ellasar und Gojim gegen die Völker des Jordanlandes und der südl. Wüste wurde von jenen auch Lot in Sodom gefangen, und sammt seiner Habe und anderer aus Sodom und Gomorrha geraubten Beute fortgeführt. Aber Abram, davon benachrichtigt, setzte mit 318 eigenen Leuten und denen seiner Verbündeten Mamre Eschkol und Aner dem heimkehrenden Heere der Sieger muthvoll nach, schlug sie bei Dan und jagte ihnen den Lot, die übrigen Gefangenen und die Beute wieder ab. Dem Heimkehrenden kamen der König von Sodom und Melkisedek, König von Salem, in's Thal Schave entgegen. Von letzterem für seine That feierlich gesegnet gab er ihm den Zehnten der Beute, aber angebotene Belohnung von Seiten des Königs von Sodom lehnte er grossmüthig und stolz ab. — Der gottgesegnete Held erscheint hier von einer neuen Seite, in seinen Beziehungen zu den einheimischen Häuptlingen, ihnen zu Schutz und Hülfe verbündet, und mit ihnen mächtig genug, um einmal auch gegen fremde erobernde Kriegsfürsten mit Erfolg zum Besten der Schwächeren zu kämpfen, aber seinem Charakter nach auch in diesen Verhältnissen derselbe hochsinnige Mann, der kühn und aufopferungsfähig in der Stunde der Noth für seinen Verwandten gegen die Uebermacht einzutreten keinen Augenblick zögert, äusseren Vortheil aus seiner edlen That ablehnt, aber in der Hülfe seines Gottes und in der allgemeinen Hochachtung der Landeskinder einen höheren Lohn davonträgt. So gibt dieses Stück, wie das vorige, einen Beitrag zu dem Gesamtbilde des Mannes und des göttl. Waltens über ihm. — Im Uebrigen ist dieser Bericht höchst eigenthümlich. Anders als in allen übrigen Erzählungen ist die That Abram's in den Rahmen der allgemeineren Völkergeschichte eingefügt; fast die ganze erste Hälfte ist ein Stück Kriegsgeschichte mit Angabe der Zeit, der Oerter und der Namen der handelnden Personen; wo die Rede auf Abr. kommt V. 13, wird er als „der Hebräer“ eingeführt und abweichend von den andern Erzählungen als ein Häuptling geschildert, der mit andern Häuptlingen des Landes in einem Bündniss steht, über eine nicht unbedeutende Mannschaft verfügt und gelegentlich auch Krieg zu führen im Stande ist. Nimmt man dazu, dass auch Melkisedek mit seinem besseren Gottesglauben sehr eigenthümlich erscheint, dass Name und Beschreibung des Siddimthales (V. 3. 10) ganz einzig dasteht, dass endlich auch sprachl. Wendungen oder Ausdrücke hier gebraucht sind, die (wie *כִּנְיָן שְׂמִים וְאָרֶץ* 19. 22, *בְּצֵל בְּרִיחַ* 13, *דְּנִיחַ* 14, *דְּרִיס* mit persönl. Obj. 14) im AT. sonst gar nicht, oder (wie *אֵל עֲלִיּוֹן* 18—20. 22. *בְּיַד* 20, *דְּרִיס* 22) wenigstens nicht im Pent. vorkommen, so wird man zunächst zu der Vermuthung gedrängt, dass hier eine Quelle flosse,

aus der uns sonst nichts erhalten ist, und zwar wegen der vielen genauen Angaben über die urältesten Verhältnisse eine sehr alte Quelle. Allein da im Uebrigen das Stück durchaus nur die gewöhnl. Sprache zeigt, und nicht blos die Nennung Dan's V. 14 sondern auch die vielen erklärenden Glossen V. 2. 7. 8. 14. 17 beweisen, dass es durch die Hand eines jüngeren Schriftstellers gegangen ist, so genügt es anzunehmen, dass auf Grund einer sehr alten Quelle einer (oder einige) der sonst bekannten Erzähler des Pent. diese Erzählung entworfen habe. Welcher aber? Auf C (*Hupf. Kays.*) führt nichts hin, da **באליני ממריא** 12, **ויהוא ישב בסרים** 12, sowie **באליני ממריא** 13 nur beweist, dass der jetzige Text das Cp. 13 voraussetzt, nicht aber dass er aus der gleichen Quelle stammt; u. **עמק השירים** 3. 8. 10 (nicht **עמק השירים** 13, 10 f.) spricht sogar gegen ihn. An A (*Hg.*) könnte wohl **הרבים** 11. 12. 16. 21 und **קָנָשׁ** 21 denken lassen, doch findet sich ersteres auch 15, 14 (bei R), und **קָנָשׁ** für Personen beiderlei Geschlechts, Freie und Sklaven, war kaum zu vermeiden; auch **הַלִּירִי בִירֵי** scheint blos ein erklärender Zusatz zu sein; **אֶלְנֵי בְּמִרְיָא** zeugt gegen ihn (s. 13, 18); so grosse Ausführlichkeit der Darstellung, wo es sich nicht um gesetzl. und rechtl. Dinge handelt, ist sonst auch nicht die Sache des A. Dagegen die Erzählungen des B pflegen sich auch sonst durch die Fülle ganz eigenthümlicher, auch recht alterthümlicher Nachrichten und Ausdrücke auszuzeichnen, und für ihn speciell zeugt zwar nicht **פְּלִישׁ** 13 und **פְּרִי** 4 (*Kn. Schr.*), wohl aber das seltene **בְּלָדְרִי** 24 vgl. 41, 16; auch der dem A und C fremde Name **עַמֵּק הַשִּׁירִים** und die Nennung von Adma und Zebojim (während C sich Cp. 19 auf Sodom und Gomorrha beschränkt, und 10, 19 diese Namen doch wohl ein Zusatz zum ursprgl. Text sind) würde sich so am leichtesten erklären. B berichtet auch Cp. 21 von Bündnissen mit den einheimischen Fürsten, und nach 48, 22 hat er eine Kriegsthat Israels gegen Sikkem erzählt. Dass B den Abr. „als Muslim und Profeten“ darstellt (*Wl. XXI. 414*), ist kein Grund gegen ihn: hat nicht auch Muhammed gelegentlich Krieg geführt? Wenn man demnach B immer noch am ehesten als die ursprüngliche Quelle bezeichnen kann (*Ev. Böhm. Schr.*), so ist freilich sicher zu behaupten, dass das Stück, wie es vorliegt, erst von R oder einer andern Hand zurechtgemacht sein kann, indem diese nicht blos die vielen erklärenden Zusätze, sondern auch nam. V. 17—20 hineinarbeitete (vorausgesetzt dass hier wirklich Jerusalem unter Salem zu verstehen ist), sofern diese nur von einem Juddäer geschrieben sein können.

2. Weil in die grössere Völkergeschichte eingereicht, macht die Erzählung auf den Leser den Eindruck, in strengerem Sinn historisch zu sein, als die übrigen Abramerzählungen, und es fragt sich, ob dieser Eindruck auch bei genauerer Prüfung sich bewähre. Nicht blos von *Bohlen*, sondern auch von *Hitzig* (*Gesch.* 44f. u. 25) und bes. von *Nöldeke* (*Unters. z. Krit. des AT.* 156 ff. und in *Hilgenf. JB.* f. wiss. Thlg. 1870 S. 213 ff.) ist diese Frage mit grosser Entschiedenheit verneint und die Erzählung für eine Erfindung zur Verherrlichung Abraham's erklärt worden. Um Abr. als gewaltigen Kriegshelden zu schil-

dern, seien Kämpfe mit Landesbewohnern nicht grossartig genug erschienen, es seien darum absichtlich die entlegensten Namen herbeigezogen, auch in allem anderen darauf ausgegangen worden, den Schein der Alterthümlichkeit zu wahren (*Nöld.*). In der That enthält die Erzählung für eine blossе unschuldige Volkssage zu viele bestimmte Namen und Angaben; sie müsste darum, wenn ihr nicht Thatsächliches zu Grund läge, von einem Dichter, unter Benutzung gelehrter Hilfsmittel, künstlich zurecht gemacht sein (so auch *HSchultz bibl. Theol.*² 103). Allein dass hier wirklich thatsächlich Unmögliches berichtet werde, ist bis jetzt nicht bewiesen. Zunächst die 4 östlichen Könige, weder einzeln noch in dieser Zusammenstellung irgendwo sonst erwähnt, und ihr Zug gegen Westen müssen einen geschichtl. Grund haben. Zwei dieser Königsnamen haben erst neuestens in den Keilschriften ihre Erläuterung und Beglaubigung gefunden; dass Elam einst auch eine Macht, und zwar vor Babel, gewesen ist, war schon aus 10, 22 zu vermuthen, wird aber jetzt auch durch die Denkmäler bestätigt. Als assyr. Unterkönige (wofür sie *Kn.* nach Jos. ant. 1, 9 f. genommen hat) geben sie sich allerdings nicht, aber die Nachrichten der Alten über das altassy. Reich, das bis zum Mittelmeer (*Diod. Sic.* 2, 2. 5. 16) und bis Libyen d. h. Afrika (*Justin.* 1, 1) reichte, so wie über die s. g. Assyrer, vor denen sich die Hyksos fürchteten (*Jos. c. Ap.* 1, 14), aus späterer Zeit noch *Jud.* 3, 8 zeigen doch, dass schon frühe jede bedeutendere Macht in den Euphrat-Tigrisländern auch den Westen zu unterwerfen suchte. Und dass es sich hier nicht um einen blossen Raubzug, sondern um Behauptung einer schon begründeten Oberherrschaft über die westl. Länder handelt, ergibt sich aus der Erzählung. Dann wird es nur um so glaublicher, dass sich im Westen auch ein Andenken daran länger erhalten haben kann. Selbst schriftl. Aufzeichnungen Seitens der östl. Völker in Keilschrift sind für jene Zeiten nicht mehr zu bezweifeln, und dass auch die Kenaanäer lange vor den Isr. die Schrift hatten und gebrauchten, wird wohl von Niemand mehr bestritten. Dass aber wirklich die Erzählung auf auswärtige Nachrichten zurückgehe, hat man längst nicht mit Unrecht daraus geschlossen, dass V. 13 Abram als *הֵיבְרֵי* eingeführt wird (*Ew. G.*³ I. 80). Wenigstens lässt sich ein anderer Grund nicht sehen, warum er hier und nur hier so genannt wird; für einen hebr. Leser wurde die Sache in keiner Weise dadurch glaublicher, dass Abr. diese Näherbestimmung erhielt. Dagegen wenn ein isrl. Schriftsteller in einem auswärtigen Buch oder Denkmal von einer erfolgreichen Betheiligung der Hebräer im Land an einem Kampf gegen die östl. Könige eine Nachricht fand, konnte ihm das wichtig genug erscheinen, um es in der Darstellung des Abramlebens zu verwenden, mochte der Name Abram selbst darin vorkommen (*Ew. G.*³ I. 431 ff. 440 ff.), oder nicht. Dass der Vrf. auch die übrigen genaueren Angaben im wesentlichen aus dem fremden Bericht geschöpft habe, steht zu vermuthen; ob sie authentisch oder nur freie Reproduction einiger allgemeinerer Erinnerungen sind, können wir nicht ausmachen, so lange wir die Quellen jenes Berichts und sein Alter nicht kennen. Der Gang des Kriegszuges V. 5—9 ist nicht zweck-

widrig oder in sich widersinnig; von einer „Völkerschlacht“ im Siddimthale (*Nöld.*) ist keine Rede; dass die eigentlichen Kenaanäer oder Phöniker nicht bekriegt werden, kann seinen Grund entweder darin haben, dass sie nicht abgefallen waren, oder darin, dass sie (vom erythr. Meer eingewandert) zu denen von Sinear und Elam in einem ganz andern Verhältniss standen, als die Urbewohner des Ostjordanlands und die Amalek. Selbst dass Abr. mit seiner und seiner Verbündeten Mannschaft dem Nachtrab des heimziehenden siegreichen Heeres einen Theil der Gefangenen und der Beute wieder abgejagt hat, ist an sich nichts unglaubliches; nirgends ist gesagt, dass er das gesammte Heer dieser Könige in offener Feldschlacht besiegt habe, noch weniger läuft die Erzählung darauf hinaus, ihn als gewaltigen Kriegshelden zu verherrlichen; kein Wort des Prunkes mit seiner gelungenen That ist V. 15 f. zu lesen, und vielmehr in seiner aufopfernden Freundschaft für Loth und der Zurückbringung der Gefangenen hat die Erzählung ihre Spitze, nicht in eitlem Kriegsruhm. Der ganze Krieg ist nicht um seiner selbst willen erzählt, sondern nur so weit es zum Verständniss der Rettungsthat Abram's gehört, und wird keine Vollständigkeit beansprucht. Selbst wenn die Namen der Könige der 4 Siddimthalstädte erst von den Späteren von sich aus dazugethan wären, könnte die Erinnerung an einen Kampf der östl. Könige gegen die Pentapolis doch geschichtlich sein. Und wenn auch Mamre Eschkol Aner ursprünglich Ortsnamen waren (*Nöld.*), so ist das doch nicht von Gewicht, denn es macht keinen Unterschied, ob Mamre oder der (Herr) von Mamre dem Abr. half. Der nur lose und wohl erst vom letzten Bearbeiter eingefügte Bericht über Melkişedek braucht nicht auf ausländische Nachrichten zurückgeführt zu werden; aber jedenfalls wird Vrf. auch für diese „Figur“ einen Anhalt in der Sage gehabt haben, und nichts zwingt anzunehmen, dass er sie frei erfunden habe.

Literatur zu Cap. 14: *Krahmer* in Illgen's ZS. f. hist. Theol. VII, 4. S. 87—106; *Tuch* in ZDMG. I. 161—194; *Nöldeke* a. a. O. *Grotiefend* in ZDMG. VIII. 800 ff. bietet nichts brauchbares.

V. 1—12. Der Krieg, der Loth's Gefangennahme zur Folge hatte. V. 1 f. gehören zusammen, sofern zu der Zeitbestimmung V. 1 die Aussage erst V. 2 folgt; für בְּיַמֵּי אַבְרָם ist nicht בְּיַמֵּי אַבְרָם zu emendiren (*Cler.*, *Ew.* Comp. der Gen. 220; *Olsh.*; dagegen *Hitz.* Begr. d. Krit. 149), auch sind nicht etwa nur der erste und zweite Name (LXX, s. dagegen V. 5 u. 9), sondern sämmtliche 4 an den st. c. angeknüpft; Subj. aber zu וְיָבִיט sind eben die genannten 4 Könige, vgl. 9, 6. *Ew.* 303^b. אַמְרָפֶּלֶס s. 10, 10. 11, 2. אַמְרָפֶּלֶס LXX *Ἀμαρράβη*, aus den Inschriften bis jetzt nicht nachzuweisen, noch zu erklären (*Schr.* KAT² 135; eine Vermuthung bei *Lenorm.* lang. prim. 376); sanskr. *amara-pála* (*Bohl.*) hat hier keine Stelle. $\text{אַרְפַּכְשָׁד$ nicht אַרְפַּכְשָׁד Jes. 37, 12 (*Trg. jer.*), noch weniger Pontus (*Symm. Vulg.*); auch nicht Artemita, welches nach Isid. Charac. p. 251 Mill. auch *Χαράσσα* hieß und im südl. Assyrien (Ptol. 6, 1, 6; Strab. 16, 1, 17) nördl. von Babyl. lag (*Kn.*), denn dieses wird syr. אַרְפַּכְשָׁד geschrieben (*Nöld.* 160); ebensowenig die alte assyr. Reichshauptstadt Asur = *Ḳal'ah Sirgat* (*Sayce* in Transact.

SBA. II. 1873 p. 244). Mit mehr Wahrscheinlichkeit wird es jetzt (*HRAul.*, *Norris*, *Lenorm.*; *Schr.* bei Riehm HWB. 1495; *Del.* Par. 224) mit der altbabyl., südöstl. von Uruk gelegenen Stadt *Larsam*, deren Ruinen im heutigen Senkereh (*Loftus* 256) zu suchen sind, identificirt. Die Lage würde gut passen, aber die sprachl. Operation dabei (Versetzung der Gruppe לָב durch die Semiten, *Len.* la. pr. 377 ff.) ist zu beanstanden. אֲרִיכָה als Name aus Dan. 2, 14 bekannt. Man glaubt jetzt den Namen, Kühnere sogar die Person dieses Ariokh inschriftlich gefunden zu haben (*Lenorm.* la. pri. 377 ff.; *Oppert* im J. As. VII, 5 p. 277 f., *Schr.* KAT² 135; *Del.* Par. 224) in *Eri-aku* (d. h. Diener des Mondgottes) Vasallenkönig von Larsam unter seinem Vater Kudur-Mabuk, König von Elam. אֲרִיכָה 10, 22. *Xodok-logomōq* LXX; aus den Keilinschriften kennt man jetzt mehrere uralte Könige Elams, welche mit *Kudur* zusammengesetzte Namen führten, ebenso eine elamit. Gottheit *Lagamar*; auch erzählt Asurbanipal in seinen Inschriften, dass er ein, 1635 Jahre vor seiner Zeit von einem elamitischen König Kudur-nanḫundi geraubtes Götterbild aus Susa nach Babylonien zurückgebracht habe, und in Mugheir sind Backsteine von einem König Kudur-Mabuk gefunden, welcher sich „Beherrscher des Westlandes“ (Kenaans) nennt (*Schr.* in Riehm HWB. 819; KAT² 136 ff.). אֲרִיכָה *Θαργάλ* LXX, bis jetzt unbekannt. אֲרִיכָה *ἔθρων*, aber als n. app. ohne weiteren Beisatz sinnlos, und weder mit Galilaea Jos. 12, 23. Matth. 4, 15 (*Cler. Ros.*), noch Pamphylien (*Symm.*), noch אֲרִיכָה Gen. 10, 5 (*Ges. Nöld.*) gleichzusetzen; vielmehr muss es n. pr. (vielleicht verdorbener Lesart) sein. Man (*Len.* la. prim. 361) hat vermuthet, dass das inschriftlich oft genannte Gutium, *Guti*, *Kuti* (*Schr.* KGF. 258. 271. 294. 451. 473) in Babyl. darin stecke (was übrigens *Del.* Par. 217 f. in der Stadt אֲרִיכָה, אֲרִיכָה finden will). — Die Ordnung der Aufzählung (V. 9 geändert) ist nicht durchsichtig, (nach *Del.* die alphabetische). Aus dem folgenden ist deutlich, dass Kedorlaomer das Haupt unter den Königen ist. Sonst „vgl. Stellen wie Jos. 10, 3. 5. 23“ (*Kn.*). — V. 2. Sie führten Krieg (Jos. 11, 18) mit den Königen der 5 Städte. Zwar galt nach V. 5 ff. die Unternehmung nicht ihnen allein, aber den Zwecken des Vrf. gemäss soll eben dieser Krieg mit ihnen hauptsächlich zur Sprache kommen. „Die 5 Städte (Pentapolis Sap. 10, 6) scheinen einen Bund gebildet zu haben. Die 4 ersten (10, 19) gingen in der Folge unter (Dt. 29, 22 vgl. Hos. 11, 8), nicht so Bela d. i. Zoar. Die bedeutendsten waren Sodom und Gomorra, welche sonst immer allein genannt werden, auch hier V. 10 f. Nach Zoar (s. 19, 22) und Sodom (s. 13, 12) zu schliessen, lagen die Städte da, wo jetzt der südl. Theil des toden Meeres steht; das Weitere zu 19, 28. Uebrigens waren die Bewohner vermuthlich keine Kenaaniter, denn nie werden sie als solche bezeichnet, und ihr Gebiet gehörte nach 13, 12 nicht zum Land Kanaan“ (*Kn.*). Dass jede dieser Städte ihren eigenen König hat, ist ganz so, wie es in Kanaan später zu Josua's Zeit sich zeigt. Während *de Saulcy* (*Revue Archéol.*, nouv. Sér., XXX. 295 ff.) noch Trümmer dieser Städte am toden Meer gefunden zu haben glaubt, wollten Andere in den Namen אֲרִיכָה und אֲרִיכָה

(*Ges. th.*; *Hitz.* *Gesch.* 25 gar in allen 4 Namen: Versunkene, Ueberfluthete, Zerstörte, von der Erde Verschlungene, angebl. nach dem Arab.) Bezeichnungen ihres Schicksals erkennen, also die Namen als erdichtete erweisen. In den 2 ersten Königsnamen hat jüd. Witz (Trg. jer.; Beresch. R.) וַיִּזְעַק und וַיִּשָּׁע herausgehört, und weil אַ sonst keine Personennamen bildet, hat Tuch Abkürzung aus וַיִּזְעַק וַיִּשָּׁע vermuthet; *Hitz.* kam zu Hülfe, indem er in den beiden andern „Schlangenzahn“ und „Skorpiongift“ entdeckte. Aber LXX geben Βαλλα, Βαλαχ für בַּר, Σεννααφ (*Sam.* שֵׁנַאֲר) für שֵׁנַאֲר, und sprechen שֵׁנַאֲר Συμβοφ (*Pesch.* مصلح). Bei solcher Unsicherheit der Ueberlieferung ist eine

Deutung der Namen nach dem Hebr. zum mindesten bedenklich. Und umgekehrt dass sich die Deutungssucht frühe an ihnen versuchte, zeigt *Sam.* שֵׁנַאֲר für שֵׁנַאֲר. (Sonst s. über die 2 ersten zB. *Ges. th.*). — וַיִּזְעַק nur hier; der Name ihres Königs fehlt ganz, schwerlich bloß ausgefallen. — V. 3. *Alle diese* viere verbündeten sich d. i. *zogen verbündet gegen* (*Ew.* 282^c) *das Siddimthal* d. i. Thal der ebenen

der (*Aq. Onk. Sam. Saad.*; *Hitz.* will es mit شذام *Salz* combiniren!), *das ist das Salzmeer*, also „die Gegend, wo die 5 Städte lagen und nach der hbr. Sage in der Folge das todtte Meer entstand“ (*Kn.*). Es ist dieselbe oder ein Theil derselben Gegend, die in C. 13 als וַיִּזְעַק oder וַיִּשָּׁע bezeichnet war. — V. 4. „Die Ursache der Befindung war, dass die Könige von Siddim den Tribut, den sie 12 Jahre lang entrichtet hatten, das 13. Jahr verweigerten. Davon näml. sind die Ausdrücke zu verstehen, wie 2 Reg. 18, 7. 24, 1. 20 u. a. וַיִּזְעַק im Hexat. nur noch Num. 14, 9. Jos. 22, 16. 18f. 29“ (*Kn.*). וַיִּשָּׁע s. 15, 16; *Ew.* 287^k. 300^a; *Sam.* hat richtiger (*Olsh. Nöld.*) וַיִּשָּׁע. — V. 5 ff. Sogleich im nächsten Jahr erschien Kedorl. mit den andern Königen und unterwarf der Reihe nach die Völker des Ostjordanlandes, Seir's und der Wüste, woraus eben hervorgeht, dass der Zug nicht der Pentapolis allein galt. „Sie kamen ohne Zweifel den gewöhnl. Weg durch die Euphratgegenden (Strab. 16, 1, 27) herauf nach Syrien; von hier griffen sie, wie sie später hieher auch ihren Rückzug richteten (14f.), südwärts vorrückend die Abtrünnigen an, zuerst die *Refaim* in Basan d. i. im nördl. Ostjordanland, dann die weiter südl. wohnenden *Susim* und *Emim*“ (*Kn.*). Alle 3 gehören zu den Urwohnern des Landes. *Refaim* oder Rafa-Söhne d. h. Riesen, Recken, war theils allgemeiner Name der riesenhaften Urbevölkerung, die im West- (Jos. 17, 15. 2 Sam. 21, 16. Gen. 15, 20. Jes. 17, 5) und Ost-Jordanland (Dt. 2, 11. 20) sass, theils specieller Name der Riesen in Basan (Dt. 3, 11. 13. Jos. 13, 12). *Asteroth Karnaim*] auch *Astaroth* kurzweg, war eine Hauptstadt von Basan, Residenz des spätern Königs Og (Dt. 1, 4. Jos. 9, 10. 12, 4. 13, 12. 31), von Edrei, der andern Residenz des Og (Num. 21, 33) nur 6 Mill., etwas über 2 Stunden entfernt (Onom.); der Ort ist im Tell 'Asterá, 2½ Stunden von Nawá, etwa zwischen Nawá und M'záríb, wieder aufgefunden; er liegt auf einem Hügel in waidenreicher Ebene, ist reich an Wasser und hat

weitläufige Ruinen, *Ritter* EK. XV. 819 ff. (*Kn.*). Gegenüber von dieser gewöhnl. und richtigen Annahme (*Bädeker* Pal.² 303) suchte es *Wetzstein* (*Hauran* u. d. Trach. 108 ff.) in Bosra, der Hauptstadt *Hauran's*, (ebenso *Arnold* in Herzog RE. XIV. 728 f. u. *Mühlau* bei Riehm HWB. 115), was schon *Nöldeke* in ZDMG. XXIX. 431 widerlegt hat. Vollends an Rabbath Ammon (BL. I. 279) ist nicht zu denken. רַבְּבַת אַמּוֹן vermuthlich dieselben mit den (Dt. 2, 20) von den Ammonitern אַמּוֹנִיִּים genannten Riesen, im spätern Ammonland. „An den Namen erinnert *Ziça* (Ptol. 5, 17, 6), ein Ort römischer Besatzung (Notit. dign. I. 81 f.), im Mittelalter حَيْز zwischen Boşra und Legün (Ibn Batüt. I. 255; *Marâş*. I. 526), eine Station von Ammân entfernt (Abulf. tab. Syr. ed. Köhl. p. 91); der Ort ist noch vorhanden (*Robins*. Pal. III. 923)“ *Kn.* חַמ in den Verss. meist חַמָּה „unter oder mit ihnen“ vokalisiert, in *Ham*, einem sonst nicht bekannten Ort; Ham war vielleicht der alte Name der ammonit. Hauptstadt Rabbath Ammon (*Tuch*). Weiter südl. die אֶרֶץ חַמָּה eig. die Schrecklichen, Name der Urbewohner des Moablandes Dt. 2, 10 f., das vor Mose sich auch nördl. vom Arnon erstreckte (Num. 21, 26). Denn hier ist *die Ebene* (nicht: Pyramide, *Hitz*. 36; עֲבֵי nur noch V. 17) *Kirjathaim* zu suchen. Die Stadt (rubenitisch Num. 32, 37. Jos. 13, 19, moabitisch Jer. 48, 23. Ez. 25, 9) lag nach den Onomast. (*Καριάθαιμ*, *Καριάθα*) 10 Meil. d. i. 4 Stunden (süd)westwärts von Medaba. Der Ruinenhaufen heisst heute (*Seetz*. *Burckh.* *Bädek.*) *Qarâyât*, etwas südwestl. von Makaur (*Machaerus*) u. südl. vom Dj. 'Attârûs. (Gegen *Knobel's* Identification der Stadt mit et-Teim oder et-Tuaimé, $\frac{1}{2}$ Stunde westl. von Medaba, s. *Dietrich* in *Merx* Archiv I. 337 ff.). — V. 6. Weiter durch das Land südl. vom Arnon vorrückend trafen sie auf die *Chorim*, die Ureinwohner vom Edomitis (36, 20 ff. Dt. 2, 12. 22), des Gebirgslandes zwischen dem todt. Meer und älanit. Meerbusen, und schlugen sie auf diesem *ihrem Gebirge* (*Ew.* 255^b; aber *Sam.* LXX בְּרִירִי *Seir bis El-Paran*, welches an (am Eingang) der Wüste, d. h. bis Elath oder Aila an der Ostseite der Wüste Paran (s. Num. 10, 12), wo man von Osten kommend in diese Wüste gelangte (*Işfächri* v. Mordtm. S. 5). אֵילָן nicht: Ebene (*Trgg.*, *Hier.*, *Sam.*, *Luth.*, wie 12, 6), sondern (wie אֵילָן) grosser Baum oder gr. Bäume (Palmen? s. 12, 6). Das Wort wurde Name des bekannten, am älanit. Meerbusen liegenden Hafens, welcher im AT. אֵילָן 36, 41, אֵילָן Dt. 2, 8. 2 Reg. 14, 22. 16, 6 und אֵילָן 1 Reg. 9, 26. 2 Reg. 16, 6 heisst, bei den LXX zu Dt. auch *Αἰλῶν* nach אֵילָן und bei den Classikern *Αἰλῶνα*, *Ἐλαῶνα*, *Aelana* (nach aram. אֵילָן, אֵילָן *Baum*). Diese abgekürzten Benennungen sind wohl die jüngeren für das alte vollständigere El-Paran. Palmen erwähnt *Işfächri* S. 19 bei Aila, und das heutige 'Aqaba ist mit grossen Wäldern von Dattelpalmen umgeben (*Burckh.* Syr. 828; *Rüppell* Nub. 248; *Robins*. Pal. I. 268 f.). Der Ort galt zu allen Zeiten für sehr wichtig und wurde von jeher viel um ihn gekämpft (*Tuch*, *Kn.*). — V. 7. Hier kehrten sie um von ihrem Zug nach Süden, wandten sich west- und dann nordwärts und kamen nach *Aen Mischpâf* oder *Kades*. Dieses

ich 16, 14 u. 20, 1 erwähnte, in der Mosegeschichte vielgenannte *adeš*, auch Qadeš Barnea, führt hier den Namen *Quelle der Entscheidung*, ein Quellenort, wo Entscheidungen den Suchenden oder treitenden gegeben wurden, gewiss eine alte Orakelstätte oder Sitz eines Heiligthums, wofür auch der Name Qadeš spricht, zugleich ein Knotenpunkt wichtiger Handelsstrassen. Seine Lage ist noch immer nicht mit Sicherheit ermittelt. Nachdem *Robinson's* Meinung, dass es bei Ain el Weibeh nahe bei der Araba, etwa 30° 42' n. Br. zu suchen sei, beseitigt ist, wollen Viele (auch *Kn.* zu Jos. 15, 3) es etwa 75 M. weiter westlich, am Westabhang des Azázimeh-(Machra)-Plateau's, dem heutigen Ain Qudeis (von dem der nach 4stündigem Lauf in den W. el-Seraif mündende W. Qudeis seinen Anfang nimmt) finden *Rawl.*, *EHPalmer* Wüstenwanderung 269; *Palestine Expl. Fund* 1871 an. p. 20 ff.), was wenigstens annehmlicher, wenn auch nicht sicher ist. Dagegen ist Qādūs, etwa 11 KM. nördl. vom Berg Madara, in der Nähe des W. el Jemen, eine Tagreise von Hebron (*Wetzst.* bei *Del.* an. 4 574 ff. nach el-Maqdisi; *Ke.*) zu weit nördlich und passt weder zu Gen. 16, 14 noch zur Mosegeschichte. *das ganze Gefilde des Amalekiters*] d. h. nicht: das später so genannte Gefilde Am. (*Hengst.* Beitr. II. 305; *Ke.*), als wären die Amalek., dieses Urvolk, damals noch nicht vorhanden gewesen (s. Gen. 36, 12), sondern den Amalek. der ganzen Ausdehnung der damals von ihm inne gehaltenen Wohnstätte, im Negeb Num. 13, 29. 14, 43. 45 bis nach Aeg. hin 1 Sam. 7, 8 (vgl. Ex. 17, 8 ff. Dt. 25, 17 ff.). *Hasason-Tamar*] nach 2 Chr. 20, 2 Aengedi an der Westseite des toten Meeres, reich an Palmen (*Plin.* 5, 17). Dagegen will *Kn.*, weil Aengedi zu weit nördl. liege, die *צִי הַיָּם הַיְּבֵשִׁים* (*Jud.* 1, 16) oder *צִי הַיָּם* an der Südostgrenze des Landes (*Ez.* 47, 19. 48, 29), *Θαλασσά* eine Strecke südwestl. vom toten Meer (*Ptol.* 5, 16, 8; *Tab. Peut.* IX, e), an der Strasse von Hebron nach Aila, in der röm. Zeit mit Kriegern besetzt (*Onom.* u. *Isaasàn Θαλάσση*), das heutige Kurnub (*Robins.* Pal. III. 186 f.) verstehen, da allerdings (später wenigstens) Amoriter so weit südlich (*Dt.* 1, 44. *Jud.* 1, 36) wohnten. — V. 8 f. Nachdem auch diese geschlagen waren, kam die Reihe an die Könige der Pentapolis, welche dem anziehenden Feinde zum Kampf entgegenrückten. *4 Könige mit den Wägen*] ein unvollständiger Satz, mit Aenderung des Subj.; er will andeuten, dass hier den Eroberern doch eine hinlängliche Macht entgegenrat. Doch könnte es ursprünglich blosser Randbemerkung gewesen sein. — V. 10. Das Siddimthal aber, wo gekämpft wurde, war *Brunnen Brunnen Asfalts* (11, 3) d. h. voll von solchen; über den zur Distribution wiederholten st. c. vgl. *Ew.* 313^a. 289^c; *Ges.* 108, 4. Sie wurden den Fliehenden verderblich, indem sie in dieselben fielen. Das Salzpech wäre also damals noch an vielen Stellen des Thales aus dem Boden hervorgequollen, und zwar aus grösseren Vertiefungen. „Die Nachricht wird durch die Menge des Asfalts im toten Meer bestätigt. Nach den Angaben der Araber kommt er bes. aus einer steilen Felswand auf der Ostseite etwa gegenüber von Aengedi, verhärtet fällt er in den See, welcher ihn an das Westufer spült (*Burckh.* *Syr.* 664;

Seetz. II. 218. 227; *Robins.* Pal. II. 463 f.; *Russeger Reisen* III Aber auch auf dem Meeresgrund muss es bedeutende Ablage gehen, die sich bei Erderschütterungen ablösen (*Rob.* III. 168: 254) und dann schollenweise auf der Wasseroberfläche schwimmen (b. j. 4, 8, 4). Schon die Alten berichten, der See werfe eine Asfalt aus (*Strab.* 16, 2, 42; *Diod. Sic.* 2, 48. 19, 98; *Plin.* Man findet denselben an verschiedenen Stellen auf den Ufern, dem südlichen (*Seetz.* I. 417; *Lynch* Bericht 183. 187. 191 Grössere Massen trifft man nur nach heftigen Erdbeben, und zwar im südl. Theil des Sees (*Rob.* II. 464 f. III. 164), also da, wo das Thal Siddim gelegen hat. Erinneert sei auch an die schwarze Seefläche oder den Salzmorast am südl. Ende des Sees, worin man einsinkt (*Rob.* III. 30; *Lynch* 191) und bisweilen viel Lastthiere Vieh untergehen (*Roth* in *Peterm. geo. Mitth.* 1858. S. 268). zu 19, 28^c (*Kn.*). — Die beiden bedeutendsten Könige ergrieffen die Flucht, müssen aber, wenigstens der von Sodom nach V. 1 durch die Flucht gerettet haben; folglich sind als Subj. zu 19 mehr ihre Leute, als sie selbst, zu verstehen. [יְסוּדָה] LXX *Sattiger* יְסוּדָה עֲשִׂיהָ nach dem Gebirg (*Ew.* 216^c), wohl die bitischen (19, 30), da die Feinde von Westen her einfielen. — „Die Feinde plünderten die besiegten Städte und nahmen deren Gold und Mundvorräthe mit sich, machten nach V. 16. 21 auch Gold unter ihnen Loth in Sodom (12, 13. 19, 1)“ *Kn.* אֲחֵי אֲבָרָם wartet man eher hinter 19; aber nach V. 13 ist es blosses Gold (*Olsh.*). — V. 13—24. Abram's Rettungsthat und die Anerkennung die er dafür fand. V. 13. Abr. im Mamrethale (13, 18) erhielt die Kunde von dem Unheil der Entronnene, der in solchen Fällen zu Hilfe pflegt (2 Sam. 15, 13; *Ez.* 24, 26 f.) *Ew.* 277^a; *Ges.* 109 (אֶלְאָבִי אֲחֵי אֲבָרָם) auch Jos. 8, 22. Num. 21, 29). [הַיְצִיבֵרִי] als Epitheton Abram's der hier (s. V. 12) zum erstenmal in diesem Cap. genannt wird, wird in der Bibel nur von Fremden oder gegenüber von Feinden der Hebräer genannt (zB. 1 Sam. 13, 3. 7. 14, 21). Ueber den masslichen Grund hier s. S. 220. Sonst s. zu 11, 16. אֲבָרָם der alte Name Hebron's oder eines Theils von Hebron (s. 23, 2); hier scheint er als Herr oder Fürst; auch בְּנֵי אֲבָרָם kommt in 14, 23 bei Hebron als Ortsname vor; sonst s. 14, 16. „Die Amoriter (V. 7) dieser Gegend waren Besitzer (37, 19) des Bundes Abram's d. h. mit ihm verbündet, also verpflichtet im Nothfall ihm beizustehen, wie sie auch thaten V. 24. Aehnliche Verträge hatten die Erzväter mit Anderen 21, 22 ff. 26, 28 ff. 34 (14, 13)“ (*Kn.*). [יְצִיבֵר] LXX *Αὐθαί*, *Sam.* עֲרִים; ebenso V. 24. — V. 14 mischte sich in die Sache, weil man seinen Bruder d. i. Vervandten (16. 13, 8. 24, 28. 29, 12) gefangen weggeführt hatte und er entleerte (wie Pfeile aus dem Köcher oder Schwertscheide *Ex.* 15, 9. *Lev.* 26, 33. *Ps.* 35, 3) d. h. liess in Eile Masse ausrücken (aber *Sam.* וַיִּדְרֹק, LXX *ἠρίθμῆσε* musterte) seine Waffenproben oder Bewährten (vgl. *حنيك*; Andere minder gut: seine

übten); es wird erklärt durch *seine Hausgeborenen* (17, 12. 13. 23. f. Lev. 22, 11 bei A) d. h. die bei ihm gebornen und aufgewachsenen Sklaven, im Gegensatz zu den gekauften, die daher für bes. angnlich und zuverlässig galten. Wenn er sofort 318 Kämpfer zur rfügung hat, so beweist das, dass er ein bedeutender Häuptling war; ss aber auch seine Verbündeten geholfen haben, zeigt V. 24. Ueber affenthaten der Väter s. auch 34, 25. 49, 5 f. 48, 22. *bis Dan*] is Laiš an der nordöstl. Grenze Kenaan's, das in der Richterzeit den men Dan erhielt (Jos. 19, 47. Jud. 18, 29), und hier per prolepsin genannt wird“ (*Kn.*). — V. 15 f. „*Abr. theilte sich über sie die icht* d. h. theilte seine Leute in Haufen, welche des Nachts von veriedenen Seiten über die Feinde herfielen. Dasselbe Manöver Jj. 17. 1 Sam. 11, 11. *יְדֵיבָרָה*] *links* d. h. nördl. von Damask. Ein ba erwähnen Eus. u. Hier. im Onom. als Platz, wo zu ihrer Zeit ioniten wohnten, und *Troilo* Reise S. 584 nennt ein Dorf Hoba, feile nördl. von Damask“ (*Kn.*). Aber dieses, weil zu nahe bei n., passt nicht, und *Wetzstein* (bei *Del. Gen.*⁴ 561 ff.) weist vielhr ein Hoba 20 Stunden nördl. von Dam. in der Nähe von Hıms l Tadmor nach. Den Raub an Menschen und Gütern nahm er den nden ab, und brachte ihn zurück. — V. 17. „Dem aus dem Treffen rückkehrenden zog der König von Sodom, um ihn zu beglückwünen und die befreiten Gefangenen wieder zu erhalten, entgegen in ; *Thal Schave* oder *Königsthal*. Dieses Königsthal wird noch 2 Sam. 18 erwähnt als der Ort, wo sich der kinderlose Absalom ein Denk l errichtete“ (*Kn.*). Dass *שָׁרָה עֲקָבָה* nicht mit *שָׁרָה אֲרִיִּימָה* (V. 5) iden h ist (*Röd.* in Ges. th., *Hitz.*), folgt theils aus der beigegebenen lärung, wornach es nicht schon aus dem Vorhergehenden bekannt theils aus V. 18, wornach Salem in seiner Nähe gelegen haben ss. Der *Königsgrund* (*עֲקָבָה*) sodann, sonst nirgends genannt, wird h der Angabe des Joseph. (ant. 7, 10, 3), dass das Absalomdenkmal tadien von Jerusalem gestanden habe, gewöhnlich in die Nähe Jerums gesetzt; nur gerade im Kidronthal (*Kn. Then.* zu 2 Sam. 18; l. *Riehm*) welches ein *גִּבְרָה* war, wird man ihn nicht suchen dürfen; allend bleibt immer, dass er, wenn so nahe bei Jerus., sonst nir ds zur Erwähnung kommt, und auf was für Grund Joseph. seine gabe machte, weiss man nicht. Aber auch, dass er, weil Absal. ie Privatgüter bei (der Stadt) Efraim (2 Sam. 13, 23) hatte, ebenda, Absalom's eigenem Besitz zu suchen sei (*Tuch, Win. Ew.*) hat nig Wahrscheinlichkeit. — V. 18. Dorthin „brachte Melkişedek, nig von Salem und zugleich Priester des höchsten Gottes, Lebens tel für Abr. und dessen Leute heraus. Unter *Salem* verstehen die sten alten und neuen Erkl. (auch *Kn. Del. Ke.*) seit Jos. ant. 1, 2, den *Trgg.*, (*Hier. quae.*), *Abene. Kimchi* u. s. w. Jerusalem, ere dagegen den Ort *Σαλειμ*, in dessen Nähe nach Joh. 3, 23 Jones taufte (*Krahmer* in Illgen's ZS. f. hist. Theolog., N. F. 1), und cher nach Eus. und Hier. im Onom. unter *Αίλιον* 8 röm. Meilen l. von Scythopolis lag (*Hieron. ep. 73, 7 ad Evang. presb., Reland, ins., Bleek, Tuch, Ew. G.*³ I. 441. 470)“ *Kn.* Aus dem selbst

unbekanntes שֶׁנֶקֶט שָׁנָה kann eine Entscheidung nicht genommen werden, ebensowenig aus אֲחֵרֵי שִׁבּוֹ , was nur *nachdem er umgekehrt, nachd. er* (nach Mamre) *zurückgekehrt war* bedeuten kann, weil von $\text{אֶל-עֲקֵץ (ט) לְקָרְאוֹ אִמְרָא לְקָרְאוֹ}$ nicht mehr die Rede sein könnte. Salem, von dem Hieron. a. a. O. sagt: Salem non, ut Josephus et omnes arbitrantur, est Jerusalem, sed oppidum juxta Scythopolin usque hodie appellatur Salem et ostenditur ibi palatium Melchi und zu dessen Lage der ἀλλὰν Σαλήμ Judith 4, 4 wohl würde, wäre auch nicht zu weit nördlich, da vor dem mit dem nur langsam sich rückwärts bewegendem Abr. der König von allerdings einen so grossen Vorsprung gewinnen konnte, und lag ausser Wegs, da man bei Beth Seân doch die Araba zu passieren mußte. Und umgekehrt ist für Jerusalem es keine besondere Empfehlung als Name desselben מֶלֶךְ nur in einem (und zwar ziemlich spät) vorkommt, Ps. 76, 3 vorkommt, sonst aber immer, zumal in Prosa, als die ältere Benennung Jerusalems erscheint. Bedenkt man, dass Jos. 10, 1 ein König von Jerusalem den mit Melchisedek gebildeten Namen מֶלֶךְ אֱמִינִי führt, dass auch Ps. 110, 4 die Verbindung Davids mit Melk. noch treffender erscheint, wenn dieser selbst Stadt König war, endlich aber dass V. 18—20 ihre Spitze haben sollen, Jerusalem als einen Ursitz höherer Religion und als Ort, wohin schon Abr. zehntete (wie Jacob nach Bethel 28, 22. zu verherrlichen, so wird man sich doch für Jerusalem entscheiden müssen, dabei aber anzunehmen haben, dass zum Zweck einer deckenden Andeutung der seltene Name מֶלֶךְ hier ebenso absichtlich gewählt sei, wie 22, 2 Moria. — Melch. wird bezeichnet als *der El Eljon*, den nach V. 22 Abr. im allgemeinen als seinen Vorgesetzten anerkennen konnte. Religionsgeschichtlich betrachtet stimmt dies wohl. El, Il ist als ältester Gott und Gottesname bei Babylonern, Assyriern, Phönikiern, Sabäern u. s. w. hinlänglich bezeugt; da er bei den Völkern frühe durch jüngere Gestalten, die nur einzelne derselben vertraten, verdrängt wurde, so war es nöthig, durch beschreibende Näherbestimmungen den Begriff, den man mit El vagen ausgedrückt. Wie die Patriarchen ihren אֱלֹהֵי יְהוָה (אֱלֹהֵי עֵלְוֶה (21, 33), $\text{אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ (33, 20), אֱלֹהֵי גִרְוָא (35, 7), hier der Kanaanäer seinen El Eljon (vgl. den phönik. Eliun bei pr. ev. 1, 10, 11 ff.), dem immerhin schon die (entweder örtlich oder dem Range nach) niedrigeren Götter gegenüberstehen mochten, aber M., in seinem Dienste, noch als den alten Hauptgott, den A. V. 19, festhielt. Uebrigens ist עֲלֵיוֹן , nach ältester Art, ohne Zweifel wie es auch im A. T. als Epitheton Jahve's noch immer so gebräuchlich wurde (zB. Ps. 7, 18. 57, 3). — V. 19f. Dieser Melch. wünscht Abr. für seine That Heil und Segen von Gott an und preist das Gelingen seiner That. Ueblicher Maassen ist es die höhere, gemischte Rede, in welcher der Segensspruch ertheilt wird. בְּלִבְיָהוָה a Deo, vgl. 25, 21. 31, 15. Ex. 12, 16 (Ges. 143, 2; Ew. בְּלִבְיָהוָה] s. 4, 1; sowohl Schöpfer (LXX *Vulg.*) als Besitzer, Herr בְּלִבְיָהוָה] nur noch Hos. 11, 8. Prov. 4, 9. Indem Abr. sowohl d

s den Segen annahm, erkannte er ihn als Priester Gottes an, und *ab* nun seinerseits wieder dem Priester und in ihm Gott zum Danke *an Zehnten von allem*, nämlich von dem, was er erbeutet hatte (Hbr. , 4). Er wurde so wie im Segensempfang vom Priester, so in der Zehntabgabe an den Priester (wie Jacob 28, 22) ein Muster für die r., welche nach ihrem Gesetz vom Feld und Heerdenertrage den Zehnten (Lev. 27, 30 ff.) und von der Kriegsbeute Weihgeschenke an den priesterl. Stamm (Num. 31, 31 ff. 2 Sam. 8, 11 f. 1 Chr. 26, 27) abgaben, aber auch vom Priester gesegnet wurden (Num. 6, 23 ff. Lev. 22 f.) *Kn.* Dass übrigens diese Verzehrung der Beute keinen wirklichen Widerspruch (*Böhm.*) gegen V. 23 f. enthält, ist leicht deutlich. — Über die durch Ps. 110 vermittelte Auffassung des M. als Typus auf Christus im Brief an die Hebr. vgl. die Comm. zu diesem; über die verschiedenen Vorstellungen der späteren Juden und Christen von seiner Person s. *Winer* u. die andern RWB. — V. 21. „Der König von Sodom, durch Abram's Freigebigkeit ermuthigt, schlägt diesem vor, ihm die Seelen d. h. Personen (12, 5), nämlic. die befreiten Gefangenen zu geben, die übrigen geretteten Güter aber zu behalten. — V. 22 f. *ab* aber erhebt die Hand zu Gott (Deut. 32, 40. Dan. 12, 7“, auch Jer. 17, 16) „und schwört so, dass er nichts vom Eigenthum des Königs behalten werde, obwohl er keine Verbindlichkeiten gegen die Sodomiten hatte und die im Kampf gemachte Beute hätte behalten dürfen.] verneinende Schwurpartikel wie 21, 23. 26, 29. 42, 15. *Ges.* 15, 2, f. *Ev.* 356. *von einem Faden bis zu einem Schuhriemen*] d. h. nichts von den werthlosesten Dingen (*Ges.* th. 452) deines Eigenthums, geschweige etwas Bedeutendes. יָצַר] mit vorhergehendem וְכָל in dem ganzen Umfang des Gleichartigen vgl. Dt. 29, 10. Jud. 15, 5. *ab* Sodomiterkönig soll auch nicht sagen können, er habe *ab* reich gemacht. *ab* ist empfindlich darüber, dass man ihm nicht die freiwillige Zurückgabe des fremden Guts zugetraut hat“ (*Kn.*). — *ab* schwört bei demselben Gott, den Melk. verehrt; dadurch ist V. 21 ff. mit 18 ff. verknüpft. יְיָ] fehlt in LXXAD u. *Pesch.* und wird ein weiterer Zusatz sein (*Ilg.*), ebenso wie מַלְכֵי־מֶלֶךְ des *Sam.* Es soll wohl bedeuten, dass der Gott *ab*'s mit dem Gott des Melk. doch nicht zusammenzufallen. — V. 24. *ab* verlangt nur für die Kampfgefangenen etwas. אֲנִי לֹא אֶחָד מֵעַמִּי] *nicht bis zu mir!* d. h. das sei ferne von mir! *er*: nichts für mich! vgl. 41, 16. „Das Folgende sind cas. abs., und die letzten Worte Nachsatz dazu. *sie mögen nehmen ihren Theil*] d. h. meine Knechte mögen das von den wiedererbeuteten Lebensmitteln (11. 16) Verzehrte haben und meine Bundesgenossen den gebräuchlichen Beuteantheil (Num. 31, 26 ff. 1 Sam. 30, 26) erhalten“ (*Kn.*).

Die Glaubensprüfungen, der Bund und die Bewährung, Cap. 15 — 22, 19.

Bisher hat sich Abram als einen durch Gottesfurcht und mannigfaltige Tugenden hervorragenden Mann erwiesen, und hat von Gott so viele Auszeichnung in Lebensführungen, Verheissungen und Segnungen

erfahren, dass Alles vorbereitet erscheint auf den Augenblick, wo er in feierlicher Weise zum Haupt eines neuen Bundes Gottes eingesetzt und der verheissene Same zur ersten Gründung des Bundesgeschlechts ihm gegeben werden könnte. Allein gerade hier, vor Erreichung dieser Höhe, stellen sich Verzögerungen, Hindernisse, Enttäuschungen ein, in deren Ueberwindung sowohl der Glaube des Mannes sich kräftig erweisen, als auch das Walten der göttlichen Gnade augenscheinlich hervortreten sollte, und selbst nach ihrer Erreichung muss er in neuen Gefahren sich noch höher bewähren, bis zuletzt der vollendete Gottesmann und Glaubensheld hervorgebildet ist, welcher für alle folgenden Geschlechter als Muster dastehen soll. In diesem Sinn stellen die einzelnen, unter sich sehr ungleichartigen Erzählungen dieses Abschnittes eine fortschreitende Entwicklung des Mannes dar. Der äussere Gegenstand aber, um den sich die meisten dieser Prüfungen und Bewährungsproben drehen, ist die Erlangung und der Besitz des leiblichen Sohnes als des Anfängers des Bundesgeschlechts. Gleich das erste Stück leitet dazu hin

1. Die Verheissung eines Leibeserben und ihre Bestätigung durch einen feierlichen Bundesschluss Cap. 15, von R meist nach B.

Düstere Stimmung bemächtigt sich Abram's darob, dass er selbst kinderlos alle die göttl. Segnungen an Fremde werde vererben müssen. Da wird ihm in einer Schauung von Gott die Verheissung eines Leibeserben und grosser Mehrung dieses seines Samens gegeben (V. 1—5) und sodann, da er diese gläubig annimmt (6), vermittelt feierl. Bundesschluss ihm die künftige Besitznahme des Landes durch sein Nachkommen gewährleistet (7—21), zugleich ihm ein Blick in die Schicksale, welche seine Nachkommen bis dahin treffen werden, eröffnet (12—16). Dadurch ist dem Helden Gang und vorläufiges Ziel der ganzen Entwicklung im Umriss gezeichnet, damit er im Glauben daran festhalten und die folgenden Prüfungen siegreich bestehe. — Das Stück, gewöhnlich (zB. *Hupf. Kay. Schr.*) dem C zugeschrieben, ist kein einheitlich Text. Während V. 5 Abr. die Sterne anzusehen geheissen wird, ist in V. 12 die Sonne am Untergehen und V. 17 wirklich untergegangen ohne dass irgendwo bemerkt wäre, dass V. 10 ff. auf einen andern Tag fallen sollen. Auch stimmt V. 6 nicht zu V. 8. Deshalb w. *Wl.* XXI. 411 f. V. 1—6 dem B, 8—11. 17 f. dem C, das Uebrige einer oder mehreren überarbeitenden Händen zuweisen. Nun soll nicht geläugnet werden, dass auch C (obwohl bei ihm schon mehrmals der Landbesitz zugesichert ist 12, 7. 13, 14 ff.) eine solche eidliche Versicherung desselben, wie sie V. 9 ff. folgt, gehabt haben wird, da er 24, 7 darauf zurückweist. Aber gerade V. 5 f. (s. d.) betreffen sich vielmehr am meisten mit C, und mit ihrer Ausscheidung sind auch die schlimmsten inneren Widersprüche des Cap. beseitigt. Darum wird das Stück in der Hauptsache von B (*Illy. Böhm.*) abzuleiten sein, für welchen im Besondern die (prof.) Schauung V. 1, die Beschreibung der Bundesschluss, אֲרָבָה 2. 8 (20, 4), יָרַשׁ *beerden* (21, 10), דַּמָּשֶׁק 2 (14, 15), וַיֵּלֶךְ 9, אֲלֵי־עֵינֵי (gegen 24, 2 ff.) und

alterthümliche Redensart V. 2 sprechen. V. 1. 2. 4. 8. 9—11. (19—21) stellen ein wohlzusammenhängendes Ganze dar. Aber es (wie C. 14) nicht unverändert aufgenommen, sondern (wohl der etwas andern Darstellung des C) überarbeitet (wie schon der gehende Name יהוה beweist, der nur bei LXX, nam. LXX Alex., fehlt oder θεός lautet), indem er zunächst aus C (welcher an r Stelle vor C. 16 auch eine Zusage eines Leibessohnes gehabt aben scheint) V. 3. 5 f. aufnahm, sodann zur Ueberleitung V. 7 tzte und 8^b änderte, endlich V. 12—16 von sich aus einfügte, damit eine Zukunftsperspective zu eröffnen. Ihn verrathen איר 7; איר 14, איר 15 (beide nach A), die Zusammensetzung איר 2. 8 (vgl. 2, 4 ff.). Ob erst er, und nicht schon B die erliste V. 19—21 beigab, ist zweifelhaft: zu dem איר 16 stimmt iste nicht recht (*Böhm.*).

V. 1. *nach diesen Dingen*] eine lose Anknüpfung an das Vorhede wie 22, 1. 20. 39, 7. 40, 1. 48, 1. Engerer Zusammenmit C. 14, etwa in der Weise, dass Abr. für die tapfre Befung der Landesfeinde Kenaan geschenkt bekommen habe (*Kn.*) ist nicht angedeutet. *das Wort Jahwé's erging an ihn*] eine Ansprache oder Eröffnung (vgl. V. 4), wie deren schon mehrere berichtet sind. Dieser für die prof. Offenbarungen ganz gebräuchl. ruck, in der Gen. nur hier, ist am mindesten auffallend bei B, lem 20, 7 Abr. geradezu נביא genannt wird. *im Gesicht*] vgl. 24, 4. 16, und in Gen. 46, 2 bei B איר איר. Bei B war V. 17 kein Nachtgesicht gemeint, aber R hat (nach V. 5) ein es verstanden. Die Annahme, dass noch nicht die zunächst fol: Ansprache, sondern blos V. 12—16 der Vision angehören (*Kn.*), icht textgemäss. Die Zusprache knüpft an eine ängstliche Stimdes Abr. an. *fürchte dich nicht*] „unter dem fremden und nach sündigen Volk. *Schild*] Schutz, Beschützer wie Ps. 3, 4. 18, 5.“ (*Kn.*) איר] nicht zweites Praed. zu איר: dein sehr grosser (*Luth. Kn. Ke.*), weil Gott nicht selbst sein Lohn ist (*Del.*), und ein ? zu erwarten wäre, sondern: dein *Lohn* (wird) *sehr gross*, nach dem jetzigen Text etwa dafür, dass du meinem Rufe (12, gehorsam bleibst; setzt ja doch auch Abr. in seiner Antwort V. 2 s, dass Gott ihm etwas geben will. Ueber איר als Praed. *Ew.* Erleichternd איר *Sam. (Ilg.)*. — V. 2. In Folge dieser Zue fällt der Gedanke an seine Kinderlosigkeit erst recht schwer in. איר יהוה so zusammengesetzt auch V. 8 und im Pent. noch , 24. 9, 26. B hatte wohl nur איר (20, 4); איר erst von R gethan. *was willst du mir geben?*] was soll ich mit allem Lohn Gut, *da ich* entblösst d. h. verlassen, *kindertlos* (Lev. 20, 20 f. 22, 30) *dahingehe* d. h. (25, 32. Ps. 39, 14) sterben werde, *und Besitzsohn* (*Ges.* 106, 2) *meines Hauses* d. h. der, der mein (39, 4 f. Ex. 20, 17) einst in Besitz nehmen, erben wird, *Dades Elieser* (*Ew.* 286 c) *ist?* Dass איר איר nicht = Elieser amask (*Ges. Kn.*) sein kann, ist selbstverständlich; aber auch ein itionsverhältniss: Damask, näml. El. (*Del. Ke.*) ist unzulässig, da

Niemand einen Personennamen als Erklärung hinter einen Stadtnamen stellen wird, und ein Doppelname des Mannes (Damask Elieser) wäre gegen den Brauch. Eine Stadt oder Stadtbevölkerung $\text{קְטָנֵי דַמָּשְׁקָא}$ zu nennen, ist nicht unmöglich, wenn $\text{קְטָנֵי דַמָּשְׁקָא}$ s. v. a. Erbsohn, Erbe war. Einfacher scheint es zwar, (*Hitz. Tuch, Olsh.*) $\text{קְטָנֵי דַמָּשְׁקָא}$ als Glosse auszuwerfen, aber V. 3 (wo es allerdings nicht berücksichtigt wird) beansprucht nicht eine vollständige Erklärung von V. 2 zu sein, und die Wahl des seltenen קְטָנֵי (vgl. קְטָנֵי Zeph. 2, 9) versteht sich nur dann, wenn mit קְטָנֵי ein Wortspiel gemacht werden sollte. Sachlich aber erläutert sich der Ausspruch gut, wenn Elieser sowohl im Hause Abram's eine hervorragende Stellung hatte, als auch mit Damask in Verbindung stand, so dass zu erwarten war, in Ermangelung eines andern Erben werde ihm mit der Zeit das Gut Abram's zufallen und bei seinem Rückzug mit ihm nach Damask wandern, in welchem Fall zuletzt Damask der Erbe geworden wäre. Freilich lesen wir von einer solchen Versippung Elieser's mit Damask sonst nichts, aber Elieser ist ja überhaupt bloß hier erwähnt, und wenigstens eines Zusammenhangs mit Abr. selbst rühmten sich die Damascener noch in den griech. Zeiten (Nicol. Dam. bei Jos. ant. 1, 7, 2; Justin. 36, 2 über ein Königthum Abram's in Damask), ja noch unter den Muslim (*Herbelot* B. O. u. Abraham; ZDMG. XVI. 701f. XXII. 105; *Ev. G.*³ I. 446). — V. 3 könnte eine Erklärung des altüberlieferten dunkeln Wortes Abram's durch R sein, wahrscheinlicher ist es von R aus C aufgenommen, welcher in seiner Weise eine Parallele zu der Verheissung des Leibeserben bei B (1 f. 4) gehabt zu haben scheint (3. 5 f.). Auch aus der planeren Rede dieses V. ist klar, dass בְּיָרֵי בְּיָרֵי weder als „Sohn der Masek, meiner Haussklavin“ (LXX) noch als „Sohn meines Hausverwalters“ (*Theodot., Hier.*) gefasst sein will, da vielmehr das בְּיָרֵי der Hauptbegriff darin sein muss. Uebrigens ist בְּיָרֵי בְּיָרֵי (verschieden von בְּיָרֵי בְּיָרֵי 14, 14) s. v. a. mein Hausangehöriger (vgl. בְּיָרֵי בְּיָרֵי 17, 27. 39, 14 und ähnliche Ausdrücke Jj. 19, 15. 31, 31; *Kn.*). Loß gilt als aus der Verwandtschaft ausgeschieden, und der natürliche (nicht gerade durch einen besondern Willensact Abram's erwählte) Rechtsnachfolger war dann in Ermangelung anderer Verwandten der oberste Hausangehörige, als welchen man sich (s. 24, 2) Elieser vorzustellen hat. — V. 4. Auf diese Klage verheißt ihm Gott einen Erben, welcher aus seinem Leibe hervorgehen wird, einen Leibeserben. In den ähnlichen Phrasen 35, 11. 46, 26. Ex. 1, 5 bei A wird בְּיָרֵי nicht wie hier, vom Manne gebraucht. Da aller Nachdruck auf diese Verheissung fällt, ist sie als בְּיָרֵי בְּיָרֵי besonders eingeführt. *בְּיָרֵי בְּיָרֵי* LXX. — V. 5 f. wohl nach C. „Um ihn an die göttl. Macht zu erinnern, ihm die Menge seiner Nachkommen zu veranschaulichen und Glauben an die Verheissung in ihm zu erwecken, führt Gott den Abr. hinaus und weist ihn auf den Himmel mit seinen zahllosen Sternen hin“ (*Kn.*). Die Vergleichung mit den Sternen 22, 15. 26, 4. Ex. 32, 13. — V. 6. Mit Unterbrechung der Erzählungsfolge bemerkt Vrf.: *und vertraut hat er auf Jahve und der rechnete es* (24, 14. 47, 26. Ex. 10, 11. Jes. 30, 8 u. s.) d. h. das Vertrauen ihm als Gerechtig-

keit, und stellt so den Haupt Gesichtspunkt, aus dem er die Abramgeschichte beurtheilt haben will, deutlich hervor. Für Abr., der das Gesetz noch nicht hatte, war es nicht die durch Thaten bewiesene Befolgung des Gesetzes (Dt. 6, 25), was ihn als Gerechten vor Gott erscheinen liess, sondern *sein Festhalten an Gott*, das Sichverlassen auf ihn, die gläubige vertrauensvolle Hingabe an ihn (Ex. 14, 31. Num. 14, 11. 20, 12. Dt. 1, 32); diese „rechte Geisteshaltung“ (*Kn.*) gegenüber von Gott rechnete dieser ihm als (Ps. 106, 31) Gerechtigkeit an. Bewiesen aber hat er diesen Glauben dadurch, dass er das ihm verheissungsweise Dargebotene vertrauend ergriff und damals sowohl als durch sein ferneres Leben standhaft festhielt, trotzdem dass Augenschein und Umstände Zweifel an der Erfüllung nahe legten, ja zu Zeiten dieselbe unmöglich zu machen schienen. Das Wesen der patriarchal. Heilsordnung ist damit auf seinen klarsten Ausdruck gebracht. — V. 7. Wenn Abr. glaubte, so war weitere Versicherung nicht nöthig, hatte also V. 8 f. keinen Anschluss. Um solchen zu gewinnen, setzt R V. 7 ein, indem er Gott an die seit Abram's Berufung wiederholt ausgesprochene Absicht, ihm dieses Land zu geben 12, 1 ff. 7. 13, 14 ff., zurückerinnern lässt, so dass denn auch die folgende Sponson sich hauptsächlich auf diese Versprechung bezieht. [אורי כשרים] 11, 28. — V. 8 reiht sich sehr wohl als Fortsetzung an V. 4 an, vorausgesetzt dass es ursprünglich יִרְשָׁנִי für אֶרֶץ כְּנָעַן hiess. Möglich ist aber auch, dass bei B hinter V. 4 noch einige Worte des Inhalts, dass Gott diesem Leibeserben Kenaan geben werde (vgl. V. 18), gestanden hatten. Jedenfalls ist אֶרֶץ כְּנָעַן erst von R formulirt mit Beziehung auf לְרִשְׁתּוֹ V. 7. [בְּאֶרֶץ] *Ev.* 243^b; ב, wie 42, 33. „Aehnlich begehren ein Wahrzeichen Gideon und Hiskia Jud. 6, 17 ff. 2 Reg. 20, 8 ff.“ (*Kn.*). — V. 9. Damit er ihm die begehrte Gewährleistung für die Erfüllung des Versprechens geben könne, muss Abr. für Gott (vgl. לִי V. 10) ein junges Rind, eine Ziege und einen Widder, alle dreijährig (שְׁשָׁלֹשׁ in diesem Sinn nur hier; *Onk.* falsch: dreifach d. h. von jeder Art 3), so wie eine Turteltaube und eine junge Taube (גִּזְלֵי nur noch Dt. 32, 11 vom Adlerjungen) nehmen, d. i. holen. — V. 10. Er holte sie auch, nicht am Tag nach der nächtl. Vision (*Del. Ev.*), wovon nichts dasteht, sondern in (*Hupf. Ke.*) oder besser nach der Schauung, welche eben hienach keine nächtliche war, zerlegte die 3 grösseren Thiere in der Mitte (*Sam.* בְּתוֹךְ für בְּתוֹר, also je in 2 gleiche Hälften (בְּרִי וְ בְּרִי und Pi. nur hier, und בְּרִי Jer. 34, 18 f.) und legte *eines jeden eine Hälfte* (s. 9, 5) gegenüber der andern; die Vögel aber (coll. wie Ps. 8, 9 u. s.; *Sam.* הַצִּיִּים) zerlegte er nicht. „Gott will nämlich (V. 17 f.) einen Bund mit Abr. schliessen, die Bundesceremonie aber bestand bei den Alten darin, dass die Abschliessenden zwischen den getödteten Thieren hindurchgingen, dies mit der Verwünschung, es möge im Fall der Bundbrüchigkeit ihnen wie diesen gehen. Daher פָּרַת בְּרִיחַ, ὄρνις τέμνειν und foedus icere, percutere, ferire. Vgl. Jer. 34, 18 f., *Douglaei analecta sacra ad h. l., Winer RW.*“ (*Kn.*) und das BL. unter Bund. Anderer Art sind die Bundschliessungen 21, 31 u. Ex. 24, 8, „Die Taube und die Turteltaube zerlegte er nicht, nach

Analogie des Opfers Lev. 1, 17. Die 5 genannten Thierarten allein waren beim levit. Opfercultus zulässig“ (*Kn.*), und soll auch die Wahl der Thiere hier vorbildlich sein für das israel. Opfervolk. Denn zwar ist diese Ceremonie kein eigentliches Opfer, sofern die Stücke nicht auf den Altar kamen, aber doch eine hl. Handlung, sofern bei ihr der Name Gottes in einer קָרָא feierlich angerufen, vielleicht auch, wo nur menschliche Paciscenten bethelligt waren, noch ausserdem ein eigentliches Opfer gebracht wurde. Von einem solchen wird hier freilich nichts gesagt, aber ein andeutendes Surrogat dafür scheinen die Vögel doch sein zu sollen (s. *Ev. Alt.*³ 92); wenigstens ist auch von einer Gegenüberlegung derselben (*Del.*) nicht die Rede. Warum aber dreijährige Thiere? nicht weil für diese ältere Zeit die Sage jegliches Lebensalter steigert (*Ev. G.*³ I. 466), nicht mit Beziehung auf die drei Geschlechter der ägypt. Knechtschaftszeit (*Del. Ke.*), denn diese dauert länger (V. 13. 16), sondern weil die Dreizahl (wie die Siebenzahl 21, 28 ff.) bei Versicherung, Schwur, Fluch und Segen üblich und heilig war (s. zu 9, 25; *Hermann* gott. Alterth. d. Griech. § 21 A. 9; § 22 A. 18); sind ja doch auch die zerlegten Thiere nur 3, und die 2 Vögel aus andern Gründen beigegeben. — V. 11. Damit ist alles zugerichtet, aber ehe es zum Hindurchgehen durch die Stücke, zur eigentl. Gewährleistung kommt, fliegen *die* (s. 14, 13) *Raubvögel* herab, die todten Thierkörper (אָרְבָּוֹת Lev. 26, 30. Num. 14, 29. 32. 33) zu fressen; jedoch Abr. wachsam und standhaft, scheucht sie weg (LXX minder passend $\text{καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς}$). Das war ein böses Zeichen (omen), wie wenn Harpyien die Opferstücke rauben wollen (vgl. Verg. Aen. 3, 225 ff., *Ev.*), hinweisend auf die Hindernisse, welche sich der Ausführung des hier zu gewährleistenden künftigen Landbesitzes entgegenstellen: die unreinen, gewalthätigen Völker, zumal die Aegypter, werden das Vorhaben Gottes zu vereiteln suchen, aber es wird ihnen nicht gelingen. — V. 12—16 aus den oben S. 231 angegebenen Gründen nicht von B, sondern von R, eingefügt zur *ausdrücklichen* Deutung des bösen Vorzeichens und zur Eröffnung der Zukunftsperspective. Jedoch dass hier eine Einschränkung zu V. 17 f. gegeben werden solle, und V. 12—16 nur *nach* V. 17 f. einen Sinn haben (*Wl.*), ist nicht richtig, da schon aus V. 7 f. klar ist, dass es sich um den künftigen Besitz Kanaan's handelte. Abr. verfällt bei seinen Thierstücken, die er bewacht, gegen Abend in einen tiefen Offenbarungsschlaf (*Ev. Alt.*³ 344), welcher eben den Zweck hat, ihm die nöthigen Aufschlüsse über die Zukunft zu gewähren. — V. 12. Die Sonne war daran unterzugehen (Jos. 2, 5; *Ges.* 132 A. 1; *Ev.* 217^d), und ein schwerer Schlaf (2, 21) hatte Abr. befallen, da hatte er eine Offenbarung; וַיִּרְאֵהוּ leitet dieselbe ein. Es ist nicht eine freundliche Lichterscheinung, die er zunächst sieht, sondern *ein Schrecken, eine grosse Finsterniss* ($\text{וַיִּפְתָּחֵהוּ אֱלֹהִים אֶת־עֵינָיו וַיַּרְאֵהוּ אֶת־הַכּוֹכָבִים וַיִּפְתָּחֵהוּ אֱלֹהִים אֶת־עֵינָיו וַיַּרְאֵהוּ אֶת־הַכּוֹכָבִים$ nur hier im Pent.) d. h. etwas erschreckendes, bestehend in gr. F., *überfällt ihn*, auch dies darum, weil ja der Beginn der zu offenbarenden Zukunft zunächst unerfreulich, Schrecken erregend ist. — V. 13. So von Entsetzen erfüllt, vernimmt er in seinem Schlaf den folgenden Aufschluss. *wissen sollst du*] allerdings; es kommt

etwas darauf an, dass du wissest, Jos. 23, 13. Das erste ist, dass seine Nachkommen als Fremdlinge sich aufhalten müssen in *einem Land* das *nicht ihnen* (Hab. 1, 6; Ges. 123, 3) gehört, näml. Aeg., *und ihnen* den Aegyptern, *dienen, und sie, die Aegypter, dieselben bedrücken werden* (Ex. 1 u. 5) 400 Jahre lang, nach Ex. 12, 40 bei A genauer 430 Jahre, aber in die Weissagung passt die runde Zahl besser (Kn.). Und das ist unerfreulich genug. — V. 14. Aber dann tritt die Wendung ein; *auch* über dieses Volk, dem sie dienen müssen, wird das Unglück kommen, wie bisher über sie; Gott will es *richten* d. h. Plagen als Strafen über es verhängen (Ex. 7, 12), worauf jene mit grosser Habe (Ex. 12, 32. 38) ausziehen werden (Kn.). וְיָצֵא 12, 5. — V. 15. So die Nachkommen; „Abr. selbst aber soll von keinem Unglück betroffen werden. *du wirst eingehen zu deinen Vätern* d. h. in die Unterwelt gelangen, wohin sie dir vorangegangen sind (s. 25, 8), *in Frieden* d. h. unangefochten und ungestört, in ruhigen Verhältnissen vgl. 2 Sam. 3, 21 ff. 15, 9. 27“ (Kn.). בְּשָׁלוֹם 25, 8 bei A. — V. 16 holt nach, warum das alles gerade so sein muss. *als 4. Geschlecht* (Ew. 279d) oder *im 4. Geschlecht* (LXX, vgl. die mass. Lesart 14, 4), nicht früher, werden sie hieher zurückkehren, *denn nicht ist bis jetzt* (44, 28) *die Schuld des Amoriters vollständig*, das Maass seiner Sünden nicht voll, so dass er schon früher vertrieben und vertilgt werden könnte. Anders als 12, 6. 13, 7 ist „hier statt der vorhebr. Völker der Amoriter (10, 16. 14, 7) als Haupttheil derselben genannt. Dieselbe ungünstige Ansicht vom sittl. Charakter derselben 13, 13. 18, 20 ff. 10, 1 ff. 20, 11“ (Kn.). Zu ihrer sittl. Verderbtheit als Grund ihrer Ausrottung vgl. Lev. 18, 24 f. 20, 22 ff. וְיָרֵד „ist gewöhnlich *Geschlecht, Menschenalter*, steht aber

hier nach V. 13 deutlich vom Jahrhundert. Das entsprechende דָּהַר wird ebenso für 100 und mehr Jahre, aber auch für ein Menschenalter von 44 Jahren (Burckh. arab. Sprichw. 110) gebraucht. Aehnlich ist *saeculum* bald ein *spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum* (Censorin 17, 2), bald ein *spatium centum annorum* (Varro ling. lat. 6, 11), bald ein Zeitraum von 30 oder 110 oder 1000 Jahren (Serv. ad Aen. 8, 508), und *aetas* ist gewöhnlich das Menschenalter, aber auch das Jahrhundert, zB. Ovid. metam. 12, 188 wo Nestor sagt: *vixi annos bis centum, nunc tertia vivitur aetas*, während Homer (Il. 1, 250) 3 *γευσά* nannte“ (Kn.). Uebrigens ist Ex. 6, 20 das vierte Geschlecht das zurückkehrende, und R hat wohl diese Stelle vor Augen gehabt. — V. 17. Nun erst kommt das eigentliche Zeichen, durch welches die Bundesversprechung vollzogen wird. Die Construction des Satzes ist wie V. 12. Die Sonne war inzwischen untergegangen, *und dicke Finsterniss* (וְיָצַד nur noch Ez. 12, 6 ff.) *war es* (Ges. 147, A. 2) *geworden*, da zeigt sich plötzlich ein Ofen von Rauch d. h. *ein rauchender Ofen* (ohne dass וְיָצַד = וְיָצַד wäre) *und eine Feuerfackel* d. h. doch wohl eine Erscheinung wie ein rauchender Ofen, aus dem Feuerflamme emporschlug, und ging durch jene Stücke (וְיָצַד ein seltenes Wort) hindurch. In dieser Erscheinung (ent-

sprechend dem nächtl. Dunkel) war Gott gegenwärtig, s. zu Ex. 3, 2. 13, 21. 19, 9. Selbst wenn V. 12—16 nicht ein Einsatz des R wäre, dürfte doch nicht angenommen werden, dass Abr. den Durchgang bloß im Schlaf sah. Wachend sah er ihn, denn einer bloß inneren Wahrnehmung würde immer die Gefahr der Täuschung anhaften, und gerade, weil ein sinnlich wahrnehmbares Feuerzeichen in Frage steht, musste es vorher finster werden. Gott aber allein ging hindurch, weil er allein hier etwas zu versprechen hatte; er liess sich herbei, durch dieses Zeichen dem Abr. die Verheissung des Landbesitzes zu verbürgen, wie Abr. V. 8 es begehrt hatte. Aber nirgends weiter im AT. kommt eine ähnliche Anbequemung Gottes an die unter den Menschen üblichen Bräuche zur Versicherung der Wahrheit vor. Ganz anderer Art ist die Bundschliessung C. 17 bei A. — V. 18 bemerkt ausdrücklich, dass durch den von V. 9 an berichteten Vorgang Gott einen Bund mit Abr. geschlossen habe in Betreff des künftigen Landbesitzes, und bestimmt noch genauer den Umfang des hiemit zugesagten Landes, worauf dann 26, 3 zurückgeblickt wird. [גְּרָר] wie 1, 29. 9, 2. 3. „Bis zum Euphratstrom wurde die Eroberung nach Ex. 23, 31. Dt. 1, 7. 11, 24. Jos. 1, 4 in Aussicht genommen.“ Als Südgrenze gilt sonst der 'גְּרָר הַיָּמָנִי, der heutige W. el 'Arish (Num. 34, 5. Jos. 15, 4. Jes. 27, 12), und *Kn.* meinte deshalb, mit 'גְּרָר הַיָּמָנִי sei derselbe gemeint. Allein wenn auch גְּרָר von kleineren Flüssen und Kanälen gebraucht werden konnte (2 Reg. 5, 12. Jj. 14, 11. 28, 11. Ez. 1, 3. 3, 15 u. s.), so kann doch 'גְּרָר הַיָּמָנִי kaum etwas anderes sein, als der Nil oder östlichste Nilarm, und liegt aber dann eine offenbare Hyperbel vor (s. übrigens Jos. 13, 3. 1 Chr. 13, 5; *Del. Par.* 311). Ausdehnung bis zur äg. Grenze und zum Euftrat hatte die isr. Macht in der besten Zeit (1 Reg. 5, 1. 4. 8, 65). — V. 19 ff. Angabe der Völker, welche Gott zur Unterwerfung durch die Hebräer bestimmte. Die 3 ersten, so wie die *Refaim* (14, 5) sind keine Kanaaniter. *Keniter*] ein amalekitischer Stamm südl. von Kanaan (Num. 24, 21 f. 1 Sam. 15, 6. 27, 10. 30, 29), von welchem aber in der Folge ein Theil sich an Israel anschloss (Jud. 1, 16. 4, 11. 17). *Kenisiter*] s. 36, 11. *Kadmoniter*] sonst nicht mehr erwähnt, s. indess zu 25, 15. Ueber die andern s. zu 10, 15—18; über die גְּרָרִי ebendort und 13, 7. Der גְּרָרִי im engsten Sinn ist der in den Niederungen, an der Meeresküste und am Jordan sitzende Zweig des Volksstammes Num. 13, 29. 14, 25. Die גְּרָרִי fehlen hier, sind aber in LXX und *Sam.* hinter גְּרָרִי eingefügt. „Uebrigens gehört die Aufzählung der kenaan. Stämme mit zu den Eigenheiten sämmtlicher Erzähler ausser A (Ex. 3, 8. 17. 13, 5. 23, 23. 28. 33, 2. 34, 11. Dt. 7, 1. 20, 17. Jos. 3, 10. 9, 1. 24, 11 u. ö.)“ *Kn.*

2. Die Geburt Ismael's Cap. 16; nach C und A.

Sarai, weil unfruchtbar, veranlasst Abr., ihrer Magd Hagar beizuwohnen, um durch sie eine Familie zu erhalten. Schwanger geworden benimmt sie sich hochmüthig gegen die Herrin, wird von dieser

gedemüthigt und begibt sich auf die Flucht nach Aegypten. In der Wüste findet sie ein Engel, heisst sie zurückkehren, und macht ihr Eröffnungen über ihre Nachkommenschaft. Heimgekehrt gebiert sie Ismael (*Kn.*). — Da in C. 17, 18 ff. bei A Ismael als vorhanden vorausgesetzt ist, so muss er dessen Geburt vorher gemeldet haben. In der That geben sich 16, 3. 15 f. theils durch die genauen Zeitbestimmungen, theils durch die Ausdrücke (V. 3) als zur Schrift des A gehörig: sie berichtete ganz einfach, dass Sarai dem Abr. ihre Magd Hagar zum Weibe gegeben und diese ihm den Sohn geboren habe, den er Ismael nannte. Nach Abzug dieser Verse ist alles übrige eine selbständige Erzählung, welcher nur der ursprüngliche Schluss (über die Geburt und Benennung Ismaels) fehlt, weil er V. 15 f. durch Worte des A ersetzt ist. Sachliche Merkmale wie „die Engellerscheinung V. 7 ff., die Vorstellung 13, die ungünstige Darstellung Hagar's und Ismael's 4. 12, die Etymologien 11. 13 f. und die Differenz zwischen 11 u. 15“ (*Kn.*) zeugen gegen A, und, weil sich zum Theil dieselben Stoffe in einer ähnl. Erzählung 21, 8—21 bei B finden, für C, auf welchen auch *וְהָיָה לְיִשְׁמָעֵאל בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים* 2, *וְהָיָה לְיִשְׁמָעֵאל בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים* und *וְהָיָה לְיִשְׁמָעֵאל בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים* 10, *וְהָיָה לְיִשְׁמָעֵאל בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים* 2 u. a. führen. Auf C. 15 ist im Stück selbst keine ausdrückliche Bezugnahme. Gleichwohl ist es von R sehr absichtlich hieher geordnet. In C. 15 war dem Abr. ein Leibeserbe verheissen; einen solchen zu erzielen soll, bei der fortdauernden Unfruchtbarkeit Sarai's, nach des Ehepaares Uebereinkommen Hagar dienen, aber nach kaum gefasster Hoffnung tritt auch durch den Streit der Weiber und die Flucht der Hagar die Enttäuschung ein, und wenn gleich durch das göttl. Walten noch alles zum besten gewendet und der Sohn ihm in seinem Hause geboren wird, er also jetzt einen Leibeserben hat, so ist doch schon durch die Eröffnung des Engels an Hagar V. 12 wenigstens angedeutet, dass das nicht der Verheissene sei. So beginnt also hier die Verheissung C. 15 der Erfüllung näher zu rücken, aber sie erfüllt sich noch nicht. Zugleich ist C. 17 vorbereitet. — Als harmonistischen Einsatz wollen *Böhm.* 203 u. *Wl.* XXI. 410 die Verse 8—10 ausscheiden. Aber die Geburt Ismael's in Abram's Haus hat B (21, 9 ff.) und A, sie scheint ein fester Zug der Sage gewesen zu sein; es ist nicht anzunehmen, dass C etwas anderes gab, und 25, 6 beweist, dass C hier mit A ging. Wie konnte auch Ism., wenn er ausserhalb des Hauses geboren wurde und aufwuchs, für einen Sohn Abram's gelten! Und was wäre das für eine Erhörung der Hag., wenn der Engel sie hilflos in der Wüste liess! Dass V. 10 vor 11 unpassend sei, ist nicht richtig (s. d.), und die Vertheilung der Zusprache an Hag. in 3 Gottesworte scheint absichtlich.

V. 1. Einleitender Beschreibesatz. Wenn 11, 30 (s. d.) ursprünglich dem A angehörte, so ist nicht nöthig, entweder ganz V. 1 (*Kn.*), oder V. a (*Schr.*) ihm zuzuweisen. Sarai hatte eine äg. Sklavin (vgl. 12, 16), „welche ihr näher als die übrigen Sklavinnen stand, vgl. 29, 24. 29“ (*Kn.*). Als Eigenthum der Frau stand sie nicht, wie gekaufte Sklaven, zur freien Disposition des Herrn, sondern ein ordentliches Concubinat mit ihr konnte nur nach dem Willen der Frau zu

Stande kommen (*Tuch*). Dass Hagar eine Aegypterin war, ist ein stehender (V. 3 bei A, 21, 9 bei B) und im Zusammenhalt mit 21, 21 volksgeschichtlich leicht zu deutender Zug der Sage. Uebrigens bedeutet הַגָּר (nach הַגָּר) *discessus a suis* und sowohl die Erzählung hier, als die 21, 8 ff., schliesst sich an diesen Sinn des Namens an. Dass aber הַגָּר gleichwohl ein geschichtlicher Name ist, zeigt der Name des arab. Nomadenvolks הַגָּרִים (s. zu 25, 15). — V. 2. Sarai schlägt vor, dass Abr. der Hagar beiwohne. *er hat mich* d. h. meinen Mutterleib *verschlossen* (20, 18), weg vom (18, 25. 23, 6. 27, 1) Gebären d. i. *so dass ich nicht gebäre*. Der Fruchtbaren öffnet Gott den Mutterleib 29, 31. 30, 22. Diese Redeweisen, wie auch das folgende בְּבִרְיָהּ sind dem A fremd (*Kn.*). אֵל 6, 4. *vielleicht werde ich gebaut von ihr* d. i. erhalte ich von ihr Familie, 30, 3; vgl. Ruth 4, 11. Ex. 1, 21. Dt. 25, 9. 2 Sam. 7, 11. 27, 11. 38. Sarai will nämlich Hagar's Kind als das ihrige annehmen und ihr soll dessen Nachkommenschaft angerechnet werden; ebenso Rahel 30, 3 ff. (*Kn.*). אֵלֶיךָ 18, 24. 28, 24, 5. 39, 27, 12. 32, 21. 43, 12 bei C. — V. 3, bei C überflüssig, ist von A (Zeitbestimmung, בְּיָמֵי אֵלֶיךָ , was schon V. 1 da war; אֵלֶיךָ 12, 5; אֵלֶיךָ 13, 12; auch אֵלֶיךָ). „Das Halten von Nebenweibern erscheint als Sitte bei den Patriarchen (22, 24. 30, 3 ff. 36, 12) und wird auch bei ihren Nachkommen häufig erwähnt, s. zu Ex. 21, 7“ (*Kn.*). Aber dass das Hauptweib selbst die Nehenehe wünscht (bei Abr. und bei Jacob), ist nicht umsonst, es ist wie eine Entschuldigung der Abweichung von der Monogamie. אֵלֶיךָ 4, 3. 8, 6. אֵלֶיךָ zu לִּי 7, 11. — V. 4 urspr. Fortsetzung von V. 2. „Wie Hag. sieht, dass sie schwanger ist, blickt sie mit Geringschätzung auf die unfruchtbare Gebieterin und begegnet ihr ungeziemend. Aehnliches erfuhr die Hanna von ihrem Mitweib 1 Sam. 1, 6f. So ist es noch heute im Morgenland (*Lane Sitten u. Gebr. I. 198*). Unfruchtbarkeit ein grosses Uebel und göttl. Strafe (19, 31. 30, 1. 23. Lev. 20, 20f.). Fruchtbarkeit ein Glück und göttlicher Segen (21, 6. 24, 60. Ex. 23, 26. Dt. 7, 14). So denkt das Morgenland noch jetzt (s. *Volney Reise II. 359 f.*; *Olivier Voyage I. 183 f.*; *Win. RW. u. Kinder*)“ *Kn.* אֵלֶיךָ . *Ges.* 67 A. 3. — V. 5. Sar. beklagt sich bei Abr., dass er das ungebührliche Verhalten der Magd dulde; er duldet es aber in Aussicht auf Nachkommenschaft. אֵלֶיךָ *misverstanden in LXX u. Vulg.*: ein Ausrufesatz: *das Unrecht an mir* (sens. obj. wie 9, 2. Jud. 9, 24. Jo. 4, 19) komme *über dich* (27, 13), treffe dich in seinen Folgen! *an deinen Busen*] 1 Reg. 1, 2. *richte zwischen mir und dir*. entscheide unsern Handel und zwar so, dass er deine Undankbarkeit bestrafte und mir zu meinem Recht verhilft, 1 Sam. 24, 16 (*Kn.*) אֵלֶיךָ mit auspunkirtem אֵלֶיךָ , weil die Form sonst immer אֵלֶיךָ , paus. אֵלֶיךָ lautet (17, 2. 7 u. s.). — V. 6. Abr. will indess nicht selbst Hagar bestrafen, sondern überlässt dies Sarai. Als *ihre* Sklavin ist sie in ihrer *Hand*, Gewalt (9, 2), so dass sie nach Gutdünken gegen sie verfahren könne. Sarai *demüthigt* die Uebermüthige, zB. durch harte Begegnung und schwere Arbeit (15, 13. 31, 50), so dass sie entläuft

(Kn.). Beiläufig ein Beitrag zur Charakteristik der aus der Polygamie erwachsenden Misstände. — V. 7. Nun legt sich die Vorsehung ins Mittel und wendet alles zum besten. Hagar flieht südwärts, Aegypten zu, nach der Wüste, allein, das einzelne Weib (*Burckh.* Syr. 740); der Ausgangspunkt ist nicht genannt; ob schon ursprünglich Mamre (14, 13) gemeint sei, ist fraglich. In der Wüste fand sie (מִצְדָּה wie 37, 33. 1 Chr. 20, 2. 2 Chr. 20, 7) der Engel, den Gott für sie sandte, an der Wasserquelle, der aus dieser Sage bekannten und V. 14 genauer beschriebenen, der Quelle auf dem Weg nach Schur. Schur (20, 1) vor d. h. östlich von Aegypten, bis wohin Ismaeliten und Amalekiten wohnten (25, 18. 1 Sam. 15, 7. 27, 8), und von dem die Wüste Schur oder Etham (Ex. 15, 22 vgl. Num. 33, 2) benannt war. Es muss eine Lokalität an der NO.Grenze Aegyptens gewesen sein, aber nicht Pelusium (Joseph.) d. h. מִצְדָּה; das Wort bedeutet *Mauer* wie wohl auch מִצְדָּה, was im Targ. dafür gesetzt ist, war aber schwerlich Name der angeblichen äg. Grenzmauer gegen Osten (*Wellhausen* BB. Samuel. 97; s. auch *Brugsch* Gesch. Aeg. 119. 195), sondern einer Stadt oder Festung (vgl. 20, 1). Saadia gibt מִצְדָּה durch Gifār (جفار); unter der Wüste Gifār (im Unterschied von der Wüste der Kinder Israel oder Paran) verstehen die arab. Geographen den 5 bis 6 Tagereisen langen wüsten, im Osten von der Wüste Paran begrenzten Landstrich zwischen Rafia in Philistäa bis zum See Tennis (Menzaleh) und von da bis Qulzum oder Suez (*Kazwini* Kosm. II. 120; *Jaqu* Moscht. S. 104; *Istachri* Mordtm. S. 31f.; die Marāsid 1. 258 geben seine Ausdehnung von Rafia bis zum Bergzug Hesne, südöstl. von Suez, auf 7 Tagereisen an, Kn.), also mit einem Wort, den Westabfall der Wüste Paran gegen Aeg. hin, ZDMG. I. 173 ff. — V. 8. Die Frage des Engels dient blos zur Anknüpfung des Gesprächs (Kn.). — V. 9. Drei Gottesworte (vgl. 21, 6f.) sinds, die ihr durch den Engel zukommen V. 9—12, wobei der Engel als Stellvertreter Gottes redet s. zu Ex. 3, 2. Das erste will ihr aus ihrer übeln Lage helfen, indem es sie zurückkehren und sich *unter ihrer Herrin Hände demüthigen* heisst. Das zweite, V. 10, ermuthigt sie (vgl. 12, 2 ff. zu 1) dazu durch die Verheissung zahlloser Nachkommenschaft, welche dann aus ihr hervorgehen werde. [הרבה ארבה 3, 16. 22, 17. לא יסטר מרב 32, 13. In dieser Zusicherung erscheint schon ein Theil der Erfüllung von 15, 6. — V. 11f. Das dritte verständigt sie über den Namen des zu erhoffenden Sohnes, seinen Charakter und seine Zukunft. [ישמעאל Gott hört soll sie ihn nennen, „weil Gott gehört hat auf ihr Elend, es beachtet hat, wofür sonst עניי פ' 31, 42. 29, 32 (Kn.). [ילדה Part. fem., so punktirt mit Hinneigung zum Prf. 2 p. f. sing.; *Ew.* 188^b; *König* S. 404f.; anders *Ges.* 94, 2. „Die Mutter gibt dem Kind den Namen wie 4, 1. 25. 19, 37f. 29, 32ff. 30, 6ff. 38, 3ff.; bei A benennt die Kinder der Vater, zB. 5, 3. 16, 15. 17, 19. 21, 3 vgl. 35, 18“ (Kn.). — V. 12. Dieser Sohn wird sein *ein Wildesel von einem Menschen* oder unter Menschen, d. h. ein Mensch ähnlich einem Wildesel (*Ew.* 287^g; *Ges.* 113), welcher in einsamen Wüsten

frei und wild umherschweift und sich nicht zähmen lässt, vgl. Jj. 39, 5 ff.; *Winer*³ II. 674 f. *seine Hand gegen Alle und Aller Hand gegen ihn*] Alle greift er an und wird von Allen angegriffen, lebt mit Allen in beständiger Fehde (*Kn.*). 'כל-פניו יג' seinen Brüdern auf's Gesicht hinauf, hart vor ihnen, schwerlich blos *östlich von* (vgl. 25, 18). „Wie die Patriarchen überhaupt, so zeichnet Vrf. auch den Ism. nach den Nachkommen, also nach den Beduinen-Arabern, welche von Ism. abgeleitet werden. Diese zu allen Zeiten frei gebliebenen Söhne der Wüste sind dem Krieg, der Plünderung und Freibeuterei ergeben; s. *Niebuhr Arab.* 381 f.; *Arvieux* merkw. Nachr. II. 220 ff.; *Denon R.* in *Aeg.* 55; *Burckh.* *Bed.* 107 ff. 127 ff. 261 ff. Vortheilhafter, aber viel allgemeiner lautet die Verheissung bei den andern Erzählern 17, 20. 21, 20“ (*Kn.*). — V. 13 f. Erklärung des Namens des Ortes, wo das geschah. Erkennend, dass in dieser tröstenden Offenbarung ihr Gott selbst nahe gekommen ist, rief sie den Namen *Jahves*, der zu ihr redete d. h. nannte sie Jahve: *du bist ein Gott des Sehens* d. h. kraft der folg. Erklärung, nicht pass.: der gesehen wird, sondern act.: der sieht, überall nachsieht, ein allsehender. Denn sie sagte: *habe ich auch hier* in der Wüste (keinem Gottesort), wo ich es nicht erwarten konnte (weshalb die Vermuthung bei *Lagarde* *Onom.* II. 95, dass עֵינַי durch Dittographie von עֵינֶיךָ hereingekommen sei, unnöthig ist), *dem nachgesehen* (*Ew.* 282^b), *der mich sah* (Jj. 7, 8). Er sah sie, nahm sich ihrer an; sie hat ihn nicht gesehen, aber als er gieng, merkte sie, dass hier der allsehende Gott gegenwärtig war (in seinem Engel), und sah ihm nach (vgl. Ex. 33, 23). Deshalb *nennt man* (11, 9) den Brunnen: *Brunnen des Lebendigen, der mich sieht*. So nach den Mass. Die Erklärung *Brunnen des lebendig-Sehens* (אֵלֹהִים als Pausalform von אֱלֹהִים) d. h. wo man Gott schaut und am Leben bleibt (*Tuch Kn. Hngst. Ke.*²), setzt eine im Hebr. unmögliche Wortcomposition voraus. Gerade deshalb haben die Mass. auch V. 13 nicht אֱלֹהִים sondern אֱלֹהִים accentuirt, und kann auch von V. 13 die Meinung nicht sein: „du bist ein Gott, der gesehen wird; sehe d. h. lebe ich auch hier wirklich noch nach dem Sehen, nachdem ich Gott gesehen?“ wie 32, 31, nach der bekannten Vorstellung (19, 17. 22, 13. 32, 27. 31. Ex. 3, 6. 19, 21. 33, 20), dass dem Menschen der Anblick des Heiligen verderblich sei (*Kn. Tuch Ke.*), zumal da auch אֱלֹהִים = *leben* nicht gebräuchlich war und אֱלֹהִים ohne Artikel und Suffix zu unbestimmt wäre. Dass im AT. אֱלֹהִים für Gott niemals, und im Pent. auch אֱלֹהִים nicht vorkommt (*Ke.*), ist hier, wo ein gegebener Name erklärt werden soll, nicht von Gewicht. Will man emendiren, so empfiehlt sich am meisten der Vorschlag *Wl. Gesch.* I. 329: הָבָה אֵלַי [אֱלֹהִים רִאיוֹנִי] אֲחֵרֵי רֵאִי *habe ich [Gott] geschaut [und bin am Leben erhalten] nach [meinem] Schauen?* so dass der Brunnen heisst *Brunnen von: lebendig ist, wer mich schaut*. — Der Ort in der Isaac-Geschichte 24, 62. 25, 11 wieder erwähnt, wahrscheinlich einst den Isr. (und Beduinen, *Stade* in *Z. f. ATW.* II. 347 ff., zugleich) heilig, lag zwischen Qadeš (14, 7) und dem nicht weiter vorkommenden aber westlicheren *Bered*, wofür *Onk.* אֵלֶּיךָ wie für אֵלֶּיךָ (V. 7), *Trg. jer.* aber Elusa setzt. Zu Hieronymus

eit (im Onom. unter Barad) zeigte man noch den Hagarbrunnen, und eine bedeutende Strecke südl. von Bersaba in Muveilih (مويلح), einer Hauptstation der Karawanenstrasse (*Russegg.* R. III. 66. 246; *Rob.* Pal. I. 315), bringen die Beduinen noch immer sowohl die Quelle dabelbst als auch eine in der Nähe befindliche Felsenwohnung (Beit Hagar) mit der Hagar in Verbindung (*Rowlands* bei *Ritter* XIV. 1086; *ZDMG.* I. 175f.). Vermuthungen über den Ursprung, des Namens bei *Ges.* th. 175 u. *Wl.* I. 329f.; über die Ortslage bei *Ew.* G.³ I. 488. — V. 15 f. Ismael wird im Vaterhaus geboren, als Abr. 86 Jahre alt war (so dass Ism. bei Einführung der Beschneidung 17, 1 ff. 13 Jahre hatte), vgl. 12, 4 u. 16, 3. Die Verse sind aus A, wie auch וַיִּקְרָא V. 15 im Gegensatz gegen V. 11 ausweist.

‡ Der Bund Gottes mit Abram, die Einsetzung der Beschneidung und die Verheissung des Isaac, Cap. 17; nach A.

Dreizehn Jahre nach Ismael's Geburt erscheint Gott dem Abr., erheisst ihm grosse Nachkommenschaft, ändert dem entsprechend seinen Namen, sichert ihm und seinen Nachkommen Kanaan zu und schliesst mit ihm einen Bund für alle Zeiten, wornach er sein und einer Nachkommen Gott sein will V. 1—8. Als Bundeszeichen ordnet er die Beschneidung an 9—14. Dieser Bund soll aber nur die Nachkommen des Sohnes umfassen, den Sarai ihm gebären wird; sie soll Stammutter des Bundesvolks werden und erhält ebenfalls einen andern Namen 15—22. Nach dieser Erscheinung Gottes nimmt Abr. sofort die Beschneidung in seinem Hause vor 23—27 (*Kn.*). So schreitet er C. 15 angeknüpfte Entwicklung immer mehr ihrem eigentlichen Ziele zu, aber dem Abr., der in Ismael den Erbsohn zu haben glaubte, damit eine neue Glaubens-, Geduld- und Gehorsams-Probe aufgelegt. — Umfassender erscheint die Bedeutung dieses Stücks, wenn man es in seinem urspr. Zusammenhang, unabhängig von der durch R ihm gegebenen Stellung, betrachtet. Dass näml. der hier V. 2 ff. als etwas ganz neues eingeführte Bund von einem Andern beschrieben sein muss als der Bund C. 15, ist leicht deutlich, wie weiterhin wieder die Verheissung Isaac's 18, 9 ff. so lautet, als wäre 17, 15 ff. gar nicht vorgegangen. Näher ist C. 17 ein fast unverändert erhaltenes Stück aus A, auf welches in dessen späteren Berichten vielfach zurückgewiesen wird (21, 2. 4. 28, 4. 35, 12. Ex. 2, 24. 6, 3 f. Lev. 12, 3), und welches sowohl in seinen sachlichen Eigenthümlichkeiten, wie „der Verheissung von Völkern in der Mehrzahl V. 4 f. 16, der Ankündigung von Königen und Fürsten 6. 16. 20, den Zeitangaben 1. 17. 24 f.“, der Aehnlichkeit des Bundes mit dem 9, 9 ff. beschriebenen, als „in der grossen Breite der Schreibart und in der Sprache zB. *Elohim*, *El Schaddai* V. 1, וְיִקְרָא u. וַיִּקְרָא 8, וַיִּקְרָא 12 f. 23. 27, וְיִקְרָא u. וַיִּקְרָא 20, וַיִּקְרָא 12. 27, וַיִּקְרָא 23. 26, וַיִּקְרָא 10. 12. 23, וַיִּקְרָא 20, וַיִּקְרָא 20, וַיִּקְרָא 2. 7. 19. 21, Zusammensetzungen mit וַיִּקְרָא 7. 8. 13. 19, וַיִּקְרָא dein Same nach dir 7—10. 19, וַיִּקְרָא 7. 9. 12, וַיִּקְרָא 14,

auch אָרְרָךְ קָנַן 8, קָנַן אָרְרָךְ 2. 6. 20 u. A., s. zu V. 20. 23“ (*Kn.*) die unverkennbaren Zeichen seines Ursprungs an sich trägt, und nur in יְהוָה V. 1 (und vielleicht in V. 17) die Hand des R aufweist. Dieser A hat aber bis jetzt aus dem Leben Abram's nur äussere Thatsachen (12, 4 f. 13, 6. 11 f. 16, 3. 15 f.), nichts über sein Verhältniss zu Gott gemeldet; alles in dieser Beziehung zu sagende hat er auf C. 17 zusammengedrängt, wo die erste Gotteserscheinung und die Fülle seiner Verheissungen ihm entgegenkommt. Es ist das bei A ein Ereigniss einziger Wichtigkeit. Mit Abr. ging damals Gott, im bestimmten Hinblick auf Isaac und Israel, das besondere Verhältniss förmlich und feierlich ein, auf welchem alles weitere, auch der ganze Mosebund, ruht, und seit dem Noahbund mit der Menschheit, an welchen dieser Bund als ein weiteres Stadium in der Entwicklung des göttl. Rathschlusses sich anreihet, hat er nichts an Bedeutung ähnliches zu melden gehabt. Vom Bewusstsein der entscheidenden Wichtigkeit dieses Vorgangs ist auch seine Darstellung getragen. Der Bund aber ist, wie auch sonst bei A, nicht blos eine feierl. Zusicherung Seitens Gottes (wie C. 15), sondern die Herstellung eines gegenseitigen Verhältnisses, in dem beide Theile Pflichten übernehmen. Im Detail seiner Ausführungen hat er, wie immer, gute Erinnerungen an die ältesten Zeiten zu Grund gelegt. Zu diesen gehört nicht blos der Gottesname El Schaddai, sondern auch die Geltung der Beschneidung in den Kreisen der Erzväter (vgl. noch 21, 4 u. 34, 13 ff.). Freilich ist die Beschn. bei den Isr. noch nicht in Aeg. (Ex. 4, 25 f.), sondern regelmässig erst in Ken. (Jos. 5, 2 f. 8 f.) durchgeführt worden, und insofern nimmt hier A spätere Zeiten voraus. Andererseits weist aber doch das Vorkommen derselben bei sämmtlichen mit der Terachitischen Wanderung zusammenhängenden Völkerkreisen auf eine vormosaische (wenn auch nur sporadische) Verbreitung derselben hin, und insofern hat A einen guten geschichtl. Anhaltspunkt für seine Darstellung. Dass aber die Auffassung der Beschn. als eines Bundeszeichens erst vom babyl. Exil an möglich geworden sei (*Lagarde* *Symmicta* I. 117; *Wl.* I. 365; *Stade* *Gesch.* 111), könnte mit einigem Schein von Wahrheit nur dann behauptet werden, wenn erwiesen wäre, dass sie auch bei den übrigen Kanaanäern eben so streng und regelmässig, und als religiöser Brauch und am achttägigen Kind durchgeführt war, wie bei den Isr., aber das ist nicht zu erweisen. Sie war schon vor dem Islâm „bei den Arabern in Uebung (Scharastani v. Haarbr. II. 354); bes. wird das von den Ismaeliten ausgesagt (Jos. ant. 1, 12, 2; *Orig.* ad Gen. 1, 14; *Eus.* pr. ev. 6, 11), von den Saracenen (*Sozom.* h. e. 6, 38), von den Sabäern oder Himjariten (*Philost.* h. e. 3, 4), von allen diesen nebst den Samaritern und Idumäern (*Epiph.* adv. haer. 1, 33). Das AT. deutet auch auf das Loṭvolk (Moab und Ammon) sowie auf die Edomiter (Jer. 9, 25) hin“ (*Kn.*), obwohl die späteren (nabatäischen) „Idumäer erst durch Hyrcan (Jos. ant. 13, 9, 1) und die Ituräer durch Aristobul zur Beschneidung (Jos. ant. 13, 11, 3; vit. 23) gebracht wurden“ (*Kn.*). Ursprünglich scheint sie ihre Heimath in Afrika bei den Aethiopen und Aegyptern (Jer. 9, 25) gehabt zu haben, von denen

sie wie die Kolchier, so auch die Phöniken und paläst. Syrer angenommen haben sollen (Her. 2, 104; vgl. Diod. Sic. 3, 31), und ein geschichtl. Zusammenhang der Beschn. der asiat. Völker mit der ägyptischen, vielleicht durch die Hyksos vermittelt, darf wohl mit Sicherheit behauptet werden. Dass jedoch wie die äg. Priester so alle übrigen Aegypter beschnitten waren, ist (trotz Ebers Aeg. 278 ff. u. Lagarde a. a. O.) noch nicht erwiesen, und jedenfalls wurde die Beschn. bei ihnen erst zwischen dem 6. bis 14. Lebensjahr vollzogen, wie wahrscheinlich auch bei den andern Völkern. Sonst vgl. Winer³ I. 156 ff.; Ew. Alt.³ 120 ff., und über ihre Bedeutung zu Lev. 12, 3. Uebrigens benützt A den Ort hier dazu, das vollständige Gesetz über die Beschn., wie sie unter den Isr. gelten sollte, darzustellen; er kommt später in Ex. — Num. nicht mehr darauf zurück, sondern setzt es dort voraus.

V. 1. Die Zeitbestimmung war theils durch 21, 5, theils durch 17, 25 vgl. mit 16, 16 gegeben.]יְהוָה für Elohim rührt von R her (vgl. 21, 1^a), welcher die Identität des יהוה der vorhergehenden Stücke mit dem אֱלֹהִים der folgenden Erzählung andeuten wollte, vgl. zu 2, 4^b (Kn.); dagegen wird die Ursprünglichkeit von יְהוָה durch וַיִּקְרָא V. 22 (vgl. 35, 9 ff.) geschützt, und die Altersangabe, obwohl V. 24 wiederkehrend, hat als Gegensatz zu 16, 16 hier ihren guten Sinn. A „hat auch Gotteserscheinungen 35, 9. 48, 3. Ex. 6, 3; sie sind aber bei ihm selten und immer einfach. Die gegenwärtige ist die erste bei ihm“ (Kn.). Gott kündigt sich an als אֱלֹהִים und setzt damit diesen Namen zum Gottesnamen des Väter-Bundes ein; er kehrt bei A wieder 28, 3. 35, 11. 48, 3. Ex. 6, 3, sonst Gen. 43, 14 (49, 25); vgl. zu Ex. 6, 3. Es steckt nicht etwa אֱלֹהִים darin (Duhm Theol. d. Prof. 303) und ist nicht erkünstelte Aussprache für אֱלֹהִים c. suff. 1 p. (Nöld. in MB. d. BAKad. 1880 S. 775). Er bedeutet aber auch nicht *ἐναντός, ἀντίπαρος* (von אֱלֹהִים u. אֱלֹהִים, *Aq. Symm. Theod., Rabb.*), noch ist אֱלֹהִים — Adjectivendung (*De. Ke. A.*), in welchem Fall ein Nom. אֱלֹהִים Gewalt voraussetzen wäre, sondern das Wort ist ein Steigerungsadjektiv, gebildet aus אֱלֹהִים = אֱלֹהִים (*Ew. 155^c und Ges. th.*; zu אֱלֹהִים vgl. אֱלֹהִים, אֱלֹהִים u. a. Eigenamen) mit der Bedeutung *sehr Gewaltiger, Allgewaltiger* (*παντοκράτωρ* omnipotens LXX *Vulg.*), nicht aber *Verwüster* (*Duhm 303; Wl. 1. 359*). Dadurch ist אֱלֹהִים in ähnlicher Weise näher bestimmt wie 14, 18 (21, 33. 33, 20. 35, 7). Dass es ein alter Gottesname ist, bezeugt 49, 25; damit zusammengesetzte Personennamen finden sich Num. 1, 6. 2, 25. Hier, wo Gott so Grosses zu leisten verspricht (2. 5—8. 16), ist Selbstankündigung desselben als dessen, der über alles Gewalt hat (vgl. 18, 14), noch besonders treffend. — Nach der Selbstankündigung spricht er die Forderung aus, welche in dem zu stiftenden Bunde an Abr. gestellt wird (vgl. 9, 8). Sie besteht nicht aus einer Reihe von Gesetzen, wie im Mosebunde, sondern den Anfängen gemäss und gegenüber von dem einzelnen Mann ist es eine einzige aber fundamentale Forderung: *wandle vor mir* d. h. unter meinen Augen (im Gegensatz gegen den, der sich Gott entzieht) und im Bewusstsein meiner Gegenwart, im Aufsehen auf mich (24, 40. 48, 15.

Jes. 38, 3), immerhin noch verschieden von „wandeln mit Gott“ (5, 22. 6, 9) und sei vollständig d. h. hier doch nicht bloß aufrichtig und ungetheilt mit Gott, sondern in sittl. Beziehung untadelig, *unsträflich* (6, 9). Auf gottesfürchtigen rechtschaffenen Wandel lautet die von ihm zu übernehmende Bundespflicht; eine andere, besondere wird V. 10 ff. folgen. — V. 2. Unter dieser Bedingung *gewährt* (9, 12. Num. 25, 12) Gott seinen Bund (vgl. 9, 9 ff.), und verheißt nun seinerseits, zunächst ganz allgemein, den Mann gewaltig (7, 19) zu mehren vgl. 12, 2. — V. 3. Abr. fällt auf sein Antlitz, um ehrfurchtsvollen Dank für die göttl. Gnade auszudrücken (Ruth 2, 10. Lev. 9, 24), richtet sich aber nachher wieder auf, wie V. 17 zeigt (*Kn.*). — V. 4 ff. Darauf entwickelt ihm Gott in weiterer Rede genauer Wesen und Inhalt des Bundes, und zwar zunächst bis V. 8 das, was Gott leisten will, oder die Verheißung. אֲנִי] voraufgestellt zur Hervorhebung, gegenüber von אֲתָהּ V. 9. Kraft des Verhältnisses, das fortan zwischen ihm und Gott bestehen soll, wird Abr. *zum Vater einer Völkermenge* werden. „Von Abr. werden ausser den Isr. noch andere Völker abgeleitet C. 25. 36, und grosse Nachkommenschaft galt als göttl. Segen des Gottgefälligen (24, 60. 48, 16. 19. Ps. 128. Qoh. 6, 3). אֲנִי] für אֲבִי wegen des Namens Abraham gewählt, kommt in Eigennamen auch sonst vor, wie אֲבִי אֱלֹהִים u. a.“ (*Kn.*). Zu אֲבִי vgl. 35, 11 auch bei A (aber אֲבִי 48, 4). Das seltenere Wort אֲבִי (eig. *Getümmel*), wofür 35, 11. 48, 4. 28, 3 אֲבִי, ist gewählt mit Beziehung auf die Deutung des אֲבִי V. 5. Es wird näml. sein Name in Abraham umgeändert, weil in dieser Aussprache das אֲבִי von אֲבִי durchklingt. Das ist aber ein blosses Lautspiel (nicht eine Etymologie) zur Anknüpfung jenes Gedankens an den Namen. Ein Wort אֲבִי in der Bedeutung *Menge* gab es nicht; an das im Qamus genannte אֲבִי *numerus copiosus* hat Vrf. nicht denken können. Etymologisch betrachtet erscheint אֲבִי nur wie eine andere, vielleicht ältere, vielleicht mehr aramäische Aussprache von אֲבִי, sofern mit אֲבִי wie אֲבִי so auch אֲבִי wechseln konnte, sei es, dass es *hoher Vater* oder (vgl. אֲבִי 1 Reg. 16, 34) *Vater des Raham* oder *Ram* d. i. der Höhe oder des Hohen bedeutete. Einen assyr. Mannsnamen Abu-ra-mu s. bei *GSmith* Ass. Epon. Can. p. 39. Abraham also soll fortan als der höhere oder Bundes-Name gelten (wie Israel 35, 10 statt Jacob). Uebrigens trifft diese Umnamung hier um so passender zu, als damals zugleich die Beschneidung eingeführt wurde, und „mit der Beschn. die Hebräer die Namengebung verbanden (21, 3 f. Luc. 1, 59. 2, 21), ebenso die Perser nach *Tavernier* R. I. 270; *Chardin* Voy. X. 76“ (*Kn.*). אֲבִי] 4, 18. אֲבִי] 42, 10. Nur bei A lautet die Verheißung immer auf eine Mehrzahl von Völkern (V. 16. 20. 35, 11. 48, 4. 28, 3, dagegen bei den andern auf die Einzahl 12, 2. 18, 18. 46, 3), ebenso ist ihm die Hervorhebung von Königen und Fürsten unter den Nachkommen eigenthümlich (V. 20. 25, 16. 35, 11. 36, 31), *Kn.* — V. 7. „Diese verheissenen Nachkommen, welche indess V. 19. 21 näher bestimmt werden, soll der Bund mitumfassen und soll *ein Bund der Ewigkeit*

sein, für alle Zukunft bestehen. אֲנִי וְבָנָי] nach den einzelnen auf einander folgenden Generationen derselben, s. zu Ex. 12, 14. Formeln dieser Art liebt A (8, 19. 10, 5. 20. 31. 32. 13, 3). zu sein dir Gott] d. h. der Bund besteht darin, dass ich El Schaddai dir und deinen Nachkommen Gott und somit Gegenstand religiöser Verehrung (28, 21), so wie Herr, Leiter, Beschützer und Beglückter bin (Ex. 29, 45. Lev. 11, 45. 22, 33. 25, 38. 26, 45 u. ö.); Abraham's Nachkommen sollen Gott zum Volk sein d. h. ihm als Verehrer, Knechte und Schützlinge angehören (Ex. 6, 7. Lev. 26, 12. Dt. 26, 17 ff. 29, 12 u. ö.); es soll zwischen ihnen ein Verhältniss näherer Angehörigkeit bestehen“ (Kn.). — V. 8. Dazu kommt noch die Verheissung des Besitzes des Landes Ken. (15, 18 ff. 12, 7), bei A hier zum erstenmal. *das Land deines Wanderlebens*] „worin du als זר Fremder dich aufhältst, vgl. 28, 4. 36, 7. 37, 1. 47, 9. Ex. 6, 4“ (Kn.). — V. 9—14. Die Beschneidung als das Bundeszeichen. V. 9. „Aber auch Abr. hat ausser der allgemeinen Verpflichtung V. 1 eine besondere rituelle Bundesleistung zu erfüllen; sie wird durch ein besonderes זריחה eingeführt“ (Kn.). אֲנִי וְבָנָי] gegen אֲנִי V. 4. — V. 10. *beschnitten werden euch alles Männliche!* (Ew. 328^c) d. h. beschn. werde euch jede männl. Person! Darin soll der Bund, näml. nach seiner äusseren Seite, bestehen; die Beschn. soll das äussere Zeichen des Bundes sein V. 11 (vgl. 31, 44 Kn.). *Osh.* vermuthet אֲנִי וְבָנָי אֲנִי אֲנִי als urspr. Lesart. אֲנִי וְבָנָי LXX. — V. 11. Und zwar, näher bestimmt, *sollt ihr beschnitten werden in Ansehung des Fleisches* (vgl. zum Acc. 3, 15) *eurer Vorhaut.* אֲנִי וְבָנָי] Niph. perf. beim י consec. für אֲנִי וְבָנָי (Ew. 234^e; Ges. 67 A. 11; König S. 344) von אֲנִי = אֲנִי. — V. 12 f. Zwei neue Bestimmungen. „Acht Tage alt soll jedes männl. Kind beschnitten werden. Dies war bei den Isr. die gesetzlich gebotene (Lev. 12, 3) und gewissenhaft eingehaltene Zeit (21, 4. Luc. 1, 59. 2, 21. Phil. 3, 5; Jos. ant. 1, 12, 2); anders bei den Arabern, s. V. 25“ (Kn.). Sodann soll die Beschn. auch auf alle Sklaven ausgedehnt werden, mögen diese *Hausgeborne* (14, 14) oder *um Geld Gekauftes* (Ex. 12, 44) sein. אֲנִי וְבָנָי] im Pent. noch V. 27. Ex. 12, 43. Lev. 22, 25. אֲנִי] wie 7, 2. Uebrigens dürfte V. 12^b richtiger mit 13 verbunden werden (*Del.*). — V. 14. Endlich wird noch Ausrottung auf die Unterlassung der Beschn. gesetzt, näml. für die im Bund stehenden Nachkommen Abraham's, die Isr., nicht die andern (wie Ismael), weil solche Unterlassung Bundesbruch, auch Geringschätzung Gottes (Num. 15, 31) war. Die Formel *selbige Seele wird ausgerottet werden aus ihren Volksgenossen* kommt im Gesetz sehr oft vor (Ex. 12, 15. 19. Lev. 7, 20 ff. 23, 29. Num. 9, 13. 15, 30 u. ö.). Sie geht nicht auf Verstossung aus dem Volk und Ausschliessung von dessen Rechten (*Cler. JDMich. Ilg.*), ist aber auch nicht ein Befehl zur Verhängung der Todesstrafe durch die Obrigkeit (Kn.), denn das hiefür gebrauchliche מוֹת יוֹמָיִם wird, wo Todesstrafe bezielt ist, noch daneben gesetzt (Ex. 31, 14 f.), und die Formel erscheint in vielen Fällen, wo von einer Bestrafung durch die Gemeinde gar keine Rede sein kann, sondern sie droht göttliches Einschreiten zur Wegraffung des Uebelthäters

an, wie aus den Varianten Lev. 17, 9 f. 20, 3. 6 deutlich ist (*Rasch. Abene. Kimch. Ros., Saalschütz* mos. Recht 476; *Diestel* die relig. Delikte in JB. f. Prot. Theol. V. 297 ff.). Uebrigens sind die עַיִשׁ eines Mannes, gleichsam die verschiedenen Theile seines עַיִשׁ in dieser und einer andern alten Redensart (s. 25, 8) seine Volksgenossen und Verwandten (vgl. Lev. 19, 16 u. 18); die Redeweise stammt aus einer Zeit, wo die Eintheilung des Volks in Stämme, Geschlechter, Familien noch recht lebendig war (*Ew. Alt.*³ 419). Gegen die Behauptung, dass in diesen Phrasen der Plur. eine junge Correctur für den Sing. sei (*Diest.* 298 f.) s. zu Ex. 30, 33; ebenso wenig ist Grund, V. 14 für einen fremden Zusatz (*Diest.* 305 f.) zu halten. Dagegen wäre denkbar, dass $\text{בְּיָמָיו הַשְּׂמִינִי}$, was LXX *Sam.* nach יְלִדְתִי noch haben, erst von den späteren Soferim getilgt wurde. [חַיִּי] in Pausa für חַיִּי *Ew.* 141^b. — V. 15—21. Umnamung der Sarai, Verheissung des Isaac, Eröffnungen über Ismael und Isaac. V. 15 f. $\text{[אֶתְּיָרִי אֶשְׂקֶה]}$ nachdrücklich vorausgestellt, durch חַיִּי von שְׂמִינִי wieder aufgenommen. Sarai soll mit dem Bundesnamen שָׂרָה d. i. (Jud. 5, 29) *Fürstin* (von שָׂרַי , $\Sigma\alpha\rho\rho\alpha$ LXX) heissen; ob שָׂרַי (LXX $\Sigma\alpha\rho\rho\alpha$) nur eine veraltete Form desselben Worts (mit שָׂרָה fem. = שָׂרָה) sei, oder ob die Hebräer die W. שָׂרָה (32, 29) darin durchhörten, es also als *streitbar, kampflustig* auffassten (vgl. שָׂרַי , שָׂרַי u. a.), ist nicht mehr zu sagen; die Nichtbezeichnung des fem. fiel in letzterem Fall auf. Blosser Adj.-Endung (*Del. Ke.*) wird שָׂרַי hier so wenig sein, wie in שָׂרַי . Die Deutung שָׂרַי *fröhlich*, שָׂרַי *erfreuende* (*Pfeiffer* in Stud. u. Krit. 1871 S. 145 ff.) nach שָׂרַי verstösst gegen Laut- und Bildungsgesetze. *LXX Sam. Pesch. Trg. jer.* ist Correctur (*Geig.* Urschr. 458), in *LXX Pesch.* durch den Rest des V. fortgesetzt. — V. 17. Abr. fällt nieder aus demselben Grund wie V. 3. *Er lachte*, nicht aus Freude, sondern vor Verwunderung, wie seine folg. Worte zeigen; der Name Isaac soll motivirt werden wie 18, 12 (C) und 21, 6 (B). [הַלֵּבֵן] *Ges.* 100, 4. [אֵם] *Ew.* 324^c. Da A dem Abr. ein Leben von 175 Jahren gibt (25, 5), so ist Zeugung im 99. Jahr an sich nichts so sehr auffallendes, und möglich wäre immerhin, dass die Worte von וַיִּבְדֹּק an ein Einschub wären (*Ew. G.*³ I. 468). Vergleicht man indessen bei ihm die Proportionen des Zeugungs- und Lebensalters in C. 5. 11, so lässt sich die Aeusserung doch einigermassen rechtfertigen. Die Altersangabe für Sara würde man ohnedem ungern entbehren, auch ist Sara mit 90 Jahren (vgl. 23, 1) wirklich alt zum Gebären, und מֵאָה (statt מֵאָה) findet sich bei ihm auch 23, 1 (wenigstens im mass. T.). — V. 18. Dem Abr. steigt aber nun sofort die Besorgniss auf um Ism., den er nicht verlieren möchte; er spricht Gott dieses Anliegen aus. [לְעֵינַי] unter deiner Obhut und Fürsorge, wie Num. 18, 19. *Jes.* 53, 2. *Hos.* 6, 2 (*Kn.*). — V. 19. Darauf erklärt sich Gott noch bestimmter und beharrt zunächst auf dem bezüglich des Sohnes der Sara gesagten: לְבָל *sicherlich, gleichwohl* (*Ew.* 354^a). In der von Isaac abstammenden Linie werde sein Bund mit Abr. sich fortsetzen. Isaac] 21, 3.

יְהוָה] + εἶπαι ἀνθρώπῳ θεοῦ καὶ LXX. — V. 20. Aber auch *bezüglich* (19, 21. 42, 9) Ismael's, erklärt Gott, ihn gehört zu haben, und verheißt ihn zu einem grossen Volk mit 12 Stammfürsten (25, 12 ff.) zu machen. Zu יְהוָה וְיִצְחָק vgl. 48, 4 bei A. — V. 21. Aber der Bundesträger ist und bleibt der von Sara *auf diese Zeit* (3, 8) im andern Jahr zu erwartende, vgl. 21, 2. — V. 22. יְהוָה] Subj. ist Gott, vgl. 18, 33. Gott steigt zum Himmel wieder auf, von dem er gekommen war, wie 35, 13. — V. 23—27. Die Ausführung der göttl. Anordnungen durch Abr. V. 23. Pünktlich gehorsam beschneidet er am *selben Tag* (7, 13) alle Mannsleute seines Hauses. *alles Männliche an* (7, 21) *den Leuten seines Hauses* d. i. Sklaven 15, 3 (*Kn.*). — V. 24. יְהוָה] undeutlich ob refl. oder pass. — V. 25. „Ism. wurde in einem Alter von 13 Jahren beschnitten. Die muhamm. Völker beschneiden noch jetzt ihre Kinder viel später als die Juden (*Arvieux* merkwl. Nachr. III. 146); als die gewöhl. Beschneidungszeit bei ihnen bemerkt das 6. bis 7., beim Landvolk das 12. bis 14. Lebensjahr *Lane* Sitt. I. 48, das 6. bis 10. *Russell* Naturgesch. von Aleppo I. 282, das 7. *M. d'Ohsson* ottom. Reich I. 385, das 8. bis 10. *Rauwolff* Reisebeschr. I. 85, das 12. bis 14. *Tournefort* Reise II. 431, das 13. bis 15. *Lüdecke* türk. Reich I. 241, bei den Persern das 5. oder 6. *Charadin* Voya. X. 75, vgl. v. *Schubert* II. 48. Bei den Arabern wird von *Jos. ant.* 1, 12, 2 und *Orig. ad Gen.* 1, 14 das 13., von *Burckh.* Bed. 70 das 6. oder 7. Lebensjahr als diese Zeit angegeben; nach *Döbel* *Wanderungen* II. 173 beschneiden die Araber in Aegypten die Knaben meist erst im 13. Jahr. Der Koran schreibt darüber nichts vor; man übt die Beschn. als alten heil. Brauch und bindet sich nicht an eine bestimmte Zeit“ (*Kn.*). — V. 26. יְהוָה] ist das von לָלֵא aus gebildete Niph. zu לָלֵא (*Ew.* 140a) vgl. V. 10 f. — V. 27. יְהוָה] zu מִקְדָּשׁ bezogen, vgl. Lev. 27, 24.

4. Der Besuch der Himmlischen bei Abraham und in Sodom, und die Zerstörung Sodom's und Gomorrhä's, Cap. 18, 1—19, 28; aus C.

Begleitet von 2 Engeln kehrt Jahve um Mittag im Mamrehain bei Abr. ein, nimmt dessen gastfreundliche Bewirthung an und verheißt ihm einen Sohn von Sara, welche jedoch ob der Verheissung lacht (18, 1—15). Auf dem Wege nach Sodom und Gomorrhä, wo er über die ruchlosen Bewohner eine Untersuchung halten will, eröffnet er dem mitgehenden Abr. dieses Vorhaben, läßt sich eine Fürbitte desselben gefallen und ertheilt zuletzt die Zusage, er wolle nicht verderben, wenn auch nur 10 Rechtschaffene unter den Frevlern sich fänden. Nach dieser Verhandlung scheiden Jahve und Abr. von einander (18, 16—33). Die beiden vorausgegangenen Engel kommen Abends nach Sodom, und werden von Loth gastfreundlich aufgenommen, von den Sodomiten aber mit schmählicher Mishandlung bedroht (19, 1—11). So über die furchtbare Sittenlosigkeit der Sodomiten durch eigene Erfahrung gewiss geworden, schicken sie sich zu sofortiger Vollstreckung des Strafgerichts an, bringen aber vorher Loth nebst dessen Weib und 2 Töchtern

hinaus und weisen ihm auf seine Bitte Zoar als Zufluchtsort an. Darauf lässt Jahve, wie die Sonne aufgegangen ist, Schwefel und Feuer auf die sündigen Städte herabregnen und zerstört sie gänzlich (19, 12—26) *Kn.* Abr. aber, als er Morgens von den Höhen aus nach Sodom hinunterblickt, sieht dicken Qualm dort aufsteigen (19, 27. 28). — Es ist das eine in sich abgerundete Erzählung von vollendeter epischer Kunst. Von Abr. geht sie aus und zu ihm kehrt sie zurück; auch die Katastrophe im Kikkar steht in Beziehung zu ihm. Er in strahlender sittlicher Schönheit, ein Vertrauter Gottes, dagegen in den Städten des Kikkar das äusserste sittl. Verderben; Gott bei ihm zu Besuch, wie Freund bei Freund, Verheissungen spendend, Rathschlüsse enthüllend, dagegen wider die Städte mit Feuer vom Himmel zum Gericht einschreitend: durch diese Contraste tritt die Würde und Bedeutung des Gottesmanns um so heller hervor, und die Blicke, die hier eröffnet werden, in die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit des göttl. Waltens unter seinen Freunden und Feinden, sind für Abr. und seine Nachkommen eröffnet (18, 19). Der Vrf. ist ohne Frage derselbe, dem man zB. 2, 4—3, 24. 11, 1—9 verdankt, mit derselben Schönheit und Durchsichtigkeit der Darstellung, derselben Lebendigkeit der Zeichnung, derselben Gedankentiefe und -Fülle, derselben naiven, dem Volksmund gerechten Vermenschlichung Gottes, und die Rückbeziehung 18, 18 auf 12, 2f., sowie die Ausdrucksweise im ganzen und vielem einzelnen lässt ihn wiedererkennen zB. „Jahve und Adonai 18, 27. 30 ff. 19, 18, die Wörter יהוה 19, 17. 26, שָׂרָה 18, 16. 19, 28, צִדְקָה 18, 21. 19, 13, הַלְלוּ 18, 25, הַמַּעַשׂ 18, 32, הַיְיָ-נָא 18, 27. 31. 19, 2. 8. 19. 20, מַעֲבֹרֵי 18, 26. 29. 31 f., פָּצַר 19, 3. 9, שָׁרָה 19, 4, לִבְלֹתִי 19, 21, אֵילֵי 18, 24. 28 ff., לְקַרְאוֹ 18, 2. 19, 1, לְמַדּוֹ 18, 13, עַל-יְדֵיךָ 18, 5. 19, 8, אָה 18, 13. 23 f., רַק 19, 8, נָא 18, 3. 4. 21. 30. 32. 19, 2. 7. 18. 20 u. ö., die Formen in וְ 18, 28—32 und אֶל für אֵלֶיךָ 19, 8. 25, die Ausdrucksweisen *dein Knecht* für *ich* 18, 3. 5. 19, 2. 19, *alle Völker der Erde* 18, 18, *sich früh aufmachen am Morgen* 19, 2. 27, *sich niederwerfen zur Erde* 18, 2. 19, 1, *Gnade finden* 18, 3, *Huld thun* 19, 19, הָרַחֵם ohne אָה 18, 30. 32, die Disjunctivfrage 18, 21, בְּיָמֵינוּ 18, 11. Auch ist das Verhältniss der Erzählung zu dem Bericht 19, 29 bei A und die Verschiedenheit zwischen 18, 12 und 17, 17 zu bemerken“ (*Kn.*). Als jüngere Einsätze will *WZ.* XXI. 415 ff. 18, 17—19. 22^b—33^a ausscheiden und letzteren Passus aus der Zeit des Jer. und Ez. ableiten. Aber sprachliche Gründe dazu liegen nicht vor (beachte im Gegentheil נִבְרַכְתָּ 18, nicht Hithp.), und die sachlichen reichen nicht aus. Denn dass 18, 23 ff. Abr. anders mit Gott redet, als V. 2 ff., ist nach dem zu V. 3. 13 Bemerkten nur natürlich; dass auch in den *zwei* C. 19 Gott wieder gegenwärtig ist, ist völlig in Uebereinstimmung mit 16, 11 ff.; über die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes hat man schon vor Jer. nachgedacht (zB. Gen. 20, 4); über die Möglichkeit der Fürbitte für Schuldige s. zB. 20, 7. 17. Ex. 32, 11 ff. Dagegen ist die Eröffnung Gottes an Abr. 18, 20 f. ohne V. 17—19 und 23 ff. völlig zwecklos und steht in der Luft. — R seinerseits hat vielleicht אֵלֶיךָ V. 1 (für

urspr. אֶל־אַבְרָהָם), sonst aber nichts geändert, und das Stück an dem einzig passenden Orte eingefügt. Die Verheissung des Sarasohnes erscheint nun als eine (gegenüber den Zweifeln 17, 17) wiederholte und durch Wiederholung bekräftigte. Im übrigen setzt sich hier die Prüfungs- und Erziehungsgeschichte des Mannes fort: wie er Gelegenheit bekommt, seine Gastfreundschaft und seine allgemeine Menschenliebe zu bethätigen und sich dadurch des göttl. Segens aufs neue würdig zu machen, so kann auch das vor seinen Augen sich vollziehende Strafgericht an den Städten auf ihn und durch ihn auf seine Nachkommen nur die heilsamsten Eindrücke hervorbringen.

V. 1—15. Einkehr der Himmlischen bei Abr. und Verheissung Isaac's. „Man vergleicht aus der class. Mythologie die Wanderungen der Götter unter den Menschen, um deren Uebermuth und Frömmigkeit kennen zu lernen (Hom. Od. 17, 486 f.) und die gastfreundliche Aufnahme, welche Jupiter und Merkur einst bei dem bejahrten, aber kinderlosen Ehepaare Philemon und Baucis (Ovid. met. 8, 626 ff.), sowie ein andermal nebst Neptun bei dem gleichfalls bejahrten Hyrieus, der zur Belohnung einen Sohn erhielt, fanden (Palaephat. incred. 5; Ovid. fast. 5, 494 ff.)“ *Kn.* — V. 1. Jahve erscheint dem Abr. im Mamrehain (13, 18. 14, 13), während dieser an (V. 10; *Ew.* 204^a) *der Thür des Zeltes* d. h. aussen vor demselben sitzt, *um die Hitze des Tages* d. h. die Mittagszeit (1 Sam. 11, 11. 2 Sam. 4, 5). — V. 2. Aufschauend sieht er 3 Männer *über* ihm, dem sitzenden, also vor ihm dastehen (1 Sam. 22, 6), immer noch in einiger Entfernung. Dieses ihr Stehenbleiben war aber ein Warten, ob sie eingeladen würden (*Del.* nach *Daumas* Pferde der Sahara S. 195). Er eilt ihnen sofort entgegen, und macht durch Niederwerfung die übliche Höflichkeitsbezeugung. „Es sind Jahve (18, 13 ff.) und 2 Engel (19, 1) in menschl. Gestalt. יְיָ mit לְקָרְאֵי wie noch 24, 17. 29, 13. 33, 4“ (*Kn.*). — V. 3. Gastfreundlich ladet er sie ein, bei ihm einzukehren. Er redet einen an, nachher V. 4 die drei zusammen; das erklärt sich leicht, wenn einer davon als Hauptperson auch äusserlich kenntlich war, und ist deshalb die Lesart des *Sam.*, welcher V. 3 durchaus die 2 p. Pl. darbietet, nicht vorzuziehen. Dagegen ist das *mass.* אֲרִיבֵי (schon im *Trg.*) falsch und אֲרִיבֵי zu sprechen (gegen *Tuch Kn. Del. Ke.*). Denn wenn er gleich zu Anfang in den Fremden eine Gotteserscheinung erkannt hätte, so wäre seine Leistung keine grosse (welcher Mensch wird dem erschienenen Gott die Ehre verweigern!), und selbst das Anbieten von Speise und Trank sinnlos; von einer Prüfung oder Untersuchung könnte dann auch keine Rede sein. In Wahrheit beginnt die Enthüllung erst im Laufe des Gesprächs (13), und der Fall liegt geradeso wie C. 19, wo auch erst nach geschehener Prüfung die Engel als solche sich zu erkennen geben (V. 12 f.). אֲרִיבֵי nicht: *o dass doch!* (*Kn.*), sondern אֲרִיבֵי gibt der Bedingung nur eine leichte Färbung; *Ges.* th. richtig: si — quod opto magis quam sumere audeo — gratiam inveni; ebenso 24, 42. 33, 10. 47, 29. 50, 4. *Ex.* 33, 13. 34, 9; selbst Gen. 30, 27, obwohl dort der Nachsatz ausgelassen ist. — V. 4. Er wünscht sie zu bewirthen. אֲרִיבֵי es mag *geholt* werden; die, die

das Wasser holen, braucht er nicht zu nennen. „Man ging in blossen Sandalen; das Waschen der Füße war bei eingekehrten Wanderern nöthig und fand bes. vor der Mahlzeit statt (19, 2. 24, 32. 43, 24. Jud. 19, 21. 2 Sam. 11, 8). *lehnet euch unter dem Baum*] lasst euch in der Art, dass ihr euch auf den Arm stützet, unter ihm nieder. Man lag bei der Mahlzeit (Am. 6, 4), das Sitzen kommt aber öfter (zB. 27, 19. Jud. 19, 6) vor, s. *Win.*³ II. 48^c (*Kn.*). יָרַח] der Sing. ist ganz in der Ordnung, da 3 Leute sich nicht unter mehreren Bäumen zum Essen lagern werden; also ist auch nicht daraus zu folgern, dass יָרַח V. 1. 13, 18. 14, 13 jüngere Correctur für יָרַח sein werde (*Wl.* in *Bleek* Einl.⁴ 643; *Baudissin* Stud. II. 224), um so weniger da es dann nicht יָרַח , sondern יָרַח (Dt. 11, 30) oder יָרַח (Jud. 9, 6) heissen würde. Dass LXX (*Pesch.*) überall $\delta\epsilon\upsilon\varsigma$ im Sing. geben, geschah mit Rücksicht auf den grossen zu ihrer Zeit dort noch übrigen Baum (Jos. b. j. 4, 9, 7). — V. 5. *Bissen Brod*] bescheidener Ausdruck für das reichliche Mahl, das er vorsezen will. *stützet euer Herz*] erquicket euch mit Speisen, Ps. 104, 15. Jud. 19, 5, 8; die Speisen selbst sind Stützen der Lebenskraft Jes. 3, 1. Lev. 26, 26 („corporis fulturae, quibus animus sustinetur“ Plin. ep. 1, 9) *Kn.* יָרַח *denn deshalb* — weil nun einmal, *Ges.* th. 682; *Ew.* 353^a (vgl. 19, 8. 33, 10. 38, 26. Num. 10, 31. 14, 43). — V. 6—8. „Das angenommene Mahl wird, da man hohe Gäste nicht lange warten lassen darf, sehr schnell bereitet; es besteht in Brodkuchen, Fleisch, Rahm und Milch, und ist ein ächtes Beduinenmahl (*Lane* Sitt. II. 116), aber gut und zu Ehren der Gäste (s. 43, 34) äusserst reichlich. *beschleunige 3 Sea Mehl, Feinmehl*] bringe sie schnell herbei, Jes. 5, 19. 1 Reg. 22, 9. $\text{כֻּחַ$] Lev. 2, 1. *Kuchen*] kleine runde Aschenkuchen, die auf heissen Steinen gebacken wurden; s. *Win.*³ I. 95. *und er beschleunigte zu machen es*] eilend machte, bereitete der Knecht das junge Rind. *und er gab vor sie*] trug die Speisen auf und setzte sie ihnen vor, vgl. 24, 33. Ex. 25, 30.“ *indem er selbst vor* (V. 2) *ihnen stehen blieb*, „sie bediente (Jer. 52, 12. 1 Reg. 10, 8). So ist es noch jetzt im Morgenland. Die Scheiche der Araber setzen sich nicht, wenn sie angesehene Gäste haben, um mit ihnen zu essen, sondern bleiben stehen, um den Gästen aufzuwarten, *Shaw* R. 208; *Buckingham* Mesopot. 23; *Seetz.* I. 400. Von den Königen der Nabatäer berichtet etwas ähnliches *Strabo* 16, 4, 26. *und sie assen*] was sonst die Himmlischen verweigern (Jud. 13, 16). Nach Jos. ant. 1, 11, 2, Trg. Jon., Rasch. Kimch. indess sollen sie blos zu essen geschienen haben“ (*Kn.*). — V. 9 f. In dem angeknüpften Gespräch wird die Rede auf Sara gelenkt, weil Gott ihr einen Sohn ankündigen will. יָרַח] LXX haben unrichtig schon hier $\epsilon\lambda\tau\epsilon$ $\delta\acute{\epsilon}$. יָרַח] die Ueberpünktung von יָרַח (vgl. 16, 5) weist wohl auf eine Lesart יָרַח (*Hypeden*). יָרַח] um die Zeit als eine wiederauflebende d. h. *wann diese Zeit wiederauflebt* (*Ges.* th. 470; *Ew.* 337^c) d. h. *über's Jahr* (1 Sam. 1, 20). In V. 14 wird noch יָרַח 2 Reg. 4, 16 f. יָרַח dazugesetzt: über's Jahr auf diese Zeit. Zur Erläuterung vgl. auch 17, 21. יָרַח] *und sie*, die Thür, war *hinter ihm*, dem redenden

Jahve, so dass die an der Thür stehende Sara ihn nicht sah. So die Mass., wogegen die LXX $\alpha\iota\alpha$ (= $\alpha\iota\alpha$) auf Sara beziehen. — V. 11 ein Umstandssatz zur Erklärung der Handlung in V. 12, daher וַיֵּרָא Plsqpf. Sie waren *hineingegangen in den Tagen*, tief darin, vorge-rückten Alters (auch 24, 1. Jos. 13, 1. 23, 1 f., vgl. Luc. 1, 7), und *aufgehört hatte zu sein der S. Weg* (Art, Gewohnheit) *gleich den Weibern*, wie ihn die Weiber haben (31, 35), $\tau\acute{\alpha}$ $\gamma\upsilon\upsilon\alpha\mu\epsilon\iota\alpha$, die monatl. Reinigung, und damit die Fähigkeit, Kinder zu empfangen und zu gebären. Der Natur nach hatten sie keine Kinder mehr zu erwarten (17, 17. 21, 6f.). — V. 12. So lacht sie denn, jedoch nur in sich hinein, nicht laut. Eine etwas andere Erklärung des Namens Isaac, als 17, 17. אִשָּׁרָא 'א] nachdem ich *abgewelkt*, verfallen bin (Ps. 32, 3; J. 13, 28) vgl. V. 13. הֲיִרְחֹק] Frage der Verwunderung ohne וְיִרְחֹק (Ew. 324b): *ist mir geworden* = sollte mir geworden sein (n3ml. künftig) Geschlechtslust? (der um אִשָּׁרָא verstümmelte LXX Text אִשָּׁרָא — אִשָּׁרָא kommt nicht in Betracht). *mein Herr*] mein Ehemann (Ps. 45, 12), vgl. 3, 16. — V. 13 f. Gott tadelt das Lachen, weil es Zweifel an seiner Macht verrieth. Da durch die Verheissung V. 10 und noch mehr durch sein Wissen um das Lachen der Sara Gott den Schleier gelüftet und sich seinem wahren Wesen nach zu verstehen gegeben, bezeichnet Vrf. hier zuerst den Redenden als Jahve (denn V. 1 war nur der zusammenfassende Ausdruck für alles Folgende). *ist ausgezeichnet vor Jahve eine Sache*] zu gross, zu wunderbar für ihn? (vgl. Dt. 17, 8. 30, 11). Vgl. אֵלֶּיךָ 17, 1. — Der hier angekündigte Besuch Gottes bei Abr. *nach* der Geburt Isaac's, den C erzählt haben muss, ist in die Gen. von R nicht aufgenommen. — V. 15. „Sara läugnet aus Furcht vor einer Strafe ihr Lachen, das nur ein inneres (V. 12) gewesen war; Gott aber fertigt sie mit einem kurzen אָלֵךְ mit *nichten, nein* (19, 2. 42, 12) ab“ (Kn.). — — V. 16—33. Verhandlung zwischen Gott und Abr. über das Sodom und Gomorrha bevorstehende Strafgericht. Gott ist nicht blos zum Besuch bei Abr. erschienen, sondern auch um das gräuelhafte Sittenverderben in den Städten zu untersuchen (V. 21). Und da ist es das schönste Zeichen göttlicher Freundschaft für Abr., dass er ihm einen Wink gibt über das so vielen Menschen bevorstehende Gericht. Dieser erhält Gelegenheit, edlen Sinn sittlicher Milde und Freundlichkeit, für den es keinen Unterschied zwischen Eigenen und Fremden gibt, zu bewähren und zugleich wird das Wesen Gottes, der immer lieber verzeiht als verderbt, aber als der strafende immer nur gerecht straft, in ein helles Licht gesetzt. V. 16. Die Männer, aufgebrochen und von Abr. geleitet (auf einer der Höhen des Gebirgs Juda, welche die nöthige Fernsicht gewährt s. 19, 27f.), *schauten* hinab (19, 28) *auf die Fläche von Sodom*, wohin sie gehen wollten. „Zu וְיִרְחֹק s. 12, 20 und zu וְיִרְחֹק 14, 3. 19, 28. Num. 21, 20“ (Kn.). — V. 17—19 mit Unterbrechung der Erzählungsfolge, um das V. 20 ff. Gesagte zu motiviren. Gott sagt, nicht zu Abr. (sondern וְיִרְחֹק 8, 21), denkt, ob er wohl sein Vorhaben vor Abr. geheim halten soll, *da doch* Abr. sicherlich zu einem grossen Volk werden (12, 2) und mit ihm sich alle Völker segnen

(12, 3) werden, also er bedeutend und würdig genug sei, um in die Pläne Gottes eingeweiht zu werden. Denn *erkannt habe ich ihn* d. h. ein näheres Verhältniss mit ihm angeknüpft (Am. 3, 2. Hos. 13, 5) *zu dem Zweck, dass* er seinen Nachkommen gebiete und sie den Weg Jahve's halten, so dass sie Gerechtigkeit und Recht üben, damit dann auch Gott seinerseits dem Abr. alle seine Zusagen an ihn erfülle. Als Zweck des ganzen mit Abr. angeknüpften Verhältnisses ist hier von C deutlich die Gründung eines Hauses (später Volkes, Reiches) bezeichnet, in welchem das rechte gottesfürchtige und sittl. Leben, die rechte Religion eine Stätte habe (s. 4, 20, und bei A 17, 1); Abr. hat die Aufgabe, solchen Sinn und Wandel seinem Hause einzugründen; das ist die Bedingung, an die die Erfüllung der Verheissung gebunden ist (vgl. 17, 1 ff. bei A). Und für einen Mann mit dieser Aufgabe ist es allerdings von Wichtigkeit, von dem gerechten Walten Gottes in der Welt klare Kenntniss zu bekommen. Die Zerstörung Sodom's und Gomorrha's soll als ein Denkmal der ernstesten Strafgerechtigkeit Gottes für das Haus Abraham's dastehen, auf seine Gottesfurcht heilsam einwirken (Am. 4, 11. Hos. 11, 8. Jes. 1, 9 f. 3, 9. Dt. 29, 23. Jer. 23, 14 u. s. w.). Demnach ist *לִמְצָן* correct, und von *Lagarde* (Onom. II. 95 und *Olsh.*) mit Unrecht beanstandet; die LXX (*Vulg. Pesch.*) haben *לִמְצָן* einfach nicht verstanden (wie auch *Trg.* nicht), nicht aber *לִמְצָן* nicht im Text gehabt. Ueber den Zusatz *עַדְדֵי* der LXX *Pesch.* hinter *מִמְצָנָם* V. 17 s. *Ew. G.*³ I. 480, u. vgl. 26, 24. — V. 20. So macht denn Gott seine Eröffnung. Wenn zu Anfang des Satzes nicht *עַדְדֵי* ausgefallen ist (*Lag. Olsh.*), so muss *עַדְדֵי* = *es ist der Fall dass* oder *ja* genommen werden (Jes. 7, 9. Ps. 118, 10 ff.; *Ew.* 330b): *das* (zum Himmel aufsteigende, Rache fordernde 4, 10) *Geschrei über* (sens. obj.; 9, 2. 16, 5) *ist wirklich viel* (Perf.) *gross geworden* u. s. w. Die Fassung: *es ist ein Gerücht über S. u. G., dass ihre Sünde* (indem *?* vor *הַשָּׂמַיִם* gestrichen wird) *gross, dass sie sehr schwer sei* (*Wl.* XXI. 416) geht nicht an, weil *עַדְדֵי* nicht *Gerücht* bedeutet (vgl. bes. 19, 13) und weil Gott keine blossen Gerüchte hört. — V. 21. Aber er will erst untersuchen, ehe er richtet, also hinabgehen (11, 5. 7) und sehen, ob gemäss dem vor ihn gekommenen Geschrei über sie (Sodom) sie *ganz* gethan haben. *עַדְדֵי* *omnino*, wie Ex. 11, 1 (also anders als Nah. 1, 8. Seph. 1, 18. Jer. 4, 27 a., daher mit *Paseq* nach *עַדְדֵי*, *Del.* nach *Luzzato*); *Olsh.* vermuthet *עַדְדֵי*, *Wl.* *עַדְדֵי* *עַדְדֵי*] von den Mass. mit Unrecht als Perf. punctirt, *Ew.* 331b; ebenso 21, 3. 46, 27. *עַדְדֵי*] Gegenfrage, wohl richtiger denn als Bedingung. — V. 22. Die Männer, nämlich 2 davon (19, 1) gehen nun Sodom zu, den 3. (Jahve V. 33) hält Abr. fest, indem er noch immer vor ihm stehen bleibt; er hat etwas auf dem Herzen und will Fürbitte einlegen. Die Richtigkeit des Textes bestätigen die Verss. und 19, 27; das s. g. *עַדְדֵי עַדְדֵי עַדְדֵי*, wornach ursprüngliches *עַדְדֵי עַדְדֵי עַדְדֵי* wegen des Nebensinnes von *עַדְדֵי עַדְדֵי עַדְדֵי* zu *Diensten stehen* in den jetzigen Text geändert wäre, zeugt nicht für eine andere Lesart, sondern nur für den Anstoss, den Rabb. daran nahmen, dass der Mensch Gott und nicht Gott den Menschen festhielt. Ueber die Localität

aphar Berukha, wo nach Hieron. die Verhandlung vor sich gegangen sein soll, s. *Rob. Pal.* II. 415. — V. 23—32. „Abr. nähert sich ihm, um Fürbitte einzulegen; er erinnert, dass es auch wohl Geichte (zB. Lot) in Sodom gebe, und dass es billig sei, ihretwegen Ersonnung zu üben; er nimmt zuerst 50 solche an, dann 45, 40, 30, 20 und zuletzt 10, wagt aber nicht unter die Zehnzahl heruntergehen“ (vgl. Jer. 5, 1); „er redet mit grosser Demuth und Höflichkeit; Jahve hört ihn gütig an und ist immer zur Vergebung bereit. Der nachherige Untergang zeigt, dass nicht 10 Rechtschaffene im Thal Sodom waren. Eine sehr ungünstige Ansicht, wie 13, 13. 15, 16. $\text{לֹא יִשְׁמַחַם} \text{ sc. } \text{לֹא יִשְׁמַחַם}$ oder לֹא יִשְׁמַחַם ihm das Vergehen abnehmen, verzeihen, vergeben s. Num. 14, 19. Jes. 2, 9. Hos. 1, 6. לֹא יִשְׁמַחַם profanum, *as tibi sit, ita ut non facias*; zu לֹא יִשְׁמַחַם c. Inf. s. 16, 2. *der Richter ganzen Erde* soll als der höchste Richter auch der vollkommenste und darum vor allen strengste Gerechtigkeit üben, vgl. Jj. 34, 17. לֹא יִשְׁמַחַם wie V. 31, s. 12, 11. לֹא יִשְׁמַחַם ein irdisches und vergängliches Wesen, s. zu 2, 7“ (*Kn.*). Alliteration wie 1, 2. 4, 14 u. s. — 18. לֹא יִשְׁמַחַם die vollen Endungen לֹא יִשְׁמַחַם von hier an sind zu bemerken; den Acc. לֹא יִשְׁמַחַם Ges. 138, 3. לֹא יִשְׁמַחַם לֹא יִשְׁמַחַם hier deutlich = *wegen*. V. 30. *nicht entbrenne es dem Herrn* er werde nicht zornig, s. 1. — V. 32. לֹא יִשְׁמַחַם 2, 23. — Wie Gottes barmherzige Gerechtigkeit, so ist auch das Wesen des Gebetes und der Fürbitte, der edelsten, aber glaubensvoll kühnen, unermüdlichen, von reinsten Menschen beseelten Fürbitte in dieser Verhandlung mustergiltig gemeint. — V. 33. Abr. kehrt heim und Gott geht, näml. nicht nach, denn dort sind nur 2 (19, 1), sondern = verschwindet. Die 21 ausgesprochene Absicht Gottes, nach S. zu gehen, ist dadurch tadellos hinfällig geworden, denn in den 2 ist Gott auch gegenwärtig (18 ff. 24) wie in den 3 (18, 1 לֹא יִשְׁמַחַם). Da לֹא יִשְׁמַחַם an sich isogut bedeuten könnte *er ging* dahin, wohin die andern vorausgegangen waren, so ist לֹא יִשְׁמַחַם 19, 1 sicher nicht ein durch 18, 22b—veranlasster Einschub (*Wl.*), vielmehr wollte Vrf. den Abr. dadurch auszeichnen, dass er Gott bei ihm in vollerer Herrlichkeit erweisen lässt, als in Sodom. — Cap. 19, 1—11 Einkehr der 2 Engel Lot und das Sittenverderben in Sodom. V. 1 f. לֹא יִשְׁמַחַם vielleicht jüngere Verdeutlichung für לֹא יִשְׁמַחַם , auch V. 12 beim *Sam.*, 16 bei *S.* Als die zwei Abends nach Sodom kamen, sass Lot gerade im Thore der Stadt, zur Unterhaltung oder eines Geschäftes halber, vgl. *II.* 616. Kaum der Fremden ansichtig geworden, beeilt er sich, den Pflichten der Gastfreundschaft gegen sie nachzukommen (vgl. 31, 32; das Gegenstück Jud. 19, 15). „Die Araber rechnen es zur Ehre, einen angekommenen Fremden bewirthen zu können, streiten oft heftig um diese Ehre, *Tavernier* R. I. 125; *Burckh.* Bed. , R. in Syr. 641 f.; *Buckingham.* Syr. I. 285; *Seetz.* I. 400“ (*Kn.*). לֹא יִשְׁמַחַם nur hier so mit verkürztem לֹא יִשְׁמַחַם (*Ev.* 91^d): *ei doch, meine Ehre!* s. zu 18, 3. לֹא יִשְׁמַחַם 18, 4. לֹא יִשְׁמַחַם 18, 15. Sie lehnen Anfangs ab, weil sie zur richterl. Untersuchung nach Sod. gekommen sind (*Tuch*), weil sie auch weil sie ihn auf die Probe stellen wollen. „Das Ueber-

nachten auf freier Strasse war bei dem warmen Klima thunlich, vgl. Jud. 19, 15“ (Kn.). — V. 3. „Als er jedoch in sie dringt, nehmen sie an, und er bereitet ihnen ein **מַשְׂכָּה** Trank, Trinkgelag, dann **גַּמְמַחַל** überhaupt, nach einem Haupttheil so bezeichnet, immer aber vom anständigen Mahl zB. 21, 8. 26, 30. 29, 22. Jud. 14, 12. **מַשְׂכָּה** im Pent. nur noch V. 9. 33, 11“ (Kn.). — V. 4 f. **נֹחַ** Noch (2, 5. Jos. 5, 8) lagen sie *nicht*, da hatten auch schon (Ew. 341^d) die Stadtleute das Haus umringt, Alte und Junge (V. 11), und stellten ihm das Ansinnen, die Eingekehrten herauszubringen, damit sie sie *erkennen* d. i. „Unzucht mit ihnen treiben (4, 1). Sie waren also dem Laster der Knabenschändung ergeben, welches bei den vorhebräischen Völkern Kanaan's im Schwange gewesen zu sein scheint (Lev. 18, 22 ff. 20, 13. 23), aber auch bei den Hebräern vorkam (Jud. 19, 22). Vrf. nahm wohl an, dass die Engel in Gestalt blühender Jünglinge (Marc. 16, 5) erschienen waren“ (Kn.), vgl. noch 1 Sam. 29, 9. Tob. 5, 5 ff. *alles Volk vom Ende her* d. h. auch das letzte, alles zusammen, Jes. 56, 11. Jer. 51, 31 (voller **וְיִשְׂרָאֵל וְיִשְׂרָאֵל** — **וְיִשְׂרָאֵל** Gen. 47, 21. Jer. 12, 12 u. s.); sie waren also alle so verderbt und dabei schamlos frech, fanden es nicht nöthig, ihr Begehrt zu verheimlichen (Jes. 3, 9). — V. 6—8. „Loth geht hinaus, mahnt von dem schändl. Beginnen ab und bietet seine beiden Töchter an. *meine Brüder*] lieben Freunde; freundliche Anrede wie 29, 4. Jud. 19, 23. Jj. 6, 15. *welche nicht erkannt haben einen Mann*] noch nicht mit einem solchen zu thun gehabt haben, Num. 31, 17. Jud. 11, 39. **אֵל**] für **אֱלֹהִים** nur noch V. 25. 26, 3. 4. Lev. 18, 27. Dt. 4, 42. 7, 22. 19, 11. 1 Chr. 20, 8. *die weil* (18, 5) *sie eingetreten sind in dem Schatten meines Gebäulks*] sich in den Schutz meines Hauses begeben haben. Loth sucht mit einem ungeheuren Opfer die Gastfreunde vor schmähl. Mishandlung zu schützen. Der Araber hält den bei ihm eingekehrten Gast für heilig und unverletzlich und schützt ihn nöthigenfalls auch mit seinem Leben, Russell Naturg. v. Alep. I. 334; Volney R. I. 314; Seetzen II. 67. 346. Ein merkwürdiges Beispiel erzählt Sieber R. von Kairo nach Jerus. 29 f.“ (Kn.). — V. 9. Sie hören nicht; sie rufen ihm zu: *rücke weiterhin* (Jes. 49, 20), s. v. a. mache Platz, fort, zurück! Zugleich rügen sie, dass der einzelne (**אֶחָד** ist Art., nicht **אֶחָד** interr.), gekommen ist als Fremdling zu wohnen *und doch* (Ew. 231^b; vgl. 32, 31) *immerfort* (Ges. 131, 3^b) *richtet*, den Sittenrichter spielt, worin liegt, dass er ihnen schon öfters Vorhalt gemacht hat. *nun werden wir dir Böses thun vor ihnen*] dich schlimmer als sie behandeln. Sie dringen auf ihn ein, und schicken sich an, die Thüre zu *erbrechen* **שִׁבְרָה** neben **שִׁבְרָה** macht den Eindruck einer Glosse, wie **שִׁבְרָה** V. 4 (Oish.). — V. 10 f. Die Engel ziehen Loth rettend ins Haus und *schlagen die Leute mit Blindung* (2 Reg. 6, 18. Zach. 12, 4, wo auch nicht an eigentliche Blindheit zu denken ist), so dass sie die Thüre nicht finden können. Die Untersuchung ist zu Ende, die Lasterhaftigkeit erwiesen. — — V. 12—26. Zerstörung der Städte und Rettung Loth's. V. 12. Die Engel, im Begriff das Gericht vorzunehmen, wollen den gastfreundlichen Loth retten und sein Haus, denn vom Hausvater

hängt Wohl und Wehe seines Hauses ab. *ist noch wer dir hier?*] „hast du noch einen Angehörigen in Sod. ausser denen in deinem Hause?“ (*Kn.*). Alle soll er aus dem Ort hinausbringen. *וְהָיָה* Sing. und ohne Suff. ist auffallend (*Olsh.*) und würde sich als Frage: *etwa ein Eidam?* erklären, aber an *וְהָיָה* angeschlossen erwartet man vielmehr *וְהָיָה* (*Pesch.*), s. V. 14. Sollte zwischen *וְהָיָה* — *וְהָיָה* ein *וְהָיָה* erst eingeschoben sein, da ja von Söhnen, die er vor dem Verderben gehabt hätte, sonst nirgends etwas erwähnt wird? *וְהָיָה* + *וְהָיָה* *Sam.* LXX. — V. 13. *wir sind im Begriff zu verderben*; Part. wie V. 14. 18, 17. *gross geworden ist das Geschrei über sie* (18, 20 f.) *beim Angesicht Jahve's* d. i. vor ihm. *Olsh.* vermuthet *וְהָיָה* wie 18, 21. — V. 14. Loth geht aus in die Stadt zu seinen Schwiegersöhnen, *den Nehmern seiner Töchter*, d. h. die seine Töchter nehmen sollten (*Ew.* 335^b), deren Bräutigame (Jos. ant. 1, 11, 4; *Vulg., Pisc. Cler. JDMich. Bohl. Tuch Baumg. Ke.*), schwerlich: die s. T. genommen hatten (LXX, *Trg.-Jon., Abene. Kimch. Merc. Schu. Kn. Del. Böttch.*), denn das wäre (trotz 9, 18) schicklicher im Rel.Satz mit Perf. ausgedrückt, und seine verheiratheten Töchter hätte er gewiss nicht unaufgefordert gelassen. Dass er in der Noth V. 8 diese Töchter anbietet, spricht nicht dagegen, denn durch ihren Gebrauch wäre eben das Verlöbniß aufgehoben worden, ebenso wenig widerstrebt das Fehlen von *וְהָיָה*, auch nicht das *וְהָיָה* V. 15, noch die Nichterwähnung verlornen Bräutigame im Munde der Töchter V. 31. Diesen Bräutigamen (Sodomiten) erschien Loth mit seiner Aufforderung, die Stadt zu verlassen, *wie ein Scherzender*; sie behandelten ihn mit ungläubigem Spott, und kamen also mit um. — V. 15. *שָׂרָה* selten und poetisch (Jes. 26, 18) = *שָׂרָה* *וְהָיָה* die sich vorfanden, bei der Hand waren (1 Sam. 21, 4. Jes. 22, 3. Esr. 8, 25), nicht blos zu *וְהָיָה* bezüglich und etwa diese von den in der Stadt verheiratheten unterscheidend, sondern Weib und Töchter zusammenfassend als die vorhandenen Angehörigen, im Gegensatz gegen die in der Stadt befindlichen, den *וְהָיָה*. LXX fügen darnach noch *καὶ ἑξελθε* bei. *וְהָיָה* wie 4, 13. — V. 16. Die Engel haben Eile, aber Loth zaudert (43, 10), weil es ihm widerstrebt, Haus und Stadt zu verlassen; so müssen sie ihn und die Seinigen an der Hand nehmen und vor die Stadt hinausführen *vermöge der Schonung Gottes über ihm*, weil Gott Schonung an ihm beweisen wollte, da er ein Rechtschaffener war (18, 24 ff.); die Rücksicht auf Abraham tritt blos bei A V. 29 hervor. — V. 17. Zugleich wird ihm Anweisung für weitere Flucht gegeben. Einer spricht jetzt (vgl. 18, 10), denn es ist nun aus allem Vorgegangenen deutlich genug, dass hier Gott selbst zugegen ist, und Loth redet ihn darum V. 18 auch *וְהָיָה* an. Somit ist auch in den zweien wieder Gott gegenwärtig, wie zuvor (Cap. 18) in den dreien. *rette* (flüchte) *dich um deiner Seele willen*, es handelt sich um dein Leben. *וְהָיָה* nach *וְהָיָה* fällt auf (*Ges.* 127, 3c). Er soll nicht hinter sich blicken, „um nicht das göttl. Walten zu sehen, was dem unheiligen Auge des Sterblichen nicht zusteht (s. 16, 14). Aus ähnlichen Gründen sahen sich die Älten bei Vollziehung gewisser hl. Gebräuche nicht um (Theocr. id. 24, 93; Verg. ecl. 8, 102; Ovid.

fast. 5, 437 ff.) und Orpheus sollte bei Fortführung der Eurydice aus dem Orcus nicht zurückblicken (Verg. geo. 4, 491; Ovid. met. 10, 51). *im ganzen Kreis*] 13, 10. *nach dem Gebirg*] dem moabitischen, V. 30. 14, 10. — V. 18 f. Die letzte Weisung wünscht Loť zurückgenommen, da er nicht im Stande sein werde, vor Eintritt des Verderbens bis auf das ferne Gebirg zu entkommen“ (*Kn.*) *das Unheil möchte sich sonst* (3, 22) *an mich hängen*, mich erreichen. ׀—] *Ew.* 249^d. Gewiss recht absichtlich sind diese fortwährenden Zögerungen und Einwendungen Loť's vom Vrf. so gezeichnet; an Glaubensgehorsam steht er dem Abr. nach. — V. 20—22. „Er wünscht, dass der Engel Zoar ihm als Zufluchtsort anweise, denn dieses lag nicht weit von Sodom und war ׀׀׀, eine *Kleinigkeit*, so dass also Loť nur die Erhaltung eines kleinen Oertchens wünschte. Als klein schloss Zoar auch nicht soviel Gottlosigkeit in sich und konnte also wohl vom Untergang ausgenommen werden. Der Engel bewilligt die Bitte, mahnt aber zur Eile, weil er vor dem Anlangen Loť's in Zoar nichts vornehmen könne. Daher nennt man den Namen des früher ׀׀ (14, 2) genannten Ortes ׀׀ *Kleinheit*, also etwa Kleinstadt. Auf der Bedeutung des Namens ruht die Verhandlung V. 19—22“ (*Kn.*) ׀׀] ׀ wie 17, 20. ׀׀] 3, 11. ׀׀] 16, 14. Während in neuerer Zeit nam. von *Robins., Ritt., Win., Tuch* u. A. Zoar im Ghor el Mezraa d. h. auf der Halbinsel, welche sich von O. her in das todte Meer hinein erstreckt, aber grauenvoll öde und unfruchtbar ist, gesucht wurde, hat *Kn.* mit Recht an der ältern Ansicht festgehalten und *Wetzstein* (in *Del. Gen.*⁴ 564 ff.) weiter bewiesen, dass Zoar etwa 1 Stunde südöstl. vom todten Meer in dem Theil der Araba, welcher jetzt Ghor eš Šáfa heisst, da wo W. el Aħsa aus dem moabit. Randgebirge in die Ebene eingetreten ist und den Namen el Quráħi annimmt, lag, das heutige Chirbet eš Šáfa. Es ist unter dem Alluvium der dortigen Wasser begraben. Die Gegend ist wohlbewässert, aber hat tropisches Klima. Es war der südlichste Punkt im Jordankreis (13, 10. Dt. 34, 3); der See in einer Länge von 580 Stadien d. h. 29 Stunden erstreckte sich einst bis dorthin (Jos. b. j. 4, 8, 4), ist aber heute nördl. zurückgewichen (in Folge der Alluvien); der See lag zwischen Jericho und Zoar (Onom. u. *Θάλασσα*). In der Römerzeit war dort auch ein Castell zum Schutz der Stadt (Notit. dign. I. 78 f.; Steph. Byz. u. *Ζόαφα*), wovon Reste noch vorhanden sind. Datteln und Balsam wurden dort gezogen (Onom. u. *Βάλα*; Talm. Jebam. 16, 7; Ištachri Mrdt. 39. 41; Edrisi p. Jaub. I. 338; Willh. v. Tyr. 22, 30 in den Gest. Dei per Francos I. 1041). Es war noch im Mittelalter bedeutend, eine der 6 Zwischenstationen an der Karawanenstrasse von Aila nach Jerusalem, wichtiger Handelsort (Maqdisi bei *Wetzst.*). Zur Zeit der Kreuzzüge war der Name noch vorhanden (Segor), und die arab. Geographen nennen ihn Šoghar oder Zoghar, auch das todte Meer von Zoghar. Jetzt ist er, wie auch die Palmen dort, verschwunden. — V. 23 f. Die Sonne war über die Erde aufgegangen und Loť nach Zoar gekommen, als Jahve regnen liess. Im Zusammenhalt mit V. 15 lässt sich daraus die Entfernung Sodoms von Zoar bemessen. *Jahve*, der nach V. 17 ff. in den Engeln

gegenwärtige, *liess regnen von Jahve her, vom Himmel her*; הָרַחֵק scheint (vgl. Mich. 5, 6) wie das griech. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ein alterthümlicher Ausdruck desselben Sinnes, wie מִן הַשָּׁמַיִם , durch den es erklärt wird, gewesen zu sein (Ew. G.³ II. 223); dass es aber wirklich vom Himmel herabgekommener Regen war, darauf legt Vrf. Gewicht. Durch den himml. Schwefel- und Feuerregen *kehrte Gott um*, zerstörte gänzlich, so dass das Untere obenhin und das Obere untenhin kam, diese Städte und den ganzen Kreis (V. 17) sammt Bewohnern und Gewächsen. Der Ausdruck הָרַחֵק , welcher zum Schwefelregen wenig passt, ist gebraucht, weil er in der Sage längst fest war. „Man nahm an, dass die asfaltreiche (14, 10) Gegend durch einen brennenden, schwefeligen Stoff vom Himmel entzündet wurde und ausbrannte, worauf dann Wasser von unten her an ihre Stelle trat (J. 18, 15. 22, 16). Auf Feuer und Schwefel kam man leicht durch das Gewitter. Auch Josph. (ant. 1, 11, 4; b. j. 4, 8, 4) denkt an Blitze, und Tacitus hist. 5, 7 führt an, dass die Gegend fulminum jactu arsisse und die Städte igne coelesti flagrasse. Feuer und Schwefel als göttl. Strafmittel auch Ps. 11, 6. Ez. 38, 22“ *Kn.* — V. 26. „Als das vorgieng, *schaute sein Weib von hinter ihm weg*] d. h. sie gieng nach Zoar hinter Loth her, sah sich aber aus weibl. Neugierde einmal um. *und sie ward eine Salzsäule*] wurde in eine aus Salzgestein bestehende Säule verwandelt, weil sie das Verbot V. 17 verletzte. Die Strafe passt zur Oertlichkeit, wo durch die salzige Ausdünstung des todtten Meeres die Gegenstände sich leicht mit einer Salzkruste überziehen und es viel Salzgestein gibt (Seetz. II. 240; Lynch Bericht 183. 189f. 198. 214. 220). Die Sage ist ausgegangen von einer aus Salzgestein bestehenden Säule. Eine *στήλη ἄλος* beim todtten Meere wird Sap. 10, 7 als $\text{μνημεῖον ἀπιστοσύνης ψυχῆς}$ erwähnt und sie bestand auch noch zur Zeit des Josph. ant. 1, 11, 4. Etwas der Art lässt sich noch nachweisen. Beim südwestl. Ende des todtten Meeres erstreckt sich von N. nach S. oder nach SO. ein etwa $2\frac{1}{2}$ Stunden langer, schmaler, 100—150 Fuss hoher Bergrücken, der Berg (Stein, Nasenknorpel) von *Usdum* oder der Salzberg genannt, welcher ganz aus Steinsalz besteht (*Rob.* Pal. II. 435. III. 22 ff.), oder wenigstens starke Schichten von Steinsalz hat und ganz nackt, zerrüttet und mürbe, sowie voll Höhlen, Spalten, Rissen, Zacken und Ausleckungen ist (Seetz. I. 428. II. 227. 240). Die Entfernung dieses Salzrückens vom See beträgt an einer Stelle nur etwa 200 Fuss und auch diese Stelle wird in der Regenzeit überfluthet (*Roth* bei *Peterm.* geogr. Mitth. 1858. S. 268 f.)“ *Kn.* Durch den abwaschenden Regen entstehen am Bergrücken einzelne Zacken, Kegel, Säulen u. s. w. verschiedener Formen; sie vergehen wohl auch wieder und andere entstehen. So steht jetzt auf der Ostseite des Berges eine etwa 40 Fuss hohe runde Säule von crystall. Salz (*Lynch* Ber. 198 f.); ob es dieselbe ist, von der Joseph. u. A. (Clem. Rom. 1 Cor. 11; *Iren.* adv. haer. 4, 31, 3; *Carmen de Sodoma* bei *Tertull.* opp. ed. Oehl. II. 773) sprechen, muss dahingestellt bleiben. Ueber die verschiedenen Erklärungen der Stelle s. *Rosenm.* ad I.; *Grimm* zu Sap. 10, 7; *Winer* RW. u. Lot. Zu bemerken ist übrigens auch die

ungünstigere Beurtheilung des Weibes in dieser Sage (vgl. 18, 12. 3, 6). — V. 27f. Abr. (glaubend an Gottes Wort und voll Theilnahme für das Schicksal der Städte) begibt sich schon am frühen Morgen nach dem Platz auf der Höhe, wo er Fürbitte eingelegt hatte (18, 22), aber hinabschauend (18, 16) sah er nur noch den *Qualm* von der Erde aufsteigen, gleich dem, der vom Schmelzofen (Ex. 19, 18) aufsteigt. Von einem solchen Rauch über der Gegend sprechen auch „die Alten zB. Sap. 10, 7 vgl. Jes. 34, 10. Strabo 16, 2, 42. Die neueren Reisenden dagegen berichten nur von einem dicken Dunste oder einem dünnen Nebelschleier, *Rob.* Pal. II. 453; *Lynch* 201; *Ritter* EK. XV. 762 ff., vgl. *Jos. b. j.* 4, 8, 4“ (*Kn.*). Ob im Alterthum der Rauch stärker war (*Kn.*) ist sehr zu bezweifeln. Die rauchartigen Nebel erklären sich aus der ungeheuren Verdunstung des Wassers bei der furchtbaren Hitze. — Mit dieser Rückkehr zu Abr. ist die Erzählung in sich abgerundet. — „Dem Berichte liegt ohne Zweifel eine Thatsache zu Grund. Nach Dt. 29, 22 vgl. Judä 7 giengen die Städte Sodom, Gomorrha, Adma und Zeboim (vgl. Gen. 14, 2) unter, wofür Hos. 11, 8 die beiden letzteren, sonst aber gewöhnlich die beiden ersteren als die wichtigsten genannt werden (Jes. 1, 9 f. 13, 19. Jer. 23, 14. 49, 18. 50, 40. Am. 4, 11. Zeph. 2, 9. Matth. 10, 15. 2 Ptr. 2, 6), bisweilen auch Sodom allein (Jes. 3, 9. Thr. 4, 6. Ez. 16, 48 f. Matth. 11, 23 f.). Ungenau ist die Angabe Sap. 10, 6, da Zoar verschont blieb. Sodom, stets an der Spitze und zum öftern allein genannt, war offenbar die bedeutendste. Dies auch nach Strabo 16, 2, 44, der aber die Zahl der Städte auf 13 angibt und kleinere Ortschaften mitzurechnen scheint“ (*Kn.*). Ueber den Asfaltreichtum der Gegend s. zu 14, 10. Das Gestein der Ufer und Randgebirge ist vorherrschend graugelber Kalk- und Sandstein, bituminöser Mergelschiefer und Quarz; nur im nördl. Theil der Ostküste zeigt sich auch Basalt und Lava (*Robins.* phys. Geogr. 220). Dass (im engeren Sinn) vulkanische Ausbrüche die Katastrophe des Siddimthales herbeigeführt haben, ist daher nicht anzunehmen. Eher sind Erdbeben und Entzündung der Asfaltlager als Ursache anzunehmen, so dass das ausgebrannte Land versank und Wasser an seine Stelle trat. Jedenfalls ist die Meinung, dass in jener Katastrophe das ganze todte Meer entstanden und vor dem der Wasserlauf des Jordan durch das Ghôr bis zum älanit Meerbusen gegangen sei, unhaltbar, da die Bodenerhebung des südl. Ghor bis 2100 Fuss über den Meeresspiegel ansteigt, während der Spiegel des Asfaltsees 1292 und bei hohem Wasserstand 1282 engl. Fuss unter dem Meeresniveau liegt, und die Gewässer südl. vom Asfaltsee in diesen, nicht in das rothe Meer fließen. Und vielmehr bestätigt sich die Ansicht von *Russegger* und *Robinson* (Pal. III. 162 ff.), dass das todte Meer seinem grössten Theile nach von jeher bestand, und dass nur der südl. Theil desselben durch jene Katastrophe hinzukam. „Dieser Annahme gereicht Folgendes zur Stütze: 1) lässt die südl. Lage von Zoar (V. 22) und Sodom (13, 12) schliessen, dass die untergegangene Gegend an der Stelle des südl. Theils des todten Meeres gelegen habe; 2) ist dieser Theil des Sees bis zur Halbinsel Ghor el

ezraa viel seichter als der nördl., indem der Grund nur durchschnittlich 13 Fuss unter der Wasserfläche liegt, während beim nördl. Theil die Tiefe durchschnittlich 1300 Fuss beträgt (*Lynch* 236). Dort gibt es auch eine Furth durch den See (*Lynch* 187; *Ritter* XV. 697. 31 f.); 3) findet sich der Asphalt vornehmlich im südl. Theil, s. 14, O" (*Kn.*). Vgl. über das todte Meer *Winer* RW. und *Furrer* im L. u. Meer todes; *Robinson* phys. Geogr. des hl. Landes 1865. 204—233; *Fallmeyer* über das todte Meer 1853; *OFraas* aus dem Orient 1867 S. 78 ff. und in *Riehm* HWB. 972 ff. Die Ungeheuerlichkeit der Sage über den Untergang der Städte sucht zu erweisen *Nöldeke* Im neuen Reich 1871. II. 41—48.

. Ein doppelter Anhang: 19, 29 aus A, und 19, 30—38 der Ursprung Moab-Ammons von C (R).

Zunächst V. 29 ist aus A geschöpft. Ohne engern Anschluss an das Vorhergehende berichtet er in anderer Weise dasselbe, was eben berichtet war, dass als *Elohim* die Städte des *Kikkar* (wie 13, 12) verderbte (wie 6, 17. 9, 11. 15), *Elohim* Abraham's, mit dem er in ein Bundesverhältniss getreten war (C. 17), wohlwollend gedachte (wie 1, 1), und um seinetwillen den Loth aus der Mitte der Umkehrung entsandte d. h. entkommen oder ziehen liess (1 Sam. 24, 20), als er die Städte umkehrte, in denen (nicht = in deren einer, etwa wie 3, 4) Loth gesessen hatte (wie 13, 12). Nicht blos finden sich hier 5 charakteristische Ausdrücke des A, sondern auch sachliche Eigenthümlichkeiten. Loth wohnt nach A nicht in Sodom allein, sondern in den Städten des *Kikkar* (13, 12); „die Zerstörung geschah nicht in einem einzigen Augenblick, sondern mehr allmählig, und Loth hatte noch Zeit zur Rettung, als die Zerstörung bereits eingetreten war“ (*Kn.*); das Motiv der Rettung ist ein anderes als zuvor, wenigstens ist dasselbe im vorigen Stück nicht genannt. Auch ist gewiss nicht die Meinung von A, dass Loth mit den Seinen nur das nackte Leben, nicht auch den Reichtum gerettet hätte. Der Ausdruck *וַיִּצִיֵּץ* aber mit seinen Derivaten war längst für diese eigenth. Bodenerstörung stehend geworden, und findet sich auch im Dt. Thr. Am. Jes. Jer., selbst noch im Qorân (s. *Ges.* th.). Ob nun A im Zusammenhang mit dieser Nachricht oder sonstwo in seiner Schrift über Moab-Ammon und ihre Verhältnisse Meldung gethan habe (ähnlich wie Ismael und Edom), kann nicht mehr ausgemacht werden. Jedenfalls ist die Erzählung V. 30—38 über den Incest der beiden Töchter Loth's mit ihrem Vater und den Ursprung Moab's und Ammon's nicht aus A. Sie knüpft über V. 29 rückwärts geschickt an das vorhergehende Stück (V. 23. 17) an und setzt dieses voraus. Insofern ist auch die gewöhnl. Meinung (*Kn. Hupf. Schr. Kay. Wl.*), dass die Erzählung vom selben Vrf., wie das vorige Stück, von C, stamme, begründet, und die Ausdrücke *וַיִּצִיֵּץ* und *וַיִּצְרַח* 31. 33f. 37 (vgl. 29, 26) und *וַיִּצְרַח* 32 (vgl. 7, 3) können noch besonders dafür geltend gemacht werden, während *וַיִּצְרַח* 31 (vgl. Dt. 25, 5) sonst bei ihm nicht gebräuchlich ist. Freilich dass derselbe C,

welcher so eben den Loṭ zwar nicht als Glaubenshelden, aber doch als einen rechtschaffenen, über das unzüchtige Wesen der Sodomiten hocharhabenen Mann, den Gott selbst seines Besuches und einer wunderbaren Rettung würdigte, dargestellt hat, nun sofort diese hässliche Geschichte von ihm erzählt haben soll, ist nicht recht glaublich. Gegenüber von den feinen, lebenswahren Schilderungen des C leidet diese Erzählung an inneren Unwahrscheinlichkeiten. Tiefere ethisch-religiöse Gesichtspunkte treten darin nicht zu Tag. Vielmehr macht sich darin die Gereiztheit gegen Moab-Ammon geltend, welche seit den syrischen Kriegen unter dem Hause Jehu's immer mehr zunahm und Dt. 23, 4 ff. einen gesetzl. Ausdruck fand. Es war der israel. Volkswitz, welcher durch diese Erzählung seinem Widerwillen gegen Moab-Ammon Worte lieh. Und obwohl sonst keine bestimmten Nachrichten über unzüchtiges Wesen, das unter ihnen im Schwange war, vorliegen (ausser etwa Num. 25, 1 ff.), so wird man doch urtheilen müssen, dass diese Erzählung über sie sich bei den Isr. nicht so ausgebildet hätte, wenn nicht (bei den Isr. verpönte) Verwandtenehen bei ihnen in Uebung waren (vgl. Dt. 23, 4 mit 1—3, auch über Ruben Gen. 35, 22; s. Smend Moses ap. prophetas 73; Bertheau im BL. IV. 230). Dass übrigens Loṭ's Weib, die Mutter seiner Töchter, in der Sage als Sodomitin (*Kn.* u. A.) gegolten habe, ist nicht wahrscheinlich: Loṭ erscheint C. 12 f. schon vor seiner Wanderung nach Sodom ebenso im Besitze eines Hauses, wie Abraham. Wohl aber die Töchter gelten als sodomitisch geartet. Demnach muss man auch die Möglichkeit offen lassen, dass erst R die Erzählung eingefügt (*Ev. Böhm.*), oder eine Nachricht des C über Moab-Ammon überarbeitet hätte. Den B, an den *וַיִּשְׁרַף* 34 (31, 29. 42) und der *Wein* (9, 21) erinnere, hat *Ilgen* für den Verfasser dieses Abschnitts gehalten. Mit der Prüfungsgeschichte Abraham's steht die Episode in keinem Zusammenhang. — V. 30. „Anknüpfend an V. 23 berichtet der Vrf., Loṭ sei von Zoar ostwärts auf das Gebirge gezogen, weil er fürchtete, auch diese Stadt möchte noch untergehen. Der Engel hatte ihm indess ihr Stehenbleiben zugesichert V. 21“ (*Kn.*). *er wohnte in der Höhle*] mit dem art. gen. (14, 13, 15, 11), war ein Höhlenbewohner (*Kn.*); doch könnte auch eine bestimmte Höhle (vgl. 16, 7) gemeint sein, an welche die Sage diesen Vorgang knüpfte (*Del.*). „Noch jetzt bewohnt man in jenen Gegenden die Höhlen und Grotten, *Buckingham. Syr.* II. 53 ff. 61. 81; *Lynch Ber.* 221. — V. 31. Die Erstgeborene macht der jüngeren (29, 26) einen Vorschlag. *unser Vater ist alt*] wird also kein Weib mehr nehmen, um sich männl. Nachkommen zu erzeugen“. *und ein Mann ist nicht im Lande, zu kommen über uns*] d. h. es gibt im Land keinen Mann, „der uns wird beiwohnen wollen, da wir als Angehörige eines gottgestraften Sündervolks gelten. Soll also unser Geschlecht nicht untergehen, so bleibt nichts übrig, als uns mit dem Vater zusammenzuthun. Zu *וַיִּשְׁרַף* Weg d. i. Handlungsweise und Weise überhaupt vgl. 8, 12. — V. 32. Da aber Loṭ, Gegner der sodom. Unsitten (18, 9), nüchtern in solche unsittl. Vermischung nicht einwilligen würde, so soll er berauscht werden. *und wir werden von unserem Vater Samen beleben*]

i. durch ihn das Geschlecht fortpflanzen; wie 7, 3. — V. 33—36.
 der Plan wird ausgeführt. Loth ist so berauscht, dass er es nicht be-
 merkt, wenn eine Tochter sich zu ihm legt und von ihm aufsteht,
 leichwohl aber, obendrein als alter Mann, zum Zeugen fähig. Sehr
 unwahrscheinlich! (Kn.). Nach Hier. quae. hätten die Juden eben
 wegen der Unglaublichkeit der Sache י in קיץ V. 33 überpunktirt;
 aber nach קיץ V. 35 scheint der Punkt vielmehr nur auf eine ortho-
 graph. Variante zu weisen. [בשכבה] LXX sonderbar ἐν τῷ κοιμηθῆναι
 ὄντων. [וישקין] auch V. 35, vgl. Ges. 47. A. 3. [בְּלִילֵי הַיַּיִן] wie 30,
 G. 32, 23 (1 Sam. 19, 10), s. Ew. 293^a; anders V. 35. — V. 36.
 [אביו] absichtlich א, nicht ב, wegen der Etymologie V. 37. — V. 37 f.
 Den Namen אביו nimmt der Vrf. entweder im Sinne von אביו vom
 Vater, weshalb er V. 32. 34 auch אביו אביו sagt, oder als zusammenge-
 setzt aus אב für אב Wasser, entsprechend dem aram. אב, und aus אב,
 dass er etwa Same des Vaters besagte“ (vgl. Jes. 48, 1 u. Ges.
 n. 774); „jedemfalls bringt er ihn damit in Zusammenhang, dass die
 Stammutter der Moabiter von ihrem Vater empfangen hatte. Den
 Namen אביו erklärt er durch אביו-אביו Sohn meines Volks; derselbe soll
 also ausdrücken, dass der Stammvater der Ammoniter ganz der Sohn
 eines Stammes war, sofern ihn der Vater seiner Mutter mit dieser
 sagte. Beide Namensdeutungen sind sehr gezwungen“ (Kn.). Man
 muss gerade die Hauptsache, auf die es hier ankommt, erst hinzu-
 denken, denn „Same des Vaters“ oder „Sohn meines Volks“ konnte
 man jedes beliebige männl. Kind nennen. Einen ammon. Gottesnamen
 wollte Derembourg (Revue des études. Juiv. 1881 p. 123 f.) aus
 dem keilinschriftlich vorkommenden ammon. Königsnamen אביו (wie
 Moab. אביו) erschliessen; ähnlich Halévy im J.As. VII, 19 p. 480 f.
 „bis heute] wie 35, 20, sonst אביו אביו wie 35, 20, sonst אביו אביו
 16, 33. 32, 33. 47, 26. 48, 15 u. ö. Hier vielleicht beige-
 setzt, um anzudeuten, dass ihnen dieses Wesen ihres Ursprungs noch immer
 anhaftete.

6. Die Gefahr der Sara am Hof von Gerär und ihre Bewahrung,
 Cap. 20 nach B.

Abr. zieht nach dem Südland und hält sich zeitweilig in Gerär
 auf, wo er Sara für seine Schwester ausgibt und auf eine Zeit an den
 dortigen König Abimelech verliert, aber wieder zurückerhält und mit
 Geschenken entschädigt wird, nachdem Gott mit Krankheiten gegen
 den unrechtmässigen Besitzer und dessen Weiber eingeschritten ist
 (Kn.). So wird, auch nach der wiederholten Verheissung des Sara-
 Sohnes und noch vor deren Schwangerschaft (21, 2) die ganze Hoff-
 nung Abraham's, nicht ohne seine eigene Schuld, anscheinend wieder
 zu nichte: sein Glaube und seine Geduld wird noch einmal auf die
 Probe gestellt, aber ebenso empfängt er auch wieder neuen augen-
 scheinlichen Beweis von Gottes besonderer Huld und seiner allmächtigen
 Bewahrung. Dies der Sinn des Stücks an dieser Stelle. Einst aber
 muss es in anderem Zusammenhang gestanden haben und kann erst

von R hierher gesetzt sein. Nach 17, 17 (A) ist Sara 90 Jahr alt, nach 18, 11f. (C) betagt und nach Naturgesetzen zeugungsunfähig; unmöglich kann sie da noch Gegenstand des Begehrens der Fremden (20, 2. 4. 11) gewesen sein. Es kann aber weiter überhaupt nicht aus A oder C geschöpft sein. Aus A nicht, trotz des durchgehenden אלהים, denn „bei A wohnt Abr. in Mamre-Hebron (23, 1 ff. 25, 9, vgl. 13, 8); von einem Aufenthalt in Gerâr oder Beersaba ist sonst bei ihm keine Spur. Abraham als Profet V. 7, die nächtl. Eröffnungen Gottes 3. 6, die ungünstige Ansicht vom sittl. Charakter der Leute in Gerâr 11, Ausdrücke wie ארץ 4, *das Land ist vor dir* 15, *sich fremd aufmachen am Morgen* 8, *Huld thun* 13, רק 11, הוי"ה 16 sind dem A fremd“ (Kn.). Ebenso wenig kann C der Vrf. sein, vor allem darum nicht, weil die Parallel-Erzählung 12, 10—20 ihm angehört, und 20, 13 mit jener Stelle nicht stimmt, sodann wegen des Gottesnamens Elohim (da wegen 26, 28 f. nicht angenommen werden kann, dass C den Namen Jahve absichtlich darum vermieden habe, weil die Geschichte an einem heidnischen Hof vor sich gieng), ferner weil C über die Ausführung Abraham's aus seiner urspr. Heimath sich (12, 1 ff.) anders ausspricht, als V. 13^a, endlich weil die Darstellungsweise hier viel weniger glatt und fließend als bei C, sogar unbeholfen (s. V. 17 ist, und auch „die Wörter לָבֵן für לֶבֶן 5 f. u. אָמַר für שָׁמַר 17 ihm fremd sind“ (Kn.). Mit Recht haben darum die Neueren geurtheilt, dass hier eine andere Quelle zu Grund liege, nämli. B (*Hg. Hupf. Böhm. Kn. Ew. Schr. Kay. Wl.*), welcher אלהים nicht יהוה schreibt und אָמַר statt שָׁמַר. An Ausdrücken hat er wie immer, so hier allerseits seltenes, woran C nicht eben reich ist, zB. נָקִיץ 5 f., אָמַר 12, oder אָמַר oder לָ 2. 13, und gibt (s. zu C. 14 u. 15) manche ganz alte thümliche Redensarten, hier zB. 16. Nach ihm wohnt Abr. im Negeb, er erzählt viel von Traumoffenbarungen Gottes, hier V. 3. 6, stellt Abr. als Profeten dar 7, construirt אלהים mit Pl. verb. 30 (35, 7) Ueber אָרֶץ הַנֶּגֶב und הַרְעֵלָל s. V. 1 u. 17. — Dagegen geht V. 10 (s. d.) auf die Hand des R zurück.

V. 1. Abr. zieht von dort nach dem *Land* (ארצה) st. c. mit יהוה loc., wie 24, 67. 28, 2. 43, 17. 46, 1; *Ges.* 90, 2a) *des Südens* (12, 9) ארץ הַנֶּגֶב für הַנֶּגֶב wie 24, 62. Num. 13, 29. Jos. 15, 19; sonst im AT. nur noch Jud. 1, 15. הַנֶּגֶב] weist nach dem jetzigen Zusammenhang auf den Mamre-Hain (18, 1) zurück, und es ist wohl möglich, dass erst R es eingesetzt hat. Stand es in B, dann kam seine Beziehung nicht mehr nachgewiesen werden. Es von C abzuleiten (*Hupf.* 172f.), ist kein Grund. Er *setzte sich*, nahm seinen Aufenthalt zwischen *Schur* (16, 7) und *Kades* (14, 7. 16, 14), und nomadisirte zeitweilig in der Gegend von Gerâr. *Gerâr*, nach dem Onom. 25 röm. Meilen südl. von Eleutheropolis, wird jetzt insgemein dahin gesetzt, wo *Rowlands* auf seinem Wege von Gaza nach Elusa 3 Stunden südsüdöstlich von Gaza, Ruinen unter dem Namen Chirbe el Gerâr an einem breiten und tiefen von SO. kommenden Giesstrom Gurf el Gerâr (der etwas oberhalb von Gerâr den von NW. kommen-

den W. esch Scheriah in sich aufnimmt) gefunden hat (vgl. ZDMG. I. 175; Ritter XIV. 1084f.). Zu Gen. 10, 19 u. 2 Chr. 14, 12 passt diese Lage, s. weiter zu Gen. 26, 7. 17. Mit el-Arisch (BL. II. 385f.)

hat Gerár nichts zu thun; auch **خلوص** d. i. Elusa, was Saadia und Abusaid dafür setzen, ist eine viel zu ungefähre Bestimmung. — V. 2. אָרָם mit אָרָם und V. 13. 21, 7 mit אָרָם in Bezug auf einen d. i. über ihn, Ew. 217c. Abr. gibt seine Frau für seine Schwester aus, und Abimelech nimmt sie ihm weg. Das ist beides sehr aphoristisch gesagt; V. a findet erst in 11 ff. seine Erläuterung (und LXX setzen von dort schon hier ein ἐφοβήθη γὰρ εἰπεῖν, ὅτι γυναῖκα μου ἐστὶ, μὴ ποτε ἀποκτείνωσιν αὐτὸν οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως δι' αὐτήν), V. b lässt un- aufgeklärt, warum der König die Sara wegnehmen liess, ob wegen ihrer Schönheit (wie 12, 11) oder um mit dem fremden Häuptling sich zu verschwägern, oder weil er auch sonst so zu thun gewohnt war. „Anderwärts heissen Abimelech *König der Philister* (26, 1. 8), sein Land *Land der Philister* (21, 32. 34) und seine Leute *Philister* (26, 14f. 18). Unser Vrf. braucht für die Zeit der Erzväter den Namen noch nicht“ (Kn.). — V. 3. Gott aber schreitet für Abr. ein und erscheint dem Abim. im Traum, kündigt ihm den Tod an, weil er eine *Verheirathete* (Dt. 22, 22) genommen und somit ein hl. Recht verletzt hat. אָרָם אָרָם] *du bist des Todes*, du musst sterben, vgl. Dt. 18, 20; Jes. 38, 1. אָרָם] = אָרָם אָרָם V. 11 (vgl. 19, 17); Sam. אָרָם אָרָם] (vgl. 21, 11. 25). Das *Kommen und Reden Gottes im Traum* ist diesem Erz. eigenthümlich V. 6. 21, 12. 14. 22, 1 ff. 28, 12. 31, 11. 24. 37, 5. 46, 2. — V. 4 f. Nachholend wird bemerkt: Abim. *hatte sich* ihr aber noch nicht *genähert* d. h. beigewohnt (Jes. 8, 3); erst aus V. 6. 17 erfährt man, dass er durch Krankheit, die ihm Gott schickte, davon zurückgehalten worden war. Nun macht er seine Unschuld geltend. אָרָם] wie man Jahve anredet (15, 2); hier dem Heiden in den Mund gelegt. *auch gerechtes Volk?* d. h. Leute, vgl. אָרָם Ps. 18, 28. 22, 7. 62, 9. אָרָם] hält *Geig.* Urschr. 365 für einen späten Einsatz. „Ein Gerechter näml. ist er, da er *in Unschuld des Herzens und Reinheit der Hände* gehandelt hat d. h. in dem Glauben, er nehme Abraham's Schwester, was nach damaliger Sitte nicht als ungerechte That gegolten haben muss, s. 12, 14. אָרָם] für אָרָם auch sonst bei diesem Vrf., zB. V. 6. 31, 26. Jos. 2, 11. 5, 1. 14, 7. 24, 23“ (Kn.). — V. 6. Gott erkennt an, dass er in gutem Glauben gehandelt. *und so hielt auch ich meinerseits dich zurück vom Sündigen an mir* (אָרָם für אָרָם Ges. 75 A. 21, c), näml. durch Krankheit, mit der ich dich belegte V. 17; *darum* d. h. damit du nicht durch Verletzung der Rechte meines Erwählten gegen mich selbst sündigest, erlaubte (ermöglichte) ich dir nicht, (31, 7. Jud. 1, 34 u. ö.), sie zu berühren. — V. 7. Aber jetzt soll Abim. die Sara sofort zurückgeben, weil er *ein Prophet* (nur hier so von Abr., vgl. Ps. 105, 15, aber der Sache nach auch Gen. 18, 17 ff.) sei, d. h. einerseits ein Vertrauter Gottes, dessen Eigenthum man nicht ungestraft antasten darf, andererseits auch ein Mann, der bei Gott etwas gilt, durch die

Kraft seines Gebetes den Mittler zwischen Gott und den Menschen machen kann (mehr legen in den Ausdruck hinein *GBaur* Am. 3; *König* Offenb. I. 69); als solcher werde er *um ihn beten* d. h. Fürbitte für ihn einlegen wegen der Krankheit. (Fürbitten gehören zum prof. Beruf, *Kn.* Prophet. I. 213). und *lebe*] Imprt. cons. *Ew.* 235^a: so wirst du nicht sterben (an der Krankheit), sondern gesund werden. לְיָמֶיךָ eig. sich als Schiedsmann oder Mittler beweisen, ist das Wort für *fürbitten* (V. 17. Num. 11, 2. 21, 7. Dt. 9, 20. 26) und verschieden von קָרַי 25, 21. — V. 8 Abim. gehorcht der nächtl. Weissung als einer göttlichen; auch seine Diener (Beamten), denen er den Fall vorträgt, werden von gleicher heilsamer Furcht befallen, und sind demnach einverstanden, dass demgemäss verfahren werde. — V. 9f. Abr. wird gerufen, aber zunächst vom König für sein Verhalten in der Sache getadelt. *Thaten, welche nicht gethan werden*, hast du gethan d. h. gehandelt, wie es unter Menschen allgemein nicht Sitte ist, vgl. 34, 7. *was hast du gesehen*] im Auge gehabt, beabsichtigt mit der falschen Angabe? (wie arab. أى). — V. 11f. Abr. rechtfertigt sich. Ergänzt. בְּיָמַי vor אֲמַרְתִּי בְּיָמַי, und vgl. 27, 20. 31, 31. בְּ] die Bedeutung *gewiss* (*Kn. Del.*) ist auch aus Num. 20, 19 u. Ps. 32, 6 nicht mit Sicherheit zu erweisen; *nur* = *wenigstens* genügt. Bei dem herrschenden Mangel an Gottesfurcht unter dieser Bevölkerung (s. 15, 16), besorgte er, man möchte ihn ermorden, wenn er sich als Ehemann Sara's bekannte (12, 12). לֹא-בָרַי 12, 17. Auch war *wirklich* (וְאֵינִי) wie Jos. 7, 20; *Sam.* וְאֵינִי wie 18, 13) Sara seine Schwester, von einer andern Mutter, eine Angabe, die 11, 29 nicht gemacht und auch 12, 13 nicht nothwendig vorausgesetzt ist. „Ehen dieser Art werden Lev. 18, 9. 11. 20, 17. Dt. 27, 22 verboten, kamen aber bei andern Völkern, zB. Kanaan., Arab., Aeg., Assyr., Persern (s. Lev. 18, 6 ff.) vor, nach vorliegender Stelle auch bei den Hebräern der vormosaaischen Zeit“ (*Kn.*); es versteht sich jedoch von selbst, dass derartige Ehen (wie in den ähnl. Fällen 11, 29 u. 29, 26 ff.) nach ihrer urspr. stammesgeschichtlichen Bedeutung beurtheilt sein wollen; das Stammesblut soll als ein reines, ungemischtes sich darstellen. — V. 13. Die Sache sei schon bei der Auswanderung aus der Heimath zwischen ihm und Sara so verabredet worden. Anders 12, 11. Auch ist zu bemerken, dass hier nicht von einer Berufung (wie 12, 1 ff.) die Rede ist, sondern dass die Gottheit ihn וְהִנְיָחָה *in die Irre* oder Fremde *führte*, ohne bestimmtes Ziel ihn auf die Wanderung schickte, vgl. וְהִנְיָחָה 37, 15 und wie Jacob Dt. 26, 5 als וְהִנְיָחָה bezeichnet wird. וְהִנְיָחָה] Plur., weil er zu Heiden redet (*Ew.* 318^a); C. 35, 7 kehrt diese Construction bei B wieder, aber aus anderem Grund. וְהִנְיָחָה] durch Attraction zum Relativsatz für וְהִנְיָחָה וְהִנְיָחָה] V. 2. — V. 14 f. Abim. ist mit Abraham's Erklärung zufrieden, und begleitet die Zurückgabe Sara's mit Geschenken, wie 12, 16, gestattet dem Abr. auch freien Aufenthalt im Gebiet von Gerär. Begründung eines künftigen Anrechts auf dieses Gebiet (*Hupf.* 169) soll doch wohl nicht darin liegen (vgl. 13, 9. 34, 20 f.). Vor וְהִנְיָחָה haben *Sam.* LXX noch וְהִנְיָחָה (aus V. 16

eingefügt). שְׂמֵרוֹת bei B (V. 17) auffallend, entweder durch jüngere Aenderung (vgl. 31, 33 bei Sam.), oder sammt יַבְבִּירִים erst von R eingesetzt. — V. 16. Der Sara gibt er eine förmliche Ehrenerklärung, bekräftigt durch ein besonderes Geschenk. Die *tausend* Schekel Silber (Ges. 120, 4 A. 2) sind nicht der Werth der V. 14 genannten Geschenke (Kn. Ke.), denn man sieht nicht ein, wozu eine solche Berechnung? auch galten jene Geschenke dem Abr. selbst, ihn zu begütigen und zu ehren; sondern sie sind ein besonderes und zwar sehr bedeutendes Geschenk an Abr., mit dem besondern Zweck: *es ist für dich eine Augendecke allen, welche bei dir sind*; es ist für die Sara und ihretwegen gehen und soll ihrer ganzen Umgebung die Augen verhüllen, dass sie für das Geschehene blind werden und die ihr widerfahrene Unehre nicht mehr sehen (vgl. die Redensarten 32, 21; Jj. 9, 24). So richtig Hofm. (Schriftb.² II, 1. 233). Da לָלֵךְ אִתְּךָ אֶתְּכָל לֹאֲכָלֶיךָ nicht bedeuten kann *hinsichtlich alles dessen, was mit dir vorgegangen ist* (Schu., Ges. th., Tuch Kn.), und לָלֵךְ auch nicht = לָלֵךְ (Del.) sein kann (wie Sam. LXX allerdings lesen), so muss vielmehr לָלֵךְ die einführen, deren Augen zu bedecken sind, und הָלָא Dat. comm. sein. „An die Anschaffung eines künftig von Sara zu tragenden Schleiers für die 1000 Sekel (JDMich. Dath. Ros. Bohl. Baumg.) ist nicht zu denken“ (Kn.) aus vielen Gründen. Auch kann mit הָאֵלֶּה nicht (Abene., Ew. 123^b) Abr. selbst gemeint sein, weil dann ein Zweck der 1000 Sekel gar nicht angegeben wäre. Wohl aber ist das Geschenk eine Augendecke, insofern Abim. durch dasselbe, wie durch einen Zeugen (21, 30), das Eingeständniss seines Unrechts an der Sara bekräftigt, und dieser Zeuge, in der Hand ihres Bruders, also von ihm angenommen und anerkannt, fernerhin eine Verunehrung an der Sara zu erblicken nicht erlaubt. לֹאֲכָלֶיךָ אֶתְּכָל לֹאֲכָלֶיךָ ist keinenfalls Fortsetzung zu אֶתְּכָלֶיךָ (Tuch Kn.: was mit dir und mit allen geschehen ist), da אֶתְּכָלֶיךָ diese Auffassung überhaupt nicht erlaubt und „mit allen“ auch nichts vorgegangen ist, aber auch nicht zu אֶתְּכָלֶיךָ אֶתְּכָלֶיךָ (Ges.), sondern ist mit den Mass. zu זָכָרָא zu ziehen: *und bei allen* — so (cons., Ew. 344^b) *bist du* nicht: überwiesen, des Unrechts überführt (Ges., der es aber als 3 p. fem. nimmt), dem Sprachgebrauch nach möglich, aber unpassend, da Abim. hier keinen Vorwurf machen kann, sondern: *dargethan* sc. als eine, der Unrecht geschehen ist (als pass. zu הִזְכִּירָה c. Acc. rei zB. Jj. 13, 15. 19, 5) oder *im Recht* (als pass. zu הִזְכִּירָה זָכָרָא zB. Jes. 11, 4. Jj. 16, 21), gerechtfertigt, wobei man am besten זָכָרָא זָכָרָא punktirt (Ew. 195^b), denn nur ein Perf. 2 p. fem. ist hier am Platz nach ך cons., nicht aber (Del.) ein Part. fem. Die mass. Punkt. mit ך raph. will wahrscheinlich ein Prf. 3 p. fem.: *und Alles* (das Ganze) *betreffend* — so *ist es abgemacht*, entschieden (Hofm. Buns.; Böttch. zum Theil), aber ein fem. scheint hier unerträglich, ebenso wie ein Subst. fem. (Entscheidung) syntaktisch unzulässig ist. Olsh. bezweifelt die Richtigkeit der Lesart. — V. 17. „Nach dieser Ausgleichung legt Abr. Fürbitte ein (V. 7) und Gott hebt Abimelech's und seiner Frauenzimmer Krankheit. Die letztere bestimmt der Vrf. (wie 12, 17) nicht näher; nach V. 6 war es jedenfalls eine solche, die zum Beischlaf un-

fähig machte. Man vgl. dazu die Plage der Philister 1 Sam. 5, 6, 9, 12, 6, 4 f. und die Weiberkrankheiten der Scythen (Her. 1, 105, 4, 67), auch *Win.*³ II. 254 f.“ (*Kn.*). Uebrigens war oben nicht gesagt, dass Abim. und auch seine Weiber krank waren; die Darstellung ist etwas unbeholfen. ויילרי] und sie gebaren (*Ew.* 191^b), oder besser (*Kn.*): und sie zeugten, so dass Abim. als Subj. mit eingeschlossen ist (vgl. zu ילר in diesem Sinn Zach. 13, 3. Hos. 9, 16). וצקרה] dem Vrf. geläufig (für וצקרה), 21, 10—13. 30, 3. 31, 33. Ex. 2, 5 u. ö. (*Kn.*), obgleich strenggenommen (1 Sam. 25, 41) zwischen beiden Begriffen ein Unterschied ist, s. V. 14. — V. 18 erklärt das zuletzt Gesagte daraus, dass Jahve um der Sara willen jeden Mutterleib des Hauses Abim.'s verschlossen (16, 2) hatte. Der Ausdruck geht sonst auf die Empfängnissunfähigkeit (s. die Stellen zu 16, 2), möglicherweise (Jes. 66, 9 vgl. mit Jes. 37, 3) auch die Geburtsunfähigkeit der Schwangeren, und insofern wäre die Erkl., soweit sie sich auf die Weiber bezieht, allgemein genug gehalten, um zuzutreffen, aber sie übersieht, dass nach V. 17 auch Abim. selbst durch Krankheit am Zeugen verhindert war (V. 6), und erregt den Schein, als hätte der Grund des Nichtzeugens blos in den Weibern gelegen. Darum und wegen יהוה ist der V. für einen Zusatz (*Tuch Kn. Hupf. Del. Schr. Wl.*) des R zu halten. Da nämll., zufolge seiner Einordnung des Stücks, Sara nicht lange (s. 21, 2) am Hofe des Königs gewesen sein konnte, die Empfängnissunfähigkeit der Weiber aber so schnell nicht zu bemerken war, so wollte er auf die Geburtsunfähigkeit den Nachdruck legen, und hat also (*Tuch Kn.*) וצקרה in diesem letztern Sinn genommen.

7. Die Geburt Isaac's und die Vertreibung Ismael's Cap. 21, 1—21, nach A und B.

Der vielverheissene, lange ersehnte Sohn von Sara kommt endlich, wird 8 Tage alt, dem Bunde gemäss, beschnitten und Isaac benannt (1—7). Aber nach Isaac's Entwöhnung muss Abr., auf Verlangen der Sara, den Ismael und seine Mutter aus dem Hause schicken, damit er nicht mit Isaac erbe; in der Wüste hat die verstossene Hagar Gottes Fürsorge zu erfahren; ihr Sohn unter Gottes Obhut herangewachsen lässt sich in der Wüste Paran nieder, wo er eine Aegypterin zum Weibe nimmt (8—21). So muss Abr., nachdem die eine grosse Hauptverheissung ihm erfüllt ist, doch bald wieder auf ein anderes, ihm theuer gewordenes Gut verzichten, und durch solchen Gehorsam seinen Glauben an den Bund Gottes mit Isaac bethätigen. — In diesem Stück ist V. 1^b—5 (mit Ausnahme von ויקרי V. 2) „wegen der Rückbeziehung von V. 2 u. 4 auf C. 17, der Altersangabe 4, der Breite des Ausdrucks 3, der Form וצקרה 5“ (*Kn.*) von A, bei welchem dieser Bericht die Fortsetzung von C. 17 u. 19, 29 war; nur muss R (wie 17, 1 so) in V. 1^b ursprüngliches אלהים in יהוה geändert haben. Auch C hat natürlich die Geburt Isaac's in seiner Schrift erzählt, aber von seinem Bericht hat R nichts aufgenommen, als V. 1^a (und V. 7?); wenigstens wäre V. 1^a neben 1^b als freie Zuthat des R (ohne Vorlage

in C) ganz unbegreiflich. Dagegen V. 6—21 ist, trotz אֱלֹהִים, nicht von A, für den die Erscheinung des göttl. מַלְאָכָא 17, die Erklärung des Isaac Namens 6, die Austreibung der Hagar und des Ismael überhaupt und יס Alter Ismael's bei derselben (s. V. 15) nicht passt, „dem aber auch Ausdrücke wie *Gott war mit ihm* 20, *hören auf die Stimme von* 12, *sich früh aufmachen am Morgen* 14, *es war böse in seinen Augen* 11 f., גַּיַשׁ 10, יָלַד 8. 14 ff. fremd sind“ (Kn.). Gegen C als Vrf. spricht ausser dem Gottesnamen die von 18, 12 abweichende Erklärung des Isaac-Namens V. 6 und vor allem, dass das V. 9—21 Erzählte eine Variante der von C schon in C. 16 berichteten Sage über Hagar und Ismael ist. Nach alle dem kann nur B der Vrf. sein, für welchen ausser dem Gottesnamen auch die Oertlichkeit des Vorgangs im Negeb (vgl. 20, 1), so seltene Wörter wie הַמְּזֵה 14. 15. 19, שָׂדֵה 16, וַיִּבֶה קֶשֶׁת 20, und Ausdrücke wie אָפַח 10. 12. 13, שֵׁשׁ לְיָמֵי 13. 18, (וַיִּהְיֶה 16), זָל-אֲרוּרָה 11 zeugen. Nur in V. 14 hat die Hand des R oder eines Späteren eingegriffen, und nach V. 17 f. etwas weg-gelassen. — Bei A und C ist Isaac ohne Zweifel in Mamre geboren.

V. 1—7. Die Geburt Isaac's. V. 1^a sicher nicht aus A, der זָכַר (8, 1. 19, 29), nicht פָּקַד schreibt, sondern rückbezüglich auf 18, 10 ff. aus C (der wie B פָּקַד schreibt). Dass C die Geburt Isaac's erzählt hatte, ist unzweifelhaft; die 18, 10. 14 in Aussicht gestellte Wiederkehr Gottes fiel erst *nach* der Geburt (gegen *Wl.* XXI. 408), wie בָּן וַיִּשְׁרָה וַיִּשְׁרָה בָּן daselbst zeigt. — V. ^b mit Bezug auf 17, 16. 21 aus A, nur dass R wie 17, 1 יְרוּדָה für אֱלֹהִים eingesetzt hat, weil 2 verschiedene Gottesnamen in diesen sonst gleichbedeutenden Sätzen schiefe Vorstellungen erzeugt hätten (in LXX auch V. 2 u. 6 *Kύριος*). — V. 2. [זָמַן] 17, 21, aber auch 18, 14. [לְזִמְנֵי] seines Alters, wohl erst von R (nach B oder C) eingesetzt, s. zu 17, 17, und vgl. 21, 7. 37; 3. 44, 20; bei A kommt der Ausdruck nicht vor (gegen *Kn.*). — V. 3 f. Benennung und Beschneidung Isaac's nach 17, 12. 19. [וַיִּקְרָא לוֹ] Prf. mit Art. für Rel., s. zu 18, 21. — V. 5 vgl. 17, 1. 24. Accus. beim Pass. wie V. 8. 4, 18. 17, 5. — V. 6 aus B, der den Isaac-Namen (anders als 17, 17 im jetzigen Text des A und als 18, 12 bei C) aus dem Lachen der Mutter bei der Geburt des Sohnes erklärt: Gott habe ihr ein Lachen bereitet, indem jeder, der von ihrem Sohne höre, *über sie* (Jj. 5, 22. 39, 7. 18. 22; Ps. 59, 9 a.) lachen werde, vor Verwunderung. [וַיִּצְדַּק] s. 2, 12. 23. — V. 7. Mit neuem וַיִּשְׂמַח (ob aus C? doch vgl. 16, 9—11) wird ein anderer Spruch von ihr mitgeteilt, worin sie ihrer freudigen Ueberraschung Ausdruck gab, und zwar ein dichterischer, daher נִצַּל (im Pent. nur hier): *wer hat je gesagt* (vgl. Num. 23, 10. Prov. 30, 3 f. Jj. 41, 4 f.) d. i. hätte je gesagt (Gen. 18, 12; *Ges.* 126, 5) sagen zu dürfen geglaubt? (*Vulg.*); nicht: τίς ἀναγγελεῖ; (LXX *Tuch*). [וַיִּבְרָא] Plur. der Gattung wie Ex. 21, 22. 1 Sam. 17, 43. Cant. 2, 9. [וַיִּזְכֹּר] ἐν τῷ γήρατι μου LXX. Ein Sohn des Alters ist Isaac auch nach B. — V. 8—21. Austreibung der Hagar und ihres Sohnes, nach B. Parallele zu 16, 4 ff.; bei A findet sich von einer Austreibung Hagar's und Ismael's nichts (s. 25, 9). — V. 8. Isaac wird entwöhnt als er gross geworden 1 Sam. 1, 23 f. „Die

Entwöhnung erfolgte oft spät, bisweilen nach 3 (2 Macc. 7, 27; *Mungo Park* R. 237), auch 4 Jahren (*Russell* Naturg. v. Alep. I. 427). Sie wird von Abr. als Familienfest gefeiert, wie noch heute im Morgenland, *Morier* zweite R. 114; v. *Schubert* R. II. 48“ (*Kn.*) [וייחדו] wie V. 20. [וייחדו] Pausalsform *Ges.* 51 A. 2. [וייחדו] 19, 3. — V. 9 f. „Bei demselben sieht Sara den Hagarsohn ויחַדּוּ scherzend (19, 14) d. h. nach der Weise munterer Knaben spielend“ *Zach.* 8, 5 „(LXX *GrVen.*: παίζοντα und dazu LXX μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ ἀνῆρτος. *Vulg.*: ludentem), hüpfend und tanzend (Ex. 32, 6. *Jud.* 16, 25. 2 *Sam.* 6, 5) und fordert erregt von mütterlicher Eifersucht seine und Hagar's Austreibung, damit er nicht mit Isaac erbe. So *Abens. Ilg. Ges. Tuck* richtig. Mit Andern zB. *Kimch. Vatabl. Pisc. Grot. JDMich. Schu. Bohl. Baumg. Ke.* פרוץ von Spötereien zu erklären, geht nicht an, weil das Wort (ohne Praep.) davon nicht gebraucht wird. Noch weniger ist an eine Verfolgung Isaac's (*Gal.* 4, 29. *Ros. Del.*) oder an Streit über die Erbschaft (alte jüd. Erkl., *Fag.*) oder an Götzen dienst (*Jonath., Rasch.*) zu denken“ (*Kn.*), um so weniger als nach V. 14 ff. Ismael noch sehr jung war. In der Baer'schen Ausgabe ist die Pausalaussprache ויחַדּוּ aufgenommen, wie solche auch Ex. 32, 6. *Deut.* 32, 11 die urspr. mass. Lesart gewesen sein soll (vgl. *Jud.* 5, 8). — Zu beachten ist, dass weder hier noch in der folg. Erzählung der Hagarsohn mit seinem Namen Ismael genannt ist; s. weiter zu V. 17. — V. 11. Dem Abr. misfällt die Forderung, nicht so sehr wegen Hagar (doch s. V. 12), als wegen des Sohnes, den er nun einmal als seinen Sohn liebte. [על אהיו] ob der Wendungen oder Umstände, von — wegen, eine seltene und veraltete Redensart, welche noch V. 25. (26, 32). *Ex.* 18, 8. *Num.* 12, 1. 13, 24. *Jos.* 14, 6 (bei B), auch *Gen.* 20, 3 *Sam.* vorkommt. — V. 12. Aber was Sara aus weibl. Eifersucht will, ist, freilich aus andern Gründen, Gottes Willen gemäss: er wird von Gott angewiesen, sein Vatergefühl zu verläugnen, und in allem seinem Weibe zu gehorchen. [אל-גריע] imprs.: lass dir's nicht leid thun um u. s. w.; was nur immer sie zu dir sagen wird, höre auf ihre Stimme! denn in oder durch Isaac wird dir Same genannt werden] d. i. „in der Linie des Isaac werden diejenigen Nachkommen von dir abstammen, welche deinen Namen führen werden, also die eigentl. Abrahamiden und als solche die Erben der göttl. Verheissungen, nämli. die Israeliten, welche die von Gott erwählte Abrahamische Nachkommenschaft waren“ (*Kn.*), vgl. *Jes.* 41, 8. *Rom.* 9, 7. *Hbr.* 11, 18. Erläuternd dazu sind 17, 19. 21 bei A. — V. 13. „Als Sprössling Abraham's soll indess Ismael auch ein grosses Volk werden (vgl. 17, 19 f. bei A). Diese Verheissung erleichtert dem Vater die Entlassung des Sohnes. [שיים לגוי] wie noch V. 18. 46, 3 bei demselben Vrf.“ (*Kn.*). *Sam.* LXX דאממה דואר לגוי דאממה לגוי (s. V. 18). — V. 14. „Gleich am Morgen nach dieser Eröffnung, die also des Nachts erfolgte (15, 1. 20, 3. 6. 22, 1. 26, 24. 31, 11. 24. 46, 2) vollzieht Abr. den göttl. Befehl. Er nimmt Brod und einen Schlauch Wasser; beides und den Knaben übergibt (18, 7) er der Hagar; die irrt vertrieben in der Wüste von Bersaba (s. V. 31) um-

her“ (*Kn.*). In Bersaba ist also wohl damals Abr. nach B (s. V. 22 ff.) wegen folg. Tonsylbe für *הַמָּטָר*, st. c. von *הַמָּטָר* V. 15. 19 (*Ew.* 211 f); das Wort nur hier; sonst s. *Wellsted* R. in Arab. I. 66 ff. *שָׁם*] Prf., erklärende App. zu *וַיִּרְחַק* (*Ew.* 346^a). *וַיִּרְחַק* ist weiteres Obj. zu *וַיִּרְחַק*, nicht (*Rasch. Ilg. Schu. Bohl. Tuch*) zu *שָׁם עַל-שׁ*, wenigstens nach dem jetzigen Text nicht. Die Worte *שָׁם עַל-שׁ* für eine Glosse des R zu erklären (*Kn.*) liegt kein Grund vor; wohl aber ist *שָׁם עַל-שׁ* eine harmonistische Correctur (des R oder eines Andern) für urspr. *וַיִּרְחַק* hinter *וַיִּרְחַק* (s. *Kn.*), was LXX haben. Umstellung des *וַיִּרְחַק* hinter *וַיִּרְחַק* (*Olsh.*) ist nicht angezeigt. — V. 15. Als das Wasser aus dem Schlauche ein Ende genommen, wirft sie den Knaben unter einen der Sträucher in den Schatten. Ueber *וַיִּרְחַק* (2, 5) den Wüstenstrauch s. zu J. 30, 4. Umsonst bemühen sich die Ausl. aus dem *Werfen* ein *schnell hinlegen* zu machen, um die Vorstellung, dass sie den Sohn zuvor getragen hat, wegzubringen. Nach A wäre Ismael damals mindestens 16 Jahre alt gewesen (16, 16. 17, 25. 21, 5). Aber schon, dass er vor der Mutter erschöpft wird, ausserdem *וַיִּרְחַק* V. 20, zeigt, dass er von B jünger gedacht ist (*Tuch*), als zarter Knabe, der von ihr getragen oder geschleppt werden muss. — V. 16. Sie selbst setzte sich (*הָלַךְ* wie 12, 1. *Ew.* 315^a) *gegenüber* (*e conspectu*, Num. 2, 2, 2 Reg. 2, 7. Obad. 11), *ferne machend* (*Ew.* 280^a; „vgl. Ex. 33, 7. Jos. 3, 16 beim selben Vrf.“ *Kn.*) *gleich Bogenschützen* d. h. eine Bogenschussweite davon. *בְּמִטְרָה* Pl. st. c. Part. Pilel (nicht subst.: Bogenschuss, *Böttch.*) von *מִטְרָה* (*Ges.* 75 A. 18. *Ew.* 121^c), nur hier vorkommend. Sie thut das, um den Tod des Kindes nicht mit *ansehen* (*רָאָה* mit *א* wie 44, 34) zu müssen. V. b will *Kn.* für einen Einsatz des Jehovisten erklären, der allein (?) *קִיל* *נָשָׂא* schreibe (27, 38. 29, 11), von ihm gemacht, weil er das so natürliche Weinen der Mutter vermisst habe. Aber warum dann *וַיִּרְחַק* wiederholen? Die LXX übersetzen, als hätte es *וַיִּרְחַק* *וַיִּרְחַק* geheissen (s. V. 17). — V. 17. Gott hörte die Stimme des weinenden oder ächzenden Knaben (obgleich dass er geweint habe, zuvor nicht gesagt ist, s. zu 20, 17), und der Engel Gottes (vgl. 16, 7 ff.), vom Himmel her (22, 11) rufend, spricht ihr Muth ein, da Gott auf die Stimme des Knaben *da*, *wo* er sei, gehört habe d. h. „da an dem Ort, wo er liege, sich die Erhöhung befände, V. 19“ (*Kn.*). Durch Zusammenhalt mit dem zu V. 10 Bemerkten drängt sich die Vermuthung auf, dass hier von B der Name Ismael erklärt war, dass aber R in Folge der Einordnung des Stücks in den jetzigen Zusammenhang die betreffenden Worte weglass. *וַיִּרְחַק*] „im Pent. nur bei diesem Vrf. 28, 12. 31, 11. 32, 2. Ex. 14, 19“ (*Kn.*). — V. 18. Er leitet sie an, den Knaben aufzunehmen und *ihre Hand an ihm zu befestigen*, mit ihrer Hand ihn festzuhalten, denn er soll nicht verderben, sondern ein grosses Volk werden, V. 13. — V. 19. *Gott öffnete ihre Augen*] liess sie gewahren, was sie vorher nicht sah, vgl. 3, 5. 7. Der Wasserbrunnen, den sie nun sah, ist eben jene Erhöhung V. 17. — V. 20. *Gott war mit dem Knaben*] „war sein Begleiter und Beschützer, so dass er gedeihlich heranwuchs. Die Phrase, nie bei A, oft bei den andern Erz. V. 22. 26, 3. 24. 28.

28, 15. 31, 3. 35, 3. 39, 2f. 21. 23. 48, 21. Ex. 3, 12. 18. 19 u. ö. (*Kn.*). [נִינְבֵל] s. V. 8. Er hielt sich in der Wüste südl. von Kenaan (V. 14) auf, und wurde *grosswerdend* (Jj. 39, 4) *ein Bogenschütze*. So die Mass., und bereits Hieron. „Allein das Heranwachsen ist schon mit נִינְבֵל bemerkt. Man liest besser קָצִיר הַבָּיָה *Bogenschütze*“ (*Kn.*), indem man רָבָה = רָבַב (s. Gen. 49, 23) und קָצִיר nimmt, vgl. Jer. 4, 29. Ps. 78, 9; so auch LXX, *Onk.* Denselben Sinn wollen, unter Beibehaltung der mass. Punkt., *Kimch. Del. A.:* *ein Schütze, ein Bogenschütze* (vgl. 13, 8). „Von den ismaelit. Stämmen zeichneten sich manche, zB. die Kedarener und Ituräer (s. 25, 13. 15) durch diese Waffe aus; darnach wird ihr Stammvater dargestellt wie 16, 12“ (*Kn.*). — V. 21. Er liess sich in der Wüste Paran, westl. von Edom (s. Num. 10, 12) nieder, und die Mutter, selbst eine Aegypterin (V. 9. 16, 1) nahm ihm (vgl. 34, 4. 38, 6. Jud. 14, 2) ein äg. Weib, s. zu 16, 1.

8. Bündniss Abraham's mit Abimelech und das Recht auf Beerscheba, Cap. 21, 22—34, nach B und R.

Damals trat Abimelech, durch Abraham's Glück veranlasst, in ein näheres Verhältniss zu dem Patriarchen, und beide schlossen einen Freundschaftsvertrag, bei welchem Anlass Abr. einen Brunnen wiederbekommt, den ihm Abimelech's Leute entrissen hatten. Daher der Name des Ortes Beerscheba V. 22—31. Abr. hielt sich lange im Lande der Philister auf und verehrte Jahve zu Beerscheba V. 32—34 (*Kn.*). — Diese Erzählung, welche mit der Prüfungsgeschichte Abraham's in keinem näheren Zusammenhang steht, aber von dem Ansehen, in welchem der Gottesmann bei den Eingebornen stand (vgl. C. 14) und von der weisen Vorsicht, in welcher er unter ihnen lebte, Zeugniß gibt, zugleich ein Besitzrecht desselben auf Beerscheba begründet, ist hieher gesetzt, weil sie in B selbst schon mit der vorigen verbunden war. Aus A kann sie nicht stammen (vgl. zB. *Huld thun* 23, קָרַח קָרַח 27. 32; בַּעֲבֹרֵי 30, בְּלֵאֵי 26, הָיָה 23). Für B beweisen ausser den Ausdrücken (Elohim 23, הוֹדִינֵהוּ 25, Gott ist mit ihm 22, besonders אֵל אֲדֹנָי 25 und das seltene נִיר הַנֶּקֶד 23), der Zusammenhang mit C. 20 bezüglich des Ortes und der Personen, sowie die höchst eigenthümliche und alterthümliche Beschreibung der Bundschliessung. Dem C kann die Erzählung schon wegen 26, 27 ff. nicht angehören. Nur V. 33 scheint eine aus C hier eingereihte Notiz zu sein. Dagegen ist 32^b und 34 ein Zusatz des R, jener zur Ausgleichung mit 26, 26 ff., dieser zur Vorbereitung auf C. 22.

V. 22. „Abimelech hat einen besonderen Anführer seiner Bewaffneten, ist also mächtiger als Abr. (14, 14), der nie פְּלֶקֶה heisst, findet aber doch einen Vertrag gut, da Gott bei allen Unternehmungen mit Abr. ist (V. 20) und diesen immer bedeutender werden lässt“ (*Kn.*). Vgl. 14, 13. [אֵיִיִל] ein nur noch 26, 26 vorkommender Name; Abim. und Ph. d. h. mit Ph. oder im Beisein Ph.; Ph. ist dabei, weil es einen Vertrag abzuschliessen gilt, als Zeuge. Nach den LXX hier und

V. 32 war auch wie 26, 26 אהיה טרעה dabei. — V. 23. Abr. soll schwören. *hier*] eig. *hierher* (15, 16), hinweisend auf den Ort von Beerscheba, dessen Namen der Vrf. erklären will (*Kn.*), und hier ist auch der Schauplatz des Vorgangs. Die letzte Ortsbestimmung war die 20, 1 gegebene. אים] 14, 23. *dass du nicht lügen willst mir und meinem Spross und Schoss*] dass du nicht täuschen willst mich und meine Nachkommen, die wir uns Gutes von dir versehen. Es bestand schon ein gutes Verhältniss; es soll nur für die Zukunft noch förmlich gesichert werden (*Kn.*). ינין וְנָכַר alliterierend wie 18, 27; die Phrase noch Jj. 18, 19. Jes. 14, 22. Zu der bewiesenen Huld vgl. 20, 15. — V. 24f. „Der friedliche und redliche Patriarch ist sofort erbötig, wünscht aber zuvor Ausgleichung über einen von ihm gegrabenen Brunnen, welchen Abimelech's Knechte ihm genommen hatten (s. 13, 7. 26, 15 ff.), damit nicht nachher die abgeschlossene Freundschaft durch Streit gestört werde“ (*Kn.*). ויחכמו] nicht ויחכמו, weil dieses zur Rede stellen vor das wirkl. Schwören fällt. גִּמְאָר הַצִּירִים] zum Art. vgl. 16, 7. הוֹרִיכָה] 20, 16. לֵל אִוִּירָה] V. 11. — V. 26. Abim. entschuldigt sich. Dass er den Brunnen zurückgibt, versteht sich nach dem Folgenden. — V. 27. „Abr. gibt, wie dies bei Bundesschliessungen üblich war (Jes. 30, 6. 39, 1. 1 R. 15, 19), Geschenke, damit er unangefochten in Gerar wohne und von Abim. geschützt werde.“ — V. 28—30. Er stellt aber ausserdem noch *die* 7 Lämmer (näml. die man zum Schwur gebrauchte) besonders hin und gibt auf die Frage, was sie seien (הֵינָהּ wie 25, 16. Zach. 1, 9. 4, 5, nicht: *hier*; und קָבָטָה ohne Art. *Ew.* 293^b, aber *Sam.* וְהִכְבִּישָׁה, ebenso V. 30) d. h. bedeuten sollen, die Erklärung, *damit es mir zum Zeugnis sei, dass ich diesen Brunnen gegraben habe.* „Durch Annahme des Geschenks soll Abim. bezeugen, dass Abr. der rechtmässige Besitzer sei“ (*Kn.*), vgl. 20, 16 und *Ew.* Alt.³ 24. Das fem. יחיה schwerlich auf קָבָטָה bezüglich (etwa nach *Ges.* 146, 3) sondern auf den ganzen Act, vgl. Jj. 4, 5. Mich. 1, 9 u. s. לְבַדְדָּן und לְבַדְדָּה] *Ew.* 247^d; *Ges.* 91, 1; vgl. 42, 36. — V. 31. Von diesem Vorgang erhielt der Ort den Namen *Siebenbrunnen, weil dort beide bei 7 Dingen sich verpflichteten* oder schwuren. Man blickt hier noch in eine der ältesten Arten, die Wahrheit feierlich zu versichern, hinein und zugleich in den Ursprung des Wortes נִשְׁבַּע (s. übrigens zu 15, 9). „So nahmen die Araber 7 zwischen den Bundschliessenden liegende und mit deren Blut bestrichene Steine zu Zeugen Her. 3, 8.“ Aehnliches bei Hom. Il. 19, 243 ff.; „nach Pausan. 3, 20, 9 liess Tyndareus die Freier der Helena über den Opferstücken eines geschlachteten Pferdes die Beschützung der Helena feierlich beschwören; an der Stelle standen zur Erinnerung 7 Säulen“ (*Kn.*). Anderes bei *Ew.* Alt.³ 24. Uebrigens ist wohl im Kanaanäischen, nicht aber im Hbr. die Unterordnung des Zahlworts unter den st. c. einst üblich gewesen (*Ew.* 293^b; G.³ I. 488. 494); um so natürlicher war es, dass die Hebräer, wie נִי פֶּטַח etc. zeigt, weniger das Zahlwort, als den Begriff *Schwur* aus dem Namen heraushörten, obgleich נִשְׁבַּע im AT. für נִשְׁבַּעָה nicht vorkommt. „Beersch. lag nach den Onom. 20 röm. M. (8 Stunden) südl. von Hebron; nach

Robins. III. 812 f. ist das heutige *Bir es-Seba* (بیر السبع), angeblich: Löwenbrunnen“, doch verweist *Del.* auf ZDMG. XXII. 177) „12 Stunden von Hebron entfernt. Noch gibt es hier Ruinen, in deren Nähe sich 2 Brunnen (Cisternen) mit vortrefflichem Wasser befinden, s. *Robins.* I. 338; *Russagg.* R. III. 71; *Seetz.* III. 31 f.; *Ritter* XIV. 106. Eine andere Ansicht über die Entstehung des Namens s. 26, 33“ (*Kn.*) — V. 32—34 s. Vorbem. V. 32^a könnte ursprünglich Fortsetzung von 31^b gewesen (*Wl.*), kann aber auch von R (nach V. 27) zur Anknüpfung von 32^b eingesetzt sein. Da B keine Philister erwähnt (Cp. 20), auch vom Kommen des Abim. (V. 22) nicht gesprochen hat, weil bei ihm Beersch. zu seinem Gebiet gehörte, so scheint 32^b von R zur Ausgleichung mit 26, 26 ff. bei C, nach welchem das Philistergebiet Beersch. nicht mit umfasste, eingefügt (*Kn.*) — V. 33. „Bei Beersch. scheint eine ausgezeichnete *Tamariske* gestanden zu haben. Die Sage liess sie von Abr., der dort gewohnt hatte, angepflanzt sein. Auch wurde in der Folge daselbst ein Cultus ausgeübt (Am. 5, 5, 8, 14). Die Sage liess daher schon von den Erzvätern den Platz zu einer Cultusstätte geweiht sein, vgl. 26, 25. 46, 1; s. zu 12, 7“ (*Kn.*). Möglicherweise könnte V. 33 (aber ohne ידוה) schon im Text des B gestanden haben (*Wl.*) und würde sich dann an V. 31. 32^a anschliessen. Auch das Fehlen des Subj. אבריהם würde sich dann erklären. Aber die Formel 'יִתְקַרְא אֲשֶׁם יְיָ (s. 4, 26) weist doch eher auf C hin. אֲשֶׁל] die ἄρουρα der LXX (auch 1 Sam. 22, 6. 31, 13), δειδρωάν *Aq.*, φυρεία *Sym.* *Onk. Pesch.* scheint auf derselben absichtl. Umgehung des hl. Baumes zu beruhen, wie מִיִּשְׂרָאֵל für אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל s. zu 17, 1. 14, 18. Der Name, hier wo es sich um Schwur und Vertrag handelt, ganz passend, erinnert übrigens (wie עליין 14, 18), lebhaft an den Κρόνος (Eus. pr. ev. 1, 10, 13 ff.), Χρόνος ἀγγράτος (*Damasc.* princ. 123 p. 381 f. Kopp.) der Kenaanäer. — V. 34. Abr. hielt sich lange im Philisterland auf. Das ist bemerkt, weil 22, 6 Isaac schon ziemlich herangewachsen ist. Schwerlich sind V. 33 f. zu umstellen (*Hupf.* 148), denn freilich würde אֲבָרְהָם besser zu Anfang als erst im 2. V. genannt sein, aber durch die Ortsbestimmung schliesst sich V. 33 an 32, nicht an 34 an. Und übrigens haben LXX *Sam. Pesch. Vulg.* ein אֲבָרְהָם nach יִיִשְׂעִי (wie auch V. 30 nach יִיִשְׂעִי).

9. Die Opferung Isaac's, Cap. 22, 1—19; nach B und R.

Isaac ist schon zu einem Knaben herangewachsen, da vernimmt Abr. eine Gottesstimme, welche ihm diesen einzigen Sohn Gott als Opfer darzubringen befiehlt; gehorsam und ergeben trifft er die Vorbereitungen, und begibt sich an den ihm dazu bezeichneten Ort, entschlossen, auch dieses Aeusserste zu leisten. Aber im letzten Augenblick, als er schon die Hand zur Schlachtung aufgehoben hat, kommt ihm die klare Gottesstimme zu, dass Gott die That nicht vollzogen haben will, dass er zufrieden ist mit seiner nun bewährten Bereitwilligkeit, auch das Theuerste Gott hinzugeben. Das Opferthier, das

stellvertretend für den Sohn eintreten soll, steht durch göttl. Fügung schon bereit, und wird für ihn geopfert. Die feierliche Erneuerung aller der ihm bisher gegebenen göttl. Verheissungen ist der Lohn seines vollendeten Glaubensgehorsams. Der Ort, wo das geschah, war Moriah. — Damit ist 1) der Glaube des Mannes in äusserster Prüfung siegreich erwährt, 2) der Sohn dem Glauben aufs neue geschenkt und als erster austein für den Aufbau der Gottesgemeinde gerettet, 3) bes. aber gegenüber von dem Kanaan. Brauch die Erkenntniss errungen und für die Zukunft gesichert, dass Gott die Menschenopfer nicht will. Die Erinnerung, dass die Hebräer einst bezüglich des Kinderopfers auf gleicher Stufe mit den andern Semiten und Kanaanäern gestanden haben, schimmert hier noch deutlich durch; ebenso klar ist aber, dass die höhere Erkenntniss längst ein Gemeingut der isr. Gemeinde gewesen sein muss, wenn sie in der Abrahamsage sich durch eine solche Erzählung reflectiren konnte. Menschenopfer, und bes. Kinderopfer waren verbreitet „bei den vorhebräischen Völkern Palästina's (2 Reg. 6, 3. Ps. 106, 38), bei den phönik. Stammgenossen derselben (Porph. hist. 2, 56; Eus. praep. ev. 1, 10 und laud. Constant. 13, 4), bei den Karthagern (Diod. 20, 14; Plut. de superst. 12; Plin. 36, 4, 12; Sil. Ital. 4, 767 ff.; Justin 18, 6. 19, 1; Lactant. instit. 1, 21), den Aegyptern (Diod. 1, 88; Plut. de Isid. 73), bei den mit Israel verwandten Arabitern (2 Reg. 3, 27) und Ammonitern, die den Moloch damit verbraten (Lev. 18, 21. 20, 2 ff.), kamen auch bei aram. und arab. Völkern vor (2 Reg. 17, 31; Lucian dea Syr. 58; Porph. l. c.; Eus. pr. 4, 16)“ *Kn.* Dass auch die Israeliten der mosaischen und nachmosaischen Zeit von derlei Bräuchen noch nicht losgekommen waren, zeigen die gesetzl. Verordnungen dawider Lev. 18, 21. 20, 2 ff. Dt. 12, 31, sowie Jud. 11; zumal aus Anlass der geltenden Heiligkeit der Stube wollte dieses Opfer immer wieder eindringen (vgl. Ez. 20, 25 mit Ex. 22, 28. 13, 12 und Mich. 6, 7), und kam seit Ahaz wieder stärker in Uebung (2 Reg. 16, 3. 17, 17. 21, 6. 23, 10; Ps. 106, 37 f.; Jer. 7, 31. 19, 5. 32, 35. Ez. 16, 20 f.). Gegenüber dieser schwer ausrottbaren Verirrung war es allerdings von höchster Wichtigkeit, dass die Urgeschichtschreiber schon in Abraham's Leben ein Beispiel klar lehrten, in welchem Sinne Gott auch die Aufopferung seines liebsten Kindes wolle und in welchem nicht, und zugleich nachweisen, wie die volle Wahrheit darüber schon längst erkämpft worden ist. — Dass die Erzählung ursprünglich nicht von C (*Kn. Böhm.*), wohl in der Sprache allerlei an ihn erinnert, sondern von B (*Hupf. hr. Kay. WL.*) entworfen ist, zeigt das durchherrschende עֲלֵה לְאֵלֶיךָ oder עֲלֵה לְאֵלֶיךָ , die Eröffnung im Nachtgesicht V. 1 (20, 3. 21, 12), die Rufe und Antworten 1. 11 (46, 2), nam. das Rufen des Engels vom Himmel herab 11 (21, 17), $\text{וְהָיָה לְךָ לְזֵכֶר}$ 5 im lokalen Sinn, $\text{וְהָיָה לְךָ לְזֵכֶר}$ 2. 12 (womit die Erzählung 21, 14 vorausgesetzt ist), auch V. 13 vgl. mit 21, 19. Aber auch dem B ist einmal V. 15—18, sofern die hier enthaltene zweite Gelöbtenbarung (statt als Fortsetzung von V. 12) ganz äusserlich und nachträglich hinten angefügt ist (*Hitz. Begr. d. Krit. 167 f.*) und in Worten und Gedanken sich an C anschliesst, sodann aber auch

וְהִרְחִיקוּ 2 und der damit in Zusammenhang stehende V. 14, und der Name הִרְחִיקוּ 11. Sicher hat also der Text des B eine Bearbeitung erfahren, theils um Moriah als den Schauplatz der Opferung einzuführen (2. 14), theils um diese grösste Glaubensthat Abrahams mit feierlicher Wiederholung aller Verheissungen (15—18) zu krönen. Von C selbst wird diese Bearbeitung nicht vorgenommen sein, theils weil 15—18 zu äusserlich angefügt ist, theils weil er den Gottesnamen אֱלֹהִים nicht ungeändert gelassen hätte. Man wird vielmehr R als den Bearbeiter anzunehmen haben. An sich wäre ja möglich, dass C eine ähnliche Erzählung gehabt, und R aus dieser die ausgehobenen Bestandtheile eingesprengt hätte. Aber man sieht nicht ein, warum er in diesem Fall nicht lieber die ganze Erzählung des C statt der des B aufgenommen hätte, und die überwiegende Wahrscheinlichkeit geht darum doch dahin, dass dieselben freie Zusätze des R sind. — Ueber die verschiedenen Auffassungen der Erzählung bei früheren Gelehrten s. *Schumann, Winer* RW.³ I. 13 f., und über die oft verglichene sonderbare Nachricht des Sanchuniathon, wie Kronos Israel seinen eingebornen Sohn Jeüd von der Nympe Anobret opferte (Eus. pr. ev. 1, 10, 29 f.), *Ew. G.*³ I. 517 f.; *Baud. Stud.* II. 154 f.

V. 1. nach diesen Dingen] s. zu 15, 1. הִרְחִיקוּ (nicht הִרְחִיקוּ אֵת) *Ew.* 341 e. „Gott versuchte den Abr. d. i. stellte ihn auf die Probe, um zu erkennen (V. 12), ob er ihm bis zum äussersten gehorsam sein würde“ (*Kn.*). Zum Ausdruck הִרְחִיקוּ s. Ex. 15, 25, 16, 4, 20, 20 (nie bei A). Die Eröffnung an Abr. geschieht (V. 3) bei Nacht, wie 21, 12 ff. אֲבִרְהָם 2° Ἀβραάμ Ἀβραάμ, LXX s. V. 11. — V. 2. Die ganze Schwere der Forderung ist durch die 3 nachdrücklich gehäuften Accusative angedeutet. deinen einzigen] „der dir nach Fortschickung Ismael's 21, 14 ff. noch ist und die ganze väterliche Liebe besitzt“ (*Kn.*). הָאֵרֶץ 12, 1. Land Morija's] d. i. Gegend desselben, vgl. Num. 32, 1. Jos. 8, 1. 10, 41. Moria (mit Art.) heisst der Tempelberg in Jerusalem 2 Chr. 3, 1 (Jos. ant. 1, 13, 1f.), seit Salomo die wichtigste Cultusstätte des Landes; über den Namen s. *Berthau* zu 2 Chr. 3. In der That wird trotz der dagegen gemachten Einwendungen (*JDMich.* suppl. 1551 ff., *Jänisch* z. Hamelsveld bibl. Geogr. II. 40f.) dieser verstanden werden müssen, da ein anderer Ort mit diesem Namen nicht vorkommt, und die grösste Glaubensthat Abraham's am schicklichsten an einen bedeutenden Religionsort verlegt wurde, auch die Aedeutungen V. 14 ihn wenigstens nicht minder deutlich treffen als die Anspielung 2 Chr. 3, 1 (*Kn. Del., Ew. G.*³ I. 476. III. 313); die 12, 6 genannte Oertlichkeit More bei Sikhem (welche *Bleek* in den Stud. u. Krit. 1831 S. 520 ff. und *Tuck* lieber verstehen wollen) ist in der israel. Geschichte zu unberühmt, und von Beerscheba zu weit (nach *Robinson's* Itinerarien über Hebron und Jerusalem, 35 Stunden) entfernt, als dass sie schon (V. 4) am 3. Tage erreicht werden konnte. Freilich hat die Sache Schwierigkeiten: Moria war, wenn auch nicht erst vom Chroniker auf Grund von Gen. 22 erfunden (*Wl.* XXI. 409; *Baud. Stud.* II. 252), doch kein gemeinüblicher Name für den Tempelberg; um so weniger konnte man, die ganze Gegend nach ihm

Benennend, von einer **הַר הַמִּזְבֵּחַ** reden, und dann dem Moria selbst wieder als „einen der Berge dieser Gegend“ bezeichnen. Ein anderer Ort dieses Namens ist aber nicht bekannt, und die appellative Fassung **עַל הַר הַגִּיזִים** (*LXX*, vgl. ihre Uebersetzung des **הַר הַמִּזְבֵּחַ** 12, 6 u. **הַר הַמִּזְבֵּחַ** des *Sam.*), **τὴν καταφανῆ** *Aq.*, **τῆς ὀπτασίας** *Symm.* gibt keinen erträglichen Sinn, selbst wenn die Consonanten sie erlaubten. Es wird also anzunehmen sein, dass im urspr. Text des B ein anderer Ausdruck stand, aber dann sicher nicht **הַר הַמִּזְבֵּחַ** 's d. i. Sikkem 33, 19 (*Wl.*, denn die Samaritaner haben ihren Garizim durch Combination mit 12, 6 herausgebracht), sondern eher **הַר הַמִּזְבֵּחַ** 's (*Pesch.*; doch s. *Geig.* Urschr. 278). **וְהָיָה** wie 26, 2 vgl. 12, 1. — V. 3. Abr. gehorcht sofort; gleich am Morgen macht er sich mit Isaac und 2 Knechten auf die Reise. „Den Esel nimmt er zum Tragen des Holzes (V. 6) sowie der Geräthe und Lebensmittel mit. Vrf. sagt nicht, dass Abr. an dem schreckl. Opfer Anstoss genommen habe. Denn Menschenopfer waren bei den Völkern gewöhnlich, unter denen Abr. wohnte“ (*Kn.*). — V. 4. Schon am 3. Tage (von *LXX* falsch zu **וְהָיָה** V. 3 verbunden) wird er des Ortes aus der Ferne ansichtig. Nach den *Onom.* (s. Bersabee und Arboch) betrug der Weg von Beersch. über Hebron nach Jerusalem 42 röm. M. d. i. gegen 17 Stunden, nach *Robins.* (s. 21, 31) etwas mehr (*Kn.*). — V. 5. Eine Strecke vom Ort lässt er die Diener mit dem Esel zurück, indem er sagt, er und der Knabe wollen dort (allein und ungestört) anbeten und dann zurückkehren. „Eine unwahre Angabe wie 12, 30. 20, 12“ (*Kn.*). Es kann aber auch eine stille Hoffnung seinerseits, dass die schwere That ihm doch erlassen werden könnte, darin liegen, vgl. V. 7. **וְיָרֶדְךָ**] *bis* soweit d. i. im Gegensatz gegen **וְיָרֶדְךָ**, *bis dorthin*, vgl. 31, 37. *Ex.* 2, 12. Num. 23, 15 (hei B). — V. 6. „Beide setzen den Weg allein fort; Isaac, schon etwas herangewachsen (21, 34), trägt das Holz; Abr. das Messer und das Feuer, d. i. einen glimmenden Zunder. — V. 7 f. Isaac hat den Vater schon früher Opfer darbringen sehen und fragt also nach dem Opferthier. **וְיִרְאֶה**] *ersehen, ausersehen* (41, 33. 1 Sam. 16, 1. 17), dafür sorgen (39, 23)“ (*Kn.*). S. weiter V. 14. Es liegt auch in diesem Wort (vgl. V. 5) eine stille Hoffnung, dass Gott noch anders bestimmen könnte. „Schön malt Vrf., wie der Erzvater durch das Reden des unschuldigen und arglosen Knaben, seines einzigen geliebten Sohnes, sich nicht erschüttern lässt; der Gehorsam gegen Gott siegt bei ihm über das Gefühl des Vaterherzens. Das hervorzuheben, dienen die Anreden: *mein Vater* und *mein Sohn*. Das zweite **וְיִרְאֶה** in V. 7 wiederholt nur das erste, vgl. 46, 2. *Ex.* 1, 15 f.“ (*Kn.*). — V. 9—11. Angelangt am Ort trifft er die erforderlichen Anstalten. Mit der Ausreckung der Hand zum Schlachten ist die That so gut als vollzogen; Abr. hat sich innerlich, Gott zu lieb, losgemacht auch von dem Theuersten, was er hatte. Mehr will Gott nicht. Der Engel ruft vom Himmel herab (wie 21, 17) und thut Einhalt. Das doppelte *Abraham* (vgl. V. 1 *LXX*) drückt die Dringlichkeit aus wie 46, 2. *Ex.* 3, 4 (beim selben Vrf.); 1 Sam. 3, 10. Den Engel nennt aber R **וְהָיָה** **וְהָיָה** (nicht **וְהָיָה** 's), weil er hier schon auf V. 14 f.

vorbereiten will. — V. 12. Der Engel spricht im Namen Gottes (wie 16, 10, 21, 18), vgl. zu Ex. 3, 2. Mit der Bereitwilligkeit Abraham's, mit der Gesinnung, die er bewährt hat, ist Gott zufrieden; seine vollkommene Gottesfurcht ist erwiesen (vgl. V. 1). Das Menschenopfer verlangt Gott nicht. — V. 13. Statt des Menschen bietet sich ein Opferthier dar, welches Abr. beim Auf- und Umschauen wahrnimmt: *siehe ein Widder hinten* (Ps. 68, 26) *war gehalten* (oder nach anderer Lesart: *גָּזְזוּ גֵּזְזוּ* gehalten) *im Dickicht mit seinen Hörnern* d. h. in der Gegend hinter Abr. befand sich, durch Gottes Veranstaltung, ein Widder, der sich mit seinen krummen Hörnern im Gesträuch verstrickt hatte, vgl. eine ähnl. Hülfe 21, 19. „Ebenso stellte sich durch göttl. Fürsorge für Iphigenia, die ihr Vater Agamemnon in Aulis der Artemis opfern wollte, ein Hirsch als Opferthier ein, Eurip. Iph. Aul. 1591 ff.“ (Kn.). Auch hier *גָּזְזוּ* zu lesen (Ganneau im Journ. As. VII, 11. 510), ist kein genügender Grund. *גָּזְזוּ* in keinem Fall temporal, weder als *postea* zu *וַיִּשָּׂא* bezüglich (Saad. Rasch. Abarb. Ros.), noch als *postquam* (Abene. Kimch. Schu.), sondern local; Sam. LXX, BJub., Trgg., Pesch., GrVen., auch eine Anzahl hbr. MSS. (in den meisten der Firkowitsch'schen MSS., welche diese Lesart haben, ist sie gefälscht, s. Harkavy-Strack Catalog S. III) geben *גָּזְזוּ* (Ex. 29, 3; 1 Sam. 1, 1 u. s.), was als besser bezeugt von Manchen (JDMich. Olsh. Ew.) vorgezogen wird, zumal da die Umwendung des Gesichts nicht bemerkt ist, und die Lesart *גָּזְזוּ* aufgekomen sein kann, um zu erklären, warum Abr. den Widder jetzt erst bemerkte. Eine Lesart *גָּזְזוּ* anderer (Geig. Urschr. 244) war gewiss nie beabsichtigt. — V. 14. Abr. nennt den Namen des Orts *Jahve sieht*, im Sinne von *הִרְאָה* V. 8, und mit Beziehung auf V. 8 so punktirt (schon bei den LXX). Nach dem Folgenden würde man eher *הִרְאָה* erwarten. Denn es wird fortgeföhren *so dass* (13, 16) *heute gesagt wird*, im Volksmund das Wort üblich ist (s. zu 10, 9): *auf dem Berge, da* (Ew. 332^d) *Jahve gesehen wird*, erscheint, schwerlich (9, 6) *auf dem Berge Jahve's erscheint er* (Del.), keinesfalls *ἐν τῷ ὄρει Κύριος ὠφθῆν* (LXX), auch nicht: *auf dem Berge Jahve's wird gesehen* d. h. Fürsorge getroffen (Kn. u. A.), da das Niph. in diesem Sinn nicht zu belegen ist. Beides sollen Anspielungen auf *הִרְאָה* V. 2 sein, aber sie stimmen nicht zusammen, ausser wenn man auch das 2mal mit *Fulg.* *הִרְאָה* liest oder das 1mal *הִרְאָה*. Diese letztere Auskunft ist die natürlichere, und durch den Zusammenhang der Erzählung keineswegs ausgeschlossen, da allerdings eine Erscheinung oder Offenbarung Gottes hier vorlag. Wenn V. 14^a noch aus B sein sollte (was nicht auszumachen ist), so stand *אלהים*, nicht *יהוה*, und kann eine Anspielung wenigstens auf Moriah nicht beabsichtigt, sondern muss ein anderer Ort gemeint gewesen sein. Aber auch nach der Umarbeitung des R ist hier bloss *Anspielung* auf Moriah. Dass der Name *הִרְאָה* damals geschöpft worden sei, wird aus guten Gründen nicht gesagt. Man beachte auch den Artikel im Namen V. 2 (welchen durch die Lesung *אֱלֹהֵי אֲרָצָה מְרִיחָה* zu vermeiden die Mass. sich wohl gehütet haben). — V. 15—18 s. Vorbem. Jahve ruft durch seinen Engel ein *zweitesmal* (vgl. עִיר 35, 9) vom Himmel, um dem

nun entscheidend bewährten Erzvater alle die früheren Verheissungen (vgl. nam. 12, 2 ff.) feierlich zu wiederholen, diesmal bekräftigt durch einen *Schwur bei sich selbst*. Letzteres im Pent. nur noch Ex. 32, 13 bei C oder R, der Sache nach auch Num. 14, 28 (obgleich Gen. 15, 9 ff. auch ein Schwur war, nur in anderer Weise, und das bloss Schwören von Gott auch sonst bei CRD oft ausgesagt wird zB. 24, 7. 26, 3. 50, 24. Ex. 13, 5. 11. 33, 1 u. ö.); sogar das profet. 'אֱמַר יְיָ ist hier gewagt, wie Num. 14, 28.]נִי zur Einführung des Inhalts des Schwures, nach dem begründenden Satz wieder aufgenommen in 17.]וְנָתַתְּ אֶתְּךָ im Hexat. nur noch Dt. 1, 36. Jos. 14, 14.]וְנָתַתְּ אֶתְּךָ noch 26, 5. Beide 'אֶתְּךָ וְנָתַתְּ אֶתְּךָ, ebenso wie die Inff. abs.]וְנָתַתְּ אֶתְּךָ (3, 16) der feierlichen und nachdrücklichen Rede wegen. *viel machen deinen Samen*] 12, 2. 16, 10. *wie die Sterne*] 15, 5. *wie den Sand*] 32, 13. Jos. 11, 4. *wird einnehmen das Thor seiner Feinde*] ihre Städte erobern und besetzen; im Pent. nur noch 24, 60 bei C. Zu V. 18 vgl. 12, 3; aber zu bemerken ist das Hithp.]וְנָתַתְּךָ wie 26, 4 in der Bearbeitung des R. — V. 19 nach B. Sie gehen zusammen nach Beerseba zurück, wo Abr. bleibt, vgl. 21, 33.

c) Die Ausgänge der Abrahamgeschichte, Cap. 22, 20—25, 18.

1. Nachrichten über die Nahoriden, Cap. 22, 20—24, nach C.

Die Reihe der jetzt noch folgenden Stücke über die Hausverhältnisse des Erzvaters und verschiedene Familienereignisse eröffnet ein Bericht über die Familie Nahor's, des Bruders Abraham's. Er ist lose an das Vorhergehende angeknüpft (vgl. 15, 1. 22, 1) und eingeführt als eine an Abr. aus dem Hause seines Bruders gebrachte Meldung über 12 Söhne, die ihm 2 Weiber geboren hatten. Diese Art der Einführung zeigt nicht die Weise des A, der אֶתְּךָ הוֹלֵךְ zu schreiben pflegt. Nun sind zwar „die ordentlich ausgeführten Stammtafeln der Gen.“ in der Regel von A (*Kn.*), und die Erwähnung des Bethuel 25, 20 bei A könnte eine Vorbereitung dazu bei ihm vermuthen lassen. Aber diese Gründe genügen nicht, das vorliegende Verzeichniss (mit *Tuch Kn. Nöld.*) dem A zuzuweisen. Die Behauptung (*Nöld.* Untersuchung. 16 f. 23), dass A in der Gen. gerade 70 Hebräerstämme von Terach ableite, ist nicht zu erweisen, und daraus auch kein Rückschluss auf seine Urheberschaft von 22, 20 ff. zu machen. Man muss bedenken, dass A in 25, 20 vgl. 28, 2. 7 von der Rebecca als der Tochter des *Aramäers* Bethuel in *Paddan Aram*, ähnlich immer nur vom Aufenthalt Jacob's in Paddan Aram 31, 18. 33, 18. 35, 9. 26 spricht. Wenn also A sich über Bethuel's Verwandtschaft geäußert hat, so wird es in anderer Weise geschehen sein und an einem andern Ort (etwa in oder nach den Toledot Terach's 11, 27 ff.). Auch der Inhalt taugt nicht für A, weil er den עֵינַי וְאֶרֶץ (in 10, 22 f.) ganz anders genealogisch eingeordnet hat. Dagegen ist das Stück für C als Einleitung zu C. 24 (vgl. nam. 24, 4. 10. 24 ff.) unentbehrlich, und da auch

לֵבִי 23, (שָׁבֵט 24 s. 25, 6), וְגַם הָיָה 20. 24 für ihn sprechen, wird man es von C abzuleiten haben (*Hwpf.* 57 f. *Böhm. Schr. Kays.*), wogegen auf B (*Wl.* XXI. 417) nichts hinführt, im Gegentheil B (31, 20. 24) wie A Laban den Aramäer nennt. Dass hier die Nahoriden dekadisch gegliedert sind (wie Ism. Isr. Edom), spricht nicht gegen C und für A, denn diese Gliederung beruht nicht auf blosser Uebertragung israelitischer Verhältnisse auf die Stammverwandten (*Kn.*) oder auf leerer Systematik des Schriftstellers (*Nöld.*), sondern war in den Sitten dieser Völker begründet (*Ew. G.*³ I. 520—532; *Reuss* Gesch. des AT. S. 40 f.), nur dass in der Durchführung des Grundsatzes wegen der beständig wechselnden Verhältnisse der Völker und Stämme immer viel Schwankungen und Veränderungen eintraten, und daher verschiedene Schriftsteller auch verschiedene Darstellungen davon geben konnten.

V. 20. אֲרָמֵי] 11, 29. וְגַם הָיָה] V. 24. 4, 4. 22. 26. 10, 21. — V. 21. Die Stämme lassen sich nur zum Theil nachweisen. אֲרָמֵי] 10, 23. Der Name ist hier vielleicht in etwas engerem Sinn genommen als 10, 23 (vgl. ausserdem 36, 28). אֲרָמֵי] LXX Βαυίξ, „in der Nähe von Edom zu suchen, da er neben Dedän und Têmâ genannt wird (Jer. 25, 23) und ihm Elihu, der vierte Gegner des Hiob angehört (Jj. 32, 2)“ (*Kn.*). Ein Land *Bázu* in Asarhaddon's Keilinschriften will damit zusammenstellen *Del.* Par. 307. אֲרָמֵי אֲרָמֵי אֲרָמֵי] sonst nicht

bekannt; an *Camula* كمول im nordöstl. Mesopotamien bei *Assem.* bibl. or. III, 2. 731 f. (*Kn.*) ist nicht zu denken. *Aram* schwerlich blos andere Aussprache für Ram Jj. 32, 2 (*Kn.*, unter Berufung auf 2 Chr. 22, 5; *Ew. G.*³ I. 445), vielmehr ein einzelnes Volk dieses Namens, während 10, 22f. bei A Aram als Name eines ἔθνος in weiterem Sinn gebraucht ist. — V. 22. אֲרָמֵי] LXX Χαζάδ, „angenommener Stammvater eines Stammes der אֲרָמֵי, vgl. diejenigen, welche dem Hiob die Kameele raubten (Jj. 1, 17)“ (*Kn.*). Sonst s. zu 11, 28. אֲרָמֵי] Ἀζαῦ LXX, hat gewiss mit dem Χαζήνη des Strabo 16, 1, 1 in Assyrien zwischen Calachene und Adiabene (*Kn.* VT. 173) nichts zu thun; eher möglich wäre (*Kn.*) Χαζήνη, eine Satrapie am Eufrat in Mesopotamien (nach Arrian bei Steph. Byz. s. Χαζ.). Die arab. Geogr. führen neben einem assyr. حازة auch ein mesopotamisches zwischen Nisibis und Rás 'Ain auf (*Jaq.* Moštar. 132; Marāç. 301). Am ehesten wäre das keilschriftlich von Asarhaddon genannte *Chazu* (*Schr.* KGF. 399; *Del.* Par. 306 f.) in Syrien zu vergleichen, nur ist dessen Lage noch nicht genauer bestimmt. אֲרָמֵי] Φαλδέξ LXX, unbekannt (*Πρωτόθεος* bei Procop. d. aedif. 2, 4 — *Kn.* — gehört nicht her). Einen Mannsnamen אֲרָמֵי hat man auf nabat. Inschriften gelesen ZDMG. XIV. 440; auch in den Safa-Inschriften glaubt ihn Halévy (J.As. VII, 19. 467; aber VII, 17. 194 פלדס) gefunden zu haben. אֲרָמֵי] Ἰελάφ LXX, unbekannt. אֲרָמֵי] als Ortsname nicht nachzuweisen (*Bethallaha*, eines in der notit. dign. I. 93 Böck. angeführten Ort Mesopotamiens führt selbst *Kn.* nur zweifelnd an). Bei A (25, 20. 28, 5) heisst er ein

Aramäer, ebenso Laban bei B (31, 20. 24 vgl. 47). — V. 23. Dass Bethuel die Rebecca zeugte, ist mit Beziehung auf 24, 24 bemerkt. — V. 24. und sein Keksmeib] (s. 25, 6), Namens Redma (Ῥεύμα LXX, רימה Sam.) was die betrifft, so *gebar auch sie* (Ew. 344b). טאבטאן LXX, unbekannt. Für תבטאן, Stadt des syr. Königs Hadadeser 1 Chr. 18, 8 hat 2 Sam. 8, 8 תבטאן. („Thaebata im nordwestl. Mesopot. nennt Plin. 6, 30; einen Ort Θεβηθιά, nach Tab. Peut. XI, e südl. von Nisibis, kennt Arrian bei Steph. Byz.“ Kn.). תבטאן] Ταύμ LXX, unbekannt. Mit בני גיבה (Kn.), bei Burckh. Syr. 423 f. 449 ein Stamm zwischen den Hieromax und Jabboq, ist nichts zu erläutern. תבטאן] Τοχός LXX, unbekannt. An den Ort Ἀραχός (vgl. תבטאן und Ἀραβόσιον) nordwestl. von Nisibis bei Proc. d. aed. 2, 4 erinnert zweifelnd Kn. — תבטאן] auch Aram Maakha 1 Chr. 19, 6, aus Dt. 3, 14. Jos. 12, 5. 13, 11. 13. 2 Sam. 10, 6. 8 hinlänglich bekannt. „Der Stamm muss am Hermon gegessen haben (Onom. u. Μαχαθί). Dazu stimmt auch die Lage von Abel (2 Sam. 20, 14. 18) oder Abel Majim (2 Chr. 16, 4), zum Unterschied von anderen Abel gewöhnlich Abel bei Beth Maakha genannt und neben Ijjon Dan Qedeš und Ḥašor erwähnt (2 Sam. 20, 15. 1 Reg. 15, 20. 2 Reg. 15, 29), worüber s. Seefz. I. 118. 338; Robins. N. Forsch. 488 f. — In 31, 52 erscheint Gilead als Grenzscheide zwischen Abrahamiden und Naḥoriden“ (Kn.).

2. Tod der Sara und Erwerb des Makhpela-Ackers durch Abraham, Cap. 23 von A.

Beim Tode der Sara erwirbt Abr. in aller Form Rechtens das Landstück Makhpela bei Ḥebbron und die darin befindliche Höhle von dem Hettiter Efron zu einem Begräbnisplatz und begräbt dort sein Weib. So berichtet A, den ausser der chronol. Angabe V. 1, die ganze Abzweckung der Erzählung, die juristische Pünktlichkeit und Formelhaftigkeit der Darstellung, „die Namen Kinder Ḥeth (s. V. 3) und Makhpela (s. V. 20), die Ausdrücke 'שָׁנַי רַחֲמֵי אִם' 1, אֶרְצָהּ 4. 9. 20, אֶרְצָהּ 4, אֶרְצָהּ 6, אֶרְצָהּ 17. 20, אֶרְצָהּ אֶל-אִם' 16 und אֶרְצָהּ 18, auch spätere Rückweisungen auf das hier Erzählte zB. 25, 9 f. 49, 29 ff. 50, 13“ (Kn.) nicht verkennen lassen. Nach den letztgenannten Stellen wurden auch Abr., Isaac und Rebecca, Jacob und Lea in jener Höhle begraben. Als Erbgruft der Ahnen galt sie den Späteren und war ihnen als solche heilig und theuer. Sie bildet den festen und sichern Grund der Erzählung. „Das einzelne ist freie Ausführung des Erz., welcher angelegentlich zeigt, wie die Hettiter Abr. äusserst zuvorkommend und freundlich begegneten, wie dieser aber weder ihre Gräber benutzen, noch ein Grundstück als Geschenk annehmen wollte, wie der Acker öffentlich vor allem Volk, welches den Handel mit ansah und anhörte, dem Abr. überlassen und von diesem richtig bezahlt wurde, wie also Abr. auf rechtmässige und gültige Weise erblichen Grundbesitz in Kanaan erwarb“ (Kn.). Aehnlich thut

Jacob bei Sichem (33, 19) nach B. — Zur Textkritik dieses Cap.: *Egli* in *Hilg.* Z. f. W. Theol. XXIII. 344 ff.

V. 1f. Sara stirbt, 127 Jahre alt. **סָרָה** *Sam.*, wie sonst bei A (s. zu 17, 17). **שָׂרָה** [שָׂרָה דֵּי יִשְׂרָאֵל] fehlt in LXX, und ist auch für den Styl des A fast zu viel. *in der Arba-Stadt*] so genannt angeblich von dem Enakiter Arba (Jos. 14, 15, 15, 13, 20, 7, 21, 11. Jud. 1, 10), urspr. eher *Vierstadt* (*Ew.* G.³ I. 494; *Furrer* im BL. II. 628); es wird hier u. 35, 27 bei A erklärt durch *Hebron* (s. zu Num. 13, 22), was nach Jos. 14, 15. Jud. 1, 10 der jüngere Name war. Aber beim selben A liest man auch **מַמְרֵי תְּרֵבִינְתַּיִם** V. 19 und **מַמְרֵי תְּרֵבִינְתַּיִם** V. 35, 27, wornach Mamre, wenn nicht anderer Name für Hebron selbst, so doch ein Theil davon gewesen sein oder zu Hebron gehört haben muss (vgl. 13, 18). Von den „*Mamre-Terebinthen*“ spricht A (gewiss absichtlich) nirgends (s. zu 13, 18). Wahrscheinlich auf der Absicht, das Verhältniss von Mamre und Hebron nach der Stelle 37, 14 näher zu bestimmen, beruht der Zusatz **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** in LXX und **אֵל עַמְּוֹן** beim *Sam.* zwischen **מַמְרֵי תְּרֵבִינְתַּיִם** (*Sam.* וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן) und **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן**. — **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** wie V. 19 sehr absichtlich beigelegt. — **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** *er ging hinein*; nicht: *er kam* vom Feld, wo er bei den Heerden war (*Kn. Ke.*), noch weniger (mit Bezug auf 22, 19) *kam* vom Beeršeba (*Rasch.* u. A.), da bei A Abr. nicht in Beerš. wohnte. Selbst R mochte eine Ortsveränderung (nach 22, 19) als selbstverständlich voraussetzen. — V. 3. Nach der Beweinung sorgt er für den Erwerb eines Begräbnissplatzes. *von vor seinem Todten*], von seiner Leiche, bei welcher (2 Reg. 13, 14) er getrauert hatte; zu **מִצְוֵי** von beiden Geschlechtern vgl. Lev. 21, 11. Num. 6, 6; *Ges.* 107, 1. A. Er begibt sich (V. 10) zum Thor, wo man die Geschäfte und Rechtssachen abzumachen pflegte, *Win.*³ I. 616. **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** im ganzen AT. nur bei A, V. 5. 7. 10. 16. 18. 20. 25, 10. 49, 32 (*Kn.*). Ueber **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** s. 10, 15. In 14, 13 heissen die Bewohner Amoriter, Jud. 1, 10 Kanaaniter (beides allgemeine Namen der Landesbevölkerung). *Stade* Gesch. 143 weiss, dass die Nennung der Hettiter auf Misverstand des A beruht. — V. 4. Er, der als fremder Beisass keinen Grundbesitz hat, wünscht von ihnen einen *Grabbesitz* d. h. einen Grundbesitz zum Begräbnissort für seine Familie als Eigenthum. Angesehene Familien hatten erbliche Gräfte, *Win.*³ I. 444, auch *Böttcher* de inferis I. p. 41. — V. 5f. Zu vorkommend und höflich bieten ihm die Hethsöhne ihre eigenen Familiengräfte an. Da **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** nicht üblich war und höchstens durch Lev. 11, 1 zu rechtfertigen wäre, so ist hier und 14 (*Hitz.* Begr. der Krit. 140f., *Tuch Kn. Del.*) **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** zum folgenden V. zu ziehen, und dann **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** wie V. 13 (mit Impert., nicht wie 17, 18 und 30, 34 mit Impf. oder Juss. construiert) zu lesen: *bitte, höre uns!* entsprechend der Höflichkeit, der sich beide Theile befleißigen, wogegen wenn man mit LXX *Sam.* (*Egli* a. a. O. S. 348, *Schröding* ebenda S. 388 f.) **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** *nein* läse, man auch (mit LXX) **וְיָשָׁב אֵל עַמְּוֹן** umstellen müsste, wie V. 11. *ein Fürst Gottes*] ein Gott angehöriger, von ihm geschützter und gesegneter, darum ausgezeichneteter und herrlicher Fürst, vgl. Ps. 36, 7. 68, 16. 80, 11 (*Kn.*); s. auch 21, 22. *in der Auswahl unserer*

Gräber] „in der auserlesensten, vorzüglichsten unserer Grüfte (Jes. 22, 7). Zu זו הן vor קברי s. 16, 2. Ihr Anerbieten ist ein Ehrenbeweis, da man Fremde sonst nicht in eine Familiengruft aufnahm“ *Kn.* — V. 7. Abr. steht auf und macht die Niederwerfung, um seinen Dank auszudrücken. Er nimmt das Anerbieten aber nicht an, denn er will sich nicht mit ihnen vermischen. — V. 8f. „Er bittet sie also um Verwendung bei ihrem Mitbürger Efron, damit dieser ihm um den vollständigen Preis die Höhle von Makhpela ablasse, welche am Ende seines Ackers liegt, also leichter als ein Platz in der Mitte abgegeben werden kann. *wenn es bei eurer Seele ist*] euch im Sinne ist, in eurer Absicht liegt, vgl. Jj. 10, 13, 23, 14. *zu begraben meinen Todten*] näml. bei euch, nach dem Zusammenhang“ (*Kn.*). In dem höhlenreichen Palästina wurden Höhlen viel zu Gräbern benutzt, s. RW. und BL. u. Gräber. הַמְּקָבָה s. V. 20. — V. 10f. Da Efron mit in der Versammlung anwesend ist, so bietet er sofort die Höhle sammt dem Acker dem Abr. zum Geschenk an. אֲנִי לְלֵבְךָ über לְךָ s. zu 9, 10; *so weit sie* (oder wie אֲנִי V. 18 mehr distributiv: *so viel ihrer*) in das Thor seiner Stadt eingetreten waren oder einzutreten pflegten d. h. seine Mitbürger. Die אֲזַי הַיְשִׁיעִי (V. 18) oder יִצְאֵי (34, 24) sind die Bürger, die in der Gemeindeversammlung Zutritt haben und stimmberrechtigt sind. יִצְאֵי] V. 13; s. zu 1, 29. — V. 12f. Abr. lehnt das Geschenk ab (14, 23), und dringt auf Bezahlung. Mit überbietender Höflichkeit sagt er: gut! *nur* (oder *aber*), *wenn du doch, bitte höre mich!* Der mit optat. אִם begonnene Wunschsatz wird abgebrochen, und durch das noch feinere לֵב mit Imperat. fortgesetzt, wenigstens im mass. Text. Es wird nicht nöthig sein, nach אִם אֲזַי einige Worte ausgefallen zu denken (*Olsh.*), oder אִם אֲזַי *wenn du einwilligst* (*Hitz.* 141) als Prf. Qal von אֲזַי aufzufassen, s. zu 34, 15. Die LXX freilich und *Sam.* haben אִם אֲזַי לֵב , *ἐπιδοθή πρὸς ἐμοῦ εἰ. das Geld des Feldes*] den Preis für dasselbe. — V. 14f. s. V. 5. „Efron gibt nach. *ein Land von 400 Schekel Silber, was ist es zwischen mir und dir?*] ein Landstück von so geringem Werth kann kein Gegenstand langen Verhandeln zwischen 2 reichen Männern sein. Damit deutet er in höflicher Weise den Preis an (*Kn.*). Noch heute sind im vordern Orient bei Kauf und Verkauf dieselben Redewendungen und Höflichkeitsformeln üblich, s. *Lane Sitt.* II. 150; *ZDMG.* XI. 505; *Dieterici Reisebild.* II. 168 f. — V. 16. „Sofort wiegt Abr. die 400 Schekel dem Efron zu. Man hatte damals keine von Staats wegen geprägte Münzen, sondern nur durch den Verkehr veranlasste Metallstücke von bestimmten Gewichten und wohl auch mit Gewichtsbezeichnungen; diese Stücke liess man sich zuwägen, um sich vor Betrug zu sichern“ (*Kn.*), s. *Win.* und *Riehm* u. Geld. יָבִיר לְסוּדָי] *gangbar dem Kaufmann* (2 Reg. 12, 5), von einem zum andern übergehend, current unter Handelsleuten, die keine zu leichten nehmen. — V. 17—19. „So erwarb Abr. das in der Makhpela vor Mamre liegende Grundstück mit der Höhle darin und allem Gehölze darauf zum Besitz. Zu קָיָם vgl. Lev. 25, 30, 27, 14. 17. 19“ (*Kn.*) bei A. לְכָל הַגְּאֵי *Sam.* (vgl. 19). לְכָל הַגְּאֵי אֲנִי hier entspricht dem לְךָ V. 10, und ist distributiv wie 9, 10 u. s. —

V. 20. „Die rechtmässige Erwerbung von Grundbesitz in Kanaan war wichtig. Daher die Wiederholung. Die מְקַנְיָה V. 9. 17. 19 kommt im AT. nur bei A vor (s. noch 25, 9. 49, 30. 50, 13); nach diesen Stellen war es der Name einer Oertlichkeit Hebron's, in welcher Efron's Grundstück mit der Höhle sich befand; die מְקַנְיָה mit Efron's Feld lag מְקַנְיָה אוֹר אוֹר oder מְקַנְיָה מְקַנְיָה *auf der Vorderseite* d. i. östlich (vgl. 16, 12. 25, 18. Num. 21, 11. 1 Reg. 11, 7) von Mamre; Mamre also westlicher.“ Ueber Mamre als Theil von Hebron s. zu V. 2. „Weiteres über die Lage bei *Robins.* I. 354 ff. II. 704 ff.; v. *Schub.* II. 462 ff.; *Ritter* EK. XVI. 209 ff.; bes. *Rosen* in ZDMG. XII. 477 ff. Hebron, 8 Stunden südl. von Jerusalem, liegt in einem engen, tiefen, von NW. nach SO. herabgehenden Thale, und ist an den beiden Seiten dieses Thaies erbaut, hauptsächlich an der östlichen. Zum südöstl. Ende der Stadt gehört die am südwestl. Abhang des östl. Berglandes erbaute Moschee, welche die Grabhöhle umschliesst“ und welche, früher für Nichtmuhammedaner unzugänglich, im April 1862 dem Prinzen von Wales und seiner Begleitung (im Nov. 1869 dem Kronprinzen von Preussen) geöffnet wurde. Ueber die Ergebnisse dieses Besuchs, durch welchen die Existenz einer natürl. grossen (doppelten) Höhle unter dem Haram constatirt wurde, s. *Rosen* in der Z. f. Allg. Erdk. 1863. S. 369 ff. „Allem Anschein nach hat man diese Stelle schon in alter Zeit als die der Patriarchengräber angesehen. Joseph. setzt die *μνημεία* der Erzväter in das Städtchen selbst, die grosse Terebinthe aber ausserhalb desselben (b. j. 4, 9, 7, vgl. ant. 1, 14). Gründe gegen diese Annahme gibt es nicht. Das westl. davon gelegene Mamre ist wahrscheinlich am Ostabhange der zur westl. Seite gehörenden Höhe Rumeidi zu suchen (*Rosen*), welche sich bis an das Westende Hebrons erstreckt und einen merkwürdigen Felsenbrunnen hat. Diese Höhe ist nur ein Ausläufer der Kuppe *نعير* *Netr*, deren Namen man mit זְנִיר (14, 13) vergleichen könnte. Das Thal Eschol lag etwas weiter nördlich (Num. 13, 23). Vergleichen liesse sich aber mit מְקַנְיָה auch die von *Rosen* ZDMG. XII. 486 und *Seetzen* II. 51 erwähnte, nur eine kleine Strecke nordwärts von Hebron gelegene Höhe *نمرة* *Nimre* mit einer gleichnamigen Quelle; in diesem Fall wäre זְנִיר einfach *vor, angesichts*. Dagegen dürfte der Wadi er Rame oder Ramet el Chalil eine Stunde nördl. von der Stadt, wo man schon seit der patristischen Zeit den Wohnsitz Abraham's angenommen hat und meistens noch annimmt (*Schub. Robins. Seetz. Ritt. A.*), zu weit von Hebron entfernt sein, um מְקַנְיָה gesetzt und als das biblische Mamre angesehen werden zu können“ (*Kn.*). S. auch *Bädeker* Pal.² 173 f.

3. Die Verheirathung Isaac's mit der Rebecca, Cap. 24, aus C.

Abraham's Hausverwalter, nach Mesopotamien gesendet, erwirbt hier in Haran für seines Herren Sohn die Rebecca, die Tochter Bethuel's, des Neffen Abraham's, und bringt sie nach Kanaan, wo sie Isaac's Eheweib wird. Den Vorgang beschreibt der Berichterstatter in

einer schönen idyllischen Erzählung, worin er besonders das gnädige Walten Gottes bei dem Zustandkommen dieser Ehe nachweist. Gott fügte es, dass der Abgesandte sogleich den rechten Ort und die rechte Jungfrau traf, und diese als die Ausersehene sofort kenntlich wurde, dass ferner ihre Familie und die Jungfrau selbst gerne den Zeichen des göttl. Willens folgten. Durch Gottes Leitung wurde Rebecca Isaac's Weib und eine Stammutter des Gottesvolks. — Gegen B als Vrf. des Stücks spricht die Namenlosigkeit des Oberknechts (gegen 15, 2) und die Notiz über die Amme der Rebecca 59 (gegen 35, 8). An A als Vrf. ist ohnedem nicht zu denken. A wird (aus 25, 20 zu schliessen) einen kurzen Bericht über diese Heirath gehabt haben, ob zwischen C. 23 und 25, 19 (*Kn.*) oder zwischen 25, 19 und 20 (*Wl.*), ist nicht zu sagen. Schon die Kunst und Art des Idylls weist auf den Erzähler von C. 18 f., die hohe Auffassung der Ehe in demselben auf den Vrf. von 2, 23 ff. hin, also auf C. Die sachl. u. sprachl. Merkmale stimmen dazu, zB. der *Engel* Jahve's 7. 40, Isaac *der Knecht Jahve's* 14, ארם נַחְרִים 10, אָרַם הַנְּעֻנִי 3, גְּבוּיָהוּ בְּתָמִים 1, גַּם בְּתָמִים 27. 49, חָסֵד וְאֵמֶת 12. 14. 49, אֵינִי 5. 39, רָץ 8, נָא 2. 12. 14. 17. 23. 42 f. 45, יֵשׁ mit Suff. 42. 49, לְקַרְאֵי 17, רִיחַ מְרָאָה 16, טֹבֵת מְרָאָה 16, יָדַע 16, הִקְרָה 12, הִצְלִיחַ 21. 40. 42. 56, הָבֵר אֶל־לְבָבוֹ 45, הָבֵר אֶרֶב 60, אֶרֶב לְיָדָיו 60, אֶרֶב לְיָדָיו 60, קָרַב וְהִשְׁתַּחֲוֶה 28. 48, הִשְׁתַּחֲוֶה אֶרְצָה 52 u. A., sowie der durchgehende Name יהוה. Einige Unebenheiten der Darstellung V. 22. 29 ff. dürften nicht sowohl auf Zusammenarbeit zweier Berichte (*Kn.*), als auf Textesfehlern beruhen. Eher könnte es gerechtfertigt scheinen, V. 62—67 einem andern Ref. (*Kn.*), nämli. dem B, zuzuweisen, weil hier die V. 1—9 von Abr. ausgegangene Sendung nicht zu Abr., sondern zu Isaac zurückkehrt, und V. 65 der Knecht den Is. nicht mehr, wie bis dahin (13mal), den Abr. seinen Herrn nennt, auch הִלְךָ 65, אֶרֶץ הַגִּבּוֹר 62 sonst bei B vorkommen. Indessen bedenkt man, dass V. 1 ff. Abr. dem Tode nahe ist, ferner dass V. 36 Isaac schon selbständig und im Besitz des väterl. Erbes erscheint, demgemäss 25, 5f. 11b bei C dem Cp. 24 vorausgegangen sein muss (*Hupf.* 145f.), so verliert der Schluss V. 62 ff. sein Auffallendes, und 62 kommt auf Rechnung des R. Dabei ist nicht einmal nöthig, anzunehmen (*Wl.* XXI. 418), dass hinter V. 62 urspr. der Tod Abraham's erzählt war. Ueber V. 67 s. d.

V. 1—9. Abraham's Auftrag an den Hausverwalter, dem Isaac ein Weib aus der mesopot. Verwandtschaft zu suchen, und die Bedeutung dieses Geschäfts. — V. 1. Ein Zustandssatz, vorbereitend auf den Hauptsatz V. 2. גַּם בְּתָמִים 18, 11 bei C. Gott *hatte* ihn *mit allem gesegnet*, daher auch der Wunsch, durch des Sohnes Verheirathung fernere Erben dieses Segens zu erzielen. — V. 2. Er will mit dem Geschäft beauftragen seinen *Knecht, den ältesten seines Hauses* (der Stellung, nicht dem natürl. Alter nach), der alles, was er hatte, verwaltete (Ps. 105, 21). Einen Namen hat er bei C nicht, bei B heisst der Hausverwalter Eliezer (15, 2 f.). Da es sich aber um eine sehr wichtige Sache handelt, nämli. einestheils den Sohn der Verheissung vor jeder Vermischung mit den kenaan. Landestöchtern (vgl. 28, 2 ff.

34, 1 ff.) zu bewahren, andernteils ihn nicht wieder in das Land, woraus Gott Abr. herausgeführt hat (12, 1), zurückgehen zu lassen, weil sonst die Verheissungen selbst hinfällig würden, so nimmt er ihm einen Eid ab bezüglich der pünktl. Vollziehung des Auftrags. *lege doch deine Hand unter meine Lende*] näml. um zu schwören, ein Gebrauch, der nur noch 47, 29 erwähnt ist. Das Zeugungsglied als solches, weil Abzeichen der Manneskraft, hatte bei den Alten eine gewisse Heiligkeit, im Phallusdienst sogar religiöse Verehrung, aber weder hieran noch an eine durch die Beschneidung hervorgebrachte besondere Heiligkeit desselben (die Juden bei *Hieron. quae., Targ. Jon., Rasch. Schu. Tuch Del.*), oder an beides zusammen (*Bohl. Ges. Kn.*) ist hier zunächst zu denken, sondern daran, dass (46, 26. Ex. 1, 5. Jud. 8, 30) die Lenden der Ausgangsort der Nachkommen sind, so dass unter Berührung derselben schwören so viel sein konnte, als diese Nachkommen zu Hütern des geleisteten und Rächern des gebrochenen Eides aufrufen. Hier wie 47, 29 handelt es sich um die Versicherung einer Leistung, die der Abnehmer des Schwurs nicht mehr erlebt oder noch zu erleben nicht sicher ist. Uebrigens „wird aus neuerer Zeit von einem ägypt. Beduinen berichtet, dass er bei einer feierl. Bethuerung die Hand auf das Zeugungsglied legte, *Sonnini R. II. 474; Eichhorn Allg. Bibl. X. 464*“ (*Kn.*); eine andere Analogie aus Kafferland s. bei *Ew. Alt.*³ 26. — V. 3f. Jahve wird als *Gott des Himmels und der Erde* und V. 7 als *Gott des Himmels* prädicirt, weil dem Sklaven, immerhin einem Fremden, das volle Verständniss des יהוה nicht zugemuthet wird, vgl. 14, 19. 22. אֱלֹהֵי] 22, 14. 11, 7. „Für יהוה יהוה hier und 37 sagt A גִּבּוֹרֵי אֱלֹהִים 28, 1. 6. 8. 36, 2“ (*Kn.*). Zu V. 4 vgl. 12, 1. Offenbar erwartet nach dieser Stelle Abr. nicht mehr lange zu leben, und setzt den Verwalter so zu sagen zum Vollstrecker seines Vermächtnisses ein. Das ist unabhängig von dem chronolog. Schema des A, wornach Abr. damals noch 37 Lebensjahre vor sich hatte (21, 5. 25, 7. 20), so gedacht. — V. 5. Der Knecht macht einen Einwand, der die Schwierigkeit der Sache ins Licht stellt: wenn kein Weib aus Mesop. kommen will, soll er dann den Isaac dorthin zur Begründung des Hausstandes zurückführen? הֲיִי interr., *Ges.* 100, 4. — V. 6. Diese Frage verneint Abr. lebhaft. Isaac würde dann das Land der Verheissung aufgeben. — V. 7. „Der vom Knecht gesetzte Fall wird auch nicht eintreten. Der Gott, der Abr. aus dem Stammland fortgeführt (12, 1), ihm Ken. verheissen (12, 7. 13, 15), sogar eidlich zugesichert hat (15, 17f. 22, 16), wird auch des Knechtes Sendung gelingen lassen (V. 40), indem er seinen Engel vor ihm her sendet (Num. 20, 16), welcher ihn behüten, an den rechten Ort bringen (V. 27) und die erwünschte Aufnahme finden lassen wird. Dieses Vertrauen hat Abr. zu Gottes bisheriger Huld und Fürsorge“ (*Kn.*). — V. 8. Sollte jedoch kein Weib dort wollen, so ist der Knecht der Verpflichtung V. 4 enthoben. Abr. sieht dann seinen Plan nicht als Gottes Willen an (*Kn.*). אֱלֹהֵי] *Ges.* 75 A. 7. אֱלֹהֵי] *Ew.* 293a; *Ges.* 111, 2, b. אֱלֹהֵי] s. 4, 12; *Ew.* 320a. — V. 9. Der Knecht leistet den Schwur. אֱלֹהֵי] *Ges.* 108, 2, b. — V. 10—27. Der Knecht macht

sich auf die Reise und darf Gottes Führung und Finger erfahren, wie Abr. geglaubt hat. V. 10. Er nimmt Kameele mit für sich und seine Begleiter (V. 32. 54), für die zu holende Jungfrau und ihre Begleitung (59. 61) und für *allerlei* (2, 9) *Gut* d. i. verschiedene Güter zu Geschenken (V. 22. 30. 47. 53), und für die nothwendigen Reisevorräthe. נָחֲלֵי 1^o] fehlt in LXX, richtiger. *Aram der beiden Ströme*] Μεσοποταμία LXX, Dt. 23, 5. Jud. 3, 8. Gemeint ist keinesfalls (wie man gewöhnlich annimmt) das Land zwischen Eufkrat und Tigris, mit Ausschluss Babyloniers, (s. dagegen *Halévy* mél. 72 ff.), ebenso wenig zwischen Eufkr. und Chrysorrhöas, dem Fluss von Damask (wie *Halévy* 81 meint, vgl. ZDPV. III. 224), sondern am wahrscheinlichsten zwischen Eufkrat (31, 21) und Chaboras חַבּוֹר (*Kiepert*. A. Geogr. 154). Ueber *Paddan Aram*, was A dafür schreibt, s. 25, 20. Die *Stadt des Nahor* ist (27, 43. 28, 10) Harran, worüber s. 11, 31. — V. 11. Er lässt die Kameele vor der Stadt bei dem Brunnen, der gewöhnlich bei einer Stadt zu sein pflegt und auch bei Harran war, sich lagern. *zur Abendzeit*] „in welcher die Mädchen und Weiber Wasser für den Hausbedarf zu holen pflegen (*Shaw* R. 210, *Burckh.* Bed. 282), noch heute im Orient das Geschäft derselben (v. *Schub.* II. 401. III. 134; *Robins.* II. 385. 519. 628 f.), wie in alter Zeit 1 Sam. 9, 11“ (*Kn.*). — V. 12—14. Er bittet Gott, unter den herauskommenden Schöpferinnen ihm die für Isaac bestimmte Jungfrau durch ein Zeichen, das er angibt, kenntlich zu machen (vgl. Jud. 6, 36 ff. 1 Sam. 14, 9). הִקְרִי] *lass es sich treffen, füge es*; so noch 27, 20. „Die möge es sein, welche auf sein Verlangen ihn und dann freiwillig auch seine Kameele tränke. Das Kennzeichen ist passend gewählt; dem Sohne Abraham's muss die freundlichste Jungfrau beschieden sein. וַיִּרְיַי] steht im Pent. auch von der *Dirne*, somit für נַצְרִיָה, V. 16. 29. 55. 57. 31, 3. 12. Dt. 22, 15—29, auch Ruth 2, 21; *Ges.* 107, 1; *Ew.* 175^b. Ebenso וַיִּרְיַי von beiden Geschlechtern, s. 3, 12“ (*Kn.*). הַיְהוּדִיָּה] 21, 25; hier und V. 44 in der Bedeutung *erweisen, zuerkennen. deinem Knecht*] 26, 24. אָדָם] *daran* s. 15, 6. 8. אַבְרָהָם + אַבְרָהָם Sam. LXX. — V. 15 f. Noch *hatte* er nicht ausgeredet (*Sam. LXX* fügen אֶל-לִבִּי hinzu, s. V. 45), da erschien auch schon Rebecca. Sie trägt ihren Eimer auf der Schulter. „Dies scheint bei den Hebräern das Gewöhnliche gewesen zu sein (21, 14. Ex. 12, 34. Jos. 4, 5); sonst wird auch das Tragen auf dem Kopf erwähnt zB. 40, 16“ (*Kn.*). לְבַת מִרְיָם] 12, 11. יָרִיךְ] 4, 1. 19, 5. 8. — V. 17—20. Da das Aeußere angenehm ist, so macht der Knecht die Probe, und das ausgemachte Zeichen trifft in überraschender Weise ein. „Die an der Reb. hervorgehobene Dienstfertigkeit der Schöpferinnen ist übrigens im Morgenland nicht ungewöhnlich, *Niebuhr* RBeschr. II. 410; *Robins.* II. 608. III. 273. Ueber die Tränkrinnen bei den Brunnen s. 29, 3. 30, 38. יָרִיךְ mit לְקִרְיָה wie 18, 2“ (*Kn.*). — V. 21. Während dessen *war der Mann* in Anschauung oder *Betrachtung derselben versunken, schwieg*, redete nicht darein, *um zu sehen*, ob das Zeichen spontan und ganz sich erfülle, und so *zu erkennen*, ob Gott ihm seine Reise habe gelingen lassen d. h. in diesem Mädchen ihm die gesuchte zugeführt habe.

וְהָיָה וְהָיָה wohl nur die erweichte Aussprache für וְהָיָה וְהָיָה (*Ges. th.*) Jes. 41, 10. 23 (*Kn.*) und schwerlich mit וְהָיָה *wüste sein* (woher *Del. Ke.* die Bedeutung *stauen* ableiten) zusammenzubringen. LXX: *καταμάνθανεν, Vulg.: contemplabatur.* Ueber den st. c. vor der praep. *Ew.* 289^b. וְהָיָה] V. 40. 42. 56. 39, 2 f. 23 bei C. — V. 22. Da das Zeichen eingetroffen ist, so leitet er das weitere ein, indem er aus seinem Gepäck einen goldenen Ring und 2 gold. Armbänder für sie nimmt. Dass er sie ihr schenkt oder ansteckt (V. 30. 47), ist durch das Suff. an וְהָיָה kaum angedeutet, und wird וְהָיָה אל אמהו des *Sam.* hinter וְהָיָה urspr. Text sein. Auch kann aus V. 47 gefolgert werden (*Ilg.* 147), dass וְהָיָה—וְהָיָה urspr. hinter V. 24 stand. — Jene Dinge waren aber nicht das Brautgeschenk, das erst 53 kommt, sondern ein freies Geschenk für die Dienstfertigkeit. Der Ring ist ein Nasenring nach V. 47, worüber *Win.*³ II. 137 f. בַּקֶּטַע ein halber Schekel, wie Ex. 38, 26, s. zu Ex. 30, 13. Zu וְהָיָה ist וְהָיָה zu ergänzen wie 20, 16. — V. 23—25. Nachdem schon bisher alles nach Wunsch gegangen, erfährt er gar auf seine Frage nach ihrem Vaterhaus und ob er dort übernachten könne, dass sie der nächsten Verwandtschaft Abraham's angehört. בְּיַד אָבִיךָ Acc. loci wie 12, 15. — V. 26 f. Nachdem er die Familie erfahren hat, ist er gewiss, dass Reb. die zu ersiehene ist (V. 48) und dankt Gott für die glücl. Lenkung der Reise. אֲנִי אֲבִיךָ cas. abs. wie 4, 15; er setzt *sich* seinem Herrn entgegen. Dankend erkennt er an, dass Gott ihn *auf dem Wege*, d. h. ohne Irrungen und Umwege, geraden Wegs (vgl. 48) zu dem Hause *der Brüder* d. h. Verwandten (13, 8. 14, 14) seines Herrn geleitet hat. אֲנִי לXX וְהָיָה wie 48; umgekehrt LXX in 55 *οὐ ἀδελφοὶ ἀντὶς* für *mass.* וְהָיָה *Liebe und Treue*] wie 49. 32, 11. 47, 29. Ex. 34, 6. Jos. 2, 14, doch nicht bei A. — V. 28—54. Die durch offenbare göttl. Fügung zur Braut bestimmte wird nun auch durch einfache Darlegung des Hergangs von den Angehörigen gewonnen. — V. 28. Sie eilt, mit den Geschenken (V. 30), heim und zeigt die Sache *dem Hause ihrer Mutter* d. i. beim weibl. Theil der Familie Bethuel's, unter dem sie, abgesondert von den Männern, ihre Wohnung hat, an. — V. 29 f. Ihr Bruder, der Sohn vom Hause, Laban eilt hinaus zum Brunnen. V. 29^b greift in unerträglicher (durch V. 10 nicht zu rechtfertigender) Weise dem V. 30 vor, und wird nur durch Abschreibebefehl (*Ilg.* 149) aus seiner urspr. Stelle hinter V. 30^a (vor וְהָיָה) verschlagen sein. Die Annahme einer Doublette aus zweierlei Quellen (*Kn.*) hat in diesem Cap. sonst keine Stütze. וְהָיָה *Ew.* 304^a; aber richtiger ist mit *Sam.* וְהָיָה zu lesen. וְהָיָה] 38, 24. Jes. 29, 8. Am. 7, 1; *Ew.* 306^d. Den Laban locken die Geschenke; er ist in der Sage immer als stark eigennützig geschildert. — V. 31. Er nöthigt ihn herein, mit der Versicherung, er habe das Haus aufgeräumt. Er nennt ihn *Gesegneten Jakve's*, da der Knecht V. 27 den Gott seines Herrn genannt und Rebecca das erzählt hatte (*Kn.*). — V. 32. Der Knecht kehrt ein. וְהָיָה ist punktirt, weil kein וְהָיָה folgt; sonst läge (*Hier. JDMick. Deth. Olsh.*) וְהָיָה näher, weil ohne Zweifel zu וְהָיָה, וְהָיָה Laban Subj. ist. *waschen*] 18, 4. Nach seiner Person und seinem Reisezweck fragt

an den Gast nicht; das verbietet die Höflichkeit. — V. 33. וַיִּישַׁם
 noch 50, 26 mit der Punktation וַיִּישַׁם, hier aber mit dem Qri וַיִּישַׁם.
 in Pass. erwartet man in beiden Stellen, und da ein Qal יָשַׁם (statt
 וַיִּישַׁם) sonst nicht zu belegen ist (denn Jud. 12, 3 ist וַיִּישַׁם die mass.
 Partic. von יָשַׁם), so ist entweder (*Ew.* 131^d) eine Zuspitzung des pass. וַיִּישַׁם zu f
 sowohl 24, 33. 50, 26 als Ex. 30, 32 (סִדָּר von יִישַׁר), oder aber
 (*Tönig* 435 f.) in allen 3 Stellen Verschreibung des urspr. וַיִּישַׁם an-
 nehmen. — Der Knecht will das vorgesetzte (18, 8) Essen nicht
 annehmen, ehe er sein Geschäft erledigt hat. So wichtig nimmt er es.
 it epischer Ausführlichkeit lässt ihn nun Vrf. alles, was vorgegangen
 ist, wieder erzählen. Die Thatsachen sollen für sich reden, und die
 gewünschte Entscheidung herbeiführen, vgl. V. 50. — V. 34 f. vgl. 12,
 3. 13, 2 und zu וַיִּשַׁב 26, 13. — V. 36. *nachdem sie alt geworden*
 אַרְבָּעִים וְשָׁנָיִם] 18, 11. Uebrigens haben LXX ἄρτιον gelesen. אַרְבָּעִים וְשָׁנָיִם
 erklärt sich nicht aus 21, 10 ff., sondern beweist, dass das Cap. von R
 in seiner urspr. Stelle gerückt ist, und einst erst auf 25, 5 f. gefolgt
 war. — V. 37—41 wie V. 3—8. אִם-לֹא] eig. *wenn nicht*, nach
 negativen Sätzen, *sondern, vielmehr* wie Ez. 3, 6, vielleicht auch Ps.
 31, 2 (*Kn.*); *Sam.*: אִם-לֹא. *vor Jahve wandeln*] 17, 1. אֲנִי עָשִׂיתִי
 zum Eid (LXX ὅρκον), den du mir geleistet. Ueber den Unterschied der
 אֲנִי von der אֲנִי ὅρκος s. *Ew.* Alt.³ 25 f. — V. 42—44 vgl. V. 12
 14. אֲנִי-לֹא] vgl. V. 49, *Ew.* 355^b; über das bittende אֲנִי im Be-
 nehungssatz vgl. zu 18, 3: wenn du, wie ich bitte, meinen Weg be-
 üben willst, so soll eintreffen, was V. 43 f. besagt. — V. 45 f. vgl.
 15—20. אֲנִי-לֹא] 8, 21; er trug also V. 12 ff. still betend Gott
 seinen Wunsch vor. — V. 47 f. vgl. V. 22—27. אֲנִי-לֹא] *Ew.* 2328.
 אֲנִי *auf* wahren, *richtigem Weg*, vgl. V. 27. *Brüder*] vom
 raderssohn, wie 14, 16. 29, 12. — V. 49. Auf Grund der darge-
 legten Thatsachen fragt er, ob sie seinem Herrn *Liebe und Treue*, wie
 erwardte es sollen, *erweisen wollen* oder nicht; in letzterem Fall
 will er sich *rechts oder links* (13, 9) wenden, um bei andern Fami-
 len das Weib zu suchen. — V. 50 f. Aus seiner Erzählung erkennen
 wir, dass Gott die Sache will, und geben die bejahende Zusage. *Büses*
ler Gutes] gar nichts, kein Wort, wie 31, 24. 29. Num. 24, 13.
Sam. 13, 22. Rebecca's Bruder Laban entscheidet mit, sogar zu-
 stimmt. „Dazu berechtigte ihn die Sitte, nach welcher die Brüder sich
 zu Schwester anzunehmen hatten 34, 5. 11. 25. Jud. 21, 22. 2 *Sam.*
 3, 22“ (*Kn.*); die Sitte war Folge der Polygamie. *vor dir*] unver-
 ehrt, s. 13, 9. אֲנִי] durch die Thatsachen. Damit ist die Sache ent-
 hieden: die Tochter wird nicht gefragt, sie wird (der Sitte gemäss)
 verheiratet; aber dass es in diesem Fall nicht ohne ihre freie Zu-
 stimmung abgeht, zeigt V. 57 ff. — V. 52 f. Zunächst dankt der fromme
 Knecht Gott, „und gibt der Reb. silberne und goldene Schmucksachen,
 wie Kleider, dies im Namen Isaac's und nach der Sitte, dass der
 rätigam vor der Hochzeit der Braut Geschenke sendet und dadurch
 die Verbindung fest macht, s. 34, 12; *della Valle* Reissbeschr. II. 225;
Wernier R. I. 282; *Jaubert* R. 220 f.; *Burckh.* Bed. 88. Dagegen
 sind die *Kostbarkeiten*, welche er dem Bruder und der Mutter Re-

becca's gibt, der Kaufpreis für die Braut, s. *Win. RW. u. Ehe*“ (*Kn.*) — V. 54. Erst jetzt nimmt er Speise und Trank, will aber schon am andern Morgen fort, um so zeitig als möglich wieder bei Abr. zu sein. — V. 55—61. Die Braut selbst, in freier Zustimmung, beehlt sich zur Abreise. V. 55. Bruder und Mutter verlangen eine Verschiebung der Abreise um *einige Tage* (s. zu 4, 3) *oder ein Zehend* von Tagen (*Ex. 12, 3. Lev. 16, 29*), etwa s. v. a. eine grosse Woche (*Ex. Alt.*³ 131). Uebrigens schwankt die Lesart: ימים או חודש *Sam.*, ἡμέρας ἢ ἄσπετα δέκα LXX, *منه مائة* *Pesch.*, und es wäre möglich, dass vor ימים ein חודש (29, 14) abgefallen wäre (*Olsh.*) — V. 56. Der Knecht will nicht aufgehalten sein, da (י wie 15, 2. 18, 13. 18. 20, 3 u. s.) Gott seine Reise hat gelingen lassen. — V. 57 f. Reb. selbst, darüber befragt, entscheidet für sofortige Abreise. *ihren Mund fragen*] sie selbst fragen, dass sie sich darüber ausspreche. — V. 59. Sie entlassen sie. *ihre Schwester*] sofern überall (50. 53. 55) Laban als die Hauptperson hervortritt. *und ihre Amme*] „in angesehenen Familien hielt man Ammen (2 Reg. 11, 2); diese bewahrten ihren Pflegekindern Anhänglichkeit, standen ihnen zur Seite und wurden von ihnen hochgehalten (*Odys. 2, 362 ff. Eurip. Hippol. 286 ff. Verg. Aen. 7, 1 ff.*)“ *Kn.* Die Amme ist bei C namenlos, wie der Knecht; bei B (35, 8) heisst sie Debora und kommt erst mit Jacob nach Kenaan. [מנקרה] LXX τὰ ὑπάργοντα ἀνῆς [מנקרה? *Schleusn.*] — V. 60. Sie geben ihr ihren Segen (in einem rhythmischen Spruch) mit, und dient dieser Segen (vgl. *Ruth 4, 11 ff.*) gleichsam zur Einsegnung ihrer Ehe. *werde zu vielen tausend Myriaden*] Mutter unzähliger Nachkommen. „Dies war das grösste Glück des hbr. Weibes (s. 16, 2. 4). So ist es noch heute im Morgenland (*Sharast. v. Haarbr. II. 350; Volney R. II. 359 f.*)“ *Kn. Das Thor seiner Hasser*] 22, 17. — V. 61. „Als die Tochter eines reichen Mannes erhält Reb. eine Anzahl Dirnen zu Genossinnen und Dienerinnen (*Ps. 45, 15*). Laban gab indess jeder Tochter bei der Verheirathung nur eine Magd (29, 24. 29)“ *Kn.* V. b fasst die Hauptsache kurz zusammen. — V. 62—67. Glückliche bei Isaac angelangt wird Reb. dessen Eheweib. V. 62. Ein einleitender Beschreibesatz, in der Hauptsache von R, dadurch nothwendig geworden, dass R die in der Schrift des C dieser Erzählung vorausgegangenen 25, 5f. 11^b zurückzustellen veranlasst war. (Urspr. mag der Text etwa יבוא ריבא אל מרבית באר להי ראי gewöhnlich: *war vom Kommen nach dem Brunnen gekommen* (*Cler. Ges. Kn. Del. Ke.*) d. h. von einer Reise dorthin zurückgekehrt. Aber von einer Reise war nicht יבוא, sondern לָבֵא oder dgl. zu sagen. Eher könnte מְבוֹא (vgl. מְבֹאָה 10, 19. 30 oder לְבֵא Num. 13, 21 u. s.) *von in der Richtung nach* bedeuten, aber man sieht überhaupt nicht ein, wozu angegeben wäre, *woher* er kam, und dieser Grund entscheidet auch gegen Correcturen wie מְבֵא nach 25, 11 anstatt מְבוֹא (*Houbig.*) oder מְבֹאָה (*Lagard. onom. II. 95; Olsh.*) für מְבֵאָה. Man erwartet vielmehr zu erfahren, *wohin* er gekommen war oder *wo* er war. Aber nun יבוא ריבא zu übersetzen: *il vint d'arriver*, er war eben nach Beer

gekommen (*Ew.* 136^h; *Hupf.* 29), ist unmöglich und im Hebr. ohne Analogie. Es wird entweder מְבוֹא als unerklärbar zu streichen oder aus dem במדבר, was *Sam.* und LXX dafür bieten, מְדַבֵּר aufzunehmen sein. Die Meinung wird sein: Isaac aber war nach (der Wüste) Beer Sachajroi (16, 14) gekommen, da er im Südland (20, 1) wohnte; Beer Sachajroi wäre hienach der Ort, wo Isaac seine Braut in Empfang nahm, vgl. 25, 11. Die jetzige Lesart mag auf der unzeitigen Correctur eines Lesers beruhen, welcher gemäss C. 23 und 25, 8 f. den Knecht zu Abr. und Is. in *Mamre* kommen lassen wollte. — V. 63. Dort gieng Isaac aus. לְשׂוּרָה] um zu klagen (*Kn.*, *Ew.* Alt.³ 271; vgl. שָׁרָה Ps. 55, 3. 18. 142, 3. Jj. 7, 11. 13. Prov. 23, 29); um nachzudenken (*LXX Vulg. Cler. Ros. Vat. Maur. Tuch Baumg. Del.*), um zu beten (*Trgg., Arab., Pers., GrVen., Rasch. Luth.*), sich zu besprechen (*Aq., Symm., Bohl.*), um Reissig zu holen (! *Böttch.*). Durch V. 67 wird klagen mehr empfohlen, als *sinnen, nachdenken*, man mag sich als Obj. des Sinns der Hirtengeschäfte (*Tuch*) oder die Vermählungssache (*Del. Ke.*) oder sonst etwas denken, vorausgesetzt nämlich, dass V. 67^b schon urspr. im Texte stand und nicht erst durch R hereinkam, um die Erzählung mit Cp. 23 zusammen zu klammern, s. zu V. 67. Beachtenswerth ist die Lesart der *Pesch.* שָׁרָה] um spazieren zu gehen, welche auch in *Ges.* th. 1322 unter Berufung auf הָרַחֵק הַלַּיְלָה V. 65 gebilligt ist. לְשׂוּרָה] „gegen die Zeit, wo der Abend sich herzuwendet (Ex. 14, 27. Dt. 23, 12), und der Orientale ausgeht (3, 8)“ *Kn.* Isaac sieht die Karawane kommen. — V. 64. Ziemlich gleichzeitig sieht Reb. den Isaac, und ohne ihn zu kennen, aber wohl das Richtige ahnend, *fiel sie vom Kameele* d. h. (2 Reg. 5, 21) sprang nach vom Reithier herab, zunächst „zum Zeichen der Ehrerbietung gegen Isaac, den sie als vornehmen Mann erkannte. Die Sitte wird öfters im AT. erwähnt (1 Sam. 25, 23. 2 Reg. 5, 21. Jos. 15, 18), erst im Alterthum zB. bei den Römern (Liv. 24, 44), und besteht noch heute im Morgenland (*Nieb. Arab.* 50 u. RBeschr. I. 239; *Joliffe* . 174); von den Juden und Christen wird verlangt, dass sie vom Reithier absteigen, wenn sie einen vornehmen Muhammedaner treffen *Nieb. Arab.* 44; RBeschr. I. 139 f.; *Schultz* Leit. IV. 358; *Sonnini* . II. 54. 92; *Seetz.* III. 190). — V. 65. Wie Reb. erfuhr, wer Isaac sei, bedeckte sie sich mit dem Schleier. Denn verhüllt erschien die Braut vor dem Bräutigam, wovon *nubere viro* Plin. 21, 22. Erst wenn beide bei einander waren, wurde der Schleier abgenommen. Diese Sitte besteht noch im Morgenland, *Russell* Alep. I. 407 f.; *Jawart* R. 222; *Burckh.* arab. Sprichw. 176. 178; *Carne* Leben u. Sitte im Morgenl. I. 88; *Lane* Sitt. I. 183“ (*Kn.*; auch *Munzinger* ostafrik. Stud. 147). אֲרִי] erklärt sich aus V. 36. 25, 5, selbst dann, wenn er Tod Abraham's noch nicht vorher gemeldet war. אֲרִי] im AT. los noch 38, 14. 19. אֲרִי] *der dort*, noch 37, 19 bei B (*Ges.* 34; *Sw.* 183^b). — V. 66 f. Nach dem Bericht des Knechtes über das Ererbte heirathet Is. die Reb. הָאֲרִי] der Art. vor dem st. c. nicht erklärbar (*Ew.* 290^b; *Ges.* 110, 2^b). Es ist zu vermuthen, dass אֲרִי ein Glossem ist (*Wl.* XXI. 418), um eine engere Verbindung mit

Cp. 23 herzustellen. Das besondere Zelt der Sara wäre unanstößig. „Die Weiber Jacob's haben auch besondere Zelte (31, 33). Ebenso die der Beduinenhäuptlinge nach *Arvieux* merkw. Nachr. III. 214^u (*Kn.*) und er tröstete sich nach seiner Mutter] d. h. nach dem Hingang derselben (vgl. לָפָנַי 30, 30), hörte also jetzt auf, über denselben zu trauern. Ohne Zweifel auch ein Glossem wie שָׂרָה אִמִּי (*Böhm.* 213). Die Vermuthung (*Wl.*), dass urspr. אִמִּי für אָמִי gestanden habe, und irgendwo in der Erzählung, etwa bei V. 62, Abraham's inzwischen eingetretener Tod gemeldet war, muss als möglich zugegeben werden, ist aber nicht nothwendig, weil das ganze Sätzchen אִמִּי יָרִידָם — אָמִי Glosse sein kann. Im jetzigen Zusammenhang, unter Voraussetzung des Stückes C. 23, hätte Isaac 3—4 Jahre um die Mutter getrauert (17, 17. 23, 1. 25, 20), eine ungewöhnlich lange Zeit. „Denn schon 30 und 70 Tage waren grosse Trauerzeiten (50, 3. Num. 20, 29. Dt. 21, 13. 34, 8)“ *Kn.*

4. Abraham's Nachkommen von Ketura und sein Tod, Cap. 25, 1—11, von R nach A und C, auch B(?).

In diesem Stück (das *Tuch Kn. Ew. Nöld.* ganz von A ableiten) kann über die Abkunft von V. 7—11^a kein Zweifel sein. Die Bestimmung des Alters Abraham's, „die Angabe von dem noch bei ihm befindlichen Ismael 9, von der Höhle Makhpela 9 f., die breite Schreibart 9 f., die Ausdrücke בְּנֵי יִצְחָק 10, נָאֶסְתָּ אֶל-עַמְּרִי 8, וְיָרִיד 7, יָרִיד יִצְחָק 11“ und die Rückbeziehung von 49, 31 auf V. 9 (*Kn.*) beweisen das. Anders steht es mit V. 1—6 (*Hupf. Böhm. Schr. Wl.*). Zunächst V. 5 ist durch 24, 36 für C gesichert, und demnach auch die Ergänzung dazu V. 6 (der wegen V. 9, wo Ism. bei Abr. ist, und wegen מִלִּגְנֵיטִים nicht von A sein kann). Nun wird aber weiter durch מִלִּגְנֵיטִים V. 6 (wenn dies urspr. Text des C ist) gefordert, dass C auch über Qeṭura berichtet haben muss, und wenigstens V. 3 f. kann nicht von A stammen, sowohl wegen יָלַד als wegen des Widerspruchs mit 10, 7; auch erinnert בְּנֵי קְטוּרָה an den Vrf. von 10, 29^b. Das gegen könnte V. 1 f. (abgesehen von יָרִידָם, was A sonst nicht schreiben sehr wohl von A sein, und אִשָּׁה (vgl. 16, 3) weist sogar bestimmt auf einen andern Verf. als den von V. 6 hin. Auch 17, 4 f. könnte die Ableitung von A empfehlen, wogegen 25, 9 (wo nur Isaac und Ismael erwähnt werden) eher gegen ihn spricht. Sonst würde bei der Abr. 175 Jahre alt werden lässt, die Zeugung von Söhnen nach Sara's Tod (d. h. nach seinem 137. Lebensjahr) am wenigsten auffallen bei C oder B dagegen müsste dieser Bericht vor der Zeugung Isaac's (18, 12 ff. 21, 7) gestanden haben. Möglich wäre nämlich auch, dass V. 1—4 urspr. dem B angehört hätte, und würde sich dann die Ableitung des Schebâ von Joqšân (gegen 10, 28) am ehesten erklären. Eine sichere Entscheidung über die Herkunft von V. 1—4 ist bis jetzt nicht zu geben. — Ueber V. 11^b s. d.

V. 1—4. Abr. nimmt die Qeṭura zum Weib, und zeugt mit ihr 6 Söhne, welche Stammväter arabischer Stämme geworden sind. V. 1 'ויסוף אב' an C. 23 anknüpfend, geht auf R zurück. [קְטוּרָה] eig. Räuher

ark; *Sprenger* Geogr. Ar. 295 meint, die 'בי ק' leite der Vrf. von ab, weil sie ihm als Spezereihändler bekannt gewesen seien. Qeṭu-sche Araber führen die spätern arab. Genealogen nicht auf; doch nennen sie „einen Stamm Qatûrà **قطورا**, der mit dem Stamm Gurhum der Gegend von Mekka zusammenwohnte, s. Ibn Coteiba ed. Wüst. , *Ritter* EK. XII. 19 f.“ (*Kn.*). Auch die Namen der auf Qeṭura rückgeführten Stämme können nur zum Theil nachgewiesen werden, sie frühe verschwunden oder in andere Volksverbindungen eingegangen sind. Das Verzeichniss findet sich auch 1 Chr. 1, 32 f., aber gekürzt. — V. 2. Zunächst werden 6 Hauptstämme von Qeṭura geleitet, eine halbe Dodekade. [זָרְקָן] von זָרְקָן Art *Antilope*, in X *Ζουβράν*, *Ζεμβράμ*, vergleicht sich (*Kn.*) mit *Ζαβράμ*, der Nigsstadt der *Κιναιδοκολπίται* westl. von Mekka am rothen Meere. Ptol. 6, 7, 5. (Ueber die *Κιναιδοκολπίται*, die Einige mit den *Κινάνα*, *Blau* und *Sprenger* § 30 ff. mit den *Kināna* identificiren, ZDMG. XXII. 663). Auf die *Zamareni* bei Plin. 6, 32 hat *Grotius* hingewiesen. Mit Schammar (*Spreng.* S. 295) hat 'מ' nichts zu thun, 'ח' nichts mit זָרְקָן Jer. 25, 25. [זָרְקָן] LXX 'Ιεξάν, 'Ιεξάν, von *Tuch* זָרְקָן (10, 26), von *Ew.* G.³ I. 451 mit זָרְקָן Hab. 3, 7, von *Kn.* t den *Κασσανίται* bei Ptol. 6, 7, 6, südl. von den *Kinādokolpiten*

rothen Meer, zusammengestellt (die aber vielmehr den **غسان** *assân* entsprechen ZDMG. XXII. 668; *Spreng.* § 43. 52), werden 1 arab. Genealogen auf den Stamm **ياقش** in Jemen gedeutet (*Osian-* r in ZDMG. X. 31), vielleicht in Anbetracht der Ableitung des זָרְקָן 1 *Joqšân* V. 3. זָרְקָן u. [זָרְקָן] die *Midian* sind unter allen Qeṭuräern : bekanntesten und waren bis gegen die Isr. Königszeit hin ein 1r mächtiges Volk; Gen. 37, 28. 36 treiben sie Karawanenhandel ch Aegypten; Ex. 2 u. 18 finden sie sich auf der Sinaihalbinsel; m. 22, 4. 7. 25, 6. 17 f. 31, 1 ff. erscheinen sie mit den Isr. im t Jordanland in Conflict; in der Richterzeit überschwemmten ihre Horn Palästina Jud. 6 ff.; noch Jes. 60, 6 werden sie als arab. Handelslk erwähnt (s. über sie die *RWB.*). Die *Medan* (LXX *Μαδαί*) kommen sonst nicht vor, denn die זָרְקָן Gen. 37, 36 sollen doch wohl t den זָרְקָן V. 28 dieselben sein (*Ew.* 164^b). Immerhin mögen t hier neben einander genannten Stämme auch benachbart gewesen n. Ptol. 6, 7, 2 nennt auf der Ostküste des älanit. Meerbusens ten Ort *Μοδιανα* (6, 7, 27 einen Ort *Μαδιάμα* im glückl. Arabien); ten Ort *Μαδιανή* dort kennt das Onom. s. *Μαδιάμ*, ebenso die ib. Geographen *Iṣṭachri* Mrdt. 10; *Edrisi* p. Jaub. I. 328. 333; *Kazni* II. 173; *Abulf.* Arab. ed. Romm. p. 77 f.; *Marāṣ* III. 64; sie setzen 1 5 Tagereisen südl. von Aila auf der Ostseite des Meeres (vgl. noch *Reg.* 11, 18 u. *Ew.* G.³ II. 473 f., auch *Wetzst.* in *Z. f. Allg. EK.* 65. S. 115 ff.). Ein Wadi *Medân* (bei *Jâqût* s. **البدان**) in der he der Ruinenstadt *Dedân* (s. zu 10, 7) stellt *Wetzst.* (in *Del.* Jes.¹

665) und *Spreng.* S. 295 mit קָרַן zusammen, und auf einen ġurhamit. Götzen Maḏlān hat *Osiander* (ZDMG. VII. 492) und *Hitzig* (zu Prov. 6, 19) aufmerksam gemacht. קָרַן] unbekannt, da das von *Kn.* herbeigezogene Schaubak الشوبك im Gebel esch Scherā (zB. *Burckh.* Syr. 695 f.) erst im Mittelalter vorkommt. קָרַן] noch Jj. 2, 11 als ein Stamm in der Nähe vom Lande קָרַן erwähnt, (LXX $\Sigma\omega\tau\acute{\epsilon}$, im Jj. $\Sigma\alpha\upsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma$) sonst unbekannt. Denn das keilinschriftlich vorkommende Land *Suchu* auf dem rechten Eufratufer etwa zwischen der Mündung des Belih und Chabor sich erstreckend (*Schr.* KGF. 142 f. 222; *Del.* Par. 297 f.) dürfte zu weit nördlich sein; der „Araberstamm سايكة *Syayhe* östl. von Aila bei *Burckh.* Syr. 945, Bed. 313, oder gar der Ort صيحكان *Szyhhan* im nördl. Edom bei *Burckh.* Syr. 692 f.“ (*Kn.*) gehören noch weniger her. Am ehesten entspräche $\Sigma\acute{\alpha}\upsilon\eta$ (Ptol. 5, 19, 5; nicht aber $\Sigma\acute{\omicron}\alpha\alpha\alpha$ Ptol. 6, 7, 29, *Spreng.* § 22). Ob die Aufzählung der Qeṭurāer von S. nach N. fortschreite (*Kn.*), ist nicht zu sagen; auch die Angabe, sie haben Troglodytis und den Theil des glücl. Arabiens am rothen Meer hin eingenommen (Jos. ant. 1, 15, 1), ist wenig zuverlässig. — V. 3. Die Söhne und Enkel Joqšan's. Ueber *Schebā* und *Dedān* s. zu 10, 7. Hier werden die nördlicheren Zweige dieser beiden grossen arab. Völker zu verstehen sein, und scheint die Stammgenealogie in diesen Versen von einem beschränkteren Gesichtspunkt aus entworfen zu sein, als die in C. 10. — Ueber die 3 Söhne *Dedān*'s ist nichts mehr bekannt. Da die Plur.-Endung der Namen dazu einladet, haben schon die Alten (*Trgg.*; *Hier.* quae. und Onom.) und wieder *Hitz.* (BL. u. *Dedan*) sie als nom. app. aufgefasst und auf Beschäftigungen oder Lebensarten einzelner Zweige von *Dedān* gedeutet. *Kn.* wollte unter אֲשֵׁרִים (mit denen übrigens weder אֲשֵׁרִי Ez. 27, 23, noch הָאֲשֵׁרִי 2 Sam. 2, 9 zusammenzustellen ist) die Stämme der *Asir* عسير in Tihāma (*Ritter* XII. 983 ff.), unter לַיְשִׁיִּים die *Banu Laith* بنو ليث in Hīgāz (Ibn Coteiba p. 32), unter لַמִּיִּים die *Banu Lam* بنو لام (*Ritter* XII. 913. XIII. 234. 438. 451. 458. XIV. 45) verstehen, schon den Lauten nach unmöglich. Was die arab. Genealogen aus *Leṭušim* und *Leunimim* gemacht haben, s. ZDMG. XX. 175. XXIII. 298. Als Personnamen hat man אֲשֵׁרִי und לַשִּׁי auf nabat. Inschriften gelesen (ZDMG. XIV. 403 f. 447. 477 f.). — V. 4. Von dem bedeutenden Volk *Midian* werden noch 5 Söhne oder Zweige namhaft gemacht. גִּזְרֵי noch Jes. 60, 6 neben *Midian* als kameelreicher, Gold und Weihrauch aus *Scheba* bringender Handelsstamm erwähnt. (LXX $\Gamma\epsilon\phi\acute{\alpha}\rho$, in Jes. $\Gamma\upsilon\phi\acute{\alpha}$). Die keilinschriftl. *Chajāpā* (*Schr.* KGF. 262 f.) will *Del.* Par. 304 vergleichen und einen Personnamen חַלֵּבִי liest *Halévy* in den Safa-Inschriften (J. As. VII, 10 p. 394 f. 418. VII, 17 p. 186. 208). Die andern kommen sonst nicht vor; die Combination (*Kn.*) des גִּזְרֵי (LXX Ἀφείρ) mit dem *Banu Ghifar* غفار vom Stamm *Kināna* in Hīgāz (Ibn Coteiba p. 32; *Abulf. hist.* anteisl. p. 196) ist

cht zu billigen; möglicher wäre (*Wetzst.* in *Z. f. Allg. EK.* 1865. 102) 'Ofr, ein Ort zwischen dem Tihama-Gebirge und Abän (wörter *Jäqût* s. *عفر* und *نجد*). *אָפֶר*] vielleicht mit *Kn.* durch den *אָפֶר* *Hanákija* 3 Tagereisen nördl. von Medina (*Burckh. Arab.* 690 f.) der Nähe von 'Ofr (*Wetzst.* a. a. O.) zu erläutern. Da *אָפֶר*, *אָפֶר* und *אָפֶר* als Geschlechtsnamen auch in Juda, Ostmanasse und Ruben vorkommen, so ist wohl möglich (*Nöldeke* im *BL.* IV. 218), dass Abänker dieser Midiangeslechter in Israel aufgenommen waren. — Die *אָפֶר*-Schrift ist wie 10, 29. — V. 5 wörtl. wie 24, 36, also aus C. *אָפֶר* + *בְּנֵי* *Sam.* LXX. — V. 6. Während er dem Isaac sein ganzes Besitzthum übergab, fand er die Söhne der Kebsweiber (Hagar und Zippora) mit Geschenken (an Dienstleuten, Vieh u. s. w.) ab (vgl. 21, 2). Jud. 11, 2), obwohl nach B (21, 20 f.) Ismael längst aus dem Hause *אָפֶר* [אֶלְיָשָׁם] vgl. 22, 24. Anders V. 1, wo *אָפֶר* eine *אָפֶר* heisst wie Hagar 16, 3). — Er entliess sie *nach Osten, in das Land des Ostens*, d. h. im allgemeinen nach Arabien, aber das wüste Arabien oder die syr. Wüste mit eingeschlossen (*Win.*³ II. 107). — V. 7 ff. Tod und Begräbniss des Abr., nach A. V. 7. *אָפֶר*] 3, 22. Mit 175 Lebensjahren überlebt er die Geburt der Enkel Esau und Jakob noch um 15 Jahre (V. 26). Gleichwohl wird seine Geschichte hier abgeschlossen, wie in dem ähnl. Fall 11, 32. — V. 8. *אָפֶר* V. 17. 5, 29. *in gutem Alter*] 15, 15. *אָפֶר* *Sam.* LXX. *vertrummelt zu seinen Volksgenossen*] (s. 17, 14) d. h. „ihnen im Scheol zugesellt. Denselben Sinn haben *אָפֶר* 15, 15, *אָפֶר* Dt. 2, 10 und das häufige *אָפֶר* Dt. 31, 16. Die Ausdrücke bedeuten weder *sterben* schlechtweg, weil häufig *אָפֶר* und *אָפֶר* mit ihnen verbunden werden (V. 8. 17. 35, 29. 49, 33. Num. 20, 26. Dt. 32, 0), noch *bestattet werden* im Familienbegräbniss, weil das Begraben doch oft daneben ausgedrückt wird (V. 9. 15. 15. 35, 29. 1 R. 2, 0. 11, 43 u. ö.), und weil sie auch von solchen stehen, die nicht bei ihren Vätern begraben wurden (Dt. 31, 16. 1 Reg. 2, 10. 16, 28. 1 Reg. 21, 18), oder in deren Begräbnisstätte erst einer der Väter begraben (1 Reg. 11, 43. 22, 40). Sie sind aber entlehnt vom Bestatten an einen gemeinsamen Ort, und auf das Gelangen in den Scheol übergetragen worden. In ihm befinden sich die Zusammengehörigen beisammen, wie auf dem Begräbnissplatz (37, 35. Ez. 32, 22 ff. Ps. 49, 20). Mehr *אָפֶר* *Böttcher* de *inferis* I. 54 ff.“ (*Kn.*). — V. 9 f. s. zu 23, 20. — V. 11^a wird (wegen *אָפֶר*) noch von A sein. Der göttl. Segen, der vorher auf Abr. ruhte, setzte sich an Isaac fort. V. ^b gemäss 24, 62 von C, und wie V. 5 f., dessen Fortsetzung V. 11^b ist, urspr. bei C oder Cap. 24 erzählt. Bei A scheint Isaac's Aufenthaltsort Hebron (35, 7) gewesen zu sein. *אָפֶר* [בְּאֶרֶץ לְהֵרֵי יִצְחָק] 16, 14.

5. Die Geschlechter Ismael's, Cap. 25, 12—18, nach A (ausg. V. 18).

Mit 25, 11 ist schon zur Geschichte Isaac's hinübergeleitet. Aber bevor A ganz zu Isaac übergeht, muss er noch, seiner Gewohnheit ge-

mäss, das Nöthige über die Seitenlinie des Ismael beibringen (vgl. 36, 1 neben 37, 2). Ismael war in der Vätersage eine wichtige Person, und er hat so grosse Verheissungen empfangen 17, 20 (auch bei B u. C, s. 21, 18. 16, 10), dass ein näherer Nachweis der Erfüllung derselben unentbehrlich war, zumal da zugleich damit auch ein Theil des Gotteswortes an Abraham (17, 5 f.) zur Ausführung kam. Schon hiernach kann über die Zugehörigkeit dieses Abschnitts zu A kein Zweifel sein (*Kn. Nöld. Schr. Wl.*), wie denn auch die Ueberschrift, die Altersangabe, und die Formeln und Ausdrücke das bestätigen; vgl. noch bes. V. 12 mit 16, 3. 15, V. 13 der Erstgeborne mit 35, 23, und die 12 Fürsten V. 16 mit 17, 20. Mit Unrecht wollen *Hupf.* S. 58 ff. V. 13—16^a u. 18 (ähnlich *Kay.* S. 22), und *Böhm.* S. 84 alles ausser V. 17 dem A absprechen. Ein eigener Abschnitt mit der Ueberschrift אֵלֶּיךָ הָבִינָה, der nur V. 16^b u. 17 enthielt, wäre wenig sinnvoll. Ueber V. 18 s. d. Zu dem Abschnitt ist zu vgl. das Verzeichniss 1 Chr. 1, 28—31.

V. 12. s. 16, 3. 15. — V. 13 vgl. 36, 10. 40. 46, 8. Der Gesamtüberschrift V. 12 sind untergeordnet die 2 Theilüberschriften V. 13 und 17. אֲרָבָה] fällt auf, und ist nur dann nicht völlig überflüssig, wenn es mit אֵלֶיךָ näher verbunden wird: nach ihren Namen gemäss ihrer Geschlechtsfolge d. h. ihre Namen nach ihrer G.F. Ueber die Zwölfzahl der Ismaelstämme s. S. 278. Für die Zusammenschliessung gerade dieser 12 Stammnamen unter dem Gesamtname Ismael muss Vrf. seine Gründe gehabt haben; ob sie einst eine (polit. oder religiöse) Conföderation bildeten oder wie sonst ihre Zusammengehörigkeit sich zeigte, ist nicht mehr auszumachen. Derartige Verhältnisse wechselten aber im Lauf der Zeit, wurden auch von Verschiedenen verschieden aufgefasst, und entweder darauf oder auf einer Verallgemeinerung des Wortes *Ismaelit* zu *Wüstenaraber* oder *Beduine* (16, 12) beruht es, wenn auch Midianiter (die nach V. 25 zu Qeturah gehören) Ismaeliten genannt werden (Jud. 8, 24 vgl. 7, 25. 8, 22. 26; Gen. 37, 25. 27. 39, 1). Dass übrigens die ismael. Völkerverbindung sich früh auflöste, ergibt sich daraus, dass (abgesehen von der künstl. Wiederernewerung des Namens in Ps. 83, 7. Judith 1, 13) der Name nach der Davidzeit (1 Chr. 2, 17. 27, 30) nicht mehr vorkommt (*Nöld. Amalek.* S. 5). — Unter den 12 Stämmen sind die bekanntesten und bedeutendsten *Nebajoth*, ausdrücklich als Erstgeborne oder Vorstamm bezeichnet, und *Qedar*, beide auch in den Inschriften Assurbanipals (*Schr.* KGF. 101) und Jes. 60, 7 verbunden, wie Plin. 5, 12 die Nabataei neben den Cedrei nennt (dagegen die arab. Genealogien, zB. Ibn Coteiba p. 18. 30 und Abulf. hist. anteisl. p. 192, welche Qaidar und Nābit als Ismael's älteste Söhne aufführen, sind einfach aus dem AT. geschöpft). Aus dem AT. selbst ersieht man über die *Nebajoth* nur das noch, dass Esau mit ihnen sich verschwägte (Gen. 28, 9. 36, 3), und sie ein heerdenreicher Stamm waren (Jes. 60, 7). In der israel. Geschichte bis zur Perserzeit werden sie nirgends erwähnt, wohl aber als *Nabaitai* auf den assyr. Monumenten (*Schr.* KGF. 102 ff.). Dagegen in der Diadochenzeit erscheinen *Nabataer* als ein

bedeutendes arab. Volk, welches die Sitze der (nach dem Süden Keanaan's gesiedelten) Idumäer mit der Hauptstadt Sela oder Petra eingenommen (Diod. 19, 94—100) hatte, und weiterhin mit dem Sinken des Seleucidenreichs auch im Ostjordanland und der syr. Wüste (1 Macc. 5, 25, 9, 35) bis in den Hauran und in Damask (Jos. ant. 13, 15, 2) die Herrschaft an sich riss, wie auch südl. nicht bloß bis Elath sondern noch ziemlich weit in das eig. Arabien hinein reichte (Diod. 3, 43; Steph. Byz. u. *Θαμινδα*), so dass die Nabatäer damals als die an die Syrer grenzenden Araber überhaupt galten (Strab. 16, 4, 18, 21; Plin. 12, 37), und das ganze Land vom Eufrat bis zum rothen Meer Nabatene hiess (Jos. ant. 1, 12, 4; Hier. quae. a. l.). Sie hatten eigene Könige, waren ebenso kriegerisch, wie durch Handel und andere Künste des Friedens bedeutend; von ihrer Cultur zeugen theils die Ruinen ihrer Hauptstadt Petra, theils die nabat. Münzen und Steinschriften aus den 1. Jahrh. vor und nach Chr. (vgl. *Ev. G.*³ I. 451 ff. IV. 458; *Nöld.* in BL. IV. 269). Ihr Reich wurde von Trajan zerstört (Dio Cass. 68, 14; Ammian. 14, 8, 13) und frische Araberstämme drangen in die weiten Gebiete ihrer ehemaligen Herrschaft ein. Der Name dieses späteren Nabatäervolks wird nun freil. sowohl auf den nabat. Inschriften als auch von den Arabern *نباط* geschrieben, und bezweifeln Manche deshalb die Identität desselben mit *נבתי*. Allein da beide Araber waren, in den gleichen Gegenden wohnten, in gleicher Weise mit den *קדרי Cedrei* zusammengestellt, auch traditionell (Jos. ant. 1, 12, 4; Trg. Jes. 60, 7) für einerlei gerechnet wurden, endlich die talmud. Juden den Namen der jüngeren Nabat. lie und da auch mit *נ* schreiben (ZDMG. XIV. 371. XV. 413. XXV. 124), so geht doch die grössere Wahrscheinlichkeit dahin, dass Name und Stoff der alten *נבתי* in dem neuen aus *נבתי* und andern Araberstämmen zusammengemischten Volk der *נב* sich fortgesetzt haben (s. auch *Schr. KGF.* 100 ff.). Die frühere Meinung (*Quatremère* im Journ. As. 1835, *Caussin de Perc.* essai sur l'hist. d. Arab. I. 35 ff. *Ritter* EK. XII. 128 ff.), dass diese jüngeren Nab. Aramäer gewesen seien, ist jetzt aus den nabat. Denkmälern widerlegt (*Nöld.* in ZDMG. XVII. 706 f. XXV. 122 f.). Allerdings reden die Inschriften Tiglathpilesars II. und Sanheribs auch von aram. *Nabatu* in oder nahe bei Südbabylonien (*Schr. KGF.* 105 ff.), aber diese sind von den biblischen Nabatäern zu unterscheiden, obwohl später auch die musl. Araber den Namen *נב* auf das ansässige Bauernvolk der aram. Länder, nam. Babyloniens übertrugen (*Nöld.* ZDMG. XXV. 122 ff.). — Die *Qedarener* werden in der isr. Königszeit, wo die Midian schon mehr zurückgetreten waren, nam. vom 8. Jahrh. an, im AT. viel genannt, als gute Bogenschützen, den Angriffen der Assyrer und Babylonier zunächst ausgesetzt (Jes. 21, 16 f. Jer. 49, 28 ff.), in schwarzen Zelten (Cant. 1, 5) und offenen Dörfern (Jes. 42, 11. Jer. 49, 31) wohnend, reich an Kameelen und Heerden (Jer. 49, 32. Jes. 60, 7) und damit Handel treibend (Ez. 27, 21), zwischen dem petr. Arabien und Babylonien (*Onom.* ed. Lag. I. 111; in einer regio inhabitabilis trans Arabiam Saracenorum, Hier. ad Jes. 42, 10), vgl. noch Jer. 2, 10. Ps. 120, 5 (u. dazu Theodoret, auch Suidas sub

Κηδάφ). Auch keilinschriftlich werden die *Kidri* neben *Nabaitai* erwähnt, und als ihre Hauptgottheit *Atar-samain* (*Schr.* KGF. 52 ff. 101 ff.). Mit ihrem Namen (wie mit dem Namen *Ismaëlit*) bezeichnen die *Rabb.* die Araber überhaupt (die arab. Sprache als Sprache *Qedar's*), wie schon die *Trgg.* קרר durch *Araber* erklären, einmal auch durch קרר Ez. 27, 21. — [מִדְּבָרִים] LXX *Ναβδέηλ*, will *Del.* Par. 301 f. in den *Idibi'ul* eines Textes *Tiglathpilesar's* II. finden. [מִדְּבָרִים] LXX *Μασσάμ*, unbekannt; als Namen eines *Simeonitischen* Geschlechts 1 Chr. 4, 25. [מִדְּבָרִים] LXX *Μασμά*, unbekannt; ebenfalls Name eines *Sim.* Geschl. 1 Chr. 4, 25 (*Riehm* HWB. 993). Nicht hergehörig sind die *Μασσαμάνεις* (*Kn.*) bei *Ptol.* 6, 7, 21 (s. *ZDMG.* XXII. 672) nordöstl. von *Medina*, und die Ortschaft *el Mismtje* in der *Legá* (*Del.*) südl. von *Damask.* [מִדְּבָרִים] schwerlich das (von *Wetzst.* *Hauran* 93 nachgewiesene) *Duma* im östl. *Haurán*, vielmehr wahrsch. „*Λούμαθα* (*Steph. Byz.*), *Domata* (*Plin.* 6, 32), *Λούμεθα*, *Λουμαίθα* (*Ptol.* 5, 19, 7. 8, 22, 3, von ihm bald in *Arabia felix*, bald in *A. deserta* gesetzt), *لومة* bei *Abulf.* ed. Rom. p. 98 und in den *Marás* I. 416, 7 *Tagreisen*, von *Damask* und 13 von *Medina*, auf der Grenze von *Schâm* und *Irâq*, nach *Edrisi* p. *Jaub.* I. 335 vier *Tagreisen* nördl. von *Teime*, und dort im *Distrikte Gôf* von neueren Reisenden (*Nieb.* Arab. 344. *Burckh.* Syr. 1043) wieder erkannt, gewöhnlich *Dumath al Gandal* genannt“ (*Kn.*), aber von [מִדְּבָרִים] *Jes.* 21, 11 zu unterscheiden. Man kennt übrigens noch eine Reihe anderer *Duma* (aufgezählt bei *Mühlau* de prov. *Aguri.* 1869 S. 19 f.). [מִדְּבָרִים] wird gewöhnlich, auch von *Kn.*, mit den *Μασσάμ* des *Ptol.* 5, 19, 2, nordöstl. von *Duma*, combinirt. Auch in den *Asurbanipal-Inschriften* erscheint *Mas'u* neben *Nabaitai* u. *Kidri* (*Schr.* KGF. 102; *Del.* Par. 303). Gegen *Hitzig's* Vermuthungen über *Massa* s. *Mühlau* S. 22 ff., aber auch *Mühlau's* Meinung, dass es in der Nähe des *Duma* im *Haurán* gelegen haben werde, hat keinen guten Grund. [מִדְּבָרִים] wie nach *Mass.*, 1 Chr. 1, 30, *Sam. Joseph.* (statt [מִדְּבָרִים]) zu lesen ist (LXX καὶ Χοδδάν, in Chr. Χοδδάν, Χοδδὰδ), sonst unbekannt. [מִדְּבָרִים] wohl nicht Ort *Taimá* $\frac{3}{4}$ Stunden von *Duma* im *Haurán* (*Wetzst.* 94), keinesfalls die *Θαυμοί* nördl. von den *Gerrhäern* am pers. Meerbusen *Ptol.* 6, 7, 17, oder den *Banu Teim* (تيم) eben dort nach *Jaqu*t Moscht. 310. 352. 413 (*Kn.*), sondern am ehesten der *Jer.* 25, 23. *Jj.* 6, 19 genannte Handelsstamm, dessen Land *Jes.* 21, 14 mit dem تيماء der arab. Geogr. (*Ges.* th. 600) am Westrande von *Negd*, südöstl. von der Nordspitze des *Alanit.* Meerbusens, zusammenzustellen, auch keilinschriftlich neben den *Mas'aern* genannt (*Schr.* KGF. 262 f.). [מִדְּבָרִים] und [מִדְּבָרִים] waren Nachbarn der ostjordan. *Israëlit*, von denen sie (in *Saul's* Zeit?) nebst den *Hagräern* bekriegt und zum Theil verdrängt wurden (1 Chr. 5, 18 ff.), vgl. noch *Berth.* zu *Esr.* 2, 50. *Naphisch* ist sonst unbekannt. „Mehr wissen wir von *Jeſur* d. i. den *Ituräern*, welche theils auf dem *Lebanon*“ und *Antilibanos*, „um vieles nördlicher als *Damask* (*Strab.* 16, 2, 10. 18; *Plin.*

5, 19), theils südl. vom damasc. Gebiet neben Arabern“ in schwerzugänglichen höhlenreichen Bergen (im sogenannten Drusengebirge im Centrum des Haurân? *Wetzst.* 90 ff.) „wohnten (Strab. 16, 2, 20). Die südlicheren Ituräer nöthigte König Aristobul zur Beschneidung (Jos. ant. 13, 11, 3). Die Onomast. nehmen Ituræa u. Trachonitis als einerlei, wie vielleicht schon Josephus. Doch unterschied man auch beide (Luc. 3, 1)“. Sie waren ein rauhes, wildes, räuberisches Bergvolk und gute Bogenschützen (*Win. RW.*). „Die heutigen Drusen sind vielleicht ihre

Nachkommen“ (*Kn.*). Mit Gêdur (جيدور) hat קטור nichts zu thun (s. zu Dt. 3, 14 u. *Wetzst.* 91). קטור sonst nirgends erwähnt. Denn auch die קטורים (Jud. 6, 3. 33. 7, 12 von Midian und Amaleq unterschieden, und Jes. 11, 14. Ez. 25, 4. 10 neben Edom Moab Ammon genannt) sind nicht ein einzelner arab. Stamm, sondern wie 1 Reg. 5, 10. Jj. 1, 3 ein Sammelname für die östl. Araber, der (Jud. 8, 10. Jer. 49, 28) auch die Amaleq Midian und Qedar in sich fassen konnte. Sonst vgl. noch die קטורים 15, 19. — Nicht aufgeführt sind unter den Ismaeliten die קטורים oder קטורים *Hagräer*, welche in den Quellen der Chronik, in der Nähe der ostjordan. Stämme (1 Chr. 5, 10. 18 ff.; 11, 38. 27, 31) und zwar neben Ismaeliten (1 Chr. 27, 30 f., vgl. Ps. 83, 7) erwähnt, und bei Ptol. 5, 19, 2 neben die Batanäer gesetzt werden, auch bei Eratosthenes (Strab. 16, 4, 2) als *Ἀγοαῖοι* (*Ἀγοεές* Dion. perie. 956) vorkommen. Ob ihr Name mit Hagar, der Mutter Ismaels, zusammenhängt (Bar. 3, 23; *Nöld. Amal.* 6f.) ist fraglich. — V. 16. „Das sind die Ismaelsöhne in ihren Gehöften und ihren Zeltlagern d. i. die theils in Dörfern oder offenen Flecken (Lev. 25, 31. Jes. 42, 11) fest wohnen, theils blos in beweglichen Zeltlagern“ (Num. 31, 10. Ez. 25, 4). „Denn קטור von קטור (verwandt mit קטור *kreisen*) bezeichnet das Zeltlager, welches gew. kreisförmig geschlagen wird und

קטור heisst, s. *Burckh.* Bed. 26“ (*Kn.*). 12 Stammfürsten] 17, 20.

Das seltene קטור, ein mehr arab. Wort, hat A hier und Num. 25, 15 von diesen arab. Völkerschaften sehr absichtlich gebraucht. — V. 17 vgl. V. 8. — V. 18. Ihre Wohnsitze. *Schur vor Aegypten*] s. zu 16, 7. *Chavila*] s. zu 10, 29; an Chaulan im Süden Arabiens (*Kn.*) ist nicht zu denken, sondern an die *Χαυλοταῖοι* des Strabo oder auch *Huwaila Niebuhr's*, so dass die Breitenereckung vom pers. Meer bis Aeg. sich ergibt (vgl. 1 Sam. 15, 7). in der Richtung (10, 19. 30. 13, 10) auf Assur] nach *Nöld.* Unters. 26 soll אשור verdorben sein aus einem äg. Ort, den man erwarte, nach *Hupf.* 150 aus אשור (1 Sam. 15, 7), nach *Wl.* XXI. 410 (*Del. Par.* 131) Dittographie für אשור. Aber die Ismaeliten waren nicht auf das Gebiet der Amaleq beschränkt, sondern dehnten sich auch nordöstlich aus (V. 6), bis gegen den Eufrat hin (Jos. ant. 1, 12, 4). Das soll der Ausdruck (Glosse?) besagen, wobei freilich auffallender Weise Assur im polit. (nicht im geogr.) Sinn genommen ist. In dem ihnen zugeschriebenen Raum ist aber jedenfalls das peträische Arabien mit befasst, wie man bei der halbägypt. Abstammung der Ism. (16, 1. 21, 21) erwartet. קטור

אָבִיָּהוּ 16, 12. אָבִיָּהוּ] *fel* er ein d. h. liess sich nieder (Jud. 7, 12). Der V. ^a ist keinesfalls von A (der nicht אָבִיָּהוּ schreibt), schliesst sich auch nicht an V. 17 an (*Hupf.*), sondern gehört wohl zu C (hinter V. 6). V. ^b aber, auffallend durch die 3 p. S., scheint ein von R oder einem Späteren aus 16, 12 genomener Zusatz, in welchem אָבִיָּהוּ (weil in V. ^a gebraucht) zu אָבִיָּהוּ variirt wurde.

IV. Die Geschichte Isaac's, Cap. 25, 19 — Cap. 37, 1.

Isaac tritt in der Erzvätergeschichte sehr zurück. Keine der drei Quellenschriften hat über ihn viel zu erzählen, und was über ihn erzählt wird, hat seine durchgehenden Parallelen an den Erzählungen über Abraham: die anfängliche Unfruchtbarkeit seiner Ehe, die Gefahr seines Weibes, die Achtung, die ihm Abimelech zollt, die Brunnenstreitigkeiten mit Abimelech's Leuten, sogar die häuslichen Widerwärtigkeiten wegen seiner 2 ungleichartigen Söhne. Und seiner Persönlichkeit nach erscheint er durchaus als das schwächere Nachbild seines Vaters. Er ist der Sohn der Verheissung und erbt vom Vater die Stellung und den Besitz der durch ihn errungenen Güter; ohne die hohe Kraft Abraham's tritt er in dessen Fusstapfen, bewahrt treu sanft und geduldig das Ueberkommene, dient dem Gott seines Vaters, und wird von diesem, gleich Abr., geschützt, geleitet und gesegnet. Seine Prüfungen kommen ihm von den Fremden, den Philistern, die ihn anfeinden, und aus seinem eigenen Hause, aber durch mildes und williges Wesen überwindet er dieselben. Auch der Kreis der Oertlichkeiten, an die die Sage sein Andenken knüpfte, ist beschränkter als bei Abr.; in den ausführlicheren Erzählungsstücken finden wir ihn immer in dem äussersten Süden und den Oasen der Wüste (Beër Lachajroï, Gerär, Beeršeba 24, 62. 25, 11. 26, 1—33); A aber setzt ihn, wie den Abr., (wenigstens zuletzt) nach Mamre (35, 27—29). In dem nach Abscheidung des Lothvolkes, der Ismaeliten und Qeṭuräer noch übrigen Reste der urspr. Abrahamischen Einwanderung, welcher längere Zeit in diesen südl. Steppen sass, erkannten die Späteren den Theil der Hebräer, der die Abrahamische Art am reinsten bewahrte, und ihre eigentlichen Vorfahren. — Je weniger hienach über Isaac zu erzählen war, desto mehr über seine beiden Söhne Esau-Jacob, und der Anlage der Priesterschrift gemäss gehört das eben unter die Toledoth Isaac's. Jacob-Israel ist, neben Abr., der eig. Vater des Israelvolkes, der Vertreter einer neuen hbr. Einwanderung von Mesopotamien her, aus welcher mit dem Isaacvolk zusammen sich Isr. herausbildete; er hat einen ganz andern Theil Kanaan's, näml. das mittlere (Bethel-Sikhem) und östl. (Maḥanaim, Peniël, Sukkoth) Land zum Schauplatz seiner Thaten. Neben ihm steht als die andere Hauptgestalt da Esau-Edom, der Bruder Jacob-Israel's, der Erstgeborne, der früher als Jacob mächtig und zu einem selbständigen Volk herausgebildet war, aber durch den

jüngeren, strebsameren, höheren Zwecken dienenden Jacob später zurückgedrängt wurde. Der Kampf dieser 2 Brudervölker, oder, wie sie in diesen Vatersagen erscheinen, 2 Männer um den Vorrang bildet einen Hauptinhalt in den Erzählungen der Toledoth Isaac's, ein Kampf, der an Reiz und Bedeutung dadurch erhöht wird, dass Isaac der in Kanaan geborne, auf Seiten Esau's, Rebecca aber, die Mesopotamierin, auf Seiten des Jacob steht. Aber auch dieser Kampf zwischen Esau und Jacob, dessen nationalen und für das Verhältniss der späteren Völker Edom und Israel vorbildlichen Hintergrund man noch leicht durchfühlt (*Ev. G.*³ I. 492—504), erschöpft noch nicht den Inhalt dieser Isaacgeschichte. Das meiste derselben stammt von B u. C, und ganz ebenso, wie R bei Abr. die göttl. Erziehung desselben zum Glaubenshelden zum Hauptgesichtspunkt macht, so hat er auch hier aus den Schriften jener Erzähler mit Vorliebe solche Stücke ausgewählt und zusammengestellt, welche ihm den Nachweis ermöglichten, wie Jacob von seinen Anfängen an zum Erben der Verheissungen bestimmt und befähigt, doch durch eine lange Reihe von Demüthigungen, Prüfungen und Läuterungen durchgehen musste, bis er endlich der Mann wurde, dem Gott den Bund mit Abr. erneuern und der zuletzt als der Erbe Isaac's eintreten konnte. Es werden darin zugleich treffende Charakterzeichnungen der beiden Brüder gegeben: der eine bieder, aufrichtig, gutmüthig, aber rau und roh, nur auf das Augenfällige und Augenblickliche gerichtet und darum endlich unterliegend, der andere unlauter, listig, schlau, darum in Nöthen und Kämpfe verwickelt, aber nach den höchsten Zielen mit List und Kraft (*Hos. 12, 4 f.*) strebend und darum nach langen inneren Läuterungen endlich Sieger. — Auch dieser Theil gliedert sich in 3 Abschnitte 1) die Isaacgeschichte und Jugendgeschichte Jacob's bis zu seiner Wanderung nach H̄arran 25, 19—28, 9; 2) Jacob in der Fremde und die Gründung seines Hauses in H̄arran im Kampf mit Laban 28, 10—32, 3; 3) Jacob zurückgewandert, als bewährter Gotteskämpfer, vor dem Esau weichen muss 32, 4—37, 1.

a) Die Geschichte Isaac's und Jacob's Jugendgeschichte,
Cap. 25, 19—28, 9.

1. Geburt und erste Jugend der Zwillingsbrüder und die Vorspiele
ihrer künftigen Kämpfe, Cap. 25, 19—34, nach A, B, C.

Isaac erhält nach 20jähriger Unfruchtbarkeit seines Eheweibes auf sein Gebet hin endlich Zwillingsöhne, Esau und Jacob, von denen der letztere dem ersteren schon bei der Geburt zuvorkommen sucht. Herangewachsen wird Esau ein Waidmann der Liebling des Vaters, Jacob ein Hirte Liebling der Mutter. Esau aber, einst hungrig vom Felde heimkehrend, verkauft an den Jacob sein Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht. — Hier sind mit sammt der Ueberschrift V. 19 f. u. 26^b, wegen der chronol. Angaben, wegen פַּדְדָן אֲרָם, *Paddan Aram*,

Bethuel der Aramäer, sicher auf A zurückzuführen. Es stellen aber diese Verse nicht den vollständigen Text des A dar, s. d. — Das Uebrige (von *Hupf. Schr. Kay.* dem C zugeschrieben) ist keine ganz einheitliche Erzählung, weil mit אֶדְוֹמִי 25 der Name Edom anders erklärt wird, als 29—34. Dazu kommt, dass in 27, 35 f., welche Stelle auf 25, 29—34 zurückweist, der Jacobname etwas anders gedeutet wird, als 26^a. Da nun der Inhalt von 26^a durch Hos. 12, 4 als nordisrael. Ueberlieferung feststeht, so wird 25, 26^a als urspr. Text des B anzusehen sein, und wäre darnach (nicht aber wegen אֶדְוֹמִי 30, 32, was auch B wie C neben אֶדְוֹמִי schreibt) 29—34 von C abzuleiten (*Wl.* XXI. 424). V. 21—23 gehören jedenfalls, schon wegen יְהוּדָה zu C. Die V. 24, 27 f. tragen kein sicheres Zeichen der Abkunft an sich, und ihr Inhalt, in der Ueberlieferung fest, wird sowohl bei B wie bei C gestanden haben, ist auch in beiden Referaten, aus welchen C. 27 zusammengearbeitet ist, vorausgesetzt. Somit ist allerdings das Meiste aus C, stand aber bei diesem nicht vor, sondern hinter C. 26 (s. 26, 7), und ist nur von R zum Zweck der Einfügung in das Schema des A (V. 19 f. 26^b) versetzt.

V. 19 f. nach A. Aus der Fassung der Worte so wie aus seiner sonstigen Manier (26, 34, 28, 2 ff. 36, 2 f.) ist wahrscheinlich, dass A zuvor schon die Verheirathung Isaac's besonders berichtet hatte, die betreffende Stelle aber von R ausgelassen ist (s. oben S. 283). — Den *Aramäer* nennt A den Bethuel (s. oben S. 277) und den Laban auch 28, 5, ebenso den letzteren B in 31, 20, 24 (vgl. Dt. 26, 5; *Ev.* G.³ I. 490 f.). Er wird so benannt nach seinem Wohnland. אֶרֶם im ganzen AT. nur bei A: 28, 2. 6f. 31, 18. 33, 18. 35, 9. 26. 46, 15 (48, 7). אֶרֶם bedeutet im Aram. *Joch* und im Arab. (wo es ein nabat. Fremdwort ist, *Gawaligi* 112, 2) *pflügende Ochsen* und das *Geschirr* derselben, dann ein bestimmtes Maass Ackerland, wie *jugum, jugerum* (*Lane* 2353), und wird von *Lagarde* proph. Chald. p. XLIII für persisch gehalten. Aber II *Rawl.* 62, 33 wird *padanu* (welches als *paddnu* nach *Schrader's* Mittheilung sonst *Weg, Pfad* bedeutet) mit *ginü* (Garten) und *iklu* (Feld) gleichgestellt (Mittheilung des Dr.

Moritz) und könnte also auch schon im Assyrl. *Feld, Ebene* (vgl. *חֲבִיבָה* *Niederung, Ebene* Ges. th. 1092) bedeutet haben. Dass wahrscheinlichste ist immer, dass אֶרֶם אֶרֶם Hos. 12, 13 die hebr. Uebersetzung des Wortes ist. Wie 24, 10 bei C אֶרֶם נְהַרְרִים dafür steht, so haben es LXX *Vulg.* mit Mesopotamia Syriae oder Mesopotamia wiedergegeben, vgl. die campos Mesopotamiae bei Curt. 3, 2, 3. 5, 1, 15. Daraus folgt freilich noch nicht, dass beide Begriffe völlig identisch sind, noch weniger, dass Paddan Aram die Gegend um Harran war. Doch ist zu beachten, dass „der Name אֶרֶם (vgl. 48, 7) an einem Orte *Faddän* und einem *Tell Faddän* in der Nähe von Harran haftet, den Jâqût noch kennt (*Chwolsohn* Ssab. I. 304; Marâş. II. 337). Dass die Gegend von Edessa und Harran eine Ebene umgeben von Bergen ist, lehren Edrisi p. Jaub. II. 153; Wilh. von Tyrus 10, 29; *Buckingham* Mesopot. 111^a (*Kn.*). — V. 21. Wie Sara und Rahe! 11, 30, 29, 31

ist auch Reb. unfruchtbar, gegen 20 Jahre nach V. 26. Auch Isaac soll so erst in der Geduld geprüft werden, und die Nachkommenschaft als Gabe der Gnade, nicht als Frucht der Natur empfangen. „Er betet also zu Jahve und wird von diesem erhört. לָ] beim Pass., wie 14, 19. לַנְּכַח אִשְׁתּוֹ eig. *gegenüber seinem Weibe*, so dass er es im Auge hatte, in Hinsicht auf es; לַנְּכַח nur hier und 30, 38; bei A נִכַח“ (*Kn.*). [יִצְחָק] Ex. 8, 4f. 25f. 9, 28. 10, 17f. bei C. — V. 22. Sie ist mit Zwillingen schwanger, die sich aber im Mutterleibe stossen; ein Vorspiel der künftigen Kämpfe der beiden Männer und Völker. „Ebenso hatten nach Apollod. 2, 2, 1 die um die Herrschaft streitenden Brüder Akrisius und Prötus sich schon im Mutterleibe gestritten. *wenn also, warum doch ich*] d. h. wenn das so geht, warum bin, existire ich? Sie legt dem Vorgang eine schlimme Vorbedeutung bei“ (*Kn.*). Das לָמָּה זֶה אָנֹכִי ist zwar kurz gesagt, aber am Ende nicht kürzer als אָם פָּן. Ein אָם nach זֶה (Böttch.) erforderte auch noch ein אָנֹכִי und wäre unhebräisch. Dass זֶה nicht Praed. sein kann (LXX, *de We*), ist selbstverständlich, und ein זֶה zu suppliren, liegt immer noch näher, als ein אָנֹכִי oder אָנֹכִי. Auch 27, 46 ist sie sofort mit einer ähnl. Rede bei der Hand, als wäre gar nicht leben besser als zum Unheil leben. Beunruhigt geht sie hin, darüber Jahve zu befragen. Es wird vorausgesetzt, dass es schon damals Orakelstätten gab (14, 7), oder Seher und Priester des wahren Gottes (14, 18), an welche man sich in solchen Anliegen um Auskunft wenden konnte. Wenn C. 26 einst vor 25, 21 f. stand, dann liegt es nahe, das hier gemeinte Heiligthum in Beerseba 26, 23—25 zu suchen (*Wl.* XXI. 418). — V. 23. Die Antwort, der Orakelspruch, ist rhythmisch gegliedert, und gibt mit der Erklärung des Sichstossens der Kinder eine Fernsicht auf das Verhältniss der Völker Edom und Jacob, wornach das jüngere das ältere überwinden und dienstbar machen werde, vgl. die ähnl. Ankündigung 27, 29. 40. *von deinem Leibe ab werden sie sich trennen*] hervorgehend aus Mutterleib werden sie zwiespältig sein (V. 26). לָאֵם] im Pent. nur noch 27, 29. [בְּצִיּוֹר] 19, 31 ff., wie dort auf das Alter bezogen (vgl. 29, 26. 43, 33. 48, 14). [יָב] Jj. 32, 9; Art. kann in Poesie fehlen. Daraus, dass hier — anders als 27, 40 — vom schliessl. Freiwerden des Aelteren nichts gesagt ist, kann man nicht (mit *Kn.*) schliessen, dass der Vrf. vor der Losreissung Edoms lebte; so genau wie C. 27 von der Zukunft zu reden, gehörte hieher nicht. — V. 24. *voll werden*, von der ablaufenden Zeit, hier der Schwangerschaft, wie 29, 21. 50, 3. [תּוֹמָם] contr. aus תּוֹמָמִים 38, 27. — V. 25. Der erste Knabe wird geboren *rothlich*; wohl nicht von den rothen Haaren (zB. *Ges. Tuch Kn.*) sondern von der rothbraunen Hautfarbe (zB. *Del.*) zu verstehen, wie bei David (1 Sam. 16, 12. 17, 42) gemäss 1 Sam. 19, 13. „Arab. Schriftsteller wie Ibn Coteiba p. 19 u. Abulphar. hist. or. p. 22. 42 leiten die rothhaarigen Orientalen von Esau ab“ (*Kn.*). Jedenfalls wird damit auf den Namen אָדָם angespielt, von dem V. 30 eine andere Erklärung gegeben wird. *er ganz wie ein Haar- oder Pelz-Mantel* (Zach. 13, 4), d. h. am ganzen Leibe mit Haaren bedeckt. Mit יָצָר wird (vgl. 27 11. 23) auf יָצָר angespielt, welches Gebirgs-

land Esau's Nachkommen bewohnten (36, 8). Aber der Name, der hier geflissentlich erklärt werden soll, ist עֵשָׂו, mit dem *man* ihn benannte; עֵשָׂו bedeutet *rauh, behaart*, wie **عَتَى** (vgl. auch den **Ὠσῶος** der Phöniken, oben S. 7; u. *Ew. G.*³ I. 494 f.). Die Neueren wollen wissen, dass *Esau* und *Edom* Götter gewesen seien (*Wl.* XXI. 435; *Stade* Gesch. 120 f., vgl. *Baudiss.* Stud. I. 40); gegen derartige Götter (göttlich verehrte Heroes eponymi) wäre aber doch wohl Euhemeros im Recht. — V. 26. „Der Zweite kommt in der Art zur Welt, dass seine Hand an der Ferse des Bruders hält: er will den vorandrängenden Esau zurückhalten und selbst der Erstgeborne werden. Der Vrf. nimmt עֵשָׂו als denom. von עָשָׂו *Ferse* und עֵשָׂו als *Fersenhalter*, vgl. Hos. 12, 4. Allein die Sache ist sehr unwahrscheinlich. Nach *Busch* LB. d. Geburtskunde § 289 erfolgt bei Zwillingsgeburten die Geburt des zweiten Kindes in der Regel binnen einer Stunde nach der Geburt des ersten, gar häufig auch später. Vielleicht ist עֵשָׂו s. v. a. *Nachfolger*“ (ebenso *Reuss* Gesch. d. AT. 52), „indem die W. עֵשָׂו *hinterhersein, nachfolgen, nachspüren, nachstellen, belisten* bedeutet. Der Vrf. von 27, 36 deutet den Namen etwas anders“ (*Kn.*) אֶשְׂרָיִם neben אֶשְׂרָיִם V. 25 ist auffallend, erklärt sich aber wohl daraus, dass R schon hier, wie sicher in V. b, aus A schöpfte (vgl. 16, 16), denn auch A muss die Geburt dieser Söhne erzählt haben. אֶשְׂרָיִם *Ew.* 304^a. — V. 27 f. Esau wird heranwachsend (21, 8. 20. 38, 14) ein jagdkundiger, *ein Mann des Feldes* (unterschieden von אֶשְׂרָיִם 9, 20), Waidmann, der dem Wild nachjagend die Gefilde durchzieht, daher des Vaters Liebling, *denn Wildpret war in seinem Munde*, d. h. nach seinem Geschmack, mundete ihm, dem Isaac, vgl. 27, 5. 7; אֶשְׂרָיִם gäbe einen andern Sinn, und das Suff. auf Esau zu beziehen „weil er ein Wildpretesser war, immer viel Wildpret hatte“ (*Abulwalid* s. Journ. As. IV, 16 p. 239; *Böttch.*) macht nichts besser. Wenn im Gegensatz zu ihm Jacob אֶשְׂרָיִם genannt wird, so kann das in diesem Zusammenhang weder sittlich *untadelig*, noch auch *ἀπλαστός, ἀπλοῦς simplex, lauter, schlicht* (*LXX Aq. Theod. Vulg.*) bedeuten, da er ja vielmehr weiterhin als der listige erscheint, sondern muss etwa s. v. a. *ἡμερός* (*Philo*) sein (*Ges. th.*; *Ew. G.*³ I. 505), wie man das deutsche *fromm* auch im Sinne von *ruhig, still* (im Gegensatz gegen die Wildheit) gebraucht, und wie אֶשְׂרָיִם von einem ähnl. Grundbegriff aus die besondere Bedeutung *friedlich* aus sich entwickelt hat. Ein *Zeltbewohner* aber heisst er, nicht als ein *häuslicher* Mensch (*LXX*), sondern (4, 20) als *Hirte*, wegen seiner Beschäftigung. „Die Jagd, nicht aus Nothwehr oder Bedürfniss, sondern wie von Esau als Lustgeschäft getrieben, gilt dem Vrf. als etwas Wildes, Grausames, Rohes, zumal im Vergleich mit dem bei den Hebräern sehr geachteten Hirtenleben“ (*Kn.*). — V. 29—34. Ein erster Ausbruch des Kampfes, den die Brüder mit einander kämpfen, zugleich ein Beitrag zu ihrer Charakteristik. V. 29 f. „Einst kommt Esau, als Jacob ein Gericht (Linsen, V. 34) siedet, hungrig von der Jagd nach Hause und wünscht von dem Rothen zu schlängen. Gierig braucht er nicht לֶחֶם, sondern אֶשְׂרָיִם *schlingen* (s. *Ges. th.*). Auch

kann er vor Heiss hunger die Linsen nicht gleich beim Namen nennen, und bezeichnet sie nach dem Anblick nur als das Rothe, als ein *φοινικίδιον* wie Crates bei Diog. Laert. 7, 1, 3. Davon soll er den Namen *Edom* erhalten haben. — V. 31. Eigennützig verlangt Jacob dafür Abtretung der Erstgeburt. Zu den Rechten der Erstgeburt gehörte eine ansehnlichere Stellung in der Familie und im Stamm, so wie ein grösseres Erbtheil (43, 33. 48, 13 ff. 49, 3. Dt. 21, 17). Hier denkt Vrf. besonders daran, dass die göttl. Verheissungen der Linie der Erstgeburt angehörten, vgl. Sem, Abr., Isaac“ (*Kn.*). Die beste Erläuterung gibt 27, 27 ff. *עַתָּה*] *jetzt, gegenwärtig* (Jes. 58, 4), und im Gegensatz gegen eine spätere Zeit hier und sonst öfters = *vorerst, zuvor* V. 33. 1 Sam. 2, 16. 9, 27. 1 Reg. 1, 51. 22, 5 (*Ges. th.; Wellh. BB. Sam. 37*). — V. 32. Esau ist bereit. *ich gehe zu sterben*] muss sterben, sc. wenn ich jetzt nicht zu essen bekomme (*Schu. Tuch*²), oder vielleicht besser: meine Wege führen mich, den Jäger in steten Lebensgefahren, doch früher oder später zum Tod (*Ros. Vat. Kn.*); wozu mir da Vortheile, die ich doch nicht ausgeniessen kann? — V. 33 f. „Der vorsichtige Jacob lässt sich die Erstgeburt eidlich zusichern, und gibt erst dann sein Linsengericht heraus. Er legt Gewicht auf sie, während Esau, wie Vrf. tadelnd hinzufügt, sie verachtet. *עָרַב*] im Pent. nur noch Num. 15, 31“ (*Kn.*). Zu der Malerei mit 5 aneinandergereihten Verben vgl. Ps. 48, 6. — Esau zeigt sich hier als der Mann kurzsichtigen Leichtsinns, von sinnl. Begier beherrscht und vom Augenblick hingenommen, ohne Gefühl für übersinnl., geistige Güter, gemeiner Art (Hbr. 12, 16) und darum das Höchste leicht verscherzend. Jacob handelt eigennützig und unsittlich, indem er die Noth des Bruders benützt, aber er verfolgt höhere Ziele mit List und Gewandtheit, und erweist sich dadurch, wenn er nur erst von seinen Fehlern geläutert sein wird, für die Heilszwecke Gottes als der tauglichere. Beiderlei Sinnesarten stellen sich typisch in diesen Brüdern dar. Mehr liegt aber auch nicht darin. Weder gründet Jacob sonst irgendwo auf diesen Vorgang einen Anspruch auf die Erstgeburt, noch nimmt der Vater oder gar Gott später irgendwo Rücksicht darauf. Die Sache selbst, dass Jacob dem Esau mit der Zeit nicht blos in volksthüml. Dingen den Vorrang abgewann, sondern auch der Träger der Verheissung, der göttlich Erwählte wurde, stand thatsächlich fest. Da aber Esau in der Ueberlieferung ganz bestimmt als der Aeltere galt, also die Erwählung Jacob's nicht mehr, wie bisher, der Erstgeburt folgte (Mal. 1, 2 f.), so war diese Abweichung zu motiviren. Sie wird in verschiedener Weise motivirt. Nach V. 22 f. bei C war sein Vorrang von Gott vorausbeschlossen; bei B und C in Cp. 27 beruht er auf dem mit List errungenen Segen des Vaters (vgl. 48, 8 ff. über Efraim vor Manasse); bei A wird Jacob, weil Esau fremde Weiber genommen, von Isaac selbst vorgezogen (27, 46 — 28, 9) und diese Wahl von Gott bestätigt (35, 9 ff.). Hier aber geht die Motivirung im Grund auf das Wesen und den Charakter beider Völker, wie es sich typisch schon in den Stammvätern dargestellt hat, zurück (vgl. 9, 20 ff. 16, 12).

2. Isaac's Wanderleben, seine Beschwerden und die göttlichen Segnungen und Verheissungen, Cap. 26, 1—33 nach C (und R).

„Isaac zieht einer Hungersnoth wegen nach Gerár, empfängt dort eine göttl. Verheissung, gibt sein Weib für seine Schwester aus, treibt mit grossem Glück auch Ackerbau, und wird so reich und gewaltig, dass die Philister ihn beneiden und fortweisen. Er zieht nach dem Nachal Gerár, legt dort 2 Brunnen an, über welche Zank mit den Hirten Gerár's entsteht; darauf rückt er noch weiter fort und gräbt einen Brunnen, der ihm nicht bestritten wird, lässt sich zuletzt in Beerscheba nieder, wo er Jahve verehrt, und abermals eine göttl. Verheissung empfängt. Dort macht er einen Brunnen, wird von Abimelek besucht, und schliesst mit ihm ein Freundschaftsbündniss. Daher der Name Beerscheba“ (*Kn.*). — In diesem Bericht ist Alles enthalten, was überhaupt über Isaac selbst, abgesehen von seinen Söhnen, noch gemeldet wird. Man könnte deshalb vermuthen, dass darin Beiträge aus den verschiedenen Quellenschriften zusammengearbeitet seien, aber in Wahrheit erweist sich fast Alles als aus C genommen (*Hupf. Schr. Kay. Wl.*). Zwar hat gewiss auch A einiges über Isaac, nam. (nach 35, 12. Ex. 6, 3) eine Erscheinung des אל שׁהי an ihn erzählt, und ebenso muss auch B über Isaac im Negeb, nam. in Beerscheba (46, 1—4) berichtet haben, aber R hat aus ihnen nichts aufgenommen, sondern sich mit dem Bericht des C begnügt, der also wohl alles Wesentliche enthalten haben wird. Und allerdings erinnert im Ausdruck Manches an B, zB. V. 10 an 20, 9; V. 28 an 21, 22; V. 29 an 21, 23, nam. גַּל-אֲדוּמָה (21, 11. 25), die Namen 26, aber das erklärt sich hinreichend daraus, dass C selbst schon die Schrift des B als Vorlage benützt und vieles aus ihr sich angeeignet hat. Ueber V. 12 s. d. Sonst zeigt sich deutlich die Sprache des C, zB. שׁוֹבֵר בְּרָאָה; יִהְיֶה 7, הַשְּׂקָה 8, אָלָה 28, בְּרִיחַ בְּהַר 29, וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יי 24; die Gefahr der Rebecca 7—11 (neben Cp. 20) und der Ursprung des Namens Beerseba 25—33 (neben 21, 22 ff.) kann nur auf C zurückgehen (wenn auch B vielleicht berichtet hat, dass Abimelek sein Freundschaftsverhältniss mit Abr. dem Isaac fortgesetzt hat). Nur V. 1—6 (s. schon *Hitz.* Begr. d. Krit. 169 ff.) ist kein einheitlicher Bericht des C, denn 2^b ist mit 3^a und 1^b unverträglich (*Kn.*) und kann auch nicht freier Zusatz des R sein, sondern weist auf Zusammenarbeitung des Textes des C mit einem andern Referat hin, zu welchem auch בְּאֶרֶץ הַנָּגֶב 1^a gehört (s. d.). Dieses Referat, nach welchem also Is. einer Hungersnoth wegen aus dem Lande fort nach Aeg. ziehen will, aber von Gott angewiesen wird, in dem Land, das er ihm sagen werde, zu bleiben, und dann in Gerár blieb (1 die 3 ersten Worte, 2 von וַיֵּאמֶר an, 6) wird auf B zurückgehen (vgl. 2^b mit 22, 2^b). Dagegen 1^b, in 2 die 3 ersten Worte, 3^a schliessen sich zusammen als Bericht des C, welcher gegenüber von 24, 62. 25, 11 ganz richtig mit der Erzählung einer Ortsveränderung Isaac's beginnt. Die Theophanie in Gerár kann nur aus C stammen (bei B erging die Weisung an Is. in Kenaan), aber die Verheissungsworte 3^b—5 beruhen auf einer spätern Erweiterung

(s. d.), wie selbstverständlich auch אַבְרָהָם — מְלֶכֶד 1^a ein Zusatz des R ist. — Ebenso sind ferner auch V. 15. 18 redactionelle Einsätze zur Ausgleichung mit Cp. 21. — Im Uebrigen ist unverkennbar, dass Cp. 26 bei C vor 25, 21 ff. gestanden hat (s. V. 7).

V. 1—6. Isaac's Zug zu Abimelek nach Gerár und Jahve's Weisungen an ihn. V. 1. [וַיְהִי יָרֵב בְּאֵיץ] nach B, denn באיץ kann nur in *Kenaan* bedeuten; bei C ist aber Is. nicht in Ken., sondern in באר להי ראי 24, 62. 25, 11. [מַלְכֵד] für מֶלֶךְ מֶן עו. 276^b; Gen. 46, 26; meist bei A, doch auch Dt. 4, 35. 28, 69. Jos. 22, 29. Diese Rückweisung auf die Hungersnoth zu Abraham's Zeit 12, 10 ff. kann nur von R eingefügt sein, denn B hatte noch keine erzählt. [וַיִּלְכֵד יִשְׂרָאֵל] von C, angeknüpft an 25, 11. Daraus dass Abim. bei B (Cp. 20 f.) zu Abraham's, bei C zu Isaac's Zeit erscheint, folgt nicht Verschiedenheit der Person (*Kn.*), sondern nur Variation der Sage. Auch ist aus Ps. 34, 1 nicht zu erweisen, dass Abim. in Gerár ein gewöhnlicher Königsname oder gar Königstitel war. Oder sollte auch Phikhol V. 26 ein stehender Feldherrname gewesen sein? *Philister, Gerar*] s. zu 20, 1 f. — V. 2. Er soll nicht nach Aeg. ziehen. Die Absicht, dies zu thun, ist vorher nicht gemeldet. Die Worte sind ein Bruchstück einer von der des C verschiedenen Erzählung (s. Vorbem.), nämli. des B. Vgl. 22, 2. — V. 3^a setzt voraus, dass er schon in Gerár ist, schliesst sich also an 1^b an. [בְּיַרְדֵּן] zB. 12, 10. 19, 9 (aber auch 20, 1. 21, 23). [וְאֵלֵּי כָּל אֵלֵּי הָאָרֶץ] 21, 20. V. 3^b begründet die Weisung mit der Zusicherung aller dieser Länder, also auch Gerár's, an Is. und seine Nachkommen. *alle diese Länder*] *Kenaan* und die anliegenden Gebiete. Dieser Plur. (sonst für wirkliche Länder Gen. 10, 5. 20. 31. 41, 54) für die verschiedenen Theile des spätern israelit. Landes nur hier und V. 4 (wie 1 Chr. 13, 2. 2 Chr. 11, 23), ist offenbar jüngerer Sprachgebrauch und beweist mit V. 5 zusammen, dass diese Stelle von jüngerer Hand (die 22, 17 f. schon vor sich hatte) überarbeitet ist, wie es scheint, nam. zu dem Zweck, um auch bei Isaac eine ausdrückliche Zusicherung des Landes im weitesten Sinn des Wortes an seine Nachkommen zu haben; vgl. 15, 18—20. [וְהָאֵל] 19, 8. [וַיְהִי כִימְרֵי] hier im Sinne von *aufrecht halten*, wie Lev. 26, 9. Dt. 8, 18; vgl. zu Gen. 6, 18. *Schour*] 15, 17 ff., auch 22, 16 ff. — V. 4 wie 15, 5. 22, 17 und 12, 3. 22, 18, namentl. [וַיְהִי כִימְרֵי] wie 22, 18. — V. 5. Diese Huld gegen Isaac und seine Nachkommen darum, weil Abr. in allen Stücken Gottes Willen nachkam, nach der Regel Ex. 20, 6. 2 Reg. 8, 19. 19, 34 (*Kn.*). [עָשָׂה כְּכָל אֲשֶׁר צִוָּהוּ] 22, 18. Dass bei Abr. von Geboten, Satzungen und Weisungen, die er gehalten habe, die Rede ist (s. dagegen 17, 1. 18, 19), beruht auf Uebertragung der Verhältnisse unter dem mosaischen Gesetz auf die Erzväterzeit, kommt aber nur hier so vor, und lässt, zusammen mit der Häufung der Ausdrücke (vgl. zB. Dt. 11, 1; Lev. 26, 46), auf die Hand eines spätern Ueberarbeiters schliessen. [מִשְׁפָּחָו] s. zu Num. 1, 53. [אֲבִיהֶם] + אֲבִיךָ *Sam.* LXX. — V. 6. So blieb er denn in Gerár. — V. 7—11. In Gerár begegnet ihm mit Rebecca etwas ähnliches, wie Abr. mit Sara ebendasselbst und schon vorher in Aegypten. S. zu 12, 10 ff. — V. 7. Die Leute der

Gegend fragten ihn *nach* (32, 30. 43, 7; *Sam.* לָ) seinem Weib; er gab es für seine Schwester aus, um nicht *ihrerwegen* (V. 9. 20, 3) ermordet zu werden (12, 12). טוֹבָה מְרֵאָה 24, 16. וְעַן 3, 22. Nach dem Sinn des Vrf. soll die Geschichte offenbar in die erste Zeit der Ehe Isaac's fallen und stand bei C sicher vor 25, 21 ff. — V. 8. Geheimniss kommt aber beim längeren Aufenthalt Isaac's daselbst aus. אָרְכִי] das Qal nur noch bei Ez.; sonst s. Num. 9, 19. 22. 18, 16. 19, 28. דָּוָר] *durch*, 8, 6. אֵרֶב] *scherzend* (21, Reb., nämli. so wie es zwischen Ehegatten, nicht zwischen Gesch. vorkommt. Vrf. dachte sich Is. und Reb. dabei wohl im Garten Haus des Königs (*Kn.*), nicht aber den König bei Isaac's Haus (!) dessen Fenster hineinsehend (*Böhm.*). — V. 9 f. Abim. tadelte nun ist sie ja *doch* dein Weib, obwohl du es anders gesagt bei C auch 18, 32 (29, 14?) 44, 28 (bei B: 20, 12. 27, 29, 14? —). אֵרֶב] *Ew.* 135^d. אֵרֶב] 34, 2. wie 20, 9; nur dass hier bei C der gesetzlich-technische Gebrauch gebraucht ist. Wie Cp. 20 erscheint Abim. auch hier als gottesfürchtiger, auf Recht und Sitte in seinem Land haltender König. — V. 11. Er verbietet sogar bei Todesstrafe jegliche Antastung Isaac und seines Weibes. — V. 12—17. Isaac, in allem von Gott gesegnet und an Reichthum immer mehr zunehmend, wird von den Philistern angefeindet und weicht vor ihnen in das Bachthal Gerar. V. 12. Is. säete im Land Gerar und erlangte im selbigen Jahr d. h. da er säete (auf das Jahr der Hungersnoth V. 1 kann es sich wegen V. 8 nicht wohl zurückbeziehen, ausser man nähme an, dass V. 12 einst mit V. 6 näher zusammengehangen habe; vielleicht ist der Vers einfach von C aus B herübergewonnen) 100 *Maasse* (LXX *Pesch.* falsch אֵרֶב] d. h. erntete 100fältig, erhielt ganz ausserordentlichen Ertrag. „Ackerbau wird auch von Jacob berichtet (37, 7), aber nicht von Abraham. Manche arab. Nomaden verbinden ebenfalls Ackerbau mit Viehzucht, *Burckh.* Syr. 430, Bed. 17; *Berggren* R. I. 325; *Robins.* I. 85 f.; *Buckingham.* Syr. II. 11; *Seetzen* I. 339. 409. II. 335 *Ritter* XIV. 978 ff. Die Angabe passt nach Gerar. Der Boden bei Gaza ist äusserst fruchtbar und in Nuttar Abu Sumar, eine Strecke nordwestl. von Elusa haben die Araber Getreidemagazine, *Robins.* I. 327. II. 639 f. Noch heute kommt in jenen Ländern, zB. Hauran ein so reichlicher Ertrag vor, *Burckh.* Syr. 463“ (*Kn.*), *Wetzst.* R. Berich 30. — V. 13 f. So von Gott gesegnet wurde Isaac fortgehend (8, 3 5. 12, 9) grösser (24, 35. 48, 19. 2 Sam. 19, 33), bis er sehr gross ward d. h. sehr mächtig, weil reich an Gesinde und Vieh, so dass die Phil. ihn um sein Gedeihen und Glück beneideten. Ueber Part. statt Inf. abs. vgl. Jud. 4, 24; *Ew.* 280^b. Die Zusammensetzung אֵרֶב] und אֵרֶב] im Pent. nur noch 47, 17 f. אֵרֶב] noch 49, 10. אֵרֶב] im Pent. nur hier, wiederholt Jj. 1, 3; über die Bedeutung s. *Gram.* — V. 15 ohne ך cons. angeknüpft ist ein Redactionszusatz zur Vorbereitung auf V. 18. Darnach wären die von Abraham's Leuten gegrabenen Brunnen von den Philistern dem Isaac zerstört worden, und ihm das Nomadisiren in ihrer Gegend unmöglich zu machen. „So that

man bei Bekriegungen (2 Reg. 3, 25. Jes. 15, 6), und die Araber verschütteten die Brunnen an der Pilgerstrasse, wenn sie nicht den geforderten Zoll erhalten, *Troilo orient. R. Beschr.* 682; *Nieb. Arab.* 382^c (*Kn.*) [מְחַסְמֵס וְיִשְׁלַחֵם] über das suff. masc., auch V. 18. 33, 13 s. *Ew.* 249^b. — V. 16 an V. 14 sich anschliessend. Auch Abim. theilt die Eifersucht und heisst den Isaac geradezu fortziehen, weil er ihnen zu gewaltig geworden sei. — V. 17. Veranlasst durch den Befehl des Königs (nicht durch die Brunnenverschüttung, die ja nach V. 18 auch die Brunnen seines neuen Aufenthalts betraf) zieht Isaac von Gerar weg nach dem *Bachthal Gerar*, worüber s. zu 20, 1. „*Sozom. h. eccl.* 6, 32. 9, 17 kennt ein Kloster ἐν Γεράροις ἐν τῷ χερμαῖῳ“ (*Kn.*) [גְּרָר] wie 33, 18. — V. 18—22. Isaac's Aufenthalt im Bachthal Gerar und die Brunnen (מְאִיִּם wie Dt. 10, 6; anders Gen. 14, 10), die er dort grub. V. 18. Die nach Abraham's Tod von den Philistern zugeschütteten (V. 15) Brunnen seines Vaters grub er *wieder* (*Ges.* 142, 3) auf, und gab ihnen die alten Namen. Obwohl in der Abrahamgeschichte von solchen Brunnen im W. Gerar nichts gemeldet ist, so ist doch möglich und wahrscheinlich, dass R in einer Quellschrift (B) Notizen darüber hatte, die er nur betreffenden Orts nicht mitgetheilt hat. Da aber eine andere Quelle (C) diese Brunnen auf Isaac zurückführte, so hat er in seiner Weise so vermittelt, wie er hier angibt. Zugleich wird klar, wie er die doppelte Schöpfung des Namens Beeršeba (V. 33 und 21, 31) möglich dachte. Aber auch die 3 Brunnen V. 19—22 sollen demnach nicht ganz neue (*Del.*), sondern blos erneuerte (*Ke.*) sein, da es nicht heisst: *und er fuhr fort zu graben* u. dgl. [בְּיַדִּי] LXX *Sam. Vulg. BJub.* — V. 19—21. „Bei zweien von ihnen haben Isaac's Leute Streit mit den Hirten von Gerar, welche dieselben für sich verlangen (vgl. 13, 7f., auch Ex. 2, 17; *Burckh. Syr.* 628; *Bed.* 118). Daher nennt er sie *Streit* [מִלְחָמָה] und *Befeindung* [מְבִיטָה] *lebendiges* d. h. sich bewegendes, fliessendes Wasser, im Gegensatz zum stille stehenden, hier also Quellwasser, vgl. Lev. 14, 5. Jer. 2, 13. *Zach.* 14, 8. Cant. 4, 15“ (*Kn.*). — V. 22. Is. zieht von da weiter (וַיֵּצֵא 12, 8) „und gräbt einen Brunnen, über den es keinen Hader gibt; er nennt ihn *Weiten*, weil Gott ihnen weit gemacht d. i. Raum verschafft habe und sie fruchtbar sein, d. i. sich mehren können im Lande.“ [רָבִי] hinten betont wegen folgenden *Ew.* 63^c. 193^b.] begründend, möglicherweise recitativ, vgl. 29, 32f. Mit diesem Brunnen stellt man (*Kn. A.*) gewöhnlich zusammen die Oertlichkeit *Ruḥaibe*, etwa 3 Stunden südlich von Elusa, 8 südl. von Bersaba, wo es Reste von Brunnen gibt (*Robins. I.* 324 ff.; *Russegg. III.* 69; *Palmer Wüstenwand.* 296 f.). „Hier hat sich auch der Name [שֵׁנָה] erhalten. *Robinson* (I.

332) kam von Ruḥaibe nach Chalaša zu einem Wadi شطین *Schutein*, der an einer Ruinenstätte vorübergeht. Siḥna lag demnach nördlicher als Rehoboth, noch nördlicher wahrscheinlich Esek, welches aber nicht näher nachzuweisen ist“ (*Kn.*). — V. 23—25. Von da zieht Is. nach Beeršeba hinauf und erhält dort in einer nächtl. Erscheinung (s. 15, 1.

20, 3. 6. 21, 14. 22, 1. 31, 11. 24. 46, 2 bei B) wieder göttliche Verheissungen; wie V. 5 werden sie ihm um Abraham's willen, *des Dieners Gottes* (nur hier so in der Gen., doch vgl. נָבִיא 20, 7) gegeben. — V. 25. Die „Gotteserscheinung veranlasst Isaac, einen Altar zu erbauen und Beeršeba wird dadurch zu einem Cultusort geweiht, s. 21, 33. 12, 7. Dass er den Altar früher als das Zelt errichtet, fällt auf“ (Kn.). Daraus zu schliessen (Kn.), dass V. 24 u. 25 bis יִהְיֶה eine Einschaltung des C sei, geht nicht an, da gleich nachher sicher der Text des C fortläuft, vielmehr soll doch wohl der dauernde Aufenthalt, den er hier nimmt, als Folge der dort in der ersten Nacht ihm gewordenen Gotteserscheinung dargestellt werden. יִישׁ אֶרֶץ 12, 8. 33, 19. 35, 21. בָּרָה] nur hier, sonst (V. 15. 18f. 21 f. 32) immer בָּרַח; ein Unterschied in der Bedeutung („angraben“ gegen בָּרַח V. 32 „fertig ausgraben“ Böhm.) ist wohl nicht beabsichtigt. — V. 26—33. Abimelek's Bundesvertrag mit Isaac und der Grund des Namens Beeršeba (vgl. 21, 22—31). V. 26. Abim. kommt von Gerar zu ihm nach Beerš. mit Phikhol (21, 22) und Aḫuzzath (Form wie אֲחֻזָּא, seinem בָּרֵךְ (im Pent. nur hier) d. h. seinem Freund, „Vertrauten, der ihm rathend und sonst Dienste leistend zur Seite stand, vgl. 1 Reg. 4, 5. 1 Chr. 27, 33“ (Kn.). — V. 27 s. V. 14 u. 16. Zu יָ in וְיָאָם s. zu 24, 56. — V. 28. *Jahve mit dir*] 21, 22. אָמַן] *Eidschwur* (24, 41) hier s. v. a. ein unter feierlichen Verwünschungen bekräftigter Vertrag, wie Dt. 29, 11. 13. Ez. 16, 59. בְּיַמֵּינוּ] diese Form wohl absichtlich zum Wechsel mit dem folg. בְּיַמֵּי, sonst vgl. 42, 23. — V. 29. אָם] wie 21, 23. 14, 23. תִּקְצֹה] für תִּקְצֹה, worüber *Ges.* 75 A. 17; *Ew.* 224^c; *König* S. 531. Bei der Angabe, sie hätten ihm *nur Gutes* erwiesen, ist von der Fortsendung Isaac's (allerdings בשלום) V. 16. 27 abgesehen; die redactionellen Angaben V. 15. 18 kommen hier natürlich nicht in Betracht. בשלום] V. 31. 28, 21. *du bist nun einmal der Gesegnete Jahve's* (wie 24, 31), und darum ist's wünschenswerth, mit dir im Wohlvernehmen zu stehen. — V. 30—33. „Die Gäste und Isaac halten zusammen eine Bundesmahlzeit (s. zu 31, 54) und leisten am andern Morgen einander den Bundeseid, worauf jene von Isaac geleitet nach Gerar zurückkehren. An demselben Tage erhält Is. die Nachricht, dass die den Brunnen V. 25 grabenden Knechte Wasser gefunden haben; er nennt daher den Brunnen שְׂבַעָה d. i. *Schwur* nach dem Vrf., der das Wort mit שְׂבַעָה gleich nimmt. Daher der Name Beeršeba, über dessen Entstehung 21, 31 eine andere Sage gibt“ (Kn.). עַל אֵרוֹן] 21, 11. 25.

3. Veranlassung zu Jacob's Wanderung über den Euftrat und Jacob's Segnung durch Isaac, Cap. 26, 34—28, 9, aus A und BC.

Esau nimmt 2 hettitische Weiber, zum Verdruss der Eltern 26, 34f. Jacob betrügt, unter Mitwirkung der Mutter, den Esau um den väterl. Segen, und muss, um der Rache Esau's zu entgehen, sich zur Wanderung nach Mesopotamien entschliessen 27, 1—45. Isaac schickt, auf der Rebecca Veranstaltung, den Jacob nach Paddan Aram, um sich

dort ein Weib zu holen, worauf Esau noch eine Tochter Ismael's heirathet 28, 1—9. — Von diesen 3 Abschnitten schliessen sich der erste und der letzte (26, 34f. u. 28, 1—9) unter sich zusammen, und enthalten das Referat des A über Anlass und Zweck der Wanderung Jacob's, was aus der Schmucklosigkeit der Erzählung, der chronol. Angabe 26, 34, den Ausdrücken *בְּנֵי יַעֲקֹב* 28, 1. 6. 8, *אָרְט* 2. 5 ff., *אֶל שְׂרַי* und *קָרַל צִמִּים* 3, *אֶלְהִים* und *מְנַרִים* 4, *הָאָרְצִי* 5 zweifellos folgt (*Tuch, Kn. Hupf. Schr. Kay. Wl.*). Der Vers 27, 46 (s. d.) leitet zu 28, 1 ff. hinüber. — Zwischen diese Nachrichten ist die ausführl. Erzählung über die Erschleichung des väterl. Segens durch Jacob 27, 1—45 eingeschoben, welche nicht bloß Jacob's Auswanderung anders (mit Jacob's Betrug und Esau's Hass) motivirt, und von dem väterl. Segen selbst eine abweichende Darstellung gibt, sondern auch durch die Angabe von Isaac's Alter, Todesnähe und Blindheit 1f. 7. 10. 41 zu A (bei welchem Is. damals noch nicht viel über die Mitte des Lebens stand) nicht gut stimmt. Schon darum muss diese Erzählung von einem andern Vrf. als A sein, bei dem auch von einer Verfeindung der beiden Brüder nirgends die Rede ist. Die sprachl. Zeichen bestätigen das. Die Meisten (*Tuch Kn. Hupf. Schr. Kay.*) schreiben dieses Stück dem C zu. Aber nach Cp. 32 (s. d.) und 35, 3. 7 hat auch B eine Flucht des Jacob vor Esau berichtet, und das Stück selbst enthält (*Wl.* XXI. 422 ff.) mehrfache Doubletten, nam. in 24—27^a neben 21—23, 30^a und 30^b, 35—38 neben 33f., 44^b und 35^{aa}: deshalb ist es besser (*Wl.*) von R aus B und C zusammengesetzt zu erachten. Bei der durchgängigen Abhängigkeit des C von B waren gewiss die Berichte beider einander sehr ähnlich, und R konnte sich darum begnügen, einige sachl. Differenzen beider einzuarbeiten. Ganz genaue Scheidung zwischen beiderlei Bestandtheilen ist nicht mehr möglich: auf C weisen hin zB. *יְרוּחַ* 7. 20. 27, *הַקָּרָה* 20, *מִאֲשֶׁר בָּלָה* 30, *אֲמַר בְּלָבִי* 41, die Erwähnung des *Hauses* 15, auf B zB. *הָאֱלֹהִים* 28; *אֶף* 13 (gegen 19, 8. 24, 8) 30; *בְּצַרְטָם* 4 (gegen *לִצְנֵי* 7. 10) 33, die Art der Anrede 1^b. 18 (wie 22, 2. 7. 11. 31, 11; *Wl.*); *צִדְקָתִי* 33f. (wenigstens sonst wie bei C). Diesen Zeichen nach wird zB. V. 15. 24—27. 30^a (bis *אֲרִי-יִצְחָק*) 35—38 auf C zurückgehen. — Grund und Zweck der Erzählung ist, zu erklären, wie Jacob dem Erstgeborenen den Vorrang abgewinnen, also nam. das bessere Land und die grössere Macht, sogar die Oberherrschaft über den Bruder erlangen konnte. Sie erklärt es aus dem väterl. Segen, insoweit ähnlich wie A in 28, 3 f. (vgl. oben S. 149). Dieser Segen wird aber hier durch Betrug erschlichen, entsprechend dem Namen Jacob als des Listigen. Es kann auffallend erscheinen, dass ein Schriftsteller von der ethischen Tiefe und Feinheit des C eine derartige Volkssage ohne ein Wort der Missbilligung erzählen und einem auf diese Weise erschlichenen Segen ernstliche Bedeutung beilegen kann. Aber man muss beachten, dass die Erzählung im Zusammenhang mit den folgenden Stücken aufgefasst sein will. Mit der Segnung Jacob's vollzieht sich ein Beschluss Gottes: in Gottes Willen war es gelegen, den Jacob über Esau zu erhöhen; das zeigt die Geschichte der beiden Völker bis auf die Zeit des Vrf.

Solchen Willen auszuführen benützt Gott auch die Sünden der Menschen (50, 20); Isaac, der wider Willen Jacob statt Esau segnet, ist nur Werkzeug Gottes, und die Vorneigung der Rebecca für Jacob hat bei C durch 25, 23 eine tiefere Begründung. Aber ihre betrügliche List und des Solmes Sünde kann nicht ungestraft bleiben; schon der Nachsegen Esau's (V. 40), noch mehr die Flucht Jacob's, die Trennung der Mutter vom Sohne, die vielen Kämpfe, Aengste, Enttäuschungen und Demüthigungen, welche sofort für Jacob folgen, sind gerechte Strafen für jene Sünden und zugleich in der Hand des alles leitenden Gottes Erziehungsmittel, durch welche ihm der unlautere Sinn abgethan und ein würdiger Träger der Verheissung aus ihm herausgebildet werden soll. Der ganze Vorgang hier ist demnach nur der fruchtbare Anstoss zu der folgenden Erziehungsgeschichte Jacob's. Für Isaac ist es freilich weniger ehrenvoll, dass er gegen seinen Willen Gottes Zwecke fördern muss, aber er ist ja überhaupt in der Sage nur das schwächere Nachbild Abraham's.

Cap. 26, 34f. Esau heirathet in seinem 40., also in Isaac's 100. Jahr (25, 26) 2 Hettiterinnen; über sie s. zu 36, 2f. Sie wurden für die Eltern, welche keine Vermischung mit den Landeseingebornen wollten, eine *Bitterkeit des Geistes*, Gegenstand der Geisteserbitterung, schmerzlichen Unmuths und Herzeleides. [רַחֲמֵי] 19, 33. 27, 1. — Cap. 27. V. 1—4. Isaac alt, fast erblindet, dem Tode nahe fordert Esau auf, ihm ein Wildpret zu jagen und zu bereiten, damit er dann, nach dem Genuss seines Liebessessens (25, 28), ihm den Segen ertheile. *seine Augen erloschen*] wurden matt (Dt. 34, 7. Zach. 11, 17), *vom Sehen weg* (16, 2. 23, 6), so dass sie nicht mehr sahen (vgl. 48, 10 ff.). „Diese Bemerkung soll die Ausführbarkeit des Betrugs erklären. [הַיְהוּדִים] s. 12, 11. [חָלָה] nur hier, von חָלָה *hängen*, eig. *das Gehänge*, nam. der Köcher, welcher umgehungen wird (LXX *Vulg.*, *GrVen.*, *Trg. Jon.*, *Abene. Kimch.*), nicht das Schwert (*Onk. Pesch. Pers.*, *ArErp.*, *Rasch.*), welches angegürtet wird. Bogen und Pfeile waren die gewöhnl. Jagdwaffen der Hebräer (Jes. 7, 24).“ [צִידָה] sonst *Zehrung*, hier aber Einzelwort (*Tuch*; *Ew.* 176^a) zum collect. צִיד, welches V. 5. 7. 33 steht, und nach den Mass. auch hier gelesen werden soll. [שִׁטְמִים] eig. *Schmackhaftes* d. i. Leckergericht (Prov. 23, 3. 6). Durch das Essen befriedigt und wohlgestimmt will dann Isaac die Segnung ertheilen. [בְּכֹרִי] 19. 31. 21. 30. 46. 34; (V. 10 [בְּצִבְרֵי אִשְׁרֵי]). — V. 5—13. Reb. hört den väterl. Auftrag mit an und fordert Jacob, um ihm den Segen zuzuwenden, auf, ihr 2 Ziegenböckchen zu holen, die sie wie Wildpret zubereiten will und er dem Vater bringen soll.“ [שְׂמֵרָה ב] wie 1 Sam. 17, 28. [לְבָרְיָא] nach V. 4 u. 7; LXX: [לְבָרְיָא] „*sein, Sohn, ihr Sohn*] wie auch wir sagen: des Vaters, der Mutter Sohn d. i. Liebling, vgl. 25, 28“, aber LXX τὸν υἱὸν ἀντιῆς τὸν ἐλάσσω. [לְבָרְיָא] „*Jova praesente ac teste* 1 Sam. 23, 18. [לְבָרְיָא] *in Beziehung auf das was ich dir gebiete Ges.* 123, 2. [לְבָרְיָא] *Ew.* 212^b. *ich mache sie als Leckergericht*] bereite sie zu einem solchen *Ges.* 139, 2. Das Gericht ist sehr reichlich, um das Oberhaupt der Familie, welches segnen soll, zu ehren (18, 6. 43, 34).

Der vorsichtige Jacob hat nur das Bedenken, dass Isaac ihn, der an Hals und Händen nicht wie Esau (25, 25) rauch, sondern glatt ist, durch Betastung erkennen und als einen, der mit dem halbblinden Vater seinen Spott treibe (von ריני), verwünschen werde. Bloss als Spötter, nicht als Betrüger, fürchtet er behandelt zu werden, weil er nur die Absicht eines Scherzes bekennen würde“ (*Kn.*). Rebecca aber nimmt seinen Fluch (vgl. 16, 5) d. h. die Folgen des Fluchs über ihn auf sich, weil sie nach 25, 23 überzeugt ist, dass Jacob den Segen haben muss und wird. — V. 14—17. „Sie bereitet die Böckchen, lässt Jakob die Feierkleider Esau's anthun, überzieht seinen Hals und seine Hände mit Ziegenfell und sendet den so ausgestatteten, mit Essen zum Vater. Zu קִדְּוֹת *Kostbarkeiten* ist גָּנְרִי zu wiederholen und gemeint sind Esau's bessere Kleider (Jud. 14, 12 f.), die bei festl. Anlässen angezogen wurden“ (nach den Juden in Hier. quae. Esau's Priesterkleider); „sie dufteten nach den Gefilden (V. 27), während die Jacob's nach der Herde rochen. Der Jahvist redet von einem *Hause* (nicht Zelt) des Isaac, wie er 19, 2 ff. auch Loṭ in Sodom ein solches bewohnen und 33, 17 Jacob eines zu Sikkem erbauen lässt“ (*Kn.*). — V. 18—29. Jacob führt's aus, besteht die Prüfung und erhält den Segen. V. 18. וְיָבִיא נִיבְּאָ LXX *Vulg.* — V. 20. מִהָרִי zur Umschreibung unseres Adverbs, wie שָׁבַי 26, 18. הַקִּיָּה 24, 12. — V. 21 ff. der Argwohn Isaac's, welchen das zeitige Erscheinen und die Stimme des angeblichen Esau erregten, wird durch die Betastung desselben beseitigt. וַיִּבְרַכְהוּ nicht: und er begrüßte ihn (47, 7. 10. 2 Reg. 4, 29) mit einem Segenswunsch (*Kn.*), was nach der bisherigen Verhandlung keinen Sinn mehr hat, sondern: und so segnete er ihn denn. Man erwartet jetzt den Segen selbst. — V. 24—27^a. Statt dessen wird erzählt, wie Isaac, durch eine unumwundene Versicherung Jacobs vollends beruhigt, die Mahlzeit nimmt, und durch Essen, Trinken, Kuss und Geruch der Kleider Jacobs wohlgestimmt den Segen erteilt. Obwohl dies alles als Fortsetzung an V. 21—23 sich gut anschliesst, zeigt doch das schliessende וַיִּבְרַכְהוּ (vgl. 23^b), dass hier aus einer andern Quelle etwas nachgeholt wird, und zwar nach den damit zusammenhängenden 27^b (יְהוּדָה) und 15 (בִּירָה) aus C; beachte auch לִמְצֹן 25 gegen בְּצִבְוֹרִי 4. 19. 31. — V. 24. *du da* (V. 21) *bist mein Sohn Esau?* (ohne Fragwort *Ew.* 324^a, *Ges.* 153, 1). Er bejaht die Frage einfach, s. schon V. 19. — V. 25. מִצִּיד בְּנֵי לXX *Vulg.* *BJub.* — V. 26. וְהָשִׁקָה s. 2, 12. — V. 27^b—29. Der Segen selbst, nach וְהָשִׁקָה 27^b, וְהָשִׁקָה 29^b aus C, nach הָאֱלֹהִים 28 und הָרָחֵק 29^a aus B zusammengesetzt. Er ist, der gehobenen Stimmung entsprechend (4, 23 f. 9, 25 f. 14, 19 f. 24, 60), dichterisch gehalten. Von dem zuletzt aufgenommenen sinnl. Eindruck ausgehend, „findet er den Geruch seines Sohnes, der als Jäger die Gefilde durchstreifte (25, 27), wie den Geruch eines Feldes, das Jahve gesegnet d. i. mit herrl. Pflanzen, insbesondere duftreichen Kräutern und Blumen (Hos. 14, 7. Cant. 4, 11) reichlich ausgestattet hat“ (*Kn.*). וְהָשִׁקָה + וְהָשִׁקָה Sam. LXX *Vulg.* — V. 28. An diesen Gedanken anknüpfend, wünscht er ihm zunächst ein solches fruchtbares Land, in welchem Thau vom Himmel

und fruchtbarer Boden der Erde zusammenwirken zu einem reichl. Ertrag von Korn und Most. Er meint Kenaan, über dessen grosse Fruchtbarkeit s. Ex. 3, 8 und *Winer*³ II. 188. [חַיִּת] optat., nicht futur., vgl. חַיִּת V. 29. [חַיִּת] partit. wie 4, 4. 28, 11. 30, 14. „Der Thau vertritt in Pal. während des regenlosen Sommers den Regen und bedingt hauptsächlich die Fruchtbarkeit der Witterung, ist daher hier statt derselben genannt, vgl. 49, 25. Dt. 33, 13. 28. Hos. 14, 6. Zach. 8, 12“ (*Kn.*). [חַיִּת] nicht von חַיִּת Dan. 11, 24, sondern des Sinnes und des Parallelismus wegen nothwendig = חַיִּת (Ew. 83^a) von den fetten d. h. fruchtbaren (Jes. 5, 1. 28, 1) Oertern oder *Fettgefilden der Erde* einen Theil. — V. 29. Der 2. Wunsch geht auf die künftige Stellung Jacob's unter den Völkern. [לְאֻמִּים] 25, 23. *dienen müssen dir Nationen und sich dir beugen Völker*] dir unterthan sein und huldigen; dies geschah seit Josua, mehr aber seit David. [יִשְׂרָאֵל] anomaie oder falsche Schreibart für יִשְׂרָאֵל. *sei ein Herr deinen Brüdern und beugen müssen sich dir die Söhne deiner Mutter*] „bei dieser Herrschaft ist natürlich an Jacob's Nachkommen zu denken, daher bei seinen Brüdern an Esau's Nachkommen, die Edomiter. Sie wurden unter David unterworfen (2 Sam. 8, 14. 1 Reg. 11, 15 f. Ps. 60, 2) und blieben lange unter isr. Herrschaft, s. V. 40“ (*Kn.*). Zum rhythm. Wechsel von אֵיךְ und אֵיךְ vgl. Ps. 50, 20. [וְיָרֵךְ] nordpalästinisch (Jes. 16, 4) und späthebr., im Pent. nur hier (doch vgl. Ex. 3, 14), obwohl *Sam.* es auch Gen. 12, 2. 24, 60 u. s. hat. Auch das masc. גְּבִיר nur noch poetisch hier und V. 37 erhalten. — Der 3. Wunsch, dass fortan Fluch und Segen über die Leute sich nach ihrer Stellung zu Jacob richten solle, wie 12, 3. Zu אֵיךְ und אֵיךְ im Sing. vgl. Ex. 31, 14. Lev. 19, 8. Num. 24, 9; *Ew.* 319^a; *Ges.* 146, 4. — V. 30—40. Gleich darauf kommt Esau, aber zu spät. Er kann mit Bitten und Flehen, da Is. seinen Segen unwiderruflich vergeben hat, nur noch einen Nachseggen erlangen. V. 30. Nachdem R V. ^a mit Worten des C (vgl. גָּלַד 18, 33. 24, 15. 19. 22. 45. 43, 2) angefangen hat, fügt er V. ^b aus B eine noch genauere Zeitbestimmung hinzu. [אָךְ] nur eben d. h. kaum *hinausgegangen war Jacob*, da kam Esau, *Ew.* 341^d. — V. 33. Isaac, bei Entdeckung des Betrugs, erschrickt heftig, kann aber nichts ändern. *er wird auch gesegnet sein* (bleiben). גַּם am Anfang wie 44, 10. 1 Sam. 12, 16. 28, 20. „Der Vrf. betrachtet die Patriarchen als Gottesmänner (15, 1. 20, 7) und legt ihnen Aussprüchen dieselbe Wirkung bei, wie den Gottessprüchen der Profeten. Ein ausgesprochenes Gotteswort gilt als eine Kraft, die unausbleiblich und unabänderlich das wirkt, was das Wort besagt; Gottes Wort kann nicht unwirksam sein; vgl. 9, 18 ff. Num. 22, 6. 2 Reg. 2, 24. Jes. 9, 7 f.“ (*Kn.*). Isaac sieht es als Gottes Willen an, dass es so kommen musste; er wird nicht zornig, sondern fügt sich in Geduld. — [עֲרִיבָאֵר] im Pent. nur hier und V. 34. — V. 34. Im Anfang ist יְהוּדִי (24, 30. 52. 29, 13. 39, 13. 15. 19) nach *LXX Sam.* (*Schu. Tuch*) einzusetzen, sei es, dass es nach יְהוּדִי 33 einfach ausgefallen ist, oder dass aus urspr. גַּם בְּיָדָהּ יְהוּדִי die jetzige Lesart erst geworden (*Hitz. Bgr. d. Krit.* 127) oder gemacht (*Geig.*

Urschr. 377) ist. „Ob der Erklärung des Vaters betrübt sich Esau heftig. Mit nationaler Befriedigung malt der Vrf. von hier an die grosse Noth aus, welche damals der Stammvater des Edomitervolks empfand“ (*Kn.*) *segne auch mich*] V. 38. 4, 26. Num. 14, 32; Prov. 22, 19; *Ew.* 311^a; *Ges.* 121, 3. — V. 35—38 knüpft wieder an 33^a (hinter אַסָּו) an und holt das Referat von C nach, um die diesem eigenthümliche Rückbeziehung auf 25, 29—34 und zugleich seine Deutung von אַסָּו beizubringen. V. 36. Jacob bemerkt, nicht ohne Grund habe man seinen Bruder אַסָּו benannt, was hier (anders 25, 26) im Sinn von *Ueberlister, Hinterlistiger* gefasst ist. אַסָּו] *ist's dass man benannt hat?* (wie 29, 15; *Ew.* 324^b) d. h. hat man ihn wohl darum Jacob benannt, dass er mich belistete, belisten musste, *nun* d. h. schon (31, 38. 41) zweimal. Vgl. 25, 31 ff. — V. 37 f. „Auf Esau's Frage, ob er ihm nicht einen Segen *auf die Seite gethan* d. h. aufgehoben habe, sagt er ihm, dass er Jacob zum Herrn Esau's bestellt, alle seine Brüder d. h. die Edomiten ihm zu Knechten gegeben, und ihm das fruchtbarste der Länder, die er zu vergeben hatte, verliehen habe“ (*Kn.*); was sollte da noch übrig sein? אַסָּו] c. dupl. Acc., *Ew.* 283^b (Ps. 51, 14; Jud. 19, 5). אַסָּו] 3, 9. — V. 38. Eine Widerrufbarkeit des Segens setzt auch Esau nicht voraus, meint aber, dass es mehr als éinen Segen gehe. אַסָּו] wie 21, 16. 29, 11. — V. 39 f. So lässt sich Is. zu einem Nachseggen bewegen, der aber mehr Unseggen als Segen ist, und eben darum nicht wunschweise, sondern weissagend gesprochen. „Er gebraucht die bei Jacob gebrauchten Ausdrücke, aber in anderer Wendung“ (vgl. 40, 13 mit 19, *Tuch*). Denn אַסָּו ist hier nicht partit. (*Vulg. Luth. A.*), sondern privativ (wie Num. 15, 24. Prov. 20, 3. Jj. 11, 15. 21, 9 u. s.), wie aus V. 37 u. 40 klar ist (*Tuch Bmg. Kn. Ew. Del.*) *weg von den Fettgegenden der Erde wird dein Wohnsitz sein und weg vom Thau des Himmels von oben* (49, 25) d. h. „du wohnst entfernt und ausgeschlossen von den Ländern ergiebigen Bodens und fruchtbarer Witterung. Dabei ist besonders an Palästina gedacht, aus welchem Esau auf das Gebirge Seir zog (36, 8). Dieses letztere war im allgemeinen ein dürres, felsiges und unfruchtbares Gebiet. Ausserhalb der Umgebung Petra's χώρα ξρημος ή πλειίστη, και μάλιστα ή προς 'Ιουδαία, Strab. 16, 4, 21. Als χώραν τήν μὲν ξρημον, τήν δὲ ἄνυδρον, ὀλίγην δὲ καρποφόρον bezeichnet das nabatäische Land Diod. 2, 48. Nach *Shaw* R. 376 f. ist Edom eine einsame leere Wüste, und nach *Burckh.* Syr. 723 kann man die hohe Ebene nördlich von Akaba füglich eine steinige Wüste nennen“ (*Kn.*). Nur um den allgemeinen Unterschied des Wohnlandes Edom's von Pal. kann es sich hier handeln; dass dasselbe auch fruchtbare Wadi's hat (zB. *Robins.* III. 103), wie Pal. unfruchtbare, kommt nicht in Betracht. Mal. 1, 3 gehört aber nicht hieher. — V. 40. Um der Unfruchtbarkeit des Landes willen wird er *auf seinem Schwert leben* d. h. „seinen Unterhalt auf das Schwert gründen (Dt. 8, 3. *Jes.* 38, 16), von Krieg, Raub und Freibeuterei leben. Ähnlich Ismael 16, 12 und noch heute die Stämme im alten Edomiterland, *Burckh.* Syr. 826; *Ritter* XIV. 966 ff.“ (*Kn.*). Endlich wird zwar die Unter-

werfung unter den Bruder nicht zurückgenommen, aber doch (und das ist schlimm für Jacob) eine Beschränkung ihrer Dauer zugestanden: *wann du dich anstrengst, wirst du sein Joch von deinem Halse (Jes. 10, 27) brechen*. Nämlich *רָדוּ* bezeichnet zwar das herren- und zügellose Umherschweifen (Jer. 2, 31. Hos. 12, 1), aber das gibt hier, auch wenn man *רָדוּ* durch Num. 27, 44 deckt (*Kn. Del.*), keinen Sinn, weil mit „Schweifen“ ein Joch nicht gebrochen wird, und „Freischweifen“ schon die Folge voraussetzt; annehmbarer wäre „*widerpenstig sein*“ (*Tuch Hupf.* zu Ps. 55, 3), aber widersetzlich ist am Ende jeder Unterjochte und wird doch nicht frei; also vielmehr Läufe d. i. *Anstrengungen machen, streben* vgl. *רָדוּ* und *רָדוּ*, sowie

א, IV (*Lud. de Dieu* zu Jer. 2; *Ros.; Win.* im Lex., *Ew. G.*³ I. 159). *Schütteln (Hengst. Ke.)* bedeutet das Wort nicht. Die alten Uebers. dachten an *רָדוּ, רָדוּ, רָדוּ*; über die Lesart des *Sam.* *רָדוּ* (auch im BJub.) s. *Ges. de Pent. Sam.* p. 38. Dieser Spruch, die Hauptsache des ganzen Nachsegens, zielt auf die Zeiten von König Joram an, unter dem sie sich zuerst von Juda frei machten (2 Reg. 8, 20 ff.); unter Amasja (2 Reg. 14, 7), Uzzia und Jotham (2 Reg. 14, 22. Jes. 2, 16. 16, 1. 5) wurden sie zwar wieder unterworfen, aber unter Ahaz (2 Reg. 16, 6) kamen sie ganz frei. — V. 41—45. Die nächsten Folgen: tödtlicher Hass Esau's gegen Jacob und Weisung der Rebecca an Jacob, nach H̄arran zu fliehen. V. 41. *die Tage der Trauer*] nicht: des Vaters, als wollte er durch Ermordung des Bruders sich auch am Vater rächen (*Luth.*), sondern: *um den Vater*; den Tod des Vaters, der ja (V. 4. 7) nahe ist, will er noch abwarten, um dem Vater nicht das Herzeleid zu machen, aber noch in der üblichen Trauerzeit (24, 67) will er den Bruder umbringen. *רָדוּ* vgl. 8, 21. — V. 42 f. „Esau sprach wohl auch laut von seinem Vorhaben. Daher erfuhr es Rebecca.“ Acc. beim Pass. s. 4, 18; zum Hitp. *רָדוּ* sich durch Rache Befriedigung verschaffen vgl. das Niph. Jes. 1, 24. *רָדוּ*] 11, 31. — V. 44. „Nur *einige Tage* d. i. eine ganz kurze Zeit soll er in H̄arran bleiben. Sie spricht verkleinernd, um ihn desto eher zu bewegen.“ *רָדוּ* wie 29, 20. (anders 11, 1) Dan. 11, 20. — V. 45. *רָדוּ*, als blosser Erklärung von 44^b unnöthig, scheint nicht seiner selbst wegen, sondern wegen seiner Fortsetzung *רָדוּ* von R aus seiner andern Quelle aufgenommen. *רָדוּ* sie würde *beide* an einem Tag d. i. zu gleicher Zeit verlieren, sofern Esau als Mörder der Blutrache (9, 6) verfallen wäre. — V. 46 leitet zu 28, 1 ff. hinüber und ist wohl von R eingefügt (*Böhm.*). „Reb. äussert, sie sei wegen der H̄ettit. Weiber Esau's des Lebens überdrüssig, und wenn auch Jacob H̄ettitertinnen nehme, so wünsche sie gar nicht zu leben“ (*Kn.*). Deutlich ist hier die Rückbeziehung auf 26, 34 f. Aber dass die Bemerkung von A stamme (*Kn. Schr. Kay. Wl.*), folgt daraus noch nicht, ebensowenig aus *רָדוּ* (s. zu 23, 3) und *רָדוּ* (wie 34, 1), was auch R schreiben konnte (wogegen die Ausdrücke des C in 24, 3, 37), während A in 28, 1. 6. 8. 36, 2 durchaus *רָדוּ* hat. Vielmehr waren aber nach 26, 35 diese Esauweiber *beiden* Eltern ein

Herzeleid, und die Initiative der Reb. ist zwar ganz im Sinne der Erz. Cp. 27, aber bei A handelt Isaac selbständig 28, 1 ff., und לָמַד לִי יְהוָה ist nach 25, 22 gebildet. „Uebrigens ist erst טַבְנוּת דָּוָד und dann noch מְבַנְיָהוּ דָּוָד sehr anstößig; die LXX lassen das erste weg“ (Olsh.). — Cap. 28, 1—9. Die Sendung Jacob's nach Paddan Aram zur Verheirathung und die Segnung desselben durch Isaac, nach A. — V. 1. Is. ertheilt dem Jacob Segen und Auftrag. בְּנִיּוֹתָי וְעַמְּךָ s. 24, 3. — V. 2. אֶרֶץ אֲרָם] 25, 20; zum st. c. (wie sofort בְּיָרִיחַ vgl. 20, 1; zu — 14, 10; zu der Betonung des הָ— vor אֶרֶץ Es. 216^c u. 63^c; ebenso לְמַדָּה 27, 45, דְּבָרָה 29, 21 u. a. — V. 3 f. „Der Segen besteht darin, dass Gott ihn mit Fruchtbarkeit und zahlreicher Nachkommenschaft beglücken und ihm und seinen Nachkommen das dem Abr. verliehene Land geben möge.“ [אֶל סָדֵי] 17, 1. [קִהַל עַמִּים] wie noch 35, 11. 48, 4 bei A; עַמִּים von den israel. Stämmen zB. auch Dt. 33, 3; s. auch Gen. 17, 14. 25, 8. Segen Abraham's] 17, 8. אֲבִירָיִם] 17, 8. — V. 5. Jacob gehorcht und geht. Aramäer] s. zu 22, 23. — V. 6—9. Esau nimmt daran ein Beispiel, und um der Eltern Zufriedenheit und Wohlgefallen zu erwerben und den Fehler einigermaassen gut zu machen, heirathet er auch noch eine Anverwandte, eine Tochter Ismael's, Enkelin Abraham's. [וְיִשְׁלַח] nicht וְיִשְׁלַח, dürfte sich durch die Abhängigkeit von יָךְ rechtfertigen, aber in weiterer Fortsetzung V. 7 [וְיִשְׁלַח] was ebenfalls noch von יָךְ V. 6 abhängt. וְיִשְׁלַח V. 8 führt erst von R eingefügt mit Rücksicht auf 27, 43 f. וְיִשְׁלַח V. 8 führt einen 2. Erwägungsgrund ein. er gieng zu Ismael] nicht als ob er jetzt schon das Vaterhaus ganz verlassen hätte (Tuch), s. dagegen 36, 6 f., sondern um ein Weib zu holen. Ismael lebte also damals noch, was zu 25, 26. 26, 34 (vgl. mit 25, 17 und 17, 24 f.) sehr wohl stimmt, und es ist kein Grund, einer unrichtigen Chronologie zu lieb (Del. Ke.) den Ismael in die Familie des Ismael umzudeuten, oder gar אֶל-יִשְׁמָעֵאל mit Sam. zu streichen. Ueber die Chronologie s. zu Cp. 35 a. E. Schwester Nebajoth's] vgl. zu 24, 51. auf seine Weiber hinauf] d. h. zu ihnen hinzu 31, 50. Lev. 18, 18. Ueber die Machalath s. zu 36, 3.

b) Jacob in der Fremde und die Gründung seines Hauses,
Cap. 28, 10—32, 3.

1. Jacob's Traum zu Bethel, Cap. 28, 10—22, aus B und C.

Jacob zieht von Beeršeba aus, übernachtet bei Luz, hat hier den Traum von der Himmelsleiter, erhält göttl. Verheissungen, nennt den Ort Bethel, und thut ein Gelübde in Beziehung auf ihn und seine Wanderung. — Dem durch den Segen des Vaters zum Träger der Verheissung bestimmten wird hier zum erstenmal von Gott selbst die Bestätigung dafür; beim Beginn seiner Wanderungen, zugleich seiner Erziehungs- und Läuterungsgeschichte wird ihm die Gewissheit des göttl. Schutzes und seiner erhabenen Bestimmung als ein Leitstern auf seine Irrungen mitgegeben (wie 12, 1 ff. dem Abr., 26, 2 ff. dem

Isaac); zugleich wird der Ursprung der Heiligkeit Bethels nachgewiesen. — Das Stück knüpft durch die Ortsbestimmung בְּבֵית אֱלֹהִים und בְּבֵית אֱלֹהִים V. 10 an 26, 23 ff. und 27, 43 an, und zeigt in בְּבֵית אֱלֹהִים und den Verheissungen V. 13—16 nach Inhalt und Ausdruck (vgl. 13, 14. 16. 12, 3. 18, 18), in בְּבֵית אֱלֹהִים 13, בְּבֵית אֱלֹהִים 14 und בְּבֵית אֱלֹהִים 14 f. die Hand des C. Allein V. 11 f. 17—22 haben בְּבֵית אֱלֹהִים , und während an A als Vrf. wegen 35, 9—15 nicht gedacht werden kann, erweist die Rückbeziehung, welche in 31, 13. 35, 3. 7 auf diese Verse genommen wird, die Zugehörigkeit derselben zu der Schrift des B (*Kn. Hupf. Böhm. Schr. Wl.*): die Ausdrücke בְּבֵית אֱלֹהִים 11 (32, 2), בְּבֵית אֱלֹהִים 18 (20, 8. 21, 14. 22, 3), sowie der Zehnte 22 und der Traum 12 (20, 3 u. ö.) bestätigten das. Demnach hat R hier eine Erzählung des B, die ihre Spitze in der Heiligkeit Bethels und des Jacobsteines und in dem Gelübde Jacob's hat, und eine ähnliche des C, welche den Nachdruck auf die Verheissungen Gottes an Jacob legte, zusammengearbeitet. Bei V. 19 kann man zweifeln, auf welche Quelle er zurückgehe; wahrscheinlich auf beide, da er in keiner entbehrlich ist, namentlich B in 31, 13. 35, 3 den Namen Bethel als schon vorhanden voraussetzt (gegen *Hupf.*). Dagegen V. 15 f. von B abzuleiten (*Kn.*), verbietet בְּבֵית אֱלֹהִים und die Entbehrlichkeit von V. 16 neben 17. Gerade V. 16 neben 17 beweist auch, dass hier 2 Quellen zusammengearbeitet sind, nicht aber eine Erzählung von B blos durch R überarbeitet (*Böhm.*) ist. V. 21^b stammt entweder aus C oder ist von R eingesetzt.

V. 10 (aus C) ist (wenn auch urspr. nicht unmittelbare) Fortsetzung zu 27, 45. Bei A ist die Abreise Jacobs schon 28, 5 (7) gemeldet. בְּבֵית אֱלֹהִים wo Isaac's Aufenthalt nach C war 26, 23 (auch 25, 21 ff.). — V. 11 f. aus B. Jacob trifft auf *den* (zum Uebernachten passenden oder den rechten) Ort; schon in diesem Treffen liegt eine höhere Fügung. Er nimmt *von* (4, 4. 27, 28) den Steinen einen (V. 18), und legt ihn *zu seinem Kopforte* (*Ew.* 160^b), an den Platz, wohin er sich mit dem Haupte legt, zu seinen Häupten. Es war schon etliche Tagereisen von Beerseba (22, 4). — V. 12. In der Nacht sieht er im Traum (20, 3) eine auf die Erde gestellte, bis zum Himmel reichende Leiter; an ihr steigen die Engel Gottes (21, 17) *auf* und *ab*, nicht ab und auf, d. h. sie sind schon unten, als er sieht, gehen hinauf und kommen wieder. Diese Leiter „versinnbildet den Gedanken, dass Himmel und Erde, Gott und Menschen in Verbindung stehen (vgl. 9, 17), dass Gott vom Himmel her durch seine Geister über der Erde waltet, und die Schicksale der Menschen ordnet“ (*Kn.*), und legt dem Träumenden die doppelte Gewissheit nahe, dass bei ihm, dem flüchtigen und einsamen Wanderer, die Engel Gottes schon gegenwärtig sind zu seiner Behütung und Unterstützung (24, 7), dass aber auch gerade dieser Ort ein rechtes Gottesheiligthum ist (17 ff.), wo wirklich ein Verkehr zwischen Himmel und Erde stattfindet. An einer Leiter geht dieser Verkehr vor sich, weil in der älteren Zeit die Engel noch nicht als geflügelt gedacht wurden. — V. 13—15 aus C. Dieser hatte eine Gotteserscheinung und Gottesverheissung an Jacob (auch in der בְּבֵית אֱלֹהִים V. 16) erzählt, aber keinen Traum von einer Himmelsleiter.

Indem R diesen Bericht hier einfügt, will er die Zusprache Gottes an Jacob als Deutung (15) und Entwicklung (13 f.) dessen, was im Traum von der Himmelsleiter liegt, gefasst wissen. גָּלְיִי] gewöhnlich (LXX *Vulg. Pesch.* u. s. w.): oben *auf ihr*, der Leiter, aber gerade das *oben* ist nicht ausgedrückt, und warum er auf der Leiter *stünde*, wäre nicht einzusehen, auch ist der ganze V. von C; also: *Jahve stand über* (vor) *ihm*, wie 18, 2. 24, 13, vgl. 18, 8. 24, 30 (*Tuch Hupf. A.*). Gott der Väter Abr. und Is., vgl. 26, 24. *das Land gebe ich*] 12, 7. 13, 15 u. ö. *wie Staub der Erde*] 13, 16. גַּבְעוּל] 30, 30. 43; גַּבְעוּל LXX und BJub. גַּבְעוּל] 13, 14. גַּבְעוּל] 12, 3. 18, 18. גַּבְעוּל] macht den Eindruck eines Nachtrags (*WZ. XXI. 421*) nicht mehr, als גַּבְעוּל V. 13 (was doch *WZ.* nicht für einen Nachtrag hält). V. 15. Ausdrücklich verheißt Gott noch seinen Schutz für die Zeit der Wanderungen Jacobs *überall wo* oder *wohin er geht*. גַּבְעוּל] *bis dass wann*, Num. 32, 17. Jes. 6, 11 (kürzer 24, 19). — V. 16 aus C. Jacob ist beim Erwachen verwundert, dass Jahve an diesem Orte gegenwärtig ist, nicht blos an den hl. Stätten, wo Isaac ihn verehrte, zB. Beerseba 26, 24 f.; zu seiner Freude hat er erfahren, dass er mit seiner Entfernung von der Heimath noch nicht aus dem Bereich dieses Gottes ausgeschieden ist. גַּבְעוּל] *fürwahr*, im Pent. nur noch Ex. 2, 14. — V. 17. Der Eindruck des Gesichtes auf ihn nach B: das ist ein furchtbarer, hehrer Ort, ein wahres Gotteshaus (V. 19), die Himmelspforte, wo, wie es in einem rechten Gotteshaus sein soll, der Himmel sich den Menschen öffnet und ein wirklicher Verkehr mit der oberen Welt gestattet ist. — V. 18 aus B. Wie bei C und R die Erzväter an den Orten der Gotteserscheinungen Altäre errichten, so stellt Jacob hier den Stein, auf dem er geschlafen, als Malstein, Denksäule auf, und begießt ihn mit Oel, weihet ihn dadurch (s. zu Ex. 30, 30). Dieser Jacobstein zu Bethel hat einst eine hohe Heiligkeit für ihn und sein Haus gehabt, s. 35, 14 bei A, und noch früher 49, 24. Dass aber Jacob oder die Seinen diesen Stein oder Steine überhaupt göttlich verehrt hätten (*Dozy Israel.* zu Mekka 1864 S. 18 ff.), folgt nicht daraus, ebensowenig aus der alten Benennung Gottes mit אֱלֹהֵי Dt. 32, 18. 30 u. s. Zwar ist merkwürdig genug, dass hl. Steine noch nicht bei Abr., sondern erst bei Jacob, dem in Mittelpalästina heimischen, erwähnt werden, als wäre das Bedürfniss nach solchen Zeichen göttlicher Gegenwart doch erst auf einer jüngeren Stufe der Religionsentwicklung und nicht ohne Zusammenhang mit dem kenaan. Wesen eingetreten. Aber auch bei ihm hat die Heiligung des Steines noch keinen heidnischen Sinn. Steine zum Andenken an merkwürdige Vorgänge, nam. an erfahrene Gotteshilfen zu errichten, war eine alte Sitte (31, 45. Jos. 4, 9. 20. 24, 26 f. 1 Sam. 7, 12); in Folge gehabter Gotteserscheinungen solche Steine selbst zu weihen und als ein Heiligthum, bei dem man Gottesdienst that, zu achten (vgl. V. 22), schloss sich leicht an jene Sitte an. Mehr als dies wird vom Jacobstein nicht gesagt. In gleichem Sinn haben sich solche Malsteine bei den Heiligthümern im Cult der Isr. (zumal im nördl. Reich Hos. 3, 4. 10, 1 f.) lange forterhalten, und sind sie als Malsteine Jahve's selbst Jesaja (Jes.

19, 19) noch nicht zutönig. Da sie aber bei den Kennazern mit dem Babelstein unzertrennlich verbunden waren und im Volkshewusstsein leicht als Babelbilder genommen wurden, wenden sich schon ältere Gesetzte (Lev. 26, 1. Ex. 23, 24; und Propheten (Mich. 5, 12 trotz Stade) und zuletzt Bl. 16, 22 mit Entschiedenheit gegen sie, so dass sie ganz in Verruf kamen. Im Heidenthum hat man bei zunehmender Verfinsternung solche geweihte Steine, als verkörperte Gottheiten oder gottbesetzte Steine, sogar göttlich verehrt und zu allerlei Zaubergebrauch. Dergleichen abgöttische Steine werden allenthalben erwähnt, nicht blos in Kenan und bei Syrern und Arabern, sondern auch sonst im Morgen- und Abendland. „S. über die λίθοι λίθων oder λίθων λίθων, lapides uncti Paus. 10, 24, 5; Musc. Fel. 3, 1; Apulei. Florid. mit; über ihre religiöse Verehrung Theophr. char. 16; Lucian. Alex. 30 und conc. deor. 12; Clem. AL. Strom. 7 p. 713 Syh.; Arnob. adv. gent. 1, 39. Dabin gehören auch die s. g. βεταίαι, βεταίαι, baetyli (Plin. 37, 51), zum Theil Aëroëthen, bei den Westasiaten, deren es gab zu Pessinus in Phrygien (Herodian. 1, 11. Liv. 29, 11), bei den Phönikiern (Sanctus. ed. Or. p. 30), bei den Syrern in Heliopolis (Phot. bibl. p. 557. 568) und in Emesa (Herodian 5, 3), bei den Aegyptern (Gale zu Jamblich. de myst. p. 215) und bei den Arabern (Maxim. Tyr. diss. 38; Arnob. 6, 196), zB. in Petra der Kabaier (Strid. u. Θεωσιγης) und in Nekka der schwarze Stein der Kaaba (Ka.). Vgl. Winer³ II. 521; Riehm HWB. 1330 f.; Ew. Alt.³ 158 f. JB. X. 17 f. und V. 287 f.; Grimmel de lapidum cultu apud patriarchas qu. 1853; Ph Berger in Journ. As. VII, 8. 253 ff. — V. 19^a bei C unentbehrlich, aber auch bei B (vgl. 17) ganz passend; V. ^b ungewiss, ob ursprünglich, oder Glosse des R. Jacob benennt den Ort Bethel, worüber zu 12, 8. Nach A thut er das erst bei seiner Rückkehr 35, 15. עֲבֹתָי wie 48, 19. Num. 14, 21. Ex. 9, 16. Dass Bethel früher Luz hiess (35, 6. 48, 3. Jud. 1, 23), ist so zu verstehen, dass das jüngere Bethel in der Nähe des älteren Luz lag (Jos. 16, 2. 18, 13); der Ort, wo Jakob übernachtete, war ja auch nicht in Luz, sondern nur in der Nähe (Ew. G.³ I. 435 f.); Jos. 16, 2 für corrupt zu erklären (Smend bei Riehm HWB. 929), liegt kein Grund vor. — V. 20 ff. aus B. Er gelobt noch, dass er, wenn Gott ihn behüte und wohlbehalten (26, 29. 31) ins Vaterhaus zurückkehren lasse, diesen Stein zu einem Gotteshaus machen wolle u. s. w. Der Nachsatz hebt mit עֲבֹתָי an (LXX Pesch. Vulg.), nicht mit V. 22 (Tuch Hengst.) schon der Wortstellung nach nicht. Aber freilich werden die Worte עֲבֹתָי וְעָבֹתָי, durch welche er sich verpflichtet, dem ihm erschienenen Gott zu verehren, ein Einsatz des R (aus C?) sein. zu Gott sein] 17, 7. Der Stein soll ein Haus Gottes d. i. eine Stätte der Gottesverehrung werden; die Erfüllung s. 35, 7, wornach er dort einen Altar errichtet. Auch will er diesem Gott — lebhafter werdend redet er ihn an — den Zehnten von allem geben, was Gott ihm gibt, s. 14, 20. Die Ausführung wird später nicht gemeldet (von R fortgelassen?); wie Vrf. sie sich gedacht hat, ist nicht klar, ob in Form eines Opfers oder als Abgabe an einen stehenden Priester? Vgl. BJub. c. 32. Das

Hauptabsehen bei dem Gelübde geht jedenfalls auf die spätere Zeit, in der in Bethel wirklich ein Heiligthum der Isr. war (Jud. 20, 18. 26 ff. 1 Sam. 10, 3; 1 Reg. 12, 29), wohin man auch zehntete.

2. Jacob in Harran bei Laban, Cap. 29 f.; aus B und C.

Jacob, nach dem Land der Söhne des Ostens gelangt, trifft schon in der Nähe von Harran mit Raḥel, der Tochter Laban's, zusammen und kommt in dessen Haus (29, 1—14). Er dient bei ihm 7 Jahre als Hirte um die Raḥel, erhält aber, von Laban überlistet, statt ihrer die von ihm nicht geliebte ältere Tochter Lea. Doch wird ihm nach beendigter Hochzeit mit der Lea, gegen das Versprechen 7 weiterer Dienstjahre, auch die Raḥel gegeben (29, 15—30). Von Lea, den beiden Mägden der beiden Frauen, und endlich auch von Raḥel erhält er 11 Söhne und eine Tochter (29, 31—30, 24). Darnach wünscht er in seine Heimath zurückzukehren. Aber Laban, der durch den auf Jacob ruhenden Segen Gottes seinen eigenen Reichtum wachsen sieht, will ihn nicht ziehen lassen. Gegen einen anscheinend geringen Lohn versteht sich Jacob zu fernerm Dienst, weiss aber durch List diesen Lohn so zu mehren, dass er in kurzer Zeit sich sehr grosse Habe erwirbt (30, 25—43). — Der leitende Gedanke der Erzählung ist der Nachweis des Schutzes und Segens Gottes (28, 15), welcher ihn allenthalben, auch im Kampfe mit der List und dem Eigennutz Laban's (vgl. noch 31, 7—12), begleitete. Aber in dem Dienst, zu dem er sich hergeben muss, und der durch Laban's Betrug auf das doppelte Zeitmaass ausgedehnt wird, sowie in der langen Unfruchtbarkeit seines liebsten Weibes, wird doch, wenn auch nur feiner, auf seine verdiente Züchtigung für die im Vaterhaus verübten Trügereien hingedeutet. Sowohl durch diese Zucht als durch jenen Schutz und Segen soll er geläutert und zur Anschmiegung an seinen Gott erzogen werden. Neben diesen ethischen Gesichtspunkten sind die nationalen nicht zu verkennen: die Verherrlichung Jacob's als des Ideals eines hebr. Hirten, und die Erklärung des Ursprungs der Israelstämme. — In dem engen Rahmen dieser 2 Kapitel (wozu Ergänzungen in Cp. 31) ist das Wesentliche über Jacob's Thaten und Kämpfe in Mesopotamien zusammengedrängt. Die lebendige Volkssage über ihn floss einst reicher. Und während einige Bestandtheile derselben in diesem kurzen Abriss sich noch deutlich erkennen lassen, zB. der Wettstreit des Hebräers und Aramäers in gegenseitiger Ueberlistung oder die Erfindung von allerlei Hirtenkünsten durch Jakob 30, 37 ff., sind dagegen andere Züge derselben schon fast ganz erblasst, wie zB. von der riesigen Stärke des Helden (29, 10 vgl. 32, 25 ff.). Auch in den schriftlichen Quellen war dieser Theil der Jacobsage einst ausführlicher behandelt: zB. das Stück 30, 35—42 ist der Darstellung nach von der Art, dass es wie ein Auszug aus einer ausführlicheren Erzählung erscheint (vgl. zu 4, 17 und 6, 1—4). Gewiss war es B, welcher diese Dinge eingehender beschrieben hatte (vgl. Cp. 31). Aber schon C, welcher jene Schrift kannte, legte auf solche mehr volkstümliche Stoffe weniger

Gewicht, und R vollends hat so sehr die ethisch-religiösen Gesichtspunkte zur Hauptsache gemacht, dass er von jenen viel mitzuthellen nicht der Mühe werth fand. — Der jetzige Text ist aus B und C in ähnl. Weise zusammengesetzt, wie Cp. 27. An A erinnert nur 29, 24. 29. (*Kn. Wl.*) 30, 22^a; möglicherweise könnte auch 30, 4^a, 9^b urspr. auf ihn zurückgehen. Die Scheidung des Uebrigen betreffend, so will zwar *Wl.* XXI. 425f. in 29, 1—30 wesentlich Text des B finden, aber in V. 15 ist ein künstlicher Uebergang nicht zu verkennen; V. 16f. sind so gehalten, als ob Rahel bisher nicht genannt gewesen wäre. Richtiger wird man darum zwar 29, 1 (s. d.) von B, aber 29, 2—14 oder 15^a von C (vgl. אָשֶׁר לְ 9, רִוַח לְקִרְיָתָא 13, צַמְטֵי וּבְשָׁרֵי 14), und 29, 15^b—30 (vgl. מִשְׁכַּבָּהּ 15, גִּרְלָהּ וּנְדָוָהּ 16, 18, יָרַח תָּמִיד 17) in der Hauptsache (exc. V. 24. 29, und exc. V. 26 wegen צִיּוּרָהּ וּבְכִירָהּ) von B ableiten. In der Geschichte der Geburten 29, 31—30, 24 ist im Ganzen C zu Grund gelegt, wie man nam. aus אֲנִי וְיָרָחָהּ וְיָרָחָהּ שָׁמָּה sieht: ganz in 29, 31—35. 30, 9—16; dagegen in 30, 1—3^a (אֲנִי וְאֵלֶיהֶם) ist aus B eine charakteristische Schilderung, 6. 8 zwei Namensetymologien (statt derer des C) aufgenommen, und 30, 17—24 läuft der Erzählungsfaden sogar an B fort (אֲלֵהֶם) und sind in seinen Text die abweichenden Namenserklärungen des C (V. 20^b. 24) und einige andere Worte des C (21. 22c) eingefügt. Dieses Verfahren des R zeigt, dass in beiden Quellenschriften Gang und Stoff der Erzählung sehr ähnlich waren, und dass wo er Varianten in den Etymologien nicht bemerkt, sie in B und C wesentlich gleich lauteten, so dass er sie aus der einen oder andern nehmen konnte. — Endlich der Abschnitt über den Heerdenerwerb Jacobs 30, 25—43 wird sowohl durch die chronol. (s. zu 25) Differenz, als durch die abweichende Darstellung derselben Sache bei B in 31, 6 ff.; so wie durch sprachl. Zeichen (בְּגִלְלֵי וְרֵגִי 27, אֲמִן אֲמִן אֲמִן אֲמִן אֲמִן 27, פֶּרֶץ 30. 43) für C gesichert; doch sind auch hier Parallelen aus B eingearbeitet V. 26. 28 (schwerlich 32—34 *Wl.*), wie auch an einzelnen Ausdrücken C manche aus B sich angeeignet hat zB. יָרָחָהּ 38. 41 (gegen 24, 20), תִּישׁ 35, פָּקִיד 35. Uebrigens ist in diesem Abschnitt der Text mehrfach entstellt. — Die Notiz 30, 21 vielleicht erst von R. Ueber שְׁטוּרֵי 30, 18 s. d.

Cap. 29, 1—14. Jakob gelangt glücklich bei seinen Verwandten in Harran an. V. 1. Er *erhob seine Füße* (nur hier so), setzte seine Reise fort, die eine grosse war und gieng (nicht: kam) nach dem Land (20, 1) *der Söhne des Ostens* (s. zu 25, 15). Dieser Ausdruck fällt auf, einmal an sich, weil er sonst nicht die Mesopotamien bezeichnet, während man wohl Mesopotamien ein אֲרָץ אֲרָץ (so hier die LXX ohne אֲרָץ) nennen konnte Num. 23, 7 (vgl. Gen. 11, 2), sodann weil es zu אֲרָץ אֲרָץ אֲרָץ 28, 7 und אֲרָץ אֲרָץ אֲרָץ 28, 10 die dritte Variation ist. Es scheint, wie das vorhergehende 28, 20 ff., zu dem Bericht des B zu gehören, und es ist wohl möglich, dass B über den Wohnsitz der Verwandten Jacob's etwas andere Vorstellungen hatte als A und C (vgl. 31, 21 und 23). Um so weniger aber kann dann der Kanon (*Wl.* XXI. 426) richtig sein, dass C nur Stadt Naḥors (24, 10),

nicht Harran (27, 43. 28, 10. 29, 4) schreibe. Die LXX haben am Ende des V. noch einen langen harmonistischen Zusatz $\pi\rho\delta\varsigma \Lambda\alpha\beta\acute{\alpha}\nu$ $\kappa. \tau. \lambda.$ — V. 2 f. Die Reise selbst wird nicht beschrieben, wie auch Cp. 24 nicht. Aber so glücklich, wie dort Abraham's Oberknecht, ist auch Jakob hier, er kommt sogleich an den rechten Brunnen, wo er Verwandte trifft. An dem Brunnen (es ist keinesfalls der Stadtbrunnen von Harran, wie 24, 10 f., gemeint) lagerten eben 3 Heerden, die man dort zu bestimmten Zeiten zu tränken pflegte. Der (s. 14, 13. 24, 11) Stein aber, mit dem man gew. einen Brunnen zu bedecken pflegt (*Robins.* II. 414), war gross, damit nur die Berechtigten, und diese erst mit vereinten Kräften, den Brunnen benützen könnten. Die Perff. V. 3 mit ׁ cons., als Fortsetzung zu ׁׁׁׁ , zum Ausdruck des Pflegens (*Ges.* 127, 4, b). Bemerk't wird das hier zur Vorbereitung auf V. 10. „Brunnenscenen dieser Art waren (24, 11 ff. Ex. 2, 16 ff.) häufig und sind es noch (*Robins.* I. 338. 341. II. 608 f. 615 f. 632. III. 228). An den Brunnen sind steinerne Tränkrinnen aufgestellt, und die Regel ist, dass der zuerst angelangte zuerst trinkt (*Schubert* R. II. 453; *Burckh.* Syr. 128 f.). Bei den arab. Beduinen gehören die Brunnen einzelnen Stämmen und Familien, und Fremde dürfen nicht oder nur gegen Geschenke d. h. Bezahlung daraus trinken (*Burckh.* Bed. 185; *Rob.* III. 7; vgl. Num. 20, 17. 19. 21, 22); sie sind daher auch oft Gegenstände des Streites (26, 19 ff.). Die Araber wissen sie geschickt zu verdecken (*Diod.* 2, 48. 19, 94), so dass sie Fremden verborgen bleiben“ (*Kn.*). — V. 4—6. Jacob erkundigt sich bei den Hirten nach Laban, und wird zuletzt an seine Tochter Raḥel gewiesen, die eben mit ihrer Heerde im Anzug ist. *meine Brüder*] 19, 7. *Sohn Nahor's*] Sohn im weiteren Sinn (vgl. 31, 28. 32, 1); sein Vater Bethuel tritt auch 24, 50 ff. etwas zurück (*Kn.*). *geh's ihm wohl?*] 43, 27 f. — V. 7 f. Jacob glaubt, sie hätten das Vieh zum Uebernachten zusammengetrieben (ׁׁׁ) und fordert sie zum Tränken und Waiden auf, *da der Tag noch gross* d. i. es noch lange Zeit bis zum Abend sei. Sie aber sagen, sie müssen warten, bis alle beisammen seien, um gemeinschaftlich den schweren Stein abzuwälzen. ׁׁׁׁׁׁ für ׁׁׁׁׁׁ in LXX (und *Sam.* auch V. 3) ist erleichternde Lesart. — V. 9. Indessen kommt Raḥel an (Prf., vgl. 17, 30). Sie ist Hirtin. Bei den Arabern des Sinai ist es die Regel, dass die unverheiratheten Töchter das Vieh auf die Waide treiben, *Burckh.* Bed. 283; mehr zu Ex. 2, 16 (*Kn.*). ׁׁׁׁׁׁ wie 40, 5 bei C. — V. 10 f. „Der Anblick derselben ergreift und hebt Jakob; entschlossen und stark wälzt er allein den Stein ab; dienstfertig trinkt er ihr Vieh. Das dreimalige ׁׁׁׁׁׁ deutet an, dass er als Vetter so handelte“ (*Kn.*). So allerdings nach dem Sinn des Erz., aber im Hintergrunde liegt doch die Auffassung Jacob's als eines Mannes herkulischer Stärke, vgl. 32, 26. „Als Vetter durfte er Raḥel, wie der Bruder die Schwester (*Cant.* 8, 1), auch öffentlich küssen. Die Thränen sind solche freudiger Rührung, wie 45, 14. 46, 29“ (*Kn.*). ׁׁׁׁׁׁ s. 21, 16. — V. 12. *Brüder*] Vetter, wie V. 15. 14, 16. 24, 48. — V. 13 f. Laban auf die Kunde von ihm d. h. seiner Ankunft, eilt ihm entgegen, umarmt

mit עַל wie 31, 25. 32, 1. 45, 10; mit Acc. 33, 4. und כִּי־יָבֵן viel und lang (Pi.), führt ihn beim. und durch seinen Bericht überzeugt er sich, dass er wirklich sein *Gebein und Fleisch* d. h. leblicher Verwandter oder Stammgenosse (37, 27. Jud. 9, 2. 2 Sam. 5, 1. 18, 13 f.) sei. „Die Stelle erinnert im Ausdruck an 2, 23 und וַיִּשְׁכַּח an 15, 2. 24, 17. Jacob bleibt bei ihm *einen ganzen Monat* לְחַד־שָׁנָה vgl. 41, 1. Num. 11, 20 f.“ (Kn.). וְאֵין nur d. i. nichts anders als sonst s. zu 26, 9. — V. 15—30. Jacob gewinnt 2 Weiber. Schwestern. In dieser Ehe mit 2 Schwestern ist er kein Vorbild für לֵב (Lev. 15, 15); aber sie geschieht wenigstens nicht nach seinem Willen; die eine Schwester ist ihm durch die Schlaubeit des Aramäers aufgedrungen, und so erscheint die Sache mehr als harranische Sitte. (Über die Beurtheilung solcher Verwandtenehen der Vorfäter s. zu 20, 12.) Findet aber diese Doppelhebe in dem Betrug Laban's ihre Entschuldigung, so liegt zugleich der ethische Gesichtspunkt vor, dass durch diesen Betrug, den er erfahren muss, sein Betrug an Esau und Isaac gerächt wird. V. 15. Hier klafft eine kleine Lücke, sofern bisher nicht gesagt ist, dass Jac. bei Laban als Hirt in Dienst getreten ist oder dorthin treten wollte. Laban bietet ihm nun Lohn an, scheinbar uneigennützig in Wahrheit wohl, weil er ihn als geschickten Hirten kennen gelernt hat und ihn zu behalten wünscht: *solltest du* ($\text{וְהָיִיתָ$ wie 27, 36) *Bruder mir umsonst dienen?* dem man eher mehr als weniger geben Er heisst ihn den Lohn bestimmen. $\text{וַיִּשְׁאַל־וַיֹּאמֶר}$ wie 31, 7. 41; sonst z. B. 30, 28. 32 f. 31, 8. — V. 16 f. Beschreibesätze, betreffend die beiden Töchter Laban's, zum Verständniss seiner Antwort V. 18 notwendig. „Derselbe Erz., welcher schon V. 9 ff. von Rahel berichtet hat, konnte die beiden Töchter Laban's füglich nicht so, wie hier geschieht, einführen“ (Kn.). Wahrscheinlich hat R hier die andere Quellenschrift reden lassen. וְהָיָה und וְהָיָה wie 27, 15. 42. Die jüngere schön von Gestalt (39, 6. 41, 18) und Ansehen (12, 11; $\text{וְהָיָה$ wie 24, 16. 26, 7); die ältere hatte *schwache* (eig. zarte) Augen, „ohne frischen, klaren Glanz. Den Orientalen, bes. dem Araber, gelten lebhafte, feurige, klare und ausdrucksvolle schwarze Augen (Gazellenaugen, Hamás. 1. p. 557. 584. 596. 622; Hartmann Ideale S. 77 ff.) als Hauptstück weiblicher Schönheit“ (Kn.). — V. 18 f. „Jacob will dem Laban 7 Jahre als Hirte dienen, und verlangt dafür die geliebte Rahel zum Weibe. Laban ist es zufrieden, da er seine Tochter lieber einem Verwandten als einem Fremden ($\text{וְהָיָה$ wie Jer. 6, 12. 8, 10) gibt. Bei allen Beduinen-Arabern hat der Vetter das Vorrecht vor den Fremden (Burckh. Bed. 219), und die Drusen in Syrien ziehen allemal den Verwandten einem reichen Fremden vor (Volney R. II. 62). Noch jetzt hat der Vetter das Vorrecht auf die Cousine und heirathet sie häufig; selbst nach der Verheirathung nennen sie sich Vetter und Muhme, Burckh. Bed. 91 und arab. Sprichw. 274 f.; Layard Nin. u. Bab. 222; Lane Sitt. I. 167“ (Kn.). — Der Dienst Jacob's vertritt den übl. Kaufpreis für das Weib, Win.³ I. 296 f. Dergleichen kommt noch immer vor; Beispiele bei Ritter EK. XV. 674 und Burckh. Syr. 464 (Kn.). — V. 20. „Die 7 Dienstjahre sind ihm wie *einige Tage* (27, 44), da er

Rahel's Nähe sich glücklich fühlt, dem Glücklichen aber die Zeit schnell vergeht“ (*Kn.*) — V. 21—24. Nach Ablauf derselben fordert (רָחֵל 28, 2) sein Weib, da seine Tage d. h. Dienstzeit voll, abgefallen seien (25, 24. 50, 3). Laban veranstaltet auch die Hochzeit d. das übl. Mahl, gibt ihm aber nicht Rahel sondern Lea ins Brautmach. Der Betrug war des Abends möglich, zumal wenn Lea verleiert kam (24, 65). Lea erhält nur eine Magd für ihren Dienst; ihr bekam Rebecca 24, 61 (*Kn.*). V. 24, auch 29, beide nur lose gefügt und für 30, 2. 4. 9f. nicht nothwendig, erinnern auch stylisch an A und könnten (*Kn. Wl.*) von R eingefügte Angaben des sein (vgl. 46, 18. 25). — V. 25 f. Seinen Betrug entschuldigt L. t der Landessitte (34, 7. 2 Sam. 13, 12), die jüngere Tochter nicht r der älteren herzugeben (רָחֵל וְאֵת רַחֵלָה wie 19, 31 ff. 25, 23), te Sitte, die in Indien Gesetz war (Manu 3, 160) und ab und zu ch sonst vorkommt zB. *Lane* Sitt. I. 169 (*BJub.* c. 28 will sie so r für Isr. zum Gesetz machen). Aber Laban hatte ihm zuvor nichts sagt. — V. 27. Jac. soll aber für einen weiteren siebenjährigen anst auch Rahel erhalten. *mache voll die Woche dieser*] feire die chzeitwoche mit dieser zu Ende; die Hochzeit dauerte gew. eine oche (Jud. 14, 12. Tob. 11, 18). *wir wollen geben*] „lich und die inigen, s. 24, 50“ (*Kn.*), aber LXX *Sam.* יָרָהוּ. — V. 28—30. ch Ablauf jener Woche erhält er Rahel, welche ebenfalls eine Magd t bekommt, heirathet also binnen 8 Tagen 2 Weiber. Zu v. 29 s. 24. Auch zu Rahel gieng er hinein und liebte sie vor Lea, bezugte sie vor dieser. Das zweite וְאֵת soll bloß רָחֵל hervorheben (*Ges.* 5, 2, a; th. 294) oder mit וְאֵת zusammen „*etiam, noch* mehr als“ sdrücken (*Del.*), beides gegen den Sprachgebrauch; auch zu וְאֵת es nicht gehören: gieng nicht bloß hinein zu ihr, sondern liebte auch (*Kn.*), s. dagegen 31, 15. 46, 4. 1 Sam. 1, 6. Demnach: liebte auch die Rahel (nicht bloß die Lea), und mehr als Lea; das aber gegen V. 31; daher וְאֵת zu verwerfen mit LXX *Vulg.* — — 31—30, 24. Jac. erhält von diesen 2 Weibern und ihren Mägden Söhne und eine Tochter. Der Bericht darüber ist sehr kurz und irr. Ein Hauptabsehen dabei geht auf die Erklärung des Sinnes der umen der Söhne, von denen bei einigen eine zweifache Deutung geben wird. (Durchaus geben die Mütter die Namen, wie sonst bei). Aber es sind auch ethische Ideen darin. Es ist in einer Doppelte nicht recht, das eine Weib vor dem andern zu bevorzugen; Jac., er das thut, wird durch die lange Unfruchtbarkeit der bevorzugten au von Gott zurechtgewiesen, und der in der Gattenliebe benachteiligten gibt Gott Ersatz im Kindersegen. Und sodann Josef, der rrrlichste Sohn und volkreichste Stamm, kommt (wie Isaac und Esau-cob) erst nach langem Warten, als eine besonders theure Gottesgabe. e Ordnung der Söhne ist dieselbe wie bei A in 35, 23 ff., nur dass vischen die 4 ersten und 2 letzten Leasöhne die 4 der 2 Mägde ngeschoben sind. (Ueber die Zuthellung der 12 Söhne an die 4 eiber sind alle Quellen einig, und schon dadurch werden die Bererkungen *Stade's* Gesch. 145 ff. hinfällig. Besser urtheilt darüber

Reuss Gesch. d. AT. § 63). — V. 31. אָהַבָּהּ] ist, kraft V. 30, relativ zu verstehen; minder geliebt (Dt. 21, 15. Matth. 6, 24). Gott *öffnet ihren Mutterleib* (16, 2), liess sie fruchtbar sein und gebären; damit gleicht er das Misverhältniss aus, denn Fruchtbarkeit macht das Weib dem Manne werth (16, 4). — V. 32. Den Sohn nennt sie אֶת־בְּנוֹהָ *seheth einen Sohn*, weil Jahve ihr Elend angesehen hat (16, 11), denn nun, dachte sie, wird der Mann sie dafür lieben. (Eine Ableitung aus dem Arab. versucht *Lagarde* Onom. II. 95). Zu בְּנוֹהָ nach אֶת־בְּנוֹהָ vgl. V. 33 u. 26, 22. אֶת־בְּנוֹהָ] 19, 19. — V. 33. וַיִּשְׁמָע] *Erhörung*, weil Jahve gehört und beachtet habe, dass sie ungeliebt sei. (S. auch *Ew.* 167^a; eine Ableitung von arab. *sim'u* Bastard von Wolf und Hyäne wollen *Hitz.* Gesch. 47 und *RSmith* im Journ. of Philol. IX. 80. 96). — V. 34. אֶת־בְּנוֹהָ] *Anhänger*, weil sie hofft, dass der Gatte ihr fortan mit Neigung anhangen werde. Als n. gentile von אֶת־בְּנוֹהָ (עֵלִי , עֵלִי) *Wildkuh*) wollen das Wort ableiten (*Hitz.* 47) *Wl.* Gesch. I. 149. *Stade* in ZATW. I. 112 ff.; s. auch Lit. CBl. 1879 S. 828. אֶת־בְּנוֹהָ] 2, 24. Für אֶת־בְּנוֹהָ ist mit *Sam.* LXX (*ἐκάλεσε*, nicht *ἐκλήθη*) *Peuchelers* אֶת־בְּנוֹהָ zu lesen, vgl. V. 35. — V. 35. אֶת־בְּנוֹהָ] *Gegenstand des Lobes und Preises (Del.)*, denn sie pries Gott für ihn, vgl. 49, 8. Der Name ist genommen als aus dem Hoph. abgeleitet (zum הָ vgl. Ps. 28, 7. 45. 18. Neh. 11, 17). Nun machte sie einen Stillstand, so dass sie nicht gebar (16, 2), doch wohl mindestens ein Jahr (*Kn.*), wenn es nicht Stillstand bemerkbar sein sollte. — Cap. 30, 1—8. Die Geburt Dan's und Naftali's von Bilha. V. 1f. „*Rahel eifersüchtig* (26, 14) auf die fruchtbare Schwester verlangt von ihrem Mann Kinder, sonst sterbe sie vor Leid; Jacob, an ihrer Kinderlosigkeit ohne Schuld, weist sie zornig zurück: *bin ich an Gottes Statt?* des Urhebers von Leben und Tod (Dt. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. 2 Reg. 5, 7), der allein das gewähren kann. So der Ausdruck noch 50, 19 bei demselben Vrf., den auch וַיִּנְקֵן wie Num. 22, 16. 24, 11 verräth“ (*Kn.*). — V. 3. Sie greift zum selben Mittel wie Sara (16, 2f.) und gibt ihm ihre Magd Bilha zum Weib, dass sie *auf der Rahel Knie gebäre* d. h. Kinder, die Rahel auf ihren Schooss nehmen (J. 3, 12) und als die ihrigen anerkennen will (50, 23), und dass auch sie von ihr erbaut werde (16, 2). אֶת־בְּנוֹהָ 20, 17. 21, 10. 12f. bei B. — V. 4^a, weil Wiederholung des V. 3. Gesagten und wegen אֶת־בְּנוֹהָ nach C, oder vielleicht nach A, der auch Hagar eine אֶת־בְּנוֹהָ des Abr. nennt (16, 3). Ebenso 9b. — V. 6. וַיִּשְׁמָע *Richter* nennt sie den Sohn, weil Gott sie gerichtet d. i. ihre Sache ihren Wünschen gemäss entschieden hat. וַיִּשְׁמָע] 3, 17. 21, 12. 27, 13. — V. 7 von C; wenigstens ist nicht einzusehen, warum וַיִּשְׁמָע ein Nachtrag sein soll (*Wl.* XXI. 427), dagegen וַיִּשְׁמָע V. 12 nicht. — V. 8. אֶת־בְּנוֹהָ] *Kampfmann*, weil sie einen Ringkampf (*Ew.* 156^b) Gottes mit Lea gekämpft und gesiegt habe, d. h. nicht: einen Kampf in göttl. Sache, wie die Gründung Israels ist (*Kn.*), auch nicht: einen von Gott zur Entscheidung gebrachten (*Hengstb.*), sondern Kampf um Gottes Gnade und Segen (*Tuch Del.*) vgl. 29, 31. 30, 2. — V. 9—12. Auch Lea, weil sie nicht mehr (29, 35) gebiert, gibt nun ihre Magd

pa dem Jakob zum Weib, die ihm Gad und Aſer gebiert. V. 9 s. 4. — V. 11. גַּד] *Glückskind*; sie sagt: גַּדְךָ, in Pausa גַּדְךָ, mit *Glück* טוֹלָה LXX), vgl. באשרי V. 13; die Mass. wollen גַּד גָּבָה *gekommen Glück* (vgl. Jes. 65, 11 und das n. pr. Jos. 11, 17. 12, 7), so nigstens *Trgg.* und *Pesch.*; dagegen *Vrs. Sam.* (בסורי) und *GrVen.* εἰ σφοδρέυμα) deuten nach 49, 19. — V. 13. אֶשֶׁר] Gerader d. h. wohl Glücklicher als Günstiger, *Glückspender* (vgl. zum Sinn אֶשֶׁר־אֱלֹהִים Glücksgöttin, wie zu Gad den Glücksstern), denn sie sagt: mit *meinem Glück* d. h. mir zum Glück gereicht das, denn *glücklich preisen* f. der Gewissheit, *Ev.* 135^c) mich Töchter (Cant. 6, 9. 22) als derreiche Mutter. — V. 14—20. Die Geburt des 5. und 6. Sohnes: Lea. Zur Erklärung des Namens Jissakhar nach C dient V. 14—16, die Erzählung von den אֶשֶׁר־אֱלֹהִים, welche Ruben (damals noch ein Knabe) in den Tagen der Weizenernte (Jud. 15, 1) d. h. im Mai auf dem Felde fand und mit nach Hause brachte. Gemeint sind wohl die den Verss. die gelben, apfelförmigen muskatnussgrossen Früchte der Mandragora vernalis oder Alraune, einer in Palästina, bes. in Galiläa häufigen und daher den Hebräern wohl bekannten Staude. Die Araber nennen sie *alraun*, zB. *Mariti* R. 564, *Schultz* Leit. V. 197, *Hasselquist* R. 4, *Seetzen* II. 98, v. *Schub.* II. 457, fanden schon im Mai reife Früchte, und berichten, die Araber ässen dieselben gern und legten ihnen eine zur Wollust reizende und zum Kinderzeugen förderliche Kraft bei, was auch *Maundrell* RBeschr. 83 angibt. Nach Dioscor. 4, 10 und Theophr. h. pl. 9, 10 brauchte man die Wurzeln zu Liebesmitteln und nach Hesych. hiess die Liebesgöttin auch Μανδραγοοῦρις. Daher *amatoria* d. i. Liebesäpfel, von אֶשֶׁר־אֱלֹהִים *Ev.* 1898. Mehr rüber bei *Tuch*, *Ges.* th., *Chwolsohn* Ssab. II. 725 f., *Win.*³ I. 48⁴ (n.), *Riehm* HWB. 48. Rahel begehrt von diesen Liebesäpfeln, um sich dieses Mittel für ihren Zweck zu versuchen. Lea weist sie zuerst ab: *ist's zu wenig* (Num. 16, 9. 13. Jos. 22, 17), *dass du meinem Mann genommen* (sofern er lieber bei Rahel war), *dass du auch die Alraunen nehmen willst?* der Infin. וְלָקַחְתְּ (und zu nehmen = und zu nehmen?) soll die Absicht noch schärfer ausdrücken als das vorher liegende Perf. cons. וְלָקַחְתְּ s. 20, 16. Sie gibt aber doch zuletzt von den Aepfeln, dafür dass Rahel ihr den Mann für die nächste Nacht abtritt. Mit den Worten der Lea an Jacob V. 16 wird deutlich auf den Namen Jissakhar (*Gemitheter*) angespielt. בְּלֵי הַיּוֹם 19, 1. Der Rahel nützt auch dieses Mittel nichts (die gegenheilige Bezeichnung *Wl.* XXI. 427 ist unbeweisbar); sie wird nicht schwanger, wohl aber Lea; dass in Folge des Genusses der Dudaim, wird nicht gesagt. Vielmehr fährt V. 17 fort: *Gott hörte auf Lea*, was vorhergehendes Gebet voraussetzt; ein solches ist aber vorher nicht gemeldet. Lea hat hier einem andern Erz. das Wort gegeben, und zwar dem B. n. אֶלְכָּה, was *Kn.* für A geltend macht, findet sich ab und zu auch bei den andern 16, 11. 21, 17. 39, 10, und die Zählung des Kindes mit der Ordinalzahl (wie V. 19) war hier, nach der Unterzeichnung durch V. 1—16, fast nothwendig (vgl. 29, 34). — V. 18. אֶשֶׁר] d. i. אֶשֶׁר־אֱלֹהִים *es gibt Lohn* (über eine andere Aussprache des

Namens s. S. 84 der Baer'schen Ausg.); Gott habe ihr ihren Lohn gegeben, weil (31, 49. 34, 13. 27) sie ihre Magd dem Gatten hat gegeben habe (V. 9 ff.). Offenbar eine ganz andere Beziehung des לֵבָב als V. 16. Lebrigens muss לֵבָב aus לֵב durch R oder einen Abschreiber geändert sein (wie 31, 33 in Sam.). — V. 19 f. Auch die Namen *Sebulun* werden 2 Deutungen gegeben, die eine von B: *he schenkt hat mich Gott mit einem guten Geschenk* (s. über שֶׁבּוּלִן Gen. th. 401 und über den Wechsel von ב und בֵּ S. 727; *Ew.* 51^b), die andere von C: *dasmal* (29, 34 f.) *wird mir beizohnen mein Mann* (zum Acc. s. Jud. 5, 17. Prov. 8, 12. Ps. 5, 5. 120, 5; zum Gedanken 29, 34), also etwa *Anwohner* vgl. 49, 13. Die Bedeutung *wird mich erheben* schlägt nach dem Arab. und Assyr. vor *StGeyer* im Journ. As. VII, 12. 225. — V. 21. Die Nachricht über die Tochter *Dina* ist zur Vorbereitung auf Cp. 34 eingefügt; andere Töchter von Jacob werden 46, 7 (A) und 37, 35 (B oder C) vorausgesetzt, aber nirgends mit Namen genannt. Obwohl A von Dina spricht (Cp. 34 und 46, 15) ist diese Notiz hier doch nicht von ihm, da bei ihm die Kinder vom Vater benannt zu werden pflegen. — V. 22—24. Endlich, aber nicht durch ihre menschl. Mittel, sondern durch Gottes Gnade und Erhörung bekommt auch Rahel einen Sohn. V. 22^a, neben $\text{וַיֵּלֶד$ אֶת־בְּנֵיהֶּן wenigstens nicht nöthig (vgl. 21, 1 und 27, 44 f.), erinnert allerdings (*Ku.*) an A (s. zu 8, 1; vgl. aber auch 1 Sam. 1, 19) und dürfte aus ihm stammen, wogegen בָּרָא aus B, הֵבִיא aus C. וַיֵּלֶד s. V. 17. וַיֵּלֶד] 29, 31. — V. 23 f. *Gott hat meine Schmach* (wegen der Kinderlosigkeit 16, 4) *weggenommen*, sagt B, der sonst $\text{וַיִּשְׂכַּח$ אֶת־שִׁמְתִּי deutet. Aber C: *Jahve möge mir einen andern Sohn hinzufügen!* (vgl. 35, 18) also Josef = *Mehrer*. — V. 25—43. In Folge eines neuen Vertrags mit Lab. dient Jac. bei ihm noch weiteren ausgemachten, anscheinend geringen Lohn weiss er durch List und Kunst so zu mehren, dass er dem eigennützigem Schwiegervater einen grossen Theil seiner Habe abgewinnt und ein sehr reicher Mann wird. V. 25 f. Nach Josef's Geburt verlangt Jac. seine Entlassung, um nach seiner Heimath zurückzukehren. וַיִּקְרָא] 29, 22. 26. Die Zeitrechnung von 31, 41 bei B darf man hier nicht zu Grund legen. Wenn die Geburten, die im 1. Jahr der 2. Dienstjahrwoche begannen, in der Ordnung, in der sie erzählt sind, auf einander folgten, so ist es unmöglich, dass bis zum Ablauf dieses 2. Jahrsiebends Lea ihre 6 Söhne und dann noch Rahel den Josef geboren hat (die Dina kommt wegen וַיֵּלֶד V. 21 nicht in Betracht) und der neue Dienstvertrag am Anfang des 15. Jahrs geschlossen wurde. Entweder muss man also 30, 1 ff. vor 29, 35 und wieder 30, 9 f. vor V. 7 schieben (*Ke. Ku.*), um jene Möglichkeit zu erzielen, oder die Geburten über das 2. Jahrsiebend hinaus fortdauern lassen (BJub.; zum Theil *Del.*), s. auch zu 37, 3. Die letztere Annahme ist die natürlichere und hat im Text nichts gegen sich, da *meinen Dienst* d. h. meine Dienstzeit, nicht nothwendig auf die 29, 18. 27 ausgemachten 7 Jahre zu beschränken ist. Daraus ist dann aber auch klar, dass hier ein anderer Vrf. redet als 1, 41. — V. 26 dem Inhalt nach mit 25^b und 29^a sich deckend

ist eine aus B eingeschobene Doublette, ebenso V. 28, sich deckend mit 31^a. — V. 27. Lab. mag den nützl. Knecht nicht ziehen lassen. Der Eigennutz lässt ihn höflich und die Verlegenheit abgebrochen und stammelnd reden. אֲנִי אֶמְצָאָהּ wie 18, 3; den Nachsatz (so gehe nicht fort von mir) verschweigt er und fährt gewinnend fort: *ich habe die Zeichen beobachtet* (44, 15), habe gute Vorbedeutungen, dass das (dein Abgang) nicht sein wird, und *Jahve hat mich deinethalb* (s. zu 12, 13) *gesegnet*, ich muss also sehr wünschen, dass du bleibst. — V. 28. Neu anhebend heisst er ihn den Lohn für fernere Dienste bestimmen; וְיָצִי, weil ihm damit eine Auflage erwächst. Aber schon וְיָצִי ist auffallend, darum in LXX ausgelassen, und 31^a wiederholt sich die Forderung; also ist der V. als die aus B genommene Antwort zu V. 26 (s. d.) anzusehen. — V. 29f. Jacobs Antwort auf V. 27 nach C. Jac. scheut sich nicht, den Lab. nachdrücklich an den Werth seines Dienstes zu erinnern, macht aber zugleich geltend, dass nun auch er endlich für sein eigenes Haus thätig sein (Ruth 2, 19. Prov. 31, 13) müsse. אֲנִי בְּעִמְּךָ bei mir, unter meiner Obhut. וְיָצִי 28, 14. *meinem Fuss gemäss*] auf jedem meiner Schritte Jes. 41, 2. Jj. 18, 11. — V. 31. Auf Laban's Frage wegen der Bedingungen des Bleibens erklärt Jac. wie ein Uneigennütziger, Laban brauche ihm gar nichts zu geben, wenn er folgenden Vorschlag annehme. וְשָׂמֶךָ wie 26, 18. וְשָׂמֶךָ] steigernd hinzugesetzt, *Ev.* 349^a. — V. 32 f. Der Vorschlag. Die Darstellung ist hier wenig klar, weil der Text corrupt ist. Der Vorschlag beruht darauf, dass die Schafe mit wenigen Ausnahmen weiss (Cant. 4, 2. 6. 6. Dan. 7, 9), die Ziegen dunkelfarbig, braun oder schwarz, waren (Cant. 4, 1; vgl. Cant. 1, 5; *Arvieux* Nachr. III. 214; *Berggren* R. I. 326; *Burckh.* Bed. 33. 54. 163; *Lynch.* Ber. 125; *Kn.*). Jacob will nun *heute* durch das sämtliche Kleinvieh Laban's durchgehen, daraus entfernend (Inf. abs. wie 21, 16) jedes *gesprenkelte* und *gefleckte* (שָׂמֶךָ nur V. 31—39) und jedes *schwarze* Stück unter den *Schafen*, und *geflecktes* und *gesprenkeltes* unter den *Ziegen*, und das soll sein Lohn sein. Darnach muss man meinen, die *heute* auszuscheidenden bunten und seltenfarbigen Thiere sollen der ausbedungene Lohn sein (*Kn. Del. Ke.*). Aber dazu stimmt V. 35 f. nicht, indem 36^b das von Laban abgesonderte Abnormfarbige zu Laban's Vieh gerechnet ist; V. 37 ff. ergibt vielmehr, dass die erst zu werfenden seltenfarbigen Thiere dem Jacob zufallen sollen, und doch wäre davon V. 32 nichts gesagt, und könnte das auch nicht (mit *Tuch Bmg. Kn. Del.*) in וְיָצִי שָׂמֶךָ unter der Hand *mit*verstanden werden. Deshalb meint *Wl.* XXI. 429f., es sei hinter V. 34 die Bemerkung ausgefallen, dass nach der Ausscheidung der abnormfarbigen Thiere durch Jacob Laban diese zu viel, den Lohn zu hoch gefunden habe und er sich deshalb von Jacob einen andern Vorschlag (31, 7f.) habe machen lassen. Allein abgesehen davon, dass die Entstehung einer solchen Lücke unbegreiflich wäre, liegt doch bei dieser Conjectur der Widerspruch mit וְיָצִי שָׂמֶךָ 31 gar zu handgreiflich vor. Vielmehr ist (wie schon in der 3. Aufl. geschah) anzunehmen, dass vor oder nach וְיָצִי שָׂמֶךָ eine ganze Wortreihe (ob homöotel.) ausgefallen ist, oder aber ist gegen die Mass.

der Athnach bei dem ersten וְשֵׁלֵמָה zu setzen: „und jedes schwarze Stück unter den Sch., und buntes unter den Z. — das *wird* (künftig וְהָיָה 33) mein Lohn sein.“ Was C (nach V. 31) allein schreiben konnte, ist: *jetzt* brauchst du mir gar nichts zu geben; was künftighin, nach vorher vorgenommener Ausscheidung alles Abnormfarbigen, abnormfarbig in den Heerden sein (geboren werden) wird, soll mein Lohn sein. Dazu stimmt alles Weitere. — Bei den Schafen genügte וְהָיָה (vgl. 33. 35), weil וְהָיָה s. v. a. בּוֹ דָּוָם (s. 35) d. h. woran schwarzes ist; ganz weisse Ziegen werden weder hier noch V. 33. 35 vorausgesetzt. In dem Satze וְהָיָה מִשָּׁם קֶלֶטָה נֶקֶד וְשֵׁלֵמָה ist וְהָיָה absichtlich nicht mit genannt, weil קֶלֶטָה Sch. u. Z. umfasst, und schwarze Ziegen normalfarbig waren; *bunte* ist dort kurz gesagt für Thiere abweichender Farben und erhält übrigens seine genauere Umgrenzung in V. 35. — Erleichternd gehen LXX קֶלֶטָה und Vulg. עֵבֶר בְּכֵלִי, dann beide וְהָיָה als Imprt. (wegen V. 35). — Seine *Rechtlichkeit*, meint er weiter, werde sich leicht erweisen, sie werde selbst sich bezeugen oder *über ihn* (als rechtlichen) *aussagen* (וְהָיָה בְּפִי וְהָיָה בְּפִי); andere Thiere als die der bezeichneten Art, also ganz weisse Schafe und ganz schwarze Ziegen, wenn die sich künftighin bei ihm finden sollten, werden sich von selbst als gestohlen erweisen. Es ist nicht nöthig, וְהָיָה nach 2 Sam. 19, 29. Neh. 2, 20 (mit Kn.) wie וְהָיָה zu deuten: mein Recht, das mir rechtlich zukommende. [וְהָיָה] am morgenden Tag d. h. *künftighin*, wie crastinum tempus. Ex. 13, 14. Dt. 6, 20. *wann du kommst über meinen Lohn vor dir* wann du, um es zu besehen, über mein Vieh hergehst, welches dir ja nahe und zugänglich (13, 9) sein wird (Kn.); LXX ἐστὶν, Sam. וְהָיָה עַל כָּל יְבוֹאָה. — V. 34—36. Laban willigt ein: gut, möge (17, 18. 23, 13) es so sein! Er nimmt aber, um der Sache sicher zu sein, die Ausscheidung selbst vor (denn dass Laban Subj. in V. 35 ist, ergibt sich aus וְהָיָה vgl. mit 31, 1), und übergibt die ausgeschiedenen Thiere seinen Söhnen zur Beaufsichtigung, bestimmt zugleich eine Entfernung von 3 Tagereisen zwischen sich (LXX Sam.: וְהָיָה נֶאֱמָר. seinen Söhnen) und dem das übrige d. h. normalfarbige Vieh Laban's hütenden Jac., damit ja keinerlei Einwirkung der ersteren auf die letzteren in Erzeugung des jungen Viehs stattfinden könne. [וְהָיָה] wie 32, 15. *gestreift* wechselt hier scheinbar mit וְהָיָה, ist aber V. 39 f. 31, 8—10. 12 doch davon unterschieden. — V. 37. „Aber Jacob weiss durch einen Kunstgriff den Vertrag zu seinem Vortheil auszubenten. Er nimmt frische (Num. 6, 3) Stäbe vom Styrax-, Mandel- und Ahornbaum (*Ges. th.*) und schält an ihnen *weisse Schälungen*, ein *Entblößen des Weissen an den Stäben* d. h. er schält die dunkle Rinde von ihnen ab, aber nur streifenweise, so dass jeder Stab theils dunkelfarbig theils weiss, mithin bunt ist“ (Kn.). [וְהָיָה] collect., und kraft בְּהָךְ (Sam. בְּהָךְ) hier fem., sonst masc. [וְהָיָה] *Ev.* 239^a. — V. 38 f. „Diese Stäbe *stellte* er an den Wassertränken, zu welchen das Vieh trinken kam, auf und zwar *gegenüber* (s. 25, 21) vom Vieh, so dass es dieselben im Auge hatte“; und die Thiere begatteten sich, wann sie zum Trinken kamen. So begatteten sich denn die Thiere in

der Richtung auf die oder bei (24, 11; Sam. כל) den Stäben, und gebaren später bunte. Ueber die Tränkrinnen oder Tröge bei den Brunnen s. zu 29, 3. [רִינִינִים] *Rinnen*, selten und mehr aram. (noch Ex. 2, 16), wird hier durch שְׁקָרִיז מַיִם (von שָׁקַד 24, 20, s. *Ev.* 31b. 212^b) erklärt. [רִינִינִים] für רִינִינִים, vgl. Jud. 5, 28. Ps. 51, 7 (*Ev.* 193a); masc., weil hier die männl. Thiere mit eingeschlossen sind. In 39^a ist אל-הוֹטְקָרִיז die Hauptsache und neu gegen לֵב וַיִּדְוֶנָה כֹּבֵב V. 38, darum nicht geradezu als Doublette (*Wl.*) anzusehen, aber der Ausdruck ist schwerfällig. „Die brünstigen Thiere empfingen durch den Anblick der sie frappirenden bunten Stäbe einen lebhaften und starken Eindruck, der auf die Bildung des Fetus einwirkte: sie versahen sich an den Stäben“ (*Kn.*). *Hieron.* qu. gibt eine verwickeltere Erläuterung: observabat ergo Jacob, et tempore, quo ascendebantur pecora et post calorem diei ad potandum avida pergebant, discolors virgas ponebat in canalibus et admissis arietibus et hircis in ipsa potandi aviditate oves et capras faciebat ascendi, ut ex duplici desiderio, dum avide bibunt et ascenduntur a maribus, tales foetus conciperent, quales umbras arietum et hircorum desuper ascendentium in aquarum speculo contemplabantur. Ex virgis enim in canalibus positus varius erat etiam imaginum color. „Nach Aristot. h. anim. 3, 12 und Aelian h. an. 8, 21 vgl. Strab. 10, 1, 14. Plin. 31, 9 ist es von Einfluss auf die Farbe der Lämmer, aus welchem Fluss die Alten in der Begattungszeit trinken, und nach Oppian. Cyneg. 1, 331 ff. liess man, um schöne verschiedenfarbige Füllen zu gewinnen, die brünstige Stute bei der Begattung das Bild eines stattlichen verschiedenfarbigen Hengstes sehen (zB. in Hispanien, wie Hieron. qu. angibt), und die Taubenzüchter erzielten auf ähnl. Weise purpurfarbige junge Tauben. Häufiger aber erwähnen die Alten das Sichversehen bei den Menschen zB. Plin. 7, 10; Oppian. 358 ff. u. A. bei *Bochart* hz. I. 618 ff. Ros.“ (*Kn.*) — V. 40. Das junge Buntvieh (פְּסָבִיטִים) vertritt hier auch die Ziegenlämmer) sondert Jacob ab und richtet das Gesicht des (übrigen) Kleinviehs auf gestreiftes und alles schwarze unter dem Vieh Laban's d. h. eben auf die absonderten und hienach vor das übrige Vieh gestellten, damit dieses jene immer im Auge habe und die Imagination rege bleibe, und nachdem er durch diesen Kunstgriff den ersten mit den Stäben erfolgreich unterstützt, bildet er sich aus dem so erzielten Buntvieh besondere Heerden, die er nicht zu Laban's Vieh hinzu (לֵב) wie 28, 9) fügt. So nach dem mass. Text. Es hilft nichts für אל mit LXX *Sam.* לֵב und mit *Trgg. Saad. Houbig. Kn.* לֵב zu lesen, in welchem Fall פְּסָבִיטִים *angesichts, vor* (wie Ex. 23, 15. Ps. 42, 3) bedeuten und לֵב-יָגֵב *Obj.* zu sein müsste. Der Anstoss liegt darin, dass das abgesonderte bunte nachher wieder als לֵב וַיִּדְוֶנָה כֹּבֵב bezeichnet wird, während vielmehr an הוֹטְקָרִיז naturgemäss sich לֵב וַיִּדְוֶנָה anschliesse. Der ganze 2. Kunstgriff (לֵב — וַיִּדְוֶנָה) scheint erst nachträglich in den ältern Text eingefügt (*Hupf. Olsh. Del.*, auch *Böhm. Wl.*) — V. 41 f. „Zugleich bewirkt er, dass er lauter starkes Jungvieh bekommt. Denn nur in der Zeit, da das starke Vieh sich begattet, stellt er die Stäbe auf, nicht auch beim Schwachmachen des Viehs d. h. wann dieses

schwaches Jungvieh erzeugte, indem es selbst schwach war“ (*Kn.*). Der hier gemachte Unterschied zwischen starken und schwachen Thieren ist wohl (*Aq. Symm. Onk. Hier. Saad.*) daraus zu erläutern, dass die kräftigeren Thiere schon im Sommer ihre Brunstzeit haben, die schwächeren erst im Herbst, und die von jenen im Winter geworfenen Jungen für kräftiger galten als die von diesen im Frühjahr gebrachten (*Columell. r. r. 7, 3; Varro r. r. 2, 2; Plin. 8, 72*). פְּרִי־כֹסֶם Prf. cons. = כֹּסֶם Inf. Pi. von יָחַם (31, 10) mit Suff. pl. 3 fem. (wie נָה 41, 21), *Ges.* 91, 1 A. 2; *Ev.* 247^d; *König* S. 420. — V. 43. Durch den Erfolg dieser seiner Listen wurde Jacob überaus begütert. סָרַי 30, 30. 28, 14. אָרָר 7, 19. — Sonst 12, 16. — „Bemerkung verdient, dass der Erz. Gott nicht erwähnt wie der Bericht-erstatte 31, 9 ff. Ein ähnl. Fall bei ihm V. 14—16“ (*Kn.*).

3. Jacob's Rückwanderung aus Harran, Cap. 31—32, 3, meist aus B (auch C, A).

Jacob, nach 20jähr. Dienst bei Laban, beschliesst unter Zustimmung seiner Weiber, mit seiner ganzen Habe nach Kanaan zurückzukehren: die Eifersucht Laban's und seiner Söhne und eine Mahnung Gottes bestimmen ihn dazu 31, 1—16. Fluchtweise, ohne Vorwissen Laban's, zieht er fort, und Raḥel nimmt noch des Vaters Hausgott mit. Laban setzt ihm nach, holt ihn auf dem Gilead ein. Es kommt zu einer scharfen Verhandlung zwischen ihnen. Aber von Gott gewarnt, muss Laban sich begnügen, mit Jacob auf dem Gilead einen Freundschaftsbund zu schliessen, wovon Gilead seinen Namen hat 31, 17—54. Sie gehn in Frieden auseinander und dem Jacob begegnet gleich beim Eintritt in das Hebräerland zu Maḥanaim ein ganzes Heer von Engeln 32, 1—3. — Deutlich wird hier nachgewiesen, wie Gott bis zuletzt seinen Schützling leitete, im Kampf mit dem Aramäer nicht erliegen, sondern mit grossem Haus und Habe glücklich aus dem fremden Lande zurückkehren liess (nach der Verheissung 28, 15). Zugleich wird der Ursprung des Terafimcults bei den Isr., die Völkerscheide zwischen den Aramäern und Hebräern auf dem Gilead und die Heiligkeit Maḥanaim's erläutert. — Geschöpft ist die Erzählung zumeist aus B. Als aus A genommen erweist sich nur V. 18 (*Kn. Wl.*) von אֵת־קַלְבֵּל an durch קַלְבֵּל, קַלְבֵּשׁ, קַלְבֵּן, פְּדוֹן אֲרָם, פְּדוֹן אֲרָם, פְּדוֹן אֲרָם und die Beziehung auf 35, 27; dass auch 17^b (*Schr.*) oder ganz 17 (*Hupf.* 32) dorthier stamme (wegen der Wiederholung von וַיָּקָם V. 21), ist nicht sicher. Dagegen sind V. 1 (*Hupf.*) und 3 (*Schr.*), wahrscheinlich וַיִּסַּח אֶת הַדָּבָר V. 21 (s. d.), sicher V. 25. 27 (s. d.) Einsätze aus dem Text des C, ebenso sind V. 46. 48—50 Doubletten aus C, und hat in V. 44—53 bei der Zusammenarbeit des B und C die Hand des R (auch eines oder einiger Glossatoren) etwas stärker eingegriffen. Auch V. 10. 12 sind erst durch R eingefügt, obwohl aus B genommen. Das übrige bildet ein wohlzusammenhängendes Ganze, dem durch אֲלֵהֵימ 7. 9. 11. 16. 24. 42. 32, 2 f., die abweichende Erklärung des Reichthums Jacob's 7—12, die Rückweisung 13 auf 28,

20 ff., die Traumoffenbarungen 10. 24, die Erwähnung der Terafim 19. 30 ff. (vgl. 35, 2 ff.), die Ausdrücke *Laban der Aramäer* 20. 24, אָמָא 33, לָבָן 26, הוּא hier 37, קָנִי 32, 2, das alterthüml. רָצַק 31, 42. 53 u. מָנִים 7. 41 seine Abstammung von B gesichert ist.

Cap. 31, 1—16. Jac. beschliesst die Heimkehr. V. 1 mit 3 zusammenhängend, nach C. יִרְשָׁנִי + יִנְקָב LXX. Laban's Söhne (30, 35) äussern, Jac. habe ihrem Vater sein Eigenthum genommen und so sich den grossen Reichthum gewonnen. Dem Jac. kommt das zu Ohren. רָצַק] 12, 5. קָנִי] vom Reichthum wie Jes. 10, 3. 66, 12. Ps. 49, 17. — V. 2 mit 4 f. zusammenhängend u. Sachparallele zu 1, von B. Jac. bemerkt an Laban's unfreundl. Gesicht die Sinnesänderung gegen ihn. mit ihm] im Umgang mit ihm, im Verhalten gegen ihn (Ps. 18, 24. 26 f.); dafür V. 5 אָל. *gestern ehigestern*] früher, vordem, wie Ex. 5, 7 f. 14 bei B. — V. 3. Jahve selbst, der alle wichtigen Schritte der Väter leitet (12, 1), befiehlt ihm die Heimkehr nach Kenaan. Der V. ist von C, der 32, 10 darauf zurückweist, (dagegen bei B V. 13). *Land der Väter*] im Pent. nur noch 48, 21. — V. 4 ff. an V. 2 angeschlossen, von B. — Jac. bescheidet seine Weiber zu sich hinaus und trägt ihnen die Sache vor. — V. 5. Er erinnert zuerst an seine Anstrengungen und Verdienste um Lab. und an dessen undankbares Verhalten. *da doch der Gott meines Vaters mit mir gewesen*] d. h. mich in meinem Dienst für ihn gesegnet und mir so grossen Reichthum zugewendet hat. — V. 6 s. 30, 26. אָמָא Ges. 32 A. 5. — V. 7—9. „Zum Dank dafür täuschte ihn Lab., indem er den ausgemachten Lohn nach Willkühr zehnmal d. i. zum öfteren (Num. 14, 22. Jj. 19, 3) wechselte.“ Gott aber liess ihm seine Betrügerei nicht gelingen, sondern immer solche Thiere geboren werden, wie sie Lab. gerade zum Lohne bestimmt hatte. רָבַל] von רָבַל, *Ev.* 127^d. אָמָא] 41. 29, 15. אָמָא] 20, 6. אָמָא] Ges. 147^d. אָמָא] Prf. cons. אָמָא] für אָמָא] wie 32, 16. 41, 23. Ex. 1, 21. Num. 16, 17 f. (*Ges.* 121 A. 1), vgl. 26, 15. 33, 13. In C. 30 ist von diesen vielfachen Betrügereien nichts gemeldet, und R hat diese ganze Rede ausführlich aufgenommen, um den abweichenden Bericht des B über Jacob's Heerdenwerb wenigstens in dieser Form beizubringen. Zu gleichem Zweck hat R auch V. 10 und 12, welche kein urspr. Bestandtheil der Rede Jacobs an die Weiber waren (*Wl.* XXI. 428), wohl aber den Inhalt eines (nicht aufgenommenen) Berichts des B kurz wiedergeben, hier eingereiht, V. 12 allerdings an nicht ganz passender Stelle (damit erledigen sich die Bedenken von *Wl.*). — V. 10—12. „Gott war der Geber des Viehes. Denn Jac. sah im Traum bunte Böcke, die das Muttervieh besprangen, und Gott selbst eröffnete ihm, er habe alles gesehen, was Lab. ihm zufüge, wies ihn also an, den natürl. Zuwachs an buntem Jungvieh als Gottes Gabe zu betrachten. Vrf. leitet mithin den Segen unmittelbar von Gott ab, und hatte nichts von den Stäben; vgl. 30, 18“ (*Kn.*). אָמָא] für אָמָא] (30, 32 f. 35) bei C. Ueber den *Traum* s. 20, 3. אָמָא] 21, 17. — V. 13 urspr. an 11 angeschlossen. Gott gab sich ihm als der Gott von Bethel (28, 18 ff.) zu erkennen und hiess ihn in seine Heimath zurückkehren. אָמָא]

sc. *הואל אל ביה אל*, oder abgekürzt aus *הואל אל ביה אל*, *Ges.* 110, 21. *אשר נדרת* *נ' אשר נדרת* *Sam.* LXX. *+* *καὶ ἔσομαι μετὰ σοῦ* LXX. — V. 14—16. Die Weiber gehen gerne auf den Vorschlag ein; der Vater hat auch sie sich entfremdet. Im Vaterhaus haben sie, nach dem ihnen etwa bei der Heirath gegebenen (29, 14. 29), kein Erbe weiter zu erwarten. Der Vater behandelt sie wie Fremde, denn er hat sie verkauft (29, 18. 27, vgl. 24, 53) und verzehrt nun (19, 19) auch den Erlös für sie (Ex. 21, 35) d. h. die durch Jacob's Dienst erworbenen Güter genießt er selbst, ohne ihnen etwas davon zu geben. *כנניו* *כנניו* LXX *Sam.* *גם* s. zu 29, 30; Inf. abs. weist aus, dass es zum Verb. gehört; ebenso 46, 4 bei B (s. auch zu 27, 33). V. 16. *כי* nicht: *so dass* (*Kn. Del.*, auch nicht Dt. 14, 24. Jj. 10, 6; Fälle wie V. 36. 20, 9. 40, 15 sind andere), sondern mit Nachdruck das Gegentheil zu ihrer Angehörigkeit ans Vaterhaus einführend (Ps. 37, 20. 49, 11. 130, 4): *vielmehr* wir stehen für uns, und alles, was Gott unserem Vater entzogen hat (V. 9), gehört nur uns, nicht ihm, ist unser wohl erworbenes Eigenthum; somit keinerlei Grund, nicht zu gehen. *עָשָׂר* im Pent. nur hier. — V. 17—25. Jac. zieht mit Familie und Habe ohne Vorwissen Laban's fort; auch seine Terafim verwendet ihm Rahel; Lab. verfolgt und erreicht den Fliehenden auf dem Gilead. V. 17. *seine Söhne und Weiber*] s. Weiber und Söhne, LXX *Sam.* *auf die Kameele*] 24, 61. — V. 18. *אשר את כל מק*] von B, s. Ex. 3, 1. Der Rest des V. aber von A, vgl. 36, 6 (auch 46, 6). *das Vieh seines Erwerbes*] „also nichts von Laban's Vieh“ (*Kn.*). — V. 19 ff. Der Abzug geschah aber (nach B) heimlich und fluchtartig. Laban *war* zur Schur seiner Schafe *gegangen*, welche bei der Grösse seiner Heerden eine Anzahl Tage dauerte (1 Sam. 25). Seine Abwesenheit benützt Rahel, ihm seine Hausgötter zu entführen und so, wenigstens ihrer Absicht nach, den Schutz und Segen derselben oder das Glück des Hauses sich zuzueignen (so wie Aeneas die Penaten aus Troja mit fortnahm Dionys. Hal. 1, 69; Verg. Aen. 3, 148 f. 4, 598. *Kn.*); und Jacob benützt sie, um heimlich zu entkommen. *אשר*] s. *Win.*³ II. 608; *Ew. Alt.*³ 296 ff. Ein zutreffendes Etymon des Worts ist noch immer nicht gefunden (s. *Ges.* th.). Uebrigens ist hier vielleicht nur ein einzelnes Bild (1 Sam. 19, 13. 16) gemeint; der Plur. pron. suff. V. 34 u. *אליהו* V. 30 beweist nicht sicher für eine Mehrzahl (*Ew.* 318^a), noch weniger 35, 2. *Aramäer*] wie V. 24, s. zu 25, 20; hier, wo Laban zuvor oft genug genannt war, ist der Beisatz aus nationalem Selbstgefühl des Hebräers geflossen. *גַּבְבָּ לָב*] auch V. 26 *den Sinn von einem täuschen*, vgl. *κλέπτει νόον* Hesiod. theog. 613. Hom. II. 14, 217; kürzer c. Acc. prs. V. 37 wie *κλέπτειν τινά* u. lat. *decipere* (*Kn.*). *על-גַּבְבִּי*] wegen Mangels davon dass d. i. *weil* oder *sofern nicht* (*Ew.* 322^a), nur hier so. *dass er fliehen wollte*] d. h. davongehen, sich formt machen (vgl. V. 27). — V. 21. *Strom*] nach gew. Annahme (s. 24, 10) der Eufrat (wie Ex. 23, 31. Mich. 7, 12); dann aber müssen die Worte *אשר הנהר את הירבער* ein Einsatz aus C sein, s. V. 23. *und stellte sein Gesicht*] nahm seine Richtung nach dem Gebirge Gilead, vgl. 2 Reg. 12, 18. — V. 22 f. Erst

am 3. Tag erfährt Lab. seine Flucht und setzt nun mit seinen Brüdern d. h. Stammgenossen (Lev. 10, 4. 2 Sam. 19, 13) dem Entflohenen nach. Nach 7 Tagemärschen holt er ihn auf dem Gebirg Gilead ein. Von Harran aus in 7 Tagen zu erreichen, ist auch bei grösster Eile (V. 36) eine Unmöglichkeit, vollends für Heerden (33, 13 f.) in 10—12 Tagen. B muss Laban's Wohnort (s. 29, 1) viel näher beim Gilead gedacht, und entweder unter הַנָּהָר V. 21 einen andern Fluss als den Eufkrat gemeint haben, oder aber muss יַרְדֵּן וַיַּעֲבֹר V. 21 aus einer andern Quelle (C) stammen. — V. 24. Lab. mit seinen Mannen ist weit stärker (V. 29); Jac. ist in Gefahr, seiner Rache zum Opfer zu fallen; da tritt Gott, noch vor dem Zusammenstoss beider, ins Mittel und warnt nächtlich im Traum (20, 3) den Lab., mit Jac. zu reden (geschweige zu thun) מִשׁוֹב צַדִּיק d. h. nicht: von gutem anhebend dann zu bösem übergehend (*Kn. Buns.*), sondern (24, 50 u. 14, 23) *irgend etwas*, näml. übles, was aus הַשָּׂמַיִם לָךְ folgt; LXX richtig *πονηρά*, ebenso V. 29. — V. 25 das Zusammentreffen nach C (gegen 24^b). Eine Unterscheidung zwischen הַדְּבִיק *nahe hinterher sein* und הוֹשִׁיב *einholen* (*Kn.*) ist haltlos. Jacob hatte sein Zelt aufgeschlagen (הִקַּם אֹהֶל im Pent. nur hier) auf oder an dem הַר und Laban mit seinen Brüdern schlug auf oder an הַר הַגִּלְעָד auf. Nach V. 21 und 23 kann הַר הַגִּלְעָד nur als הַר הַגִּלְעָד verstanden werden, also ergäbe sich: Laban lagerte *eben dasebst* (*Vulg. Kn.*). Aber so kann sich kein Schriftst. ausdrücken. Wahrscheinlich war הַר bei C näher bestimmt; aber die Näherbestimmung wurde von R getilgt, weil sie zum Text des B nicht passte. Sonst s. hinter V. 54. — V. 26—42. Die Verhandlung zwischen beiden und Laban's Beschämung. V. 26—28. Zunächst macht er ihm Vorhalt über die Unziemlichkeit und Thorheit des heiml. Entweichens. Dabei ist aber V. 27, als theilweise Variante zu 26 (wobei נָבָב ohne לָבָב), wahrscheinlich Einsatz aus C (in LXX wird durch Versetzung der 5 ersten Worte des V. 27 hinter עֲשֵׂה V. 26 nachgeholfen). לָבָב s. zu 20, 5. *Schwertgefangene*] im Krieg erbeutete 2 Reg. 6, 22. 'נִדְחָא לָךְ' *Ges.* 142 A. 1. הַר הַגִּלְעָד LXX *לִי הַר הַגִּלְעָד*, wozu יֵאָשׁב Nachsatz. *dass ich dich entliesse* mit Fröhlichkeit (1 Sam. 18, 6), Gesang und Musik, dir eine festl. Abschiedsfeier bereite (über solche im neuen Orient, s. *Harmar* Beob. I. 415 f., *Kn.*). וַיִּנְיֵי s. V. 43; Enkel 29, 5. Damit habe er als unverständiger Mann gehandelt. Sowohl נָשָׂא im Sinn von נָתַן, als הִקַּסִּיל im Pent. nur hier. Zu עָשָׂה für עָשָׂה s. 48, 11. 50, 20. Ex. 18, 18 in derselben Urkunde (*Kn.*); *Ges.* 75 A. 2; *Ew.* 238 e. — V. 29. Dafür wäre er wohl im Stand an Jac. Ahndung zu nehmen, aber Gott habe verwichene Nacht (19, 34) ihm das untersagt. וְיֵשׁ לְאֵל הָרִי wie Mich. 2, 1. Prov. 3, 27 und verneint Dt. 28, 32. Neh. 5, 5; wörtl. nicht: *es ist zum Gott meine Hand* (*SebSchmid, Kn. Hitz. Berthe.*), was zwar für *ich vermag alles*, passend gesagt wäre, nicht aber für *ich vermag es, habe die Macht*, sondern (mit den älteren; *Ges. Tuch Ew. Del.*): *es ist gemäss der Kraft meiner Hand*, es entspricht meiner Macht, ich vermag's. אֵל heisst nicht „Starker“ von אָוֵל, sondern ist ein Nom. wie עַם, עַץ u. a. (s. S. 17). *Gott eures Vaters*] näml.

des Jac. und der Seinigen (vgl. 37. 46); der Vater ist Isaac. Dass Jacob's Stammgott es war, der mit ihm redete, erkennt Lab. an dem Inhalt der Warnung. *Sam.* LXX haben אָבִיךָ 'א. — V. 30. Nun aber, wenn er auch darüber nicht weiter mit ihm rechten will, weil Jac. eben einmal fortgezogen ist und Lab. sich das aus seiner grossen (*Ges.* 131, 3) Sehnsucht nach dem Vaterhaus erklären mag, so kann er doch den Götterdiebstahl nicht blos so hinnehmen. Er kommt damit auf den 2., ihm wichtigsten Punkt. Aber gerade in diesem Punkt, worin er unbestrittenes Recht hat, zieht er nachher den kürzeren; er wird von der eigenen Tochter, die er einst um ihr Recht betrogen (29, 25 ff.), überlistet. נִכְסָךְ im Pent. nur hier. — V. 31 f. Auf die erste Rüge bemerkt Jac., er habe (יָרֵא wie 20, 11) befürchtet, Lab. werde seine Töchter von ihm reissen, nach seiner Willkühr 29, 23 ff. Im 2. Punkt weiss sich Jac. unschuldig, da ihm Raḥel vom Diebstahl nichts gesagt hat; er erklärt also getrost, dass der sterben soll, bei welchem L. die Terafim findet, und gestattet diesem die Durchsuchtung. אֵת אֲשֶׁר für אֲשֶׁר — יָמֹו (44, 9. 10) ganz ungewöhnlich (obwohl in den aram. Verss. nachgeahmt und bei *Ew.* 333^a. *Ges.* 123, 2 anerkannt). Auch ein נִיִּאֲמָר zu Anfang des V., was die LXX noch bieten, vermisst man ungern (*Böttch.* N. Aehr. I. 22). *soll nicht leben*] die Patriarchen hatten Gewalt über Leben und Tod ihrer Angehörigen (38, 24). *unsere Brüder*] wie V. 23; Jacob hat viele Leute bei sich (30, 43. 31, 37. 46. 54. 32, 8). הַיְיָרֵי לְךָ 37, 32. 38, 25. — V. 33—35. Laban durchsucht die Zelte, von denen jede Hauptperson eines bewohnte (24, 67). In 33^a ist וּבְאֵהָל שְׂרָי הָאֵמֹתָי gleich mit aufgeführt, um nachher bei Raḥel's Zelt stehen bleiben zu können, aber das folg. וּבְאֵהָל לֵאָוֹ schliesst sich so nicht gut an; Umstellung (LXX) gibt keine Abhülfe. נִיִּבְאָ לְךָ + וַיִּחַסֵּשׁ *Sam.* LXX. Raḥel *hatte* die Terafim in einen Kameelkorb oder *Tragsessel* gethan und sich darauf gesetzt, und gab vor, die monatl. Reinigung (18, 11) zu haben, wodurch sie ihrer Pflicht, vor dem Vater aufzustehen (Lev. 19, 32), sich entzog, und zugleich dem Lab. die Lust zur Durchsuchtung (Lev. 15, 19) benahm (*Kn.*) *nicht entbrenne es in den Augen*] noch 45, 5; die Gluth des Zorns offenbart sich im Blick der Augen. — „Das genannte Geräth ist ein 5 Fuss langer Palankin, welcher einen Sitz hat, quer über den Kameelsattel gelegt und mit Stricken befestigt wird; an den Seiten und oben querüber sind Stäbe, die mit Teppichen umhängt werden, so dass der Reisende im Schatten sitzt oder liegt. Kleiner sind die Palankine, welche der Länge nach an beiden Seiten des Kameelsattels angebracht werden und bes. zum Transport der Frauenzimmer dienen, *Burckh.* Bed. 370 f.; *Brown* R. 473; *Ker Porter* R. II. 239 u. a. bei *Jahn* bibl. Arch. I, 1. 285 f.“ (*Kn.*) אָמְדָה 20, 17. תִּפְשָׁט 44, 12. — V. 36 f. Jacob wird muthiger, da alles gut für ihn abgelaufen ist, und weist nun Lab. zurecht. וַיִּתְדַר לֵיָאֵ 4, 5. וַיִּתְדַר לֵיָאֵ *Sam.* LXX *Pesch.*, *Trg. Jon.*, viele hbr. Cod. „Zu הָלַק אֲחֵרָי ס' *brennend, hitzig sein* (Jes. 5, 11) hinter jem. her d. i. ihn lebhaft, hitzig verfolgen vgl. 1 *Sam.* 17, 53“ (*Kn.*) *entscheiden zwischen uns*] schiedsrichterlich (Jes. 2, 4. Jj. 16, 21); in anderer Bedeutung steht הוֹכִירָה 42. 20, 16. 21, 25

bei B (24, 14. 44 bei C). — V. 37. יָרִי] minder gut יָרִי *Sam.* LXX *Vulg.* לָרָה] 22, 5. — V. 38—42. Um Laban's Benehmen in's gehörige Licht zu stellen, erinnert Jac. weiter in beredten und mehrmals dichterisch gehobenen Worten an seinen 20jähr. sorgsamen, uneigennütigen und schweren Dienst und an die vielen Versuche Laban's, ihm seinen gebührenden Lohn zu entziehen, welche nur durch das Einschreiten des Gottes Jacob's vereitelt wurden. V. 38. יָרָה] 41. 27, 36. *sie thaten nicht Fehlgeburten*] Ex. 23, 26. Jj. 21, 10; so sorgfältig behandelte sie der Hirte. — V. 39^a erklärt sich aus Ex. 22, 12. אֲחֻזָּה] für אֲחֻזָּה *Ges.* 74 A. 4; hier = *büssen, ersetzen*, wie sonst אֲחֻזָּה. Das verlangte Lab. auch von ihm. אֲחֻזָּה] fehlt in LXX *Sam.* *Gestohlenes des Tages, G. der Nacht*] ich ersetze, wie du fordertest, die weggekommenen Thiere, mochten sie bei Tag oder Nacht gestohlen worden sein, vgl. Ex. 22, 11. Ueber das אֲחֻזָּה s. *Ew.* 211b. *Ges.* 90, 3. Die Iprff. vergegenwärtigen in lebhafter Darstellung das Geschehene (nicht: ich will büßen, du sollst fordern, *Tuch*). — V. 40. Der Dienst war anstrengend. *Ich war — bei Tag frass mich Hitze*] ich wurde bei Tag von Hitze verzehrt, *Ew.* 128^a. „Bekanntlich entspricht im Orient die Nachtkälte der Tageshitze, vgl. Jer. 36, 30; *Morier* zweite R. 104; *Wellsted Arab.* I. 64; *Katte R.* in Abyss. 12. 56; *Rosenm.* A. u. N. Morgenl. z. d. St. *mein Schlaf*] der mir zukommende, gehörende, Jes. 21, 14. 31, 9^c (*Kn.*) — V. 41f. Es ist nicht nöthig, V. 38—40 wegen des gleichen Anfangs mit V. 41f. von einem andern Vrf. abzuleiten (*Wl.*); die Wiederholung ist in einer so lebhaften Rede wohl am Platz. Ueber die Zeitrechnung s. zu 30, 26. zehnmal] V. 7. V. 42 אֲחֻזָּה 2^o] fehlt in LXX *Vulg.* *Furcht Isaac's*] d. i. Gegenstand seiner Furcht und Scheu, numen reverendum, σέβας, alterthüml. Benennung Gottes; ebenso V. 53 (vgl. Jes. 8, 13). לִי] *für mich*, mir günstig Ps. 124, 1f. 56, 10. אֲחֻזָּה] *ja dann* (*Ew.* 358^a) *hättest du mich leer entlassen*; vgl. 43, 10. Num. 22, 29. 1 Sam. 14, 30. 2 Sam. 2, 27. אֲחֻזָּה] *die Mühsal meiner Hände*, meine mühselige Arbeit hat Gott *gesehen*, in Betracht genommen (16, 11. 29, 32), und demgemäss entschieden (V. 37). — V. 43. Beschämt und durch Jacob's Rede geschlagen sucht zwar Lab. sein Vaterrecht auf alles, was Jacob hat, Weib Kinder und Gut, aufrecht zu erhalten, lenkt aber doch sofort zur Versöhnung um mit der Wendung: diesen meinen Töchtern aber oder ihren Söhnen, was sollte ich ihnen heute thun? d. h. wie ihnen ein Leid zufügen? vgl. zu לִי im schlimmen Sinn 22, 12. 27, 45. Ex. 14, 11. — V. 44. Er schlägt vor, sie wollen einen Friedens- und Freundschaftsbund mit einander schliessen (vgl. 21, 23 ff., 26, 28 ff.). לָרָה] *wohlan* 37, 13. Ex. 3, 10 bei B. אֲחֻזָּה] Subj. kann nicht אֲחֻזָּה, das fem. ist, sein; auch die Handlung nicht, welche, als etwas vergängliches, selbst eines bleibenden Zeugen bedarf. Also wird entweder לִי zu streichen oder (*Olsh.*) anzunehmen sein, dass davor einige Worte wie אֲחֻזָּה גַּל oder אֲחֻזָּה (je nachdem der V. urspr. dem C oder B angehört) ausgelassen sind (vgl. den Fall V. 25). Denn die folg. Erzählung über die Bundschliessung V. 45—54, in sich unzusammenhängend und voll von Doppelangaben, ist sicher das

Ergebniss einer Zusammenarbeit mehrerer Berichte, hat auch (Wl. XXI. 431) mehrere Glossen in sich. Die LXX (*Hg.*) suchten durch Umstellungen vergeblich Ordnung zu schaffen; verschiedene Scheidungsversuche sind gemacht von *Ev. Gesch.*³ I. 498, *Hupf.* 161, *Böhm.* theils zu verwickelt, theils nicht genügend. Der Bericht des C liegt vor in V. 48—50 (*Astruc, Schr., Del.*) und 46: nach ihm war ein גַּל, den sie errichteten, der Zeuge und zwar dafür, dass Jacob Laban's Töchter gut zu behandeln versprach, die מַצֵּבָה aber ist erst vom Harmonisten hinzugefügt. Der Bericht des B, in 45. (47) 51—54, hatte ein מַצֵּבָה, die sie errichteten, und zwar als Zeugin dafür, dass die Aramäer und Hebräer diesen Ort als Grenze zwischen sich heilig halten wollen. Besiegelt wurde bei beiden (V. 46 bei C, 54 bei B) der Bund durch eine Mahlzeit. Gilead hat davon seinen Namen (48 bei C, 47 bei B). — V. 45 nach B. Ein Stein wird als Denksäule aufgerichtet, nach dem Text von *Jacob*, aber nach V. 51 von Laban, weshalb anzunehmen ist (*Astr. Ilg. Wl.*), dass es urspr., in Fortsetzung von V. 44, blos hiess מַצֵּבָה וְיָקָב, und יָקָב eine jüngere, aber unrichtige Ergänzung ist. Die hier gemeinte מַצֵּבָה war gewiss an hohem Ort, weithin sichtbar, daher war הָרִים der richtige Ausdruck, und beweist gegenüber von מַצֵּבָה 28, 18. 22 keine Verschiedenheit des Vrf. (gegen *Kn.*), vgl. noch 35, 20. — V. 46 fällt Text des C ein. Steine werden zu einem גַּל *Wall* zusammengetragen, auf welchem sie dann die Bundesmahlzeit halten. Dass auch hier מַצֵּבָה unrichtige Glosse (*Wl.*) sei, ist nicht so evident, aber daraus wahrscheinlich, dass V. 48 ff. Laban es ist, der die Bedeutung des גַּל erklärt. Eine *Mitwirkung* der Leute Jakobs wäre unanstössig. — Das Bundesmahl kann füglich nur nach Ablegung der Schwüre vorgenommen worden, wohl aber schon vor derselben vom Erz. erwähnt sein. Vielleicht stand indessen V. b wie 48^b urspr. bei C erst hinter V. 50, und ist nur von R versetzt, um die beiden Versprechungen 48—50. 51—53 unmittelbar auf einander folgen zu lassen. וְיָקָב LXX גִּילְעָד, gebilligt von *Plüschke, Lagarde* (onom. II. 95), *Olsh.* — V. 47 nach *Wl.* ebenfalls Glosse und Product überflüssiger Gelehrsamkeit, wahrscheinlicher aber aus B genommen, der V. 20. 24 den Lab. הַגִּלְעָדִי nennt, den גַּל (wenn auch in anderem Sinn als C) V. 52 ebenfalls erwähnt, und einer Namensklärung von גִּלְעָד auch gehabt haben wird, natürlich aber ist der V. dann erst von R an seine jetzige Stelle gerückt. — Beide Namen, der hbr. u. der aram., besagen *Hügel* oder *Wall des Zeugnisses*. „Zur doppelten Benennung scheint die Lage des Orts auf der Grenze veranlasst zu haben. Denn nördl. von Gilead wohnten zum Theil aram. redende Stämme (22, 24), während solche im südl. Theil des Ostjordanlandes nicht nachzuweisen sind, und bis zum Gilead dehnten die damasc. Aramäer bisweilen ihre Herrschaft aus (1 Reg. 22, 3 ff. 2 Reg. 9, 14 f.). Auch im Folgenden wird der Gilead als eine Art Grenze scheidende betrachtet“ (*Kn.*). — V. 48. An V. a reihte sich bei C wohl urspr. V. 50; V. b auch aus C, aber (wie 46^b) erst von R hierher versetzt. Auch C deutete demnach den Namen גִּלְעָד, der sich nach **جَلْعَد**

firmus erklärt, als מְלִצְר , womit freilich wenig stimmt, dass man nlich זְבַלְצָר (zB. V. 21. 25) sagte. [זְבַלְצָר ק' ט'] 11, 9. 19, 22. 29, 34 f., immer bei C. — V. 49. [וְהַמְצִיחַ] fällt auf, weil vort von מְצַחֵה *Spähort, Warte* die Rede war, sondern nur von מְצַחֵה , was *Sam.* auch dafür hat. Bezüglich der gramm. Structur r kaum zu bezweifeln, dass es Fortsetzung von 48^b sein soll: *ie Mispa* sc. nannte er den Ort (*Kn. Ke.*) oder auch: nannte Maşseba (*Saad., Ew. Comp. d. Gen. 64; Ges. th.*), denn nur asst das folg. *weil* (30, 18) *er sagte* (vgl. 10, 9. 16, 13. 22, vogege die Beziehung zu 48^a und die *M.* sc. soll Zeuge sein nicht bloß die Ausscheidung des 48^b als einer Glosse voraussondern auch zu וְגִ' וְגִ' nicht taugt. Aber der Satz ist so 1 48^b angereicht, dass man zu der Vermuthung gedrängt wird, so nicht aus C geschöpft, sondern erst von R zurechtgemacht, man zu seiner Zeit (vielleicht mit anderer Localisirung der Sage) on einer Mispa in Gilead sprach, als von einer Maşseba. Die g, dass der Einsatz des R bloß וְהַמְצִיחַ gelautet und erst ein päterer, wegen des übeln Geruchs der מַצְבֵּהוּ , die Aenderung in vorgekommen und וְגִ' וְגִ' , auch 50^b hinzugeschrieben habe ist darum unwahrscheinlich, weil V. 45. 51 ff. die מְצַחֵה ohne d stehen gelassen wurde. Die Frage ist nur noch, ob R alles וְגִ' bis וְהַמְצִיחַ 49 und den damit zusammenhängenden 50^b freizt, oder dazu etwas von C Gegebenes benützt hat. In Ant von 53 neben 51 f. bei B, ist sehr wohl möglich, dass auch n 50^a schon etwas gehabt habe, wie $\text{וְגִ' בִּינִי וּבִינֶיךָ כִּי וְגִ'}$ nur mit Beziehung auf וְהַמְצִיחַ es umgearbeitet und umstellt hat. ott solle zwischen ihm und Jacob *spähen*, darüber wachen, dass seiner Bundesverpflichtung nachkomme, *weil* sie einer dem Blick dern entzogen (4, 14) sein werden, also selbst einander nicht chen können. [וְהָיָה] LXX δ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. V. 50. Der specielle Inhalt sprechens war nach C, dass Jacob Laban's Töchter nicht drücken ishandeln (zur Rache für Laban's Trügereien), und keine andern zu ihnen hinzu (לֹא wie 28, 9) nehmen solle. [אִם] im Schwur , 23. 26, 29. *kein Mensch ist mit uns*] als Zeuge und Schiedsalso soll Gott Zeuge sein, zwischen ihnen. [וְיָהוָה] wie 27, 27. . [אֱלֹהִים] auffallend neben וְהָיָה 49, und wohl ein Beweis, dass Vorte auf Ein- oder Umarbeitung des R beruhen. Der urspr. Ge(48), dass der לֹא Zeuge sein soll, tritt dadurch gänzlich zurück. 51—53, urspr. an 47 angeschlossen, bringt den Inhalt des Eides nach B. Richtig (vgl. Cp. 21 u. 26) spricht auch bei ihm ei C V. 48 ff.) Laban, als der der den Bund anbot, die zu beenden Worte dem Jacob vor. Ohne Zweifel ist aber $\text{וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה}$ 51 und $\text{וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה}$? Einsatz des R (*Ew. Wl.*), welcher die Harzwischen B und C dadurch herstellte, dass er, wie er 48 f. dem $\text{וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה}$ beordnete, so nun der מַצְבֵּהוּ des B den לֹא des C beigab. [אִם] mit folg. וְיָהוָה *sive — sive* (*Del. Ke.*), aber im vur wohl richtiger wie 50^a, mit wiederholter Negation: *gewiss ch — nicht werde ich* u. s. w. $\text{[וְיָהוָה הַיּוֹם הַזֶּה 1^o et 2^o]}$ kann b. z. A. Tost. XI. 4. Aufl.

nicht bloß, sondern wird auch B geschrieben haben, da auch er den ganzen Vorgang auf den Gilead setzt (V. 23) und eine Etymologie daran knüpft (47). Nur ist bei ihm גִּלְעָד nicht ein jetzt eben künstlich aufgeworfener, sondern ein natürlicher. Dagegen wird wohl גִּלְעָד Zusatz des R sein. גִּלְעָד zum Bösen d. i. in feindl. Absicht (2 Sam. 18, 32). Laban und Jacob (Nahoriden und Abrahamiden) wollen künftig nicht feindlich gegen einander ziehen und den Gilead nicht in solcher Absicht überschreiten. V. 53. Als Richter zwischen ihnen beiden ruft L. ihre beiderseitigen Stammgötter auf, den Gott Abraham's und den Gott Nahor's, welche beide dann durch die Appot. *die Götter ihres Vaters* als einst von Terach verehrt bezeichnet werden, wie wenn Terach's 2 Söhne sich in die Verehrung der Götter Terach's getheilt hätten (vgl. Jos. 24, 2). Uebrigens kommt גִּלְעָד nachgehinkt, fehlt in LXX und hbr. Cod. (lautet in Sam. גִּלְעָד) und ist wohl Glosse (*Kennic. Houbig. Olsh. Wl., Geig. Urschr.* 254). Auch der Pl. גִּלְעָדִים , wofür LXX Sam. *Pesch. Vulg.* גִּלְעָדִים haben, dürfte Correctur sein, gemacht von der Voraussetzung aus, dass Nahor Götterdiener war (Jos. 24, 2). — Jacob schwur nun auch (vgl. 21, 24) bei der *Furcht* (V. 42) d. h. dem Gott seines Vaters. — V. 54. Und nun nach vollzogenem Schwur folgte die (46 bei C schon erwähnte) *Bundesmahlzeit* (vgl. 26, 30. Ex. 24, 11. 2 Sam. 3, 20 f.), von Jacob veranstaltet (vgl. 26, 30), und hier sogar durch den Ausdruck (vgl. 46, 1) als Opfermahlzeit bezeichnet. Er zog auch seine Leute (V. 46) zu: dass Lab. dabei war, folgt aus dem Zweck der Mahlzeit von selbst. Und so brachten sie die Nacht dort auf dem Berge zu. *Brod essen* Mahlzeit halten, nach der Hauptspeise bezeichnet vgl. 37, 25. 43, 25. Ex. 2, 20. 15, 12. Matth. 15, 2. Schon an sich ist „das Zusammenessen ein Act der Freundschaft bei den Arabern. *Nieb. Arab.* 49. *Sonnini* I. 437; *Folney* R. I. 314; *Buckingham* Syr. II. 15; *Burch.* *Reb.* 140. 264. 270“ (*Kn.*), bei Verfeindetgewesenen Act der Versöhnung hier aber ist es deutlich ein Bestandtheil der feierl. Bundeshandlung. — Der גִּלְעָד ist wie גִּלְעָד im AT. in der Regel Bezeichnung des gesammten Gebirges und Landes südl. vom Jarmuk bis zu den Ebenen Hesbon's hin (Dt. 3, 12 f. Jos. 17, 1. 5. 2 Reg. 10, 33 u. ä.). Heutzutage haftet der Name *Gebel Gil'ad* an dem etwa 9 KM. von U. nach W. sich erstreckenden Gebirgszug, 5 KM. südl. von W. Zerp. 'Jabboq', auf dem die verfallenen Städte *Gil'ad* und *Gil'aud* (*Burch.* Syr. 599 f.) sich befinden, nördl. von *Salit* (*Rob. Pal.* III. 922), östl. von Allan (*Seetz.* I. 393), und von dem der *Gebel Oscha* der höchste Punkt ist (*Rob.* II. 451; *Buckingham* II. 24). Eine Stadt Gilead nennt Hos. 6, 8 (Jud. 10, 17). Der Ort *Mispa* (Jud. 11, 11. 34), was vermuthlich nicht verschieden von *Mispe* Gilead (Jud. 11, 29) und wohl auch einerlei mit *Ramath Mispe* Jos. 13, 26, oder dem bekannten *Ramoth* im oder am Gilead (Dt. 4, 43. Jos. 20, 5. 21, 36) oder *Ramath Gilead's* (1 Reg. 4, 13. 22, 3 ff. 2 Reg. 5, 25. 9, 1 ff.), welches nach den Onomast. 15 Mill. 6 St. westl. nordwestl. von Philadelphia lag (*Kn.*). Zu suchen ist dieses *Mispa-Ramoth* wahrscheinlich nicht in heutigen es-Salit (*Seetz.* I. 397; *Buckingham* II. 45), sondern (s. *Langen*

„ausland“ 1882 S. 181) 11 KM. nördlicher in den Ruinen el-Gal'ūd. Auf Grund dieses Sachverhalts glaubte Kn. unter גַּלְעָד (23, 25) und מִשְׁפָּא (47 f.) den heutigen G. Gil'ād und unter מִשְׁפָּא רָמוֹת 49 das alte Mispa Ramoth verstehen zu dürfen. Aber das verträgt sich nicht mit 3. 23 f., wornach Jac. erst später den Jabboq überschreitet. Hier muss vielmehr die nördl. vom Jabboq gelegene Hälfte Gileads, G. 'Aglūn, entstanden werden, welche auch als Grenzscheide der Hbr. und Aram. sein passt. Welche Oertlichkeit aber im G. 'Aglūn der Vrf. im Auge war, ist nicht mehr auszumachen. Die erst durch R (C?) hereingekommene מִשְׁפָּא kann hier nichts entscheiden: es kann sein, dass R, aber andern Localisirung der Sage folgend, Mispa-Ramoth im Auge hatte, es ist aber auch möglich, dass er eine Mispa im G. 'Aglūn meinte. „Beke hat auf dem G. 'Aglūn einen Cromleche gefunden, eines jener bekannten Steindenkmale aus dem Uralterthum, und dem Consul Finn versicherten seine arab. Begleiter, dass es deren eine Menge auf den dortigen Bergen gebe“ (BL. II. 472). — Cap. 32, 1—3 nach B. Lab. und Jac. trennen sich, und dem Jac. begegnet auf seinem Zug ein Engelheer, bei Maḥanaim. — V. 1. Lab. nimmt Abschied und kehrt heim. [מַחֲנַיִם] 20, 8. 21, 14. 22, 3. 28, 18. küsste seine Schwelme] 31, 28. — V. 2. [מַחֲנַיִם] 28, 11. Engel Gottes] 21, 17. 28, 2. — V. 3. [מַחֲנַיִם] 28, 19. Diese Begegnung der Engel, die an der aram. Grenze, entspricht dem Engelgesicht Jacob's beim Antritt der Wanderung (28, 10 ff.); sie erinnert ihn an den göttl. Schutz, der ihn bis hierher geleitet, und versichert ihm denselben auch für die weiteren Gefahren. [מַחֲנַיִם] zwar haben LXX (Vulg.) bloß παρρηβολαί, also Pl. verstanden, aber dass die dualische Aussprache (Doppellager) sehr alt war, sieht man aus V. 8—11, und ein Grund, sie hier abzulehnen (Wl. XXI. 433), liegt nicht vor: Jacobs Lager und das Engelheer sind 2 Lager (s. weiter zu 32, 22). „Der Name mag entstanden sein wie viele mit castra zusammengesetzte Namen; Vrf. gibt in Ansehung der Entstehung desselben einen religiösen Anlass“ (Kn.), da es eine altheilige Stadt (Levitenstadt Jos. 21, 36) war. Es war eine der bedeutendsten Städte Gilead's, zu Gad gehörig, aber auf der Grenze gegen Manasse Jos. 13, 26. 30, Königsstadt des Išbaal 2 Sam. 2, 8. 2. 29 und Sitz David's während Absalom's Aufstand 2 Sam. 17, 24. 27, Hauptort eines der Finanzkreise Salomo's 1 Reg. 4, 14, aber in der späteren Königszeit und nach dem Exil nicht mehr erwähnt, weshalb auch keine Ueberlieferung über seine Lage vorhanden ist. Mit Burckhardt's (Syr. 597 f.) Ruinenort Meysera (Kn.), 2 Stunden südl. vom Jabboq, hat es nichts zu thun; es muss nördl. vom Jabboq gegen haben, nach V. 11 nicht zu weit vom Jordan, nach 2 Sam. 2, 9 durch den נַחֲרֵי' von der Araba getrennt (vgl. 2 Sam. 18, 23 ff.) in Ruinenort مَحْنَة Mahne (Robins. III. 920) oder Möhmy (Seetz. 385) ist zu weit nördl. und östl., um hier zu passen; wenigstens hätte dann den Jac. sein Weg eher durch W. Jābis zum Jordan gehalten, als über den Jabbōq.

e) Jacob nach seiner Rückwanderung in Kanaan bis zu Tode Isaac's, C. 32, 4—37, 1.

1. Jacob's Zusammentreffen mit Esau und der Ringkampf mit Gott Cap. 32, 4—33, 17, aus C und B.

Eine neue Gefahr tritt dem Jacob in der bevorstehenden Auseinandersetzung mit Esau entgegen. Er lässt dem Esau nach seiner Ankunft melden, erfährt aber von den Boten, dass er mit 4 Mann schon heranziehe. In Todesangst vor der Rache des Bruders trifft er durch Theilung seiner Leute und Heerden in 2 Lager Sicherheitsmaassregeln und erfleht betend Gottes Schutz 32, 4—13; reiche Geschenke für den Bruder und schickt sie vor sich her V. 14—22, macht dann in der Nacht den Uebergang über den Jabbôq, und ringt, als er allein ist, den Rest der Nacht durch, mit einem ihm entgegengetretenen göttl. Wesen, das ihm den Namen Israel und den Segen verleiht, bei Peniel V. 23—33. Dem nun ankommenden Esau geht Jacob mit den Seinen demüthig huldigend entgegen, wird aber von ihm brüderlich empfangen und kann nur durch Bitten ihm zudachten Geschenke aufdringen; sein Anerbieten einer Begleitung lehnt Jacob vorsichtig ab. Esau kehrt nach Seir zurück, Jacob lässt sich in Sukkoth nieder 33, 1—17. — In der Erziehungs- und Lebensgeschichte Jacob's ist hier die entscheidende Wendung; die letzte Gefahr ist für ihn die grösste: dass sie so über Erwarten glücklich vorübergeht, ist Folge seines Gebets 32, 10 ff. und seines Kampfes mit Gott V. 25 ff. Aber durch ein solches ernstes Ringen um Gottes Gnade musste es auch bei ihm hindurch; die Angst über seine Sünde am Bruder musste in ihrer vollen Stärke von ihm empfunden und Zuflucht dagegen in Gott allein gesucht werden, ehe ihre Folgen abgewendet werden konnten. Nun erst als dieser Gotteskämpfer (Ist er der Jacob, wie ihn Gott haben wollte. — Wie B und C die Entzweiung mit Esau und die Flucht vor ihm, so haben beide die Wiederbegegnung und Aussöhnung mit ihm, wie es scheint, Wesentlichen sehr ähnlich erzählt. Aus beiden zusammen hat R das Stück hergestellt, wogegen A, der keinen Bruderkwitz gemeldet und den Esau erst später von Jacob sich trennen lässt (36, 6), nicht in Betracht kommt. Wenn nun das Gebet 32, 10—13 (s. fast in jedem Wort auf C hinweist, ausserdem S. L. der Ursprung Namens Mahanaim anders als V. 3 (bei B) erklärt wird, endlich V. 4—7 die Vorbereitung auf 9—13 ist und durch פָּגַע 6 den Verräth, so wird der ganze Abschnitt 4—13 mit seinem Schluss dem C zuzusprechen sein. Dagegen der Abschnitt 14^b—22 über Huldigungsgeschenke, obwohl er an sich hinter 4—14^a gut anschliesst, ist doch, theils weil er in 22^b zu dem Punkt von 14^a zurückkehrt (W7.), theils weil er von einer Zweitheilung des Lagers nichts verratht (22^b), von B abzuleiten: die Voraussetzung dazu bei B (Nachricht von Esau) ist von R neben 4—7 nicht besonders mitgetheilt, damit zusammengearbeitet, s. V. 4. In der Fortsetzung V. 23 ff.

atlich ein Doppelbericht vor (s. d.) und zwar 23 von C, 24 von B. r an 24 (nicht an 23) schliesst sich 25 ff., die Erzählung über den Iggkampf, an, welche sonst durch אלהים 29. 31 (s. dagegen 28, 13. , wo C trotz des Namens *Bethel* gleichwohl ירהו schreibt) auf B weist (*Ilg. Schr. Böhm.*), wie auch nach Hos. 12, 4f. die Sage a Jacob's Ringkampf in Nordisrael heimisch war. (Die Gegengründe . XXI. 434 f. beweisen nichts, oder beruhen auf blossen Postulaten; sciell 33, 10 gehört sicher C an, nicht dem B). Ob auch C eine al. Erzählung hatte, und ob er über den Ursprung des Israelnamens B oder wie A berichtete, ist nicht auszumachen: was die Erzäh- ig hier im Zusammenhang des B leistet, leistet bei ihm das Gebet D f.). An 32, 23 (Weiber, Kinder) schliesst sich 33, 1 ff., und läuft o von hier an der Faden des C fort (שחרור 1 f. 6, רץ לקראת 4, 7 1; 8 לביא הן בניתי; 10) (10) אם נא שבאתי הן בע', wie denn sh der ausdrückl. Bericht über die Ankunft der nach B vorausge- nigten Geschenke hier fehlt. Wenn gleichwohl auch hier V. 5. 11 (אלהי) unverkennbar mehrmals Worte aus B aufgenommen sind, so ht man daraus nur, dass gerade über das eig. Zusammentreffen der ilder B und C sehr ähnlich referirt, nam. auch C die Uebergabe mes Geschenkes an Esau gemeldet haben muss (vgl. zu 32, 21). Auch 4 zeigt sich Zusammenarbeit zweier Vorlagen. Wohl erst von stamm 32, 33.

Cap. 32, 4—7. Jac. nach seiner Ankunft in der Jordangegend ickt an den Esau nach Seir Boten und lässt ihm seine Rückkehr elden, erfährt aber durch diese, dass Esau mit 400 Mann ihm ent- genkomme. V. 4. [לדוד אדם] vgl. 14, 7. 36, 35. Es sieht aus wie e Variante zu שירי 'א, vielleicht aus B. Die Umsiedlung Esau's nach lom wird in einem nicht erhaltenen Stück des C oder B bemerkt wesen sein; bei ihnen war ja (C. 27) Isaac, als Jacob die Wan- rung antrat, schon dem Tod nahe. Anders bei A Cp. 36, 6. — V. 5f. [ריאם] 18, 28 ff. [אמר] Iprf. Qal, syncopirt aus אמרר wie Prov. 8, 17, 28. 68, 1. צאן besser יצאן LXX *Sam. Vulg. Pesch.*, auch hbr. Cod. e Gesandten sollen die Rückkehr Jacob's und seinen grossen Besitz, n er gewonnen (30, 43), dem Esau melden, zugleich *seine Gunst ninnen*. Der collective Gebrauch von שירי יג' ist hier ganz eigen- ähmlich. — V. 7. Esau hat sich schon auf den Weg gemacht, dem e. entgegen zu kommen (über יג' ויג' ohne ויג' *Ew.* 303^b). Seine icht ist nicht angegeben; nur die 400 Mann lassen errathen, dass unter Umständen Rechte geltend machen oder seine Macht zeigen olte. Gerade diese Ungewissheit seiner Absicht musste in Jac. die wissensangst über das einst Verübte (C. 27) wachrufen. — V. 8— 1^a. Was er dagegen that. V. 8 f. In seiner Angst ergreift er die, ch sonst nicht ungewöhnliche, Vorsichtsmaassregel, Leute und Heer- n in 2 Lager zu theilen, um bei einem feindl. Ueberfall nicht alles f einmal zu verlieren. Ohne allen Zweifel wird durch diese Zwei- eilung bei C der Name Maḥanaim begründet; eine ausdrückliche Be- erkung darüber musste R mit Rücksicht auf V. 3 weglassen. Dass er C wirklich eine Ortsangabe, näml. Maḥanaim, hatte, sieht man aus

עֶשָׂו V. 14^a. עֶשָׂו] von עֶשָׂו, *Ev.* 232^c; *Olsh.* 243^b. In der Aufzählung der Thiere fehlen die Esel, gegen V. 6 und 16; andererseits sind wie V. 16 die Kameele genannt, die V. 6 fehlen; 30, 43 sind beide aufgeführt, aber קָרָא ausgelassen. אֲדָמָה] das fem. ist auffallend, da sofort das masc. wieder eintritt; *Sam.* hat אֲדָמָה. — V. 10—13. Aber er fühlt, dass mit dieser Klugheitsmaassregel ohne göttl. Beistand wenig gewonnen ist, darum wendet er sich betend an Gott und getröstet sich ebenso demüthig und dankbar, als glaubensvoll der vielen schon erfahrenen Hülfsen, Aufmunterungen und Verheissungen Gottes. V. 10 nach 28, 13- und 31, 3. Namentlich auch *mein Vater* Abr., wie 28, 13, ist zu bemerken. — V. 11. אֲנִי קָטָן וְעָרֵב *ich bin zu klein, gering für* (18, 14, 4, 13) alle die Gnadenerweisungen und (Verheissungs-) Treue (vgl. 24, 27, 49), derselben unwürdig. *diesen Jordan*] er war nun wieder im Jordangebiet, und sein Weg auf den Fluss hin gerichtet, die Entfernung Maḥanaim's von diesem, wie man hier sieht, auch nicht mehr sehr weit. — V. 12. *und mich schlage, Mutter sammt Kindern*] wie Hos. 10, 14 sprichwörtliche Bezeichnung schonungsloser Grausamkeit (כָּרַח malt die Mutter, die schützend ihre Kinder deckt, *Tuch Kn.*, vgl. auch Dt. 22, 6). — V. 13. Die ihm gegebene (28, 14 bei C) Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft wurde, wenn Gott ihn nicht schützte, hinfällig. Zum Ausdruck s. 22, 17 u. 16, 10 bei C. — V. 14^a gehört noch zu diesem Abschnitt des C, und folgt dazu V. 23 die urspr. Fortsetzung. — V. 14^b—22 *die Vorbereitungen zur Begegnung des Esau* nach B, bei welchem auch eine Nachricht über die Ankunft des Esau vorausgesetzt wird. — V. 14^b. Er bereitet ein Geschenk für Esau. *von dem, was gekommen war in seiner Hand* (35, 4) s. v. a. in seinem Besitz, d. h. von dem Besitz, den er mitgebracht hatte; so richtig die Verss. Es ist nach B eine מִנְחָה, eine Art Huldigungsgeschenk (vgl. über den Tribut der Nomaden 2 Reg. 3, 4. 2 Chr. 17, 11). Etwas anders nach C, s. V. 21. Das Geschenk ist sehr ansehnlich, zugleich in richtigem Verhältniss der wegen der Zucht und Milch nutzbareren weiblichen zu den männl. Thieren (Jj. 1, 3. 2 Chr. 17, 11; vgl. Varro r. rust. 2, 3. *Tuch*), aus sämmtl. 5 Arten des Heerdenviehs ausgewählt, im ganzen 580 Stück. מִנְחָתוֹ] 30, 35. מִנְחָתוֹ suff. masc. wie 31, 9. — V. 17 ff. Das ausgewählte Vieh übergibt er *Heerde Heerde allein* d. h. heerdenweise, jede Abtheilung gesondert (*Ges.* 124 A. 1), Knechten und weist sie an, beim Ziehen zwischen den einzelnen Heerden einen freien Raum zu lassen. Der Zug soll dadurch recht lang und ansehnlich werden, die wiederholte Ankunft immer neuer Heerden soll überraschend wirken (vgl. über den Gebrauch möglichst vieler Personen und Lastthiere zur Ueberbringung von Geschenken *della Valle* Reisebeschr. II. 120. 165; *Sonnini* R. II. 108; *Harmar* Beob. II. 27, *Kn.*). Zugleich gibt er jedem einzelnen Führer auf, beim Zusammentreffen mit Esau zu erklären, das Vieh sei ein Geschenk für ihn und Jacob folge nach. מִנְחָתוֹ] für מִנְחָתוֹ *Ev.* 63^a; *Ges.* 74 A. 2. אֲדָמָה] s. אֲדָמָה V. 5. — V. 21. אֲדָמָה] + אֲדָמָה *Sam.* LXX. V. ^a ist nach V. 18—20 überflüssig; V. ^b bestimmt das Geschenk näher als *Sühngeschenk*; der V. scheint,

auch nach אִלְנֵי (s. zu 16, 2) und רָמַם עֲנִי (19, 21), von R aus C eingesetzt. *ich will bedecken sein Gesicht*] machen dass er die widerfahrne Beleidigung nicht sieht (20, 16). — V. 22. So zog denn das Heerdengeschenk hin, ihm voraus, *während er selbst in selbiger Nacht im Lager* d. h. bei seinen Leuten und Heerden *blieb*. Damit ist die Erzählung wieder auf 14^a zurückgekehrt. בְּמַדְבָּר *Wl. XXI. 433* meint, das sei hier ein n. pr. *in Mahane*, weise auf V. 3 (wo auch nur von einem מַחֲנֶה die Rede sei) hin, und entspreche dem urspr. Namen des Orts מַחֲנֶה , in welchem *am* (aramaisirt *aim*) eine Lokalendung darstelle. Aber *Maḥane* für *Maḥanaim* kommt im AT. nirgends vor; der appell. Sinn ist hier ganz am Platz; wollte B das n. pr., so musste er, wie V. 3, מַחֲנֶה schreiben. — V. 23 f. der *Uebergang über den Jabboq*, nach C und B. Nach V. 23 nimmt Jac. Weiber und Kinder (von seiner Habe wird nichts bemerkt) und geht (selbst) mit ihnen über die Jabboqfuhr; nach V. 24 nimmt er Weiber und Kinder und lässt sie und die gesammte Habe über den Fluss setzen; dass er selbst hinübergeht, wird nicht gesagt (vielmehr bleibt er zurück V. 25, vgl. 32). Wenn irgend wo, liegt hier ein Doppelbericht vor; durch שְׁמוֹתָיו wird 23 an C gewiesen, und gehört also 24 dem B. Die Anfangsworte $\text{וַיָּקָם בַּלַּיְלָה הַהוּא}$ gehören vielleicht zu beiden Berichten, sicher aber zu V. 24 ff. (vgl. 27. 32). „Reisen in der Nacht ist im Morgenland gewöhnlich (*Troilo RB. 458, Burckh. Syr. 390^a, Kn.*), und V. 23 würde darnach sich erklären, aber ein Flussübergang mit allen Heerden (V. 24) ist doch etwas aussergewöhnliches, und hier nur darum nothwendig, weil Jacob bei dem Ringkampf in der Nacht allein sein soll. בְּלַיְלָה הַהוּא 19, 33. 30, 16. וַיָּקָם *Sam. LXX Pesch. Vulg.* — Der *Jabboq*, nach Num. 21, 24. Dt. 2, 37. 3, 16. Jos. 12, 2. Jud. 11, 13. 22, wenigstens in seinem Oberlauf, einst die Grenzscheide zwischen Ammon und dem Amoriterreich, nach dem Onom. (u. *Jaboc*) inter Amman i. e. Philadelphiam et Gerasam in quarto milliario ejus fließend, ist der heutige W. Zerqâ, der die Landschaften *ʿAglûn* und *Belqâ* trennt und in der Breite von Sikkem in den Jordan fällt (s. die RWBücher). Er geht in tiefer Schlucht zwischen steilen Bergen und ist ziemlich reissend. Die Fuhr (מַדְבָּר) war aber wahrscheinlich (V. 11) da, wo er aus dem Gebirg schon herausgetreten ist. — V. 25—33 *der Ringkampf Jacobs und der Name Israel*, angeschlossen an V. 24, also nach B. V. 25. Jacob *blieb* oder *war allein zurück*, wie es dem Herrn und Besitzer in solchen Fällen zukam, der letzte auf dem Platze zu sein und zuzusehen, ob alles mitgekommen ist, natürlich auf dem rechten (nördl.) Ufer, gemäss dem Zusammenhang mit V. 24. Denn der Zug geht jedenfalls von N. nach S. (gegen *Kn.*). Esau von Seir her kommt dem Jacob *entgegen* (V. 7), nicht $\text{מִבְּרֵי$. Dort nun am Jabboq in seiner nächtl. Einsamkeit rang mit ihm *bis zum Heraufkommen der Morgenröthe*, also lange, *ein Mann*, anscheinend (18, 2. 19, 5) ein Mann; dass in ihm ein himml. Wesen gegenwärtig sei, erkannte er erst später. וַיִּמָּצֵק nur hier und V. 26, in der Bedeutung *ringen* (*LXX Pesch. Vulg.*) verwandt mit מָצַק oder nur mundartig davon verschieden. Das seltene Wort ist gewählt, weil auf

den Namen פַּר, als bedeute er *Ringfluss*, angespielt werden soll. In der Sage war dieser Ringkampf theils an den Fluss, theils an den Ort Peniel V. 31 angeknüpft. Beide Gestaltungen kennt der Vrf., aber die letztere deutet er vor, die erstere deutet er nur an. — V. 26. Der Unbekannte sieht, dass er ihm nicht gewachsen (Jud. 16, 5; 1 Sam. 17, 9) sei, ihn nicht bewältigen könne, so stark war Jacob (29, 10) und so tapfer rang er. Um von ihm loszukommen, weil seine Zeit zum Verschwinden da ist (V. 27), *rührt er ihn an* d. h. trifft ihn auf oder gibt ihm einen Schlag auf die *Hüftpfanne*, die Gelenkhöhle des Schenkelknochens, so dass diese beim Ringen *verrenkt*, luxirt (Iprf. Qal von פָּרַ) wurde. — V. 27. „Zugleich verlangt er, dass Jakob ihn loslasse, indem die Morgenröthe aufsteige. Die Uebersinnlichen setzen sich den Blicken der Sterblichen nicht aus. Bei Plaut. Amphitr. 1, 3, 35 sagt Jupiter: cur me tenes? tempus est: exire ex urbe priusquam luciscat volo. Aber Jacob erkennt, dass er mit einem höheren Wesen zu thun hat; er benutzt die Gelegenheit zu seinem Vortheil, und verweigert die Loslassung, es sei denn, dass er einen Segen erhalte“ (Kn.). — V. 28—30. Solchen Segen erhält er auch von ihm. Er nennt ihm seinen Namen um in *Israel*. Die Frage nach seinem Namen dient blos zur Einleitung dessen. *denn gekämpft hast du mit Gott und mit Menschen und vermocht* [d. h. ohgesiegt in deinen Kämpfen (30, 8). Das siegreiche Kämpfen mit Gott ist eben geschehen. Mit Menschen hat er schon viel gerungen, vor allem mit Laban (31, 26 ff.) und Esau; der Kampf mit dem letzteren ist noch nicht beendet; im Hinblick auf diesen gewinnt das פָּרַ die Bedeutung einer Verheissung: mit Gott siegreich kämpfend hat er auch in dem Kampf mit Menschen, der ihn jetzt bewegt, den Sieg schon so gut als errungen (vgl. 33, 1 ff.). So ist die Umnamung in Israel nicht blos eine ehrende Anerkennung, sondern selbst schon eine werthvolle Gabe, ein Segen. Der seltene Ausdruck פָּרַ (s. Lex.) ist hier (wie Hos. 12, 4) gewählt, wegen אֱלֹהִים, und dieser Name also als *Gotteskämpfer* d. h. Kämpfer mit Gott, erklärt. Vielfach wird die Bedeutung zu *Streiter Gottes* abgewandelt (zB. *Redslob* die ATlichen Namen 1846; *Tuch*; *Ges. th.*; *Ev. G.*³ I. 493; *Reuss* Gesch. AT. 52) d. h. der für Gottes Sache und mit seiner Hülfe streitet. Andere meinen *Herrscher Gottes* (*Ilq. Gramb.*). Aber die urspr. Bedeutung wird doch (vgl. אֱלֹהִים u. a.) sein *El herrscht* (Kn.) oder *El streitet*. — V. 30. Jacob möchte nun wohl wissen, wie dieser Gegner sich nennt, aber er bekommt seinen Namen nicht zu hören (vgl. Jud. 13, 17); es muss ihm genügen, dass er siegreich mit ihm gerungen und seinen Segen davongetragen hat, und der weitere Erfolg die Wirklichkeit dieses Segens erweisen wird. Mit *Gott* hat nach V. 29. 31 Jacob gerungen. Da Gott in seinem Engel sich vergegenwärtigt, und Gott und sein Engel immer so wechseln (vgl. 16, 10 ff. 21, 17 f. 22, 15 f. 31, 11 ff. 48, 15 f., und wie Hos. 12, 4 f., der sonst den Vorgang etwas abweichend darstellt, sowohl אֱלֹהִים als אֱלֹהִים dafür setzt), so hätte der Vrf. auch den Engel hier nennen können; er hat es vermieden; es kam ihm etwas darauf an, dass Jacob mit *Gott* gerungen hat. Verherrlicht wird durch diese

an den Namen Israel angeschlossene Sage des Volks nicht bloß die physische Stärke seines Heldennamens, obgleich diese sicherlich auch, und sein tapferer Muth, der vor nichts zurückbebt, sondern noch mehr der Schwung seines Geistes und die Kraft seines Glaubens, welcher das Höchste erstrebt und Gott selbst nicht mehr losläßt, bis er ihn segnet. Mit Gott ringt man überhaupt nur, um ihm Gnade und Güter abzuringen. Und das zu thun ist am Ende die Bestimmung aller Menschen, zumeist aber Israels. Es ist der rechte Israelsinn, der hier verherrlicht und dem Volke wie in einem Spiegel gezeigt wird (Hos. 12, 4f.). Durch den Zusammenhang aber, in den sie verflochten ist, bekommt die Geschichte noch eine besondere Bedeutung. Jacob hat eine Schuld auf sich; nur um ihretwillen hat er den Bruder so sehr zu fürchten und findet er jetzt einen Gegner an Gott, der ihm entgegentritt. Lange muss er mit ihm kämpfen. Aber nachdem er ihm die Gnade abgerungen hat, ist auch die Gefahr, die vom Bruder droht, geschwunden. Alles gestaltet sich freundlich 33, 4 ff. Darauf weist auch das $\text{וַיִּשְׁכַּח אֶת-יָדָיו}$ hin (s. oben). Der Kampf ist so zugleich der Schluss seiner Läuterungen. Nun erst ist er aus einem Jacob ein Israel geworden. Dass das Ringen mit Gott im Sinne der Sage ein leibliches und äusseres gewesen sein soll, ist unläugbar und wird zum Ueberfluss durch das Hinken Jacob's V. 32 bestätigt. Nur Misverstand konnte „das Erzählte für einen bloß innerlichen Vorgang erklären, sei dies nun ein lebhaftes Traumgesicht (*Gerson.*, *JDMich. Henst. Eichh. Gabler* Urgesch. II, 2 S. 53f.; *Ziegler* in *Henke N. Mag.* II. 35) oder ein heftiges Ringen im Gebet gewesen (*Herder Geist d. hbr. Poes.* I. 265f.; *Hengst. Gesch. Bileam's* 51)“, *Kn.* An solche alte Sagen hat man nicht den Maassstab von Joh. 4, 24 anzulegen. Ebenso sicher aber ist, dass wie Hosea so auch der Vrf. aus dem Munde dieser Volkssage geistige Wahrheiten heraushörte. Sonst s. *Umbreit* in *Stud. u. Krit.* 1848 S. 113 ff. und *Ew. G.*³ I. 512 ff.; ebenda S. 513 und *Win.*³ I. 523 die Parallelen aus dem übrigen Alterthum. Dem Texte zuwider ist die Deutung des וַיִּשְׁכַּח auf den Schutzgott des Landes Kanaan, welcher dem Jacob seinen Eintritt in dasselbe streitig machen wollte (*Studer* in *JB. f. Prt. Theol.* 1875 S. 536 ff., welcher dann übrigens die ganze Sage aus einem urspr. kenaanäischen Tempelmythus von Peniel über den Kampf der Sonne mit dem Dämon des Winters umgestaltet erachtet, wie *Popper* 369 ff.; s. darüber oben S. 204). — V. 31. $\text{וַיִּשְׁכַּח אֶת-יָדָיו}$ wie 28, 19. 32, 3; anders 33, 17. Jacob nennt den Ort des Kampfes $\text{וַיִּשְׁכַּח אֶת-יָדָיו}$ *Gesicht Gottes* (wofür וַיִּשְׁכַּח V. 32 u. s.), „weil er Gott von *Angesicht zu Angesicht* (Ex. 33, 11. Dt. 34, 10) gesehen habe, ohne um's Leben gekommen zu sein (s. zu 16, 13). Der Name ist als Ortsbezeichnung etwas sonderbar. Indess muss das phönik. Vorgebirg $\Theta\epsilon\omicron\upsilon \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\omega\pi\omicron\nu$ (Strab. 16, 2, 15 f.) im Phönikischen ebenso oder ähnlich geheissen haben“ (*Kn.*). Ueber die Lage von Peniel fehlt alle Ueberlieferung; was sich aus dem Texte ergibt, s. zu V. 25. Es wird nur noch Jud. 8, 8 ff. 1 Reg. 12, 25 erwähnt. Dass es als ein hl. Ort galt, versteht sich aus seinem Namen und aus dieser Erzählung. — V. 32. Als Jac., den Seinigen nachgehend, an Peniel vorüber war,

gieng die Sonne auf. Er hatte aber vom Kampf eine bleibende Folge, war *hinkend an seiner Hüfte*, „als hätte sich das Ungerade, früher am Geiste des „Listigen“ haftend, nun bloß äusserlich auf den Körper geworfen“ (Ew. G.³ I. 513). — V. 33 wohl von R (s. 10, 9; 19, 37 f. 26, 33). Die Gewohnheit der Isr., bei geschlachteten Thieren den Hüftnerv nicht zu essen, schreibt sich daher. Durch die göttl. Berührung galt er als geheiligt. Das AT. erwähnt diese Gewohnheit sonst nirgends; M. Chullin 7 macht sie zur Vorschrift. Ueber *יד היפה* Hüftmuskel-Sehne oder -Strang s. Ges. th. 921. Es ist der nervus ischiadicus, welcher auf der Hüfte am dicksten ist. Wer an ihm leidet, hinkt (Kn.). — Cap. 33, 1—16 *die freundl. Gestaltung des Zusammentreffens*, meist nach C. — V. 1—4. Auf dem andern Jabboquer mit Weibern und Kindern angekommen (32, 23), sieht er den Bruder mit seinen 400 (32, 7) heranziehen. Er entschliesst sich, ihm entgegen zu gehen, und vertheilt (32, 8) die *Weiber und Kinder* (von einer Theilung des Lagers in 3 Theile, Wl. XXI. 435, steht nichts da) an ihre Mütter, in 3 Abtheilungen (aus demselben Grund wie 32, 9), stellt die minder geliebten voran, die geliebteren hintenhin; er selbst schreitet voran, und naht unter siebenmaliger Niederwerfung dem Bruder, also mit äusserster Unterwürfigkeit, wie sie nur Furcht und Klugheit hervorbringen konnten. — V. 4. Aber Esau eilt herzlich dem Bruder entgegen (s. 18, 2), umarmt ihn, fällt ihm an den Hals und küsst ihn; beide weinen vor Freude des Wiedersehens. *יָרַח עַל צַדִּיק* hinter *יִדְבַקוּ* beweist Zusammenarbeit zweier Referate; da ferner auf *um den Hals fallen* in 45, 14. 46, 29 sofort das *Weinen* folgt, so wird das überpunktirte (16, 5. 18, 9. 19, 33. 37, 12) *יִשְׁקוּ* allerdings unächt sein (fehlt in A Ecmtz LXX in *Lagarde's* Gen.). Haben aber R und Spätere hier eingegriffen, so steht der Schluss aus dieser Stelle (Wl. XXI. 435), dass B *וַיִּשְׁקוּ* und *וַיִּבְקַע* mit *ל* (29, 13. 31, 28. 32, 1), C mit Acc. construere, auf schwachen Füßen. — Die Juden freilich dachten über *וַיִּשְׁקוּ* anders. „Aus Beresch. R. u. Kimchi ergibt sich, dass schon in alter Zeit manche an *וַיִּשְׁקוּ* und *er biss ihn* dachten; und *Trg. Jon.* erklärt das Weinen bei Jac. von Halsschmerz, bei Esau von Zahnschmerz“ (Kn.). — V. 5—7. Hierauf nahen die Weiber und Kinder Jacob's und begrüßen Esau ebenfalls unter Niederwerfungen. Mindestens 5^b aus B wegen *וַיִּבְקַע* wie 11, hier c. dupl. Acc. *einen mit etwas begnadigen* (Ges. 139, 2). *וַיִּבְקַע* nicht *hier* (Del.), so wenig als 21, 29, sondern pron. pers. (Ew. 339b), s. 13, 1. 14, 15 u. s. — V. 8—11. Das Geschenk an Vieh nimmt Esau erst auf des Bruders inständiges Bitten an. Die 5 Heerden (32, 14—22) haben Esau schon früher getroffen, und ihren Auftrag ausgerichtet; sie warten jetzt vereint, daher *וַיִּבְקַע* *Lager* oder *Heer* (LXX aber *ἀνταί αἱ παρεμβολαί*). Esau fragt nach ihrem Zweck: *wer* (nicht: *was*? weil er die Personen in den Vordergrund rücken will, Ew. 325^a) *dir dieses ganze Heer?* was willst du damit? aber „Jacob in widriger Demuth wagt gar nicht, die doch sehr beträchtliche Gabe als Geschenk zu bezeichnen, sondern sagt nur *um Gnade zu finden* (32, 6), *gütig von dir behandelt zu werden*“ (Kn.). — V. 10. Weiter

bittet er, das Geschenk anzunehmen, weil er nun einmal das Glück genabt habe, sein Angesicht zu sehen d. h. von ihm nicht abgewiesen sondern zugelassen zu werden, und er ihn wohlwollend aufnahm (falsch LXX *Vulg.*: וְהִרְצִי), vgl. J. 33, 26; durch Annahme des Geschenks soll er die bewiesene Huld fortsetzen. *wie man das Angesicht Gottes* (oder besser: eines himmlischen Wesens 1 Sam. 29, 9) *sieht* d. h. so freundlich, denn nur denen, denen sie gnädig sind, zeigen sich die Himmlischen; es ist göttl. Freundlichkeit, mit der er ihm entgegenkam. Fein und wohl richtig bemerkt Wl. XXI. 435, dass darin eine von der in 32, 31 verschiedene Erklärung *Peniel's* liege. Nur ist diese wie V. 10 überhaupt nicht von B, sondern von C, denn אַם נָא מִבְּיָי' s. zu 18, 3 und מִי־עֵלְיָן s. 18, 5. 19, 8 sind die Phrasen des C, ebenso וְהִרְצִי 32, 21, und für אֱלֹהִים konnte hier nicht Jahve gesagt werden, weil ein Engelwesen gemeint ist. Beiden Wendungen der Sage liegt zu Grund, dass man in Peniel den unfreundl. Gott als freundlichen erfährt; dass in der Ursache von Peniel Esau selbst (etwa der wilde Jäger) dieser Gott war, folgt noch nicht (s. oben S. 302). בְּיָמָיו מִי יָי' Inf. ohne Subj., *Ew.* 304^a. — V. 11^a Doublette aus B. בְּרַחֲמֶיךָ *Segen*, „hier das Geschenk, welches die in Segenswünschen bestehende Begrüssung begleitete (1 Sam. 25, 27. 30, 26). Im Mittelalter hießen die Geschenke der Kleriker *benedictiones*“ (*Kn.*) בְּרַחֲמֶיךָ *Ges.* 74 A. 1; LXX vokalisieren בְּרַחֲמֶיךָ V. 5. וְהִרְצִי *und weil* Jud. 6, 30. 1 Sam. 19, 4. Jes. 65, 16. *ich habe alles*] bin reich genug. וְהִרְצִי] 19, 3. 9 bei C. — V. 12f. Esau erbiethet sich, auf der weiteren Reise, *vor ihm her*, so dass Jacob ihn im Gesicht hätte, zu ziehen (nicht ἐπ' εὐθείαν LXX), zu seinem Schutz, aber obwohl Esau durch Annahme des Geschenkes ein Unterpfand des Friedens gegeben hat (21, 30), lehnt Jac., immer noch ihn Herr anredend, seine Begleitung ab, wohl nicht aus blossem Misstrauen (*Tuch Kn.*), sondern weil er ihm gegenüber keine Verpflichtungen haben, vielmehr seine Selbständigkeit wahren will (*Del.*). Als Grund gibt er die Rücksicht auf seine noch zarten Kinder an, auch *sei das ihm obliegende Klein- und Rindvieh säugend* d. h. schliesse viele säugende Thiere (Jes. 40, 11) ein, welche stürben, wenn man sie nur einen Tag heftig triebe. וְהִרְצִי] über das suff. masc. s. 26, 15; über die 3 p. Pl. *Ew.* 357^b; aber וְהִרְצִי in *Sam.* LXX *Pesch.* — V. 14. Er wolle weiter treiben *nach* (ῥ der Norm, wie Jes. 11, 3. 32, 1) seiner, ihm zukommenden, *Gemächlichkeit*, d. h. langsam, *und nach dem Fuss* der Heerden und Kinder d. h. nach dem, was diese im Gehen leisten können. וְהִרְצִי] 2, 2 f. *Werk*, hier *Sachen*, *Habe* und wie וְהִרְצִי speciell vom Vieh, vgl. Ex. 22, 7. 10. 1 Sam. 15, 9. Schliesslich stellt er ihm in Aussicht, zu ihm nach Seir zu kommen; ob er das bloß vorgibt, oder dort Esau zur Erwiederung des freundl. Empfangs besuchen wollte, lässt Vrf. nicht merken (*Kn.*) — V. 15f. Esau bietet ihm einen Theil seiner Mannschaft zum Geleite an; auch dies lehnt Jacob ab und Esau kehrt nach Seir zurück. וְהִרְצִי] 30, 38. 43, 9. 47, 2. — V. 17. Jacob aber zieht weiter nach Sukkoth, baut sich dort ein Haus (s. 27, 15) und macht für das Vieh *Hütten*; daher hat der Ort seinen Namen. *Sukkoth* lag auf der Ostseite des

Jordan (Jos. 13, 27. Jud. 8, 5), in einer Thalebene (Ps. 60, 8), westlicher als Penuel (weil Gideon in östl. Richtung die Midianiter verfolgend von Sukkoth nach Penuel *hinaufzog*, Jud. 8, 8). Zwar gibt es jetzt auf der Westseite des Jordan, südl. von Bethseän, auch ein *Sákát* (*Burckh.* Syr. 595; *Lynch* 133; *Robins.* N. Forsch. 406 ff.; *van de Velde* Reise II. 301 ff.); ob dieses westjordanische in 1 Reg. 7, 46 (vgl. 4, 12) gemeint sei, ist fraglich; es wären in diesem Fall 2 Sukkoth anzunehmen (*Ritter* XV. 446 f.; *Kn., Ew.* G.³ II. 546). Aber an dieses, weil ganz aussèr der Marschrichtung liegend, kann hier nicht gedacht werden. Hier passt nur das östl. Sukkoth (*BJub.* c. 29). Nur muss es nicht trans Jordanem in parte Scythopoleos (*Hier.* qu.) oder in der Thalweitung von Abu Obeida (*Kn.*), also nördl. vom Jabboq, aber auch nicht so südl. wie zwischen W. Nimrin und W. Moğib (*Arnold* in Herzog RE. XIV. 764; *Del.*), sondern südl. vom Jabboq in der Nähe der Furth von Dämie, an der Strasse von eš-Salṭ nach Nablüs (*Lynch* 150) gesetzt werden (*Köhl.* bibl. Gesch. I. 147; *Ke.*). Ueber neuere Verhandlungen zwischen *Merrill* und *Paine* betreffend die Ortslagen von Penuel und Sukkoth s. in ZDPV. I. 44. III. 80. — Immerhin ist der Aufenthalt in Sukkoth nur eine Zwischenstation auf der Heimreise, zunächst nach Bethel (31, 30. 28, 21 f. 35, 1 ff.); eine längere Dauer für denselben anzunehmen war nöthig, weil C. 34 die kleinen Kinder schon erwachsen sind. Der V. gehört wahrscheinlich noch zur Quelle C (*Haus*); für ihn oder R zeugt ausserdem ךַּבִּז (anders als 32, 3 u. 31) vgl. 11, 9. 16, 14. 19, 22. 25, 30. 50, 11.

2. Jacob bei Sikkhem und die Entehrung der Dina, Cap. 33, 18—34, 31; von R nach A und C, auch B.

Jacob langt in Sikkhem an und zeltet bei der Stadt, erwirbt auch ein Feldstück dort. Während seines Aufenthalts daselbst wird seine Tochter Dina von Sikkhem, dem Sohn des Landesfürsten Hämor, entehrt. Sikkhems Ehe mit Dina und den Vorschlag gegenseitiger Verschwägerung beider Stämme bewilligen die erzürnten Jacobsöhne unter der Bedingung der Annahme der Beschneidung durch die Sikkhemiten. Diese lassen sich beschneiden. Aber während des Wundfiebers derselben überfallen Simeon und Levi die Stadt, und bringen die Männer um; die Jacobsöhne rauben die Stadt aus, zur Rache für die beleidigte Ehre ihres Stammes. Jacob misbilligt die That. — Es ist das die erste Noth, in welche der Patriarch durch seine Söhne gebracht wird, und gehörte insofern mehr in die C. 37 beginnenden Toledoth Jacob's. Aber sie muss schon in der einen oder andern der Quellen des R in die Zeit seines Aufenthalts bei Sikkhem während seiner Rückwanderung gesetzt gewesen sein. — Der feindl. Zusammenstoss mit den Sikkhemiten war in den Stammesagen viel erzählt. Schon die alten Jacobsprüche 49, 5—7 erwähnen Simeon's und Levi's That (aber etwas abweichend von C. 34). In dem Jacobsegen 48, 22 bei B heisst es, dass Jac. mit seinem Schwert und Bogen den Amoräern Sikkhem abgenommen habe. Auch die Erzählung hier in C. 34 birgt unverkennbar

zweierlei Referate darüber in sich. Schon der Uebergang dazu 33, 18—20 (der Anfang des Cp. 35 fortgesetzten Reiseberichts) ist aus 2—3 Quellen zusammengesetzt: in 18 (s. d.) sind deutlich Reste von A, V. 19 f. erkennt man B, zugleich aber 18^b und 20 auch Spuren des C. In Cp. 34 (welches *Hg.* von B, *Ev. Del.* von A, *Kn.* von A und C, *Hupf. Schr. Böhm. Kay.* von C, *Wl. Kuen.* von C und einem späten Bearbeiter ableiten) ist zunächst 27—29 (s. d.) ein lose eingeschalteter Zusatz. In dem übrigen Bericht zeigt sich eine Doppelheit deutlich darin, dass V. 4. 6. 8—10 der Vater Hamor für den Sohn die Unterhandlung um Dina bei Jacob führt, 15 (14)—17 einen Bescheid erhält und 20—24 diesen ordnungsmässig der Bürgerversammlung seiner Stadt zur Genehmigung vorlegt, dagegen 11 f. Sikkhem selbst bei Vater und Brüdern der Dina wirbt und, nach erhaltener Antwort, V. 19 den aufgelegten Bedingungen sich sofort unterzieht; dass ferner nach der ersten Reihe V. 17 Dina noch in der Hand der Jacobfamilie, nach der zweiten aber V. 26 schon in der Stadt in der Gewalt Sikkhems sich befindet, und demgemäss 2^b (über die Entführung und Vergewaltigung) zu dieser Reihe gehören muss. Mit diesem 2^b gesetzten Anlass hängen aber alle die Aussagen über die Entrüstung und Tücke der Brüder der Dina 5. 7. 13. 31 zusammen. Mit diesen sachl. Merkmalen der 2 Referate stimmen die sprachlichen vollkommen überein. In der ersten Reihe finden sich נָשִׂיא 2, הָיָה 8 (gegen דָּבַר 3), יָמָיו 10, הָרָחֵק 15. 22, הַמּוֹלֵד לָבָן כְּלִי-זָבִיב 24 f., אֵל שָׁמַע 17. 24, וְקָרָן וְהָמָה 23, אָן 15. 22, כְּלִי-זָבִיא שֶׁצֵּר צֵיר 24 u. a., bekanntlich lauter Kennzeichen des A, zu welchem auch die Umständlichkeit der Darstellung (zB. V. 1), der hier auf die Beschneidung gelegte Werth und die Aehnlichkeit der Verhandlungen in der Volksgemeinde mit Cp. 23 vollkommen stimmt. In der zweiten Reihe erscheint דָּבַר 3, צֵיר 3. 12. 19 (gegen הָרָחֵק 4), הִרְצֵעִיב und הָרָחֵק לִי und הָרָחֵק וְהָמָה 11, מָצָא דָן אֵץ 7, מָצָא דָן אֵץ 11, לָצִי הָרֵב 26, לָצִי הָרֵב 30, was alles zum Sprachgebrauch des C gehört. Demgemäss ist ohne Bedenken 1^a. 4. 6. 8—10. 15 (14)—17. 20—24 dem A zuzuschreiben: nach ihm begehrt Hamor für Sikkhem die Dina zur Ehe (d. h. die Verschmelzung eines Bruchtheiles des Jacobhauses mit Sikkhem, s. *Ev. G.*³ I. 541 f.) und lässt sich die Bürgerschaft sogar herbei, sich der Beschneidung zu unterwerfen, nur um das Jacobhaus bei sich festzuhalten (vgl. dazu die Bemühungen Abimelek's um die Freundschaft des Abr. und Isa. bei B und C, Cp. 21. 26); den Ausgang der Sache nach A kennt man nicht, da V. 25 f. 30 f. zu C gehören, s. auch zu 35, 5. Nach dem Referat des C dagegen, zu dem in der Hauptsache 2^b. 3. 5. 7. 11—13 (14). 19. 25 f. 30 f. gehören, hat der angesehenste Mann von Sikkhem (19) die Dina entführt und eutehrt, aber da seine Liebe zu ihr wuchs, sie von Jacob und seinen Söhnen zur Ehe begehrt, und sich zu jeder Leistung erboten; aber die Brüder, erbot über die ihrer Schwester angethane Schande, stellten heimtückisch die Bedingung der Beschneidung der Bürgerschaft; Simeon und Levi mordeten dann, als diese am Wundfieber krankte, alle Männer in Sikkhem, und nahmen die Dina fort; der Vater aber tadelte sie hart wegen der schlimmen Folgen der That. Bei der Zusammenarbeit der beiden

Berichte musste natürlich R eingreifen, also zB. V. 13f. 18, wo Ham. und Sikh., Jac. und Jacobs Söhne zusammengefasst werden. Ferner hat er (s. oben) V. 27—29 eingeschaltet, und da hier (27) אִשְׁרַי שִׁמְעוֹן אֶת דִּינָא so nachdrücklich beigesetzt ist, so wird auch 13^b und שִׁמְעוֹן in 5, vielleicht auch 14^b auf ihn zurückzuführen sein, und verrathen solche stärkere Ausdrücke auch seinen späteren Standpunkt. Für A und C als Hauptreferenten aber spricht auch, dass dieselben unmittelbar vorher 33, 18ff. am Wort waren. So weit kommt man mit der reinen Analyse. Gegen das Ergebniss erheben *Wl.* XXI. 435 ff. und *Kuenen* in *Theol. Tijdschr.* XIV. 256—281 Einsprache. Einerseits A könne als Vrf. nicht in Betracht kommen, weil bei ihm sonst Alles ordentlich und friedlich zugehe (*Kue.* 277) und er die Beschneidung nicht zum Mittel des Betrugs machen könne (*Hupf.* 186). Aber auf das oben dem A zugewiesene passt das gar nicht, und ganz im Gegentheil kommt es dem A zu, die rechtl. Frage, wie bei der Hinausgabe einer Tochter an Fremde zu verfahren sei, zu behandeln. Die Annahme, dass einer aus der Schule des A die jetzige Erzählung zurechtgemacht habe (*Kue.*), würde eine raffinierte Absichtlichkeit in Nachahmung der Sprache und des Styls des A voraussetzen, von der man weder Zweck noch Möglichkeit einsieht. Andererseits indem aus dem Referat des C alles, was von der Beschneidung darin steht, (nam. 13f. und der Anfang von 25) ausgeschieden und dem R zuerkannt wird, soll als Bericht des C nur gelten, dass Sikh., ein Privatmann, die Dina ent- und verführt, darnach ihre Angehörigen um nachträgl. Sanktion gebeten, den von ihnen geforderten Kaufpreis (nicht die Beschneidung) geleistet, dann aber, als alles abgemacht, Simeon und Levi ihn in seinem Haus erschlagen und die Schwester geholt haben, zu grossem Unwillen Jacobs (*Wl.* 437). Von der Beschneidung, als Bedingung der Aufnahme in die Gemeinde könne ja (s. oben S. 242) erst nach dem Exil die Rede sein (*Kuen.* 276; *Wl.* G. I. 365). Aber wenn demnach V. 5. 7. 13 dem C ab-, und einem R aus der Schule des A zugesprochen wird, wie kommt es dann, dass er hier nicht die Sprache des A, sondern des C schreibt? Hält man es für möglich, dass (nicht in Wirklichkeit, sondern) in der Nationalsage, die C schriftlich machte, die andern Brüder (ausser Sim. und L.) und Jacob sich mit Kaufpreis oder Geldbusse zufrieden gegeben hätten? Wie legt man sich einen solchen Privatmehelmord ohne folg. Blutrache und Gegenwehr der *Sikhemiten* zurecht? wie stimmte diese einfache Mordthat an einem Mann zu den in den ältesten Quellen (48, 22. 49, 6f.) vorausgesetzten Gestaltungen der Sage? Wenigstens die Hinmordung der *Sikhemiten* wird man stehen lassen müssen (auch nach C, denn V. 30 fürchtet Jac. nicht die Rache der *Sikhemiten*, sondern der Landesbewohner); die Möglichkeit derselben erklärt sich aus 25^{aa} gut, (andere Erklärungen sind nicht angedeutet); alles weitere ergibt sich dann von selbst. Wer die Behauptung von der Gleichgültigkeit der Beschneidung in der vorexil. Zeit nicht anerkennt, hat keinen Grund, als Inhalt der Erzählung des C etwas anderes zu fingiren, als der vorliegende Text aussagt.

Cap. 33, 18. Jacob's Ankunft in Sikhem. Nach אִשְׁרַי בָּא' כ' (s. 11,

31) und 'א בבאי מים' (s. 25, 20) wenigstens V^a sicher von A, ohne Anknüpfung an V. 17; V^b wohl aus C. *Stadt Sikkhem's*] vgl. V. 19 und 34, 2. שָׁלַם] wofür im *Sam.* שלים wie 43, 27, ist nicht n. pr. Sikkhem's oder eines Ortes bei Sikkhem (LXX, *BJub.*, *Pesch. Vulg. Luth. Merc.*, vgl. die Onom. s. Salem und Σαλημ), da zwar jetzt ein Dorf *Sdlim* östl. von Nablus sich findet (*Robins.* III. 314. 322. 336), aber das AT. ein solches nirgends erwähnt, sondern bedeutet *unversehrt, wohlbehalten*, s. v. a. שָׁלַם 28, 21, und ist möglicherweise, als Rückbeziehung darauf, von R hinzugesetzt. (Sonderbare Vermuthungen darüber bei *Geig.* Urschr. 75). הִתְחַדֵּךְ] 26, 17. Hier, wo einst schon Abr. sich aufgehalten (12, 6), lagert er vor (19, 13. Lev. 4, 6) der Stadt; hinein gieng er nicht. In der Ebene östl. von Sikkhem zeigte man später den Jacobsbrunnen. — V. 19. Er erwirbt durch Kauf das Feldstück, wo er sein Zelt aufgeschlagen hat (wiederholt Jos. 24, 32). Auch in der Folge hat er bei Sikkhem einen Viehstand (37, 12 f.). Die Bene Hamôr waren das in und um Sikkhem angesessene Geschlecht (*Jud.* 9, 28), demnach Hamôr Vater von Sikkhem und Fürst der dortigen Gegend (34, 2); ebenso ist 34, 2 ff. Sikkhem selbst wieder als Herr von Sikkhem aufgefasst (vgl. zu 14, 13 und 23, 20). Ganz richtig kauft Jac. das Feld von den חֲסוּרֵי הַמַּדְיָה; LXX lassen חֲסוּרֵי aus, um mit 34, 1 ff. zu conformiren. חֲסוּרֵי הַמַּדְיָה nur noch Jos. 24, 32 und Jj. 42, 11 (von hier wiederholt), eig. vielleicht *Dargevoogenes* (*Ges. th.*) oder *Normirtes*, νόμισμα (קֶשֶׁט קֶשֶׁט), jedenfalls ein Geldstück; ob aber gleich mit סָקַל oder grösser? ist nicht zu entscheiden: Mit kopt. *καρτε, καρτε* d. h. alex. Drachme, Doppeldrachme (*EMeier* hbr. WWB. 394) hat es nichts zu thun. Eine alte Tradition (LXX *Vulg. Onk., Juden*) nimmt es als *Lamm*, ohne dass man wüsste, warum? (s. auch *Madden Jew. Coinage* 1864 p. 6). — Der Ankauf von Grund und Boden bei Sikkhem entspricht dem nach A in C. 23, und hat ähnl. Sinn: Joseph's Gebeine sollen dort begraben worden sein Jos. 24, 32. Allem nach war das nordisraelit. Ueberlieferung, und wird darum der V. von B abzuleiten sein (*Kuen.* 269, während *Wl.* XXI. 438 ihn dem C zuweist); V. 20 (von B) setzt ihn voraus (wenn V. 18 von A und nicht von B stammt), und ein Widerspruch mit 48, 22 existirt nicht; in 35, 4 ist bei B ein Aufenthalt Jacobs bei Sikkhem vorausgesetzt. Nur חֲסוּרֵי הַמַּדְיָה wird von R zugesetzt sein mit Rücksicht auf C. 34. — V. 20. וְיִצְחָק] nie sonst mit Obj. מוֹבָח, wohl aber mit Obj. מִצְדָּקָה (35, 14, 20), daher entweder מוֹבָח und לֵי für לָהּ eine Correctur (*Wl.*), oder ursprüngliches וְיִצְחָק מוֹבָח des B und וְיִצְחָק מוֹבָח des C von R verschmolzen. Er nennt den Altar (Malstein) *Gott, der Gott Israels*, letzteres nicht Praed. zu מַלְאָכָה (*Kn.*), sondern Appos., vgl. zu 17, 1 u. 14, 18; Israel für Jacob schon mit Beziehung auf 32, 29. Der Altar führt den Namen des Gottes, dem er gewidmet ist (35, 7. Ex. 17, 15); das ist kurze Rede für: Altar des Gottes u. s. w. Die LXX falsch: מַלְאָכָה für מַלְאָכָה. — Cap. 34, 1. Dina (30, 21) geht einst aus, aus dem Lager (33, 18), um anzusehen (*Jud.* 16, 27. Cant. 6, 11) die Töchter des Landes d. h. sich unter ihnen umzusehen und mit ihnen Bekanntschaft zu machen. Zu dem weitläufigen *Tochter der L., welche sie dem J.*

gebar, vgl. 16, 15 f. 25, 12 bei A. Töchter des Landes] 27, 46. Die Dina wird hier als mannbar vorausgesetzt. Nach B (vgl. 31, 41 mit 30, 21) könnte sie das sogleich oder ziemlich bald nach der Ankunft bei Sikh. (was doch wohl vorausgesetzt wird) noch nicht sein, aber B hat auch die folg. Geschichte nicht erzählt. Dagegen nach C (R), der 33, 17 den langen Aufenthalt in Sukkoth dazwischen schiebt, hat die Sache keine Schwierigkeit. (Nach BJub. c. 29 f. hält sich Jac. in Sukkoth auf, waidet dann nach dem Jordanübergang 7 Jahre zwischen dem toten Meer und Bethsean, bis er nach Salem (Sikhem) kommt; Dina aber war bei der Verführung 12 Jahre alt). — V. 2^a sicher nach A, wegen נָשִׂיא (17, 20. 23, 6. 25, 16). Bei ihm (und so auch bei C) ist Sikhem Sohn des Landesfürsten Hamôr (vgl. 33, 19) und sind die Bene Hamôr (abweichend von 48, 22 bei B) *Hivviter* (10, 17), wie er 23, 3 die Bewohner von Hebron als Hettiter bestimmt. הַיְיָרָא so von kleineren Gebieten auch 22, 2. 35. 22 u. ö. — V. ^b nach C: er nahm d. h. entführte sie (vgl. 26, wornach sie in Sikhem ist; anders 17) und schwächte sie (Dt. 22, 24. Jud. 19, 24 u. ö.). „Solches Verfahren war nach 12, 15. 20, 2. 26, 10 damals nicht ungewöhnlich“ (Kn.). הָאָרָם die Mass. wollen den Acc. (eine beschlafen), wie Lev. 15, 18. 24. Num. 5, 13. 19. 2 Sam. 13, 14 (vgl. Qeri Dt. 28, 30); ob mit Recht? ist fraglich, da es dort nie אָרָם geschrieben, also auch אָרָם zulässig ist (vgl. noch V. 7. 26, 10. 35, 22 und 19, 32 f. 35. 30, 15 f. 39, 7. 12. 14). — V. 3. An die Gewaltthat schliesst sich Liebe zu der Geschwächten. הִתְרַבַּץ 2, 24 bei C. וַיִּנְיִי wie V. 12. 24, 14. 16. 28. 55. 57 bei C. redete an das Herz derselben d. h. redete ihr zu Herzen, suchte sie mit seiner Liebe und mit der Zukunft über das Geschehene zu beruhigen (Kn.), vgl. 50, 21. Hos. 2, 16. Uebrigens wäre möglich, dass auch A etwas dem V. ^a entsprechendes, etwa וַיְחַסֵּק נַפְשִׁי וְגו' (vgl. V. 8), hatte. — V. 4 jedenfalls von A, wegen הִלָּחָה (gegen וַיִּנְיִי) und weil bei C Sikhem vielmehr selbst um Dina wirbt (V. 11). Sikh. bittet den Vater, sie ihm zum Weibe zu nehmen (was ein Geschäft der Eltern 21, 21 war). Nach V. 2^b u. 3 erwartet man das Ansinnen an den Vater, er solle den Raub bei Jacob entschuldigen u. s. w., statt dessen werden die Eheverhandlungen so eingeleitet, wie wenn noch alles intakt und das Mädchen noch bei den Eltern wäre, und wird vom Vorgefallenen kein Wort erwähnt. Hier schimmert die Doppelheit des Berichts deutlich durch. — V. 5 hängt mit 2^b. 3 zusammen. Jacob hatte die Sache wohl erfahren, aber *geschwiegen* d. h. sich ruhig verhalten (2 Sam. 19, 11), keine Rechenschaft gefordert, weil die Söhne bei den Heerden abwesend waren und er ihre Rückkunft erwarten wollte. Dadurch soll erklärt werden, wie es kam, dass das mit Dina (V. 2 f.) Vorgefallene nicht sofort entsprechende Schritte Jacobs und seiner Söhne nach sich zog. Zugleich wird auf die hervorragende Thätigkeit der Söhne Jacob's in dieser Sache, die ihnen als Brüdern zukam (24, 50), hinübergeleitet. הִשָּׁמָה entehrt, geschändet (Ez. 18, 6 ff. 33, 26), wie V. 13. 27, vgl. 31. הִשָּׁמָה 24, 21. Ex. 14, 14. — V. 6 Fortsetzung zu 4 nach A. — V. 7 Fortsetzung zu 5, nach C. Bis Hamor heraus-

kam, waren die Söhne auf die Kunde von der Sache nach Haus gekommen, voll Entrüstung, *denn eine Thorheit hat er gethan in Israel* d. h. eine That verübt, die bei den Isr. als Schandthat gilt. Der Ausdruck ist stehend für solche geschlechtl. Vergehungen Dt. 22, 21. Jud. 20, 6. 10. 2 Sam. 13, 12 ff. „Ziemlich naiv wendet Vrf. diese spätere Redeweise auf die Patriarchenzeit an, wo es noch kein Volk Isr. gab“ (Kn.). *also wird nicht gethan*] das ist nicht Sitte und Brauch 20, 9. 29, 26. [יִיחָצְבוּ] wie 6, 6 bei C. Uebrigens übersetzen LXX, als hiesse es רִבְשִׁימָעַם הִתְעַצְבוּ [יִיחָצְבוּ] s. 4, 5. Alle Ausdrücke dieses Verses sind dem A durchaus fremd. — V. 8—10 Ḥamor's Antrag, nach A, nur dass R אָחִי (V. 6) in אָחִים gewandelt hat. [הַשָּׂדֵה] Dt. 21, 11; anders V. 3. *eurer Tochter*] s. 24, 59 f.; sie wird nach dem Vater bezeichnet, aber mit Rücksicht auf ihre Brüder. *verschwägert euch uns*] auch hier haben die Mass. den Acc. gewollt (Ew. 124^b), obgleich wie 1 Reg. 3, 1 auch die praep. אֵלֶיךָ vom Vrf. heabsichtigt sein kann (s. zu V. 2). [וְהִחְזִיקוּ] nur noch Dt. 7, 3. Jos. 23, 12 im Pent. Neben den Connubien bietet er ihnen bleibenden Wohnsitz im Lande an, was er als Landesfürst konnte (s. 20, 15). *vor euch sein*] V. 21; s. 13, 9. 20, 15. *durchziehet es* (42, 34 bei B, aber סָחַר 23, 16 bei A), nach freiem Belieben, mit euern Heerden (vgl. V. 21) *und macht euch ansässig darin*, nehmet festen Besitz darin; so נָחִיז bei A auch 47, 27. Num. 32, 30. Jos. 22, 9. 19. — V. 11 f. nach C. V. 6 war Ḥamor allein gekommen. Wenn nun hier Sikkem selbst auftritt und wirbt, so stimmt das nicht zu 4 und 6, und zeigt, dass R in ein anderes Referat hinübergreift. Er er bietet sich zu jeder Leistung, die sie ihm auflagen. Die Sprache wie bei C. [בַּצֹּא הֵן] 6, 8. 18, 3 u. 5. nam. 32, 6. 33, 8. 15. [מִדָּר] der Kaufpreis, der an die Eltern der Braut bezahlt wurde (Ex. 22, 15 f. 1 Sam. 18, 25). [מִתָּן] das Geschenk an die Braut. Beides wird auch 24, 53 unterschieden. [וְנָר] V. 3. — V. 13 Einleitung zur Antwort an Sikkem und Ḥam. zugleich, nach C und R. Die Jacobsöhne (an welche nach V. 11 die Rede des Freiars ausdrücklich gerichtet ist), Ehre und Reinheit des Stammes höher achtend als Vortheil, wollen davon nichts wissen; ihrerseits war die zu machende Bedingung der Beschneidung Sache einer vorbedachten trüglichen List; denn für sie galt es ja (nach V. 2^b. 3), eine schon geschehene Schändung zu rächen. [וְיִרְבִּי] da die Bedeutung *hinterwärts handeln* (Schult. Ges. Kn. Del.) für רָבִי nicht zu erweisen ist (über den Schreibfehler 2 Chr. 22, 10 s. Bertheau), und die Verbindung mit dem folg. *weil* u. s. w. nur einen lahmen Sinn gäbe, auch die Correctur אֲדִיחָנִי für אֲדִיחָם (Kuen. 265) das unpassende des יִדְבִּי (statt יִדְבִּי אִישׁ אֶל אֲדִיחָי) nicht beseitigt, so ist יִרְבִּי בְּמִקְוֵהוּ herzustellen (Schu. Schr. Olsh.). Es ist aber hier nicht blos von Simeon und Levi (49, 5), welche LXX in V. 14 ausdrücklich nennen, sondern von den Söhnen Jacob's überhaupt die Rede. Zu בְּמִקְוֵהוּ vgl. 27, 35, und zu אֲשֶׁר *weil* V. 27 und 31, 49 (bei R). — V. 14—17. Die Antwort selbst nach A, aber vorn geändert. Denn וְיִתְּנֵם אֵלֵינוּ (gegen V. 6), אֲדִיחָנִי (gegen גִּבְוֵי V. 17. 8) und wohl auch das übrige in V. b wird eingearbeitet sein. Verschwägerung mit Unbeschnittenen und darum

Levi, zugeschrieben; Ruben aber erscheint im AT. nirgends als Eiferer für Israels Ehre und Selbständigkeit. Sie übernahmen es, den Plan der Hinausgabe der Dina zu hintertreiben (A), oder die Entehrung derselben zu rächen (C), „vgl. 2 Sam. 13, 28 f., *Niebuhr Arab.* 39, *Burckh. Syr.* 361 f., *Bed.* 89. 224 f.“ (Kn.). לָבַטַח sonst לָבַטַח *sorglos, sicher*; es gehört zu הָיִיר wie Ez. 30, 9 (Kn.), als Acc. des Zustands (*Ew.* 287^c). לָבַטַח הָיִיר *nach dem Maul des Schwerts*, so viel es fressen kann, wie es im Kriege thut, nach Kriegsbrauch und schonungslos; mit הָיִיר verbunden nur hier; mit andern Verben, nam. הָיִיר, ist es häufig, besonders bei C. הָיִיר natürlich aus der Stadt (V. 25), nicht aus dem Haus. — V. 27—29, ohne יָבֵנָה LXX *Sam. Pesch.* für erwartetes יָבֵנָה ist bloß Nothbehelf) angeheftet, erscheinen als Zusatz zu einem urspr. Text; V. 30 f. schliesst sich an V. 25 f. an, und kennt 27—29 nicht; auch müsste es bei einheitlicher Redaction entweder קָל-בָּנִי oder הַנְּשָׂאֲרִים קָל-בָּנִי heissen. Es ist ein von R (aus B? 48, 22) oder einem Bearbeiter eingefügter Zusatz, vielleicht um mit 48, 22 auszugleichen, auch (*Böhm.*, *Merx* im BL. II. 5 f.) um an der Ehre der That (im Sinne der Späteren) auch den übrigen Isr. einigen Antheil zu geben. Das beigesezte אִשְׁרָאֵל שָׂרֵפְתָהּ zeigt dieselbe Hand wie 13^b und 5^a. An A ist nicht zu denken, schon weil רָכִישׁ und קָנָה fehlt. Die Jacobsöhne kommen über die Erschlagenen her, plündern die Stadt, rauben das Vieh, und führen Weiber und Kinder gefangen fort. — V. 30 f. von C. Jacob tadelt Simeon und Levi über das angerichtete Unheil, da sie ihn dem Hass und der Rache der *Landesbewohner* ausgesetzt haben. כִּבֵּר im Pent. noch Jos. 6, 18. 7, 25 bei C. הִקְבִּיט *stinkend machen* d. i. in übeln Geruch bei jem. bringen, also ihn widrig und verhasst machen, Ex. 5, 21. 1 Sam. 13, 4. 2 Sam. 10, 6. *Kenaaniter und Peresiter*] 13, 7. *während ich Leute der Zahl*] ich und die meinigen zählbare, wenige Leute, ein geringer Haufen (Dt. 4, 27. Ps. 105, 12. Jes. 10, 19) bin, leicht zu überwältigen, wenn die Landesbewohner mich angreifen. יִנְשָׂאֲרֵי Lev. 26, 30, bes. aber im Dt. — „Jacob tadelt hier nicht das unsittliche der That (anders 49, 6f.) sondern die Unüberlegtheit der Söhne, die ihn ins Unheil stürzt“ (Kn.). — V. 31. Ihnen aber geht die Ehre des Stammes über alle andern Rücksichten. *soll wie eine Buhlerin er behandeln unsere Schwester?*] mit ihr verfahren dürfen (Lev. 16, 15), wie man es mit einer Buhldirne macht (38, 15).

3. Jacob's Zug über Bethel zu Isaac und Schluss des Lebens Isaac's, Cap. 35; aus B A C (R).

Alle die übrigen Nachrichten, welche noch unter die Toledoth Isaac's gehören, sind hier zusammengestellt. a) Jacob zieht, nachdem er alle Zeichen der Abgötterei unter den Seinigen entfernt hat, von Sikkem nach Bethel und erbaut dort seinem Gott einen Altar. Unterhalb Bethels stirbt Debora, die Amme der Rebecca V. 1—8. Ein Abschnitt aus B, nur V. 5 von R eingefügt, V. 6^a nach A. b) In Bethel erscheint ihm El Schaddai, nennt seinen Namen in Israel um, gibt ihm

die Verheissung zahlreicher Nachkommen und des Besitzes des Landes Kenaan, worauf er dort einen Malstein errichtet, ihn durch ein Trankopfer und Oel weicht und den Ort Bethel nennt, V. 9—15, aus A (ausser וייר V. 9). c) Auf dem Weiterzug stirbt Raḥel an der Geburt des Benjamin und wird von Jacob an der Strasse von Bethel nach Efrath begraben. Jenseits von Migdal Eder vergeht sich Ruben mit dem Keksweib seines Vaters, V. 16—22^a; von R aus B A C zusammengesetzt. d) Endlich kommt Jacob mit seinen 12 Söhnen nach Hebron zu Isaac, dessen Tod und Begräbniss sodann gemeldet wird, V. 22^b—29, aus A.

a) V. 1—8. Jacob's Zug nach Bethel und Tod der Debora. — V. 1. Befehl Gottes zum Aufbruch nach Bethel, nach בֵּית־אֱלֹהִים nicht von C, aber auch nicht von A (Kn.), da es für diesen noch kein Bethel gibt (V. 6. 15), sondern von B. Und da ist denn bemerkenswerth, dass der Befehl mit dem Cp. 34 Vorgefallenen weder verknüpft noch begründet wird; man sieht daraus, dass B *an dieser Stelle* (zwischen 33, 20 und 35, 1) nichts über Verfeindung mit Sikkhem erzählt (gegen *Wl.* XXI. 437), vielmehr seinen Parallelbericht (48, 22) *an anderer Stelle* gehabt haben muss (s. auch 37, 13). Bei B ist Jac. noch auf der Rückreise, und einzig richtig wird der Befehl durch sein Gelübde 28, 20 ff. (vgl. 31, 13) motivirt. בֵּית־אֱלֹהִים Bethel lag auf dem Gebirg 12, 8. 13, 15. Dort soll er Aufenthalt nehmen, auch Gott einen Altar errichten. Das gelobte Gotteshaus (28, 22) wird hier nach göttl. Weisung zum Altar. $\text{אֱלֹהִים הַיְיָ אֱלֹהֵינוּ}$ minder genau als die Angabe V. 7. Vielleicht hat R nach C (vgl. 12, 7) hier eingegriffen. — V. 2—4. Jac. ordnet unter den Seinigen die nöthigen Vorbereitungen an. Die *Götter der Fremde* (Jos. 24, 20. 23 bei B) lässt er sie aus ihrer Mitte thun: Raḥel hatte Terafim (31, 19), und seine Leute, wohl meist aus den Naḥoriden, hatten andere Götter (31, 53. Jos. 24, 2. 14 bei B). Nach V. 4 kommen dazu Dinge und Werkzeuge des heidn. Aberglaubens, wie *Ohringe*, die als Amulette und Zaubermittel dienten (*Win.*³ I. 56). Mit dem Dienst des einen Gottes, dessen Verehrer sein zu wollen er gelobt hat (28, 21), vertragen sich abgöttische Dinge nicht (vgl. auch 18, 19). Ferner sollen sie, wie das vor gottesdienstl. Handlungen (Ex. 19, 10 ff. Jos. 7, 13 u. ö.) Sitte und Pflicht war, *sich reinigen* zB. durch Waschungen, und reinhalten von allem, was verunreinigt, sowie die *Kleider wechseln* (sonst: sie waschen Ex. 19, 10. 14. Num. 8, 7), die besten Kleider anziehen (27, 15). Er will einen Altar (V. 1) errichten (und natürlich auch opfern) dem Gott, der ihn erhörte am *Tage* d. h. in der Zeit *seiner Drangsal* (42, 21), zB. gegen Laban (31, 24. 29. 42), und *mit ihm war* (s. 21, 20) auf dem Weg, auch auf dem Weg heimwärts (32, 1 ff.). Die abgött. Dinge *vergräbt er* (Ex. 2, 12) unter der Terebinthe bei Sikkhem, s. 12, 6. Das ist allerdings keine Weihung dieser Stätte, sondern eher eine Entwerthung, aber ein Grund gegen B als Vrf. (*Böhm.*) ist daher nicht zu entnehmen; gerade bei B wird die Stätte Jos. 24, 20—26 (wo *Mass.* אֵלֶּךָ *Eiche* punktirt) für die Isr. so zu sagen neu geweiht. Die LXX setzen a. E. noch bei $\text{καὶ ἀπόλεσεν αὐτὰ ἕως τῆς σήμερον}$

μῆρας. — V. 5. So vorbereitet (also gar nicht in Eile und Hast) gehen sie fort. Dieser V. ist ein Einschub in den Text des B (gegen *Wl.*), denn V. 4 und 6f. ist Jacob Subj., hier eine Mehrzahl, die *Jaobsöhne* wie 34, 27 ff. Er setzt C. 34 und zwar 34, 27—29, voraus, und da diese Stelle nicht von A stammt, so auch der V. nicht gegen *Kn.*), sondern ist von R eingefügt, der aber möglicherweise v. b aus der Erzählung des B über die Eroberung Sichem's genommen hat (s. zu 34, 27). [ויסע] s. 16. 21. 33, 17. Dass die benachbarten *Städte* ihnen nicht nachsetzen, erklärt Vrf. durch einen *Schrecken Gottes* d. i. eine von Gott über sie verhängte Furcht, welche sie verzagt machte, Ex. 23, 27. 2 Chr. 14, 13 (*Kn.*). [וירא] nur hier. — V. 6. Ankunft in Luz (Bethel). Gl. a konnte B, für den der Ort längst Bethel heisst (28, 19. 35, 1. 3), so nicht schreiben, wohl aber A (vgl. V. 15 u. 48, 3, und den Beisatz *im Lande Kenaan* 33, 18 bei A). [הוא ביהמל] ist Glosse des R, der mit V. b wieder zu B einlenkt. [שם יבנה] s. V. 2 und bei C 32, 8. — V. 7. Er erbaut dort einen Altar. Ueber den Gottesdienst selbst, bes. auch über die 28, 22 versprochene Verzehntung ist nichts gesagt: der Bericht kann von R verkürzt sein (spätere Ausführungen in BJub. c. 31f.). *Den Ort* nannte er *Gott Bethels*, vgl. 33, 20; es ist der Name des Altars oder der *hl. Stätte*, zu der noch mehr als der Altar gehört haben wird, also [המקום] etwas anders als 28, 19. 32, 3. 31. LXX *Vulg. Pesch.* stiessen sich an [המקום] und liessen darum אל vor [יהמל] weg (gegen 28, 19). [גבלי] Pl., weil unter [המקום] die Engel (28, 12) mitverstanden sind (vgl. auch Jos. 24, 19 und Gen. 20, 13). — V. 8. Unterhalb Bethels stirbt Debora, die Amme der Rebecca. Ihr Name nur hier (24, 59 bei C ist sie namenlos). Sie war wohl in der alten Heldensage von einiger Bedeutung (*Ew. G.*³ I. 421). Ihr Andenken haftete an der *Eiche des Weinens* oder Trauereiche unterhalb Bethels, wo man ihr Grab zeigte. Auch die *Palme* (s. zu 14, 6) *Debora's* Jud. 4, 5 wird derselbe Baum sein (*Bohl. Tuch Ew. Del. Wl.*); und nach mundartiger Variante vielleicht sogar die *Tabor's Terebinthe* 1 Sam. 10, 3 (*Ew. G.*³ III. 31). Nach C war die Amme der Reb. mit dieser nach Kenaan gezogen 24, 59. Dass sie seither wieder nach Mesopot. zurückgekehrt (*Nachman. Abarb.*) oder von Reb. gemäss ihrem Versprechen 27, 45 dorthin gesandt (*Rasch. Kimch. Del.*; ein weiblicher, mehr als 100jähriger Bote durch die Wüste?) oder die *Wüste* aus dem Jacob bis Bethel entgegengegangen sei (*Merc. Ke.*), ist mit nichts angedeutet. Vielmehr ist die Differenz der Ueberlieferung anzuerkennen (*Kn.*), um so weniger aber V. 8 (mit *Hupf.*) dem C zuzuschreiben. — — b) V. 9—15 ein Stück von A, wozu urspr. 6^a den Anfang bildete und auf welches 48, 3f. zurückgeblickt wird, über die *Einsetzung des Jacob zum Träger der Verheissungen*, für Jac. von derselben Bedeutung, wie C. 17 für Abraham. V. 9 s. 17, 1. [יער] noch einmal, bezieht sich nicht auf 1^a (*Tuch Kn.*), sondern auf 28, 11 ff. und stammt von R. [ארו אל-הים] *Sam. LXX.* — V. 10. Die Erklärung des Namens *Israel* fehlt, wohl nicht ursprünglich (vgl. 17, 5), sondern durch Kürzung des R mit Rücksicht auf 32, 29. Wenig-

stens war die Deutung des Namens keineswegs selbstverständlich, wie in den Fällen 17, 15 und Num. 13, 16. Dass gleichwohl fortan bei A der Patriarch immer *Jacob* (zB. V. 14f.), nie *Israel*, heisst, ebenso bei B (doch s. 33, 20), und nur die Söhne יִשְׂרָאֵל בְּנֵי 42, 5. 45, 21. 46, 5. 8. 49, 28. 50, 25 (doch s. 35, 22. 46, 26 bei A auch noch Jacobsöhne) genannt werden, ist doch wohl daraus zu erklären, dass der Name *Israel* noch immer mehr als Volks- denn als Person-Name galt (*Tuch*). Um so merkwürdiger ist, dass C und R von nun an *Israel* für *Jacob* gebrauchen (35, 21f. 37, 3. 13. 43, 6. 8. 11. 45, 28. 46, 1f. 30. 47, 29. 31. 48, 2. 8. 10. 13. 21. 50, 2), wie es scheint, von da an, dass nach der Geburt des 12. Sohnes, der Vereinigung Jacobs mit Isaac und dem Hingang Isaacs das eig. *Israel* constituiert ist. (Die Erklärung der Sache bei *Geig.* Urschr. 371f. ist nicht haltbar). — V. 11. Die Mehrung und die Könige wie 17, 6. 16; zum Ausdruck auch 28, 3 und 48, 4. יִשְׂרָאֵל וְיָצְאָה vgl. 46, 26. Ex. 1, 5; s. zu 24, 2. יִשְׂרָאֵל בְּנֵי] 17, 1. — V. 12. Die Zusicherung des künftigen Besitzes des Landes, vgl. 17, 8 u. 12, 7. Dass er es auch *dem Isaac* verliehen habe, ist früher aus A nicht ausdrücklich berichtet; auch schreibt sich Isaac 28, 4 bei A eine solche Verleihung nicht zu; sie lag aber in der für Isaac gegebenen Bundesverheissung 17, 19. 21 (*Kn.*), s. indessen Vorbem. zu C. 26. — V. 13 wie 17, 22. — V. 14f. Zur Erinnerung an diese Gotteserscheinung errichtet auch bei A (wie 28, 18 bei B) *Jac.* einen Malstein — so fest haftete dieser in der Sage —, und weihte ihn nicht blos (wie 28, 18) durch Begiessung mit Oel, sondern auch durch ein *Gussopfer*, nach gew. Sprachgebrauch, also doch wohl von Wein (Wein und Wasser *Trg. Jon.*). Das יִשְׂרָאֵל וְיָצְאָה als Epexegeze zu יִשְׂרָאֵל zu nehmen, und ein Gussopfer von Oel zu verstehen (*Win. Kn. Köhl. Wl.*) ist kein Grund vorhanden. Andere Opfer und Altäre erwähnt A in der Patriarchengeschichte nirgends. — V. 15 s. 28, 19. — — c) V. 16—22^a Fortsetzung der Reise. Zunächst V. 16—20 Geburt des Benjamin, Tod und Begräbniss der Raḥel. Tod und Begräbniss der Raḥel in Efrath wird 48, 7 auch bei A erwähnt, aber von der Geburt Benjamin's in Efrath kann wegen V. 24 u. 26 A nichts berichtet haben. Also werden 16 (von יִשְׂרָאֵל an)—20 zwar auf B (der sie jedoch nach 37, 10 in anderem Zusammenhang gehabt zu haben scheint) zurückgehen, aber, mit Rücksicht auf A (der 16 und 19 theilweise auch hatte) und vielleicht C, hier von R in die Reise eingegliedert sein; 19^b aber ist Glosse. V. 16. אֶרֶץ עֵפְרָת] wie V. 5. *die Länge des Landes*] d. i. Strecke Weges, die es noch bis Efrath war, lässt sich nicht genau bestimmen, auch nicht aus 48, 7 und 2 Reg. 5, 19, wo der Ausdruck (übrigens ohne Art.) noch vorkommt; jedenfalls betrug sie nicht viel (*Kn.*; nach LXX ein ἑπτόδρομος, nach *Pesch.* eine Parasange; sonst s. *Hieron.* qu., und *Ges.* th., auch *Schu.*). *Efrath*] wird V. 19 u. 48, 7 glossirt als Bethlehem, 2 St. südl. von Jerusalem, (von *Del. Ke. Köhl.* Gesch. I. 150 als richtig u. urspr. angenommen). Nun wird aber 1 Sam. 10, 2 ff. das Grab der Raḥel viel weiter nördl., im Gebiet Benj., oder auf der Grenze zwischen Benj. und Efraim, auf dem Weg zwischen Rama

Samuels und Gibea Sauls, nicht so weit von Bethel gesetzt, und Jer. 31, 15 stimmt damit. Das liegt auch in der Natur der Sache, da Rah. die Stammutter Josef's und Benjamin's war. Eine doppelte Ueberlieferung, als hätten auch die Judäer von jeher Rahel's Grab beansprucht (*Nöld.*), ist wenig wahrscheinlich; sie liesse sich nur dann denken, wenn der an Bethlehem haftende Name Efrath darauf beruhte, dass auch dort einst ein Zweig der Efraimiten sass. Demnach wird das hier gemeinte Efrath in der Nähe von Bethel zu suchen und בֵּית לָחֶם 19 und 48, 7 eine Glosse sein (*Then. Lengerke, Kn. Graf Hütz. A.*), und zwar (s. V. 21) eine ziemlich junge, dadurch veranlasst, dass Efrath Bethlehem das bekanntere Efrath war. Auf Grund dieser Glosse bildete sich dann die jüd.-christl.-muhamm. Meinung von dem Grabmal der Rahel bei Bethl. (s. schon Matth. 2, 18; *Win.*³ l. 334; *Riehm* HWB. 1263). Die harmonist. Aushülfe (*Kurtz A.*), durch unbefugte Erweiterung der כְּבִירֵי אֶרֶץ zu einem mehrere Meilen umfassenden Wegmaass die Deutung auf Efrath bei Bethel zu ermöglichen, scheitert an der Sinnlosigkeit einer Berechnung der Entfernung von Bethlehem aus. *sie hatte schwer bei ihrem Gebären*] hatte eine harte, schwere Niederkunft. — V. 17. Die Helferin, ein Weib, das sich darauf verstand, „ermuthigt sie mit der Aussicht auf einen Knaben: denn auch dieser ist dir ein Sohn d. h. auch in diesem, wie in dem ersten (30, 23), wird dir ein Knabe zu Theil, ein Kind des vorzüglicheren Geschlechts, vgl. 4, 1. 29, 32. 1 Sam. 4, 20“ (*Kn.*), s. ihre Hoffnung 30, 24. מְיַלְדָּה] *Geburtshelferin*, auch Ex. 1, 15 ff. B, Gen. 38, 28 C. — V. 18. Aber sie stirbt, und nennt sterbend das Kind *mein Unheilssohn*, sofern es ihr den Tod bringt. Statt dieses nomen infaustum wählt der Vater *Sohn der Rechten* d. h. *Glückssohn*, indem die rechte Seite den Alten als die glückliche galt (*Ges. th.* 599, auch ZDMG. XXI. 601 ff.). A pflegt keine solche Etymologien zu geben. — V. 19 f. Rahel stirbt und wird an der Strasse, die (von Bethel) nach Efrath hin führt, begraben. Jacob errichtet auf ihrem Grab einen Malstein (vgl. V. 14 bei A; aber auch 28, 18. 31, 45. 33, 20 bei B). אֲבִיבָה] noch 47, 30. Dt. 34, 6. צִי־הַיָּבֵשׁ] wie 19, 37 f., wohl von R. Ueber die christl. Tradition von dem Grab $\frac{1}{2}$ Stunde nördl. von Bethlehem s. *Robins.* I. 363 f. — V. 21. וַיִּשָׂא אֵל] s. zu 26, 25. Diesem Ausdruck nach könnte in 21^b B zu Grund liegen, aber da die Notiz nur wegen 22^a beigebracht wird und wie dort, so hier V. ^a וַיִּשָׂא אֵל (s. zu V. 10) erscheint, so muss R (höchstens C) als Vrf. gelten, um so sicherer, wenn wirklich auf Jerusalem angespielt sein sollte. *jenseits von einem Heerdenthurm*] Heerdenthürme für Hirtenzwecke gab es, wenigstens später, viele (2 Reg. 17, 9. 18, 8; 2 Chr. 26, 10); der hier gemeinte, aber ohne Art., bestimmt sich durch den Zusammenhang als zwischen Efrath und Hebron gelegen. Die Alten dachten dabei an eine Oertlichkeit Jerusalems (Juden bei *Hieron.* qu.), ebenso Neuere (*Bohl. Kn. Wl. A.*); bei den LXX ist nach dieser Ansicht sogar V. 21 hinter בֵּית לָחֶם V. 16 gerückt. Indessen dass es ein n. pr. eines der Hügel Jerusalems war, ist aus der bildl. Rede Mich. 4, 8 nicht zu beweisen, weshalb Manche jetzt meinen, Vrf. habe auf Mich. 4, 8 an-

spielen wollen. Die jüngere Tradition, da sie Bethlehem unter Efrath versteht, setzt den Heerdenthurm in die Nähe Bethlehems (*Tobler Bethl.* 255 ff.). — V. 22^a ist von R, vielleicht nach C, auf den auch *Israel* (s. V. 10) und וְיָבִיטָה (s. zu 22, 24. 25, 6) hinweist, nach 49, 31. gestaltet. Ruben beschläft seines Vaters Kebsweib Bilha. Der Sinn dieser kurzen Formel ist ohne Zweifel, dass in diesem Stamm die alte auch bei den Arabern noch lange nachweisbare (Strabo, 16, 4, 25; Qur. 4, 26; *Abulf. hist. anteisl.* 180 Fl.) und selbst bei isr. Herrschern (2 Sam. 16, 22. 1 Reg. 2, 22) noch erwähnte Sitte der Ehe mit den Weibern oder Kebsen des Vaters übel fortwucherte (s. oben S. 260 und *RSmith* im *Journ. of Philol.* IX. 86 ff.). — Der abrupte Schluss *und Israel hörte* (es) wohl nicht durch spätere Textverstümmelung (vgl. den Zusatz der LXX), sondern absichtlich, um auf 49, 31. zu verweisen. Der Satz und Abschnitt ist damit zu Ende. Da man später bei der öffentl. Vorlesung des Textes an dieser verfängl. Stelle nicht anhielt, sondern darüber forteilte, so hat auch diese Praxis in der zweiten, oberen Accentuation der Mass. ihren Ausdruck gefunden (*Geig. Urschr.* 373). — — d) Das Verzeichniss der 12 Jacobsöhne, Ankunft Jacob's bei Isaac, Tod und Begräbniss Isaac's V. 22^b—29 nach A. Das Verzeichniss, nach der Nachricht von der Geburt des letzten, schliesst sich hier gut an. Es ist nach den Müttern geordnet; die Altersfolge innerhalb dieser Ordnung stimmt zu Cp. 29 f. וְיָבִיטָה *Sam.* und hbr. MSS. וְיָבִיטָה wie 36, 5; aber s. 4, 18. 17, 5. 21, 5. 46, 22. Nach der deutl. Aussage dieser Stelle sind dem A sämtliche 12 Söhne, also auch Benjamin, in Paddan Aram geboren. R hat stillschweigend den Benj. ausgenommen, und so die meisten neueren Erkl. — V. 27 ff. Endlich kommt Jac. (mit seinem ganzen Volk) zu seinem Vater nach *Mamre der Arbastadt*, s. 23, 2. וְיָבִיטָה + וְיָבִיטָה LXX (s. 25, 7). Das Begräbniss durch Esau und Jacob, wie das Abraham's durch Isaac und Ismael 25, 9. Dass er in der Makhpelahöhle begraben wurde, ergänzt sich aus 49, 31. וְיָבִיטָה 25, 8. „Diese Nachricht gibt Vrf. schon jetzt, weil er die Isaac-Geschichte abschliessen will (s. 11, 32). Nach seiner Zeitrechnung lebte Isaac noch bei den Cp. 37 erzählten Vorgängen. Denn Jacob zählte beim Tode Isaac's 120 und bei seiner Auswanderung nach Aeg. 130 Jahre (25, 26. 35, 28. 47, 9), sein 130. Jahr fiel etwa mit dem 40. Josef's zusammen; Josef aber war 37, 2 erst 17 Jahr alt.“ So *Kn.*, indem er die Zeitangaben über Josef in 37, 2 f. und 41, 46 für aus A genommen hält, und zugleich die Segens- und Hungerjahre in Aeg. (41, 47 f. 53 f. 45, 6) zu Hilfe nimmt, von denen seit Josef's Erhebung (41, 46) 9—10 verflossen waren (45, 6). Ob man dazu ein Recht hat, ist freilich fraglich, da man die Abstammung jener Zahlen von A nicht sicher beweisen kann. Was sich sicher aus A ergibt, ist nur folgendes. Selbst wenn man von C. 46, wornach im 130. Jahr Jacob's (47, 9) seine sämtl. Söhne schon Söhne, Benjamin sogar 10 derselben, und (Juda und) Aser je 2 Enkel hatten, absehen will, „weil dieses Verzeichniss so wie so den histor. Rahmen der Gen. sprengt“ (*Wl.* XXI. 440 f.), und eine spätere Hand an demselben arbeitete, so ist doch aus 26, 34 f. 27, 46. 28, 1 ff.

klar, dass nach A Jacob zwischen seinem 40. und 50. Jahr nach Paddan Aram wanderte, wozu auch 28, 9 über Ismael stimmt. Zwischen seine Auswanderung nach Paddan und Einwanderung nach Aeg. fallen dann über 80 Jahre. Wie viel davon für seinen Aufenthalt in Paddan und wie viel für den folgenden Aufenthalt in Hebron bei A kommen, lässt sich nicht mehr ausmachen. Aber klar ist, dass dieser Zeitraum hinreicht, um viele Enkel und selbst Urenkel erklärlich zu machen und der histor. Rahmen der Gen. bei ihm durch C. 46 nicht gesprengt wird. Nicht einmal wenn man annimmt, dass die Zahlen 37, 2 und 41, 46 auch aus A stammen, würde dieses Urtheil zutreffen, weil nach 13 + 9 Jahren (37, 2. 41, 46. 45, 6) sogar Benjamin (nach 35, 24 jünger als Josef) von dem 37, 2 fixirten Zeitpunkt ab 10 Kinder haben könnte (vgl. die rasche Folge der Geburten C. 29f.). — Die Annahme der Harmonisten (s. bei *Del., Ke., Köhl.* Gesch. I. 135f. 150f.), dass Jacob bei seiner Wanderung nach Haran über 70, genauer 76 Jahre alt gewesen sei, wirft die verschiedenen Quellen zusammen, wird den Angaben 26, 34. 27, 46. 28, 1 ff. nicht gerecht, setzt sich mit 28, 9 in Widerspruch, muss den Aufenthalt in Sukkoth und Sikhem (33, 17 ff.) ungebührlich ausdehnen, und vermag doch nicht zu erklären, wie C. 46 (Juda schon seine Enkel und gar) Benj. 10 Söhne haben kann.

4. Esau und die Edomiter, Cap. 36, grösstentheils nach A.

Vor dem Uebergang zu den Toledoth Jacobs wird die Nebenlinie Esau behandelt (vgl. 25, 1—18), und zunächst berichtet, wie Esau noch in Kanaan mit 3 Weibern 5 Söhne zeugte und dann mit aller Habe und den Angehörigen vor Jacob wich und auf das Gebirg Seir zog V. 1—8. Dann wird eine Uebersicht über die Söhne und Enkel Esau's in Seir und die von ihnen abgeleiteten edomit. Stämme 9—19, sowie über die Stämme der Ureinwohner Seir's, der Horiter 20—30 gegeben. Den Schluss bilden ein Verzeichniss der edomit. Könige 31—39 und eine nochmalige Uebersicht über die edomit. Stammbezirke aus jüngerer Zeit 40—43. — Die grosse Ausführlichkeit, mit welcher diese Verhältnisse Edom's besprochen werden, erklärt sich zur Genüge daraus, dass Edom immer als der Bruder Israels galt und für die israel. Geschichte von grosser Wichtigkeit war. Die Horiter waren die urspr. *Landesbewohner* auf dem Gebirg Seir (V. 20). Die Hebräer unter Esau wanderten bei ihnen ein und mischten sich mit ihnen: Esau heirathet die Horitin Oholibama (V. 2) und sein Sohn Elifaz die Horitin Timna (V. 12. 22). Wie die Isr. in Kanaan, wurden aber die Esaviden in Seir die Herrn des Landes; ihnen hatte Jahve Seir gegeben (Dt. 2, 5. Jos. 24, 4), und zwar das ganze Seir bis zum älanit. Meerbusen (Num. 21, 4. Dt. 2, 1 ff. 1 Reg. 9, 26). Unter ihrer Oberherrschaft müssen sich indessen geschlossene horit. Gemeinden noch länger erhalten haben, so dass es nicht bloß möglich, sondern auch der Mühe werth war, ihre Stammverhältnisse besonders zu beschreiben. Erst allmählig wurden sie von den neuen Herrn des Lan-

des aufgesogen oder verdrängt, so dass man später auf sie zurückblickend (Dt. 2, 12. 22) sagen konnte, Edom habe die H̄oriter vertilgt. Die im B. Ijob beschriebene verworfene Volksklasse halten Manche für die letzten kümmerl. Reste der H̄oriter (s. zu Jj. 30, 8). Demnach zeugen die hier gegebenen Nachrichten über die H̄oriter ebenso, wie die über die alten Könige Edoms für ein verhältnissmässig hohes Alter dieses Stücks oder doch seiner Quellen. — Die Zugehörigkeit desselben zu A (*Hg. Ew. Del. Kn. Schrad.*) ist seit *Hupf.* vielfach bestritten worden, in der Art, dass man nur Bruchtheile desselben ihm zuerkennen wollte, zB. nur V. 1—8 (*Hupf. Kay.*), 6—8 (*Böhm.*), 1—14 (*Nöld. Reuss*), 6—8 und 40—43 (*Wl. XXI. 438 ff.*), alles andere für von R aus C B oder andern Quellen ergänzt erklärte. Zwar sprachl. Gründe dafür gibt es kaum, im Gegentheil V. 6—8. 30. 40. 43 zeigen durchaus die bekannten Wörter und Wendungen des A, und die umständliche chronikartige Darstellungsweise geht durchs Ganze (zB. auch 31—39) durch. (Ueber die sprachl. Zeichen, welche Uebearbeitung beweisen, s. nachher). Aber sachl. Gründe macht man geltend, zB. die H̄oriter gehören nicht in den Plan des A, oder er halte viel zu streng seinen archaist. Standpunkt fest und habe zu wenig objectiv historisches Interesse, als dass man ihm die edomit. Königsliste zutrauen könne (einige andere s. zu V. 29. 40). Allein archaistisch in dem Sinn, dass er seine Schrift für von Mose geschrieben ausgäbe, ist A gar nicht; auf die isrl. Könige spielt er ganz offen an (17, 6. 16. 35, 11) und nur er; und wenn irgend ein Schriftsteller an statistisch-genealog.-chronol. Material Freude hat (was doch auch ein geschichtl. Interesse ist), so ist es A. Gerade aus allgemeinen Gründen muss man dem A das Stück zusprechen. Auf Edom, das in der Königszeit ein Zubehör Israels war, genauer einzugehen als auf Ism., war für ihn eine Nothwendigkeit. Auch die schöne Fügung und Ordnung des Stücks (10—14 zu 15—19 wie 20—28 zu 29 f., dann die jüngere Gauverfassung 40—43 in Folge und nach dem Ende des einheimischen Königthums 31—39) spricht für einheitl. Abfassung und für ihn. Und vielmehr ist dieses Stück ein Muster der Art und Weise, wie er das ihm vorliegende Material darzustellen pflegte (vgl. B. Josua); in andern Fällen ist sie wegen der Zerreiſsung seiner Stücke durch die jüngeren Bearbeiter verdunkelt worden. — Dagegen ist richtig, dass auch dieses Stück durch R manche Aenderungen erfahren hat. Wegen der doppelten Ueberschrift אֱלֹהֵי הָאֲדָמִי 1. 9, wegen des innern Widerspruchs in 2 (s. d.) und der Differenz zwischen 2—4 mit 26, 34 f. 28, 9; endlich wegen הָאֲדָמִי 1. 8 gegen אֲדָמִי 9. 43 ist mit (*Bruston* in *Revue Théol.* 1882 p. 18 ff. 134 ff.) V. 1—9 für eine Composition des R zu halten in der Weise, dass R die V. 6—8^a von hinter 35, 29 mehr setzte (wie auch 37, 1 *hinter* denselben wegnahm und an seine jetzige Stelle rückte), ausserdem 1—5 nach B oder C (aber unter Benützung von Sätzen des A, 2^a. 5^b) zusammenstellte, die Ueberschrift V. 1 davor setzte und die Ueberschrift des A V. 9 durch beigegebenes אֱלֹהֵי הָאֲדָמִי näher bestimmte, weiter dann folgerecht auch im Text des A V. 10. 13 f. und je am Ende von 16. 17. 18 die Namen der Weiber

lerte, ebenso V. 12 (und 16 אליה עמלק) einsetzte, sowie die Glosse a. E. Auch in V. 20—30 sind von ihm aus C oder B einzelne Zeilen eingearbeitet, nam. 21^b (s. d.) 22^b. 25^b, wohl auch 24^b. Ob die in der Königsliste V. 35 מואב — יהמקרה? ist fraglich. Für die Einträge des Uebrigen s. *Bruston* 135 f. — Die meisten der aufgeführten Namen kommen nur hier vor; mit dem Volk sind auch die Namen, so wie nicht Ortsnamen, später verschwunden; selbst von den Ortsnamen sind nur wenige noch nachweisbar. Ein Theil der Angaben dieses Capitel wiederholt 1 Chr. 1, 35—54.

a) V. 1—8. Esau's Familienstand in Kanaan und seine Auswanderung nach Seir. — V. 1. יהוא ארם] wiederholt V. 8 und etwas anders 19. Es stimmt zu 25, 24 ff. (B, C), wornach Edom anderer Name als Esau ist, während nach 9. 43 (A) Esau Vater Edom's, also Esau Personname, Edom Volksname ist. Sonst s. *Ew. G.³* I. 494. — V. 2 f. Esau's Weiber. Die Heirath derselben ist schon früher (26, 34, 28, 9) erzählt, und darum wird hier nicht begonnen נשאת (vgl. 10, 1), sondern *Esau hatte genommen seine Weiber*. Für das weitere ist vorab zu erinnern, dass יהוי ein alter Fehler für הוי (vgl. LXX zu Jos. 9, 7) ist (*JDMich. Tuch Bertheau Kn. Ew. Del.*), wie aus V. 24 f. mit Sicherheit hervorgeht, denn der Ana, dessen Tochter Oholibama war, ist dort ein Sohn Šibeon's und dieser V. 20 ein Sohn des Horiter Seir; es ergibt sich daraus zugleich, dass das 2. בתי entweder in 26 zu verbessern (nach *Sam. LXX Pesch.*, ebenso V. 14 *Sam. LXX*) oder als *Enkelin* (vgl. V. 39 u. 29, 5) zu nehmen ist; auch ihr Grossvater wird angegeben, weil es nach V. 20 auch einen Horiter Ana, Bruder des Šibeon gab. Nun ist aber sofort klar, dass מבתיה בנין (28, 6. 8 bei A; anders C s. zu 24, 3) nicht mehr passt, weil nur eine Kanaanäerin namhaft gemacht wird. Also wird אר ערה יהוי nicht von demselben geschrieben sein, der 2^a schrieb. Nun sind weiter 26, 34 f. 28, 9 in einem Text des A als die 3 von Esau in Kanaan geehelichte Weiber die Hettiterinen בנות ברת ארמית und בנות ברת ארמית und die Hethitinnen בנות ברת ארמית genannt, welche mit den hier genannten gar nicht oder nur zum Theil stimmen. Man hat „die Differenz theils durch die Hypothese von 5 Weibern Esau's, theils durch die Annahme einer Vertauschung und Doppelnamigkeit der Weiber“ (*Hlg. Ros. Schu. Hengst. Artz.*), theils aus Verderbniss der Namen durch die Abschreiber (*Kn. G.³* I. 533), die hier eine sehr weitgehende gewesen sein müsste, erklären wollen, kann aber füglich sie nur aus verschiedener Ueberlieferung der Theorie erklären (*Tuch Nöld. Del. Ke. Köhl.*), muss jedoch dann unabweislich auf Identität des Vrf. verzichten (*Hupf. Böhm. Kay. Wl. Aust.*), d. h. entweder 26, 34 f. 28, 9 oder hier müssen die Namen אר R in den Text des A aus einer andern Quelle eingesetzt sein. Die letztere Annahme ist an sich die natürlichere (vgl. die Zusammenfassung von C. 10. 11, 27 ff.) und wird hier durch 2^a empfohlen, welcher wie eben gezeigt, zu 2^b nicht stimmt. Ob R darin dem B oder dem C folgte, ist nicht zu entscheiden; jedenfalls werden auch sie (s. zu 4) etwas über Esau's häusl. Verhältnisse und Umsiedlung nach Seir gehabt haben. אר 4, 19. ארמית] Zusammensetzungen mit אר

kommen vor bei Isr. Ex. 31, 6, bei Sabäern J. As. VII, 4 p. 554f. und bei Phöniken C. Inscr. Sem. I, 1 p. 72. [גְּזֵרִים] auch hbr. 1 Reg. 4, 15; *Sam.* hat überall (4. 9. 13. 17) dafür גְּזֵרִים nach 28, 9. — V. 4 f. Die 5 Söhne Esau's, sämmtlich geboren, als ihr Vater noch in Kenaan wohnte. Die Correctur des יֵרֵשׁ (V. 5. 14) in יֵרֵשׁ beruht auf V. 18 und der sonstigen Form dieses auch bei den Isr. gebräuchlichen

Namens, (arab. يَغوث). Die Worte כְּנָעַן — אֱלֹהֵי בְנֵי — 5^b lauten ganz wie

bei A (35, 26). — V. 6. Esau zieht mit allem Eigenthum fort. Die Ausdrücke wie 12, 5. 34, 23 (bei A). [אֶל-אֲרָצוֹ] ohne Sinn, da אֲרָצוֹ zu suppliren (*Trgg. Vulg. Cler. Ros. de W.*) nicht möglich ist, und *ein Land vor d. i. östl. von Jacob (Ges. Bohl.)* oder *entfernt von Jacob (Böhm.)* durch den Begriff von אֲרָצוֹ verboten wird oder keine ordentliche Bestimmung ergibt. Vielmehr ist hinter אֲרָצוֹ ausgefallen wahrscheinlich יֵרֵשׁ, was *Pesch.* ausdrückt (*Kn.*; gegen *Nöldeke's* Bedenken s. V. 30 und 32, 4) vgl. V. 8, nicht אֲרָצוֹ vgl. V. 16 f. 21. 31, weil Land Edom schon ein weiterer Begriff ist als Land Seir, (s. unten). Das אֲרָצוֹ יֵרֵשׁ der LXX *Sam.* ist nachträgliche Correctur. *vor seinem Bruder Jacob* d. h. von wegen Jacob's (7, 7. Jes. 17, 9), der sich sehr ausbreitete und viel Gebiet brauchte. Esau wich also dem Jacob, und zwar, wie die Stelle nicht zweifelhaft lässt, erst nach Jacob's Rückkehr aus Paddan Aram (*Kn.*) — V. 7. Der Grund der Auswanderung, dass nämll. die Weide des Landes für die Heerden beider nicht ausreichte. Zum Ausdruck vgl. 13, 6 bei A. [מִן-אֲרָצוֹ] 4, 13. — V. 8. Esau lässt sich auf dem Gebirg Seir nieder. Dieser Name umfasst zwar später (zB. Dt. 2. Ez. 35, 15) auch das Edomiter-Gebirg östl. von der Araba, zwischen dem toden Meer und älanit. Golf, mit „welches die arab. Geogr. als das Gebirg eš-Šerāh (zB. Edrisi p. Jauh. I. 337; Jaq. Mošt. 270) überhaupt bezeichnen, häufiger aber (zB. Ištachri Mordt. 34 f.) in seiner nördl. Hälfte *Gebāl*, in seiner südlichen *eš-Šerāh* benennen, genau so wie noch heute (*Seetz.* I. 415. 418. III. 16; *Burckh.* Syr. 674. 688; *Robins.* III. 103 f. 860 f.) unterschieden wird“ (*Kn.*; s. auch *Win.*³ I. 397. II. 442; *Ges.* th. 258. 1335). Aber urspr. (Jud. 5, 4. Dt. 33, 2; vgl. die geogr. Angaben Num. 20, 16. Jos. 11, 17. 12, 7. 15, 1) haftet der Name Gebirg Seir an dem Bergland westl. von der Araba, welches südl. von dem „platten Berg“ (der Südgrenze des Gebirgs Juda) in wildzerrissenen, weissglänzenden Felsmassen sich aufthürmt, aber an Höhe dem Gebāl und Šerāh nachsteht, ein wildes und wüstes Gebirgsland, jetzt von dem arab. Stamm der Azāzimeh bewohnt (s. *Bertheau* im BL. II. 51). [מִן-אֲרָצוֹ] beurtheilen wie V. 1. — — b) V. 9—19. Verzeichniss der Enkel Esau's und der edomit. Stämme, welche *in Seir* aus den 5 Söhnen Esau's sich herausbildeten. Es sind 12 (wie bei Naḥor, Ismael und Israel) oder mit dem Nebenstamm Amaleq 13 (wie bei Joqtan). S. oben S. 278. Sie zerfallen nach den 3 Weibern Esau's in 3 Abtheilungen. — V. 9 nicht „fehlerhafte Wiederholung aus V. 1 und 2“ (reichen“ (*Lagard.* Ori. II. 40), sondern die urspr. Ueberschrift des A

dem Stück, nur dass **גְּדֵר שְׂעִיר** erst vom Bearbeiter im Gegensatz zu V. 1—8 (bes. 5) hinzugesetzt sein wird. **אַבְנֵי אֶרֶז** s. V. 1. V. 10. **אַחֲזָה שְׂכִיזוֹר** 25, 13. Nur von Elifaz und Reguel waren Söhne nahhaft zu machen, daher nur diese 2 hier zusammengestellt, und die Olibamasöhne V. 14 von ihnen getrennt werden. — V. 11 f. Die 2te oder kenaan. Linie. Ihr Stammvater ist Elifaz. Sein Name ist nicht Stammname geworden, ebenso wenig Reguel; er fasst nur eine Anzahl von ihm abgeleiteter Stämme zusammen. *Teman*] „sonst im Namen eines edomit. Landstrichs (Jer. 49, 20. Am. 1, 12. Hab. 3), welcher durch seine Weisen berühmt (Jer. 49, 7. Bar. 3, 22 f.) und des einsichtsvollen Elifaz Heimath war (Jj. 2, 11). Man wird ihn nach Ez. 25, 13 denselben im nördl. Edom zu suchen haben“ (z.). Auch eine Stadt Teman anzunehmen (*Kn.*), gibt V. 42 keinen zureichenden Grund. Wohl aber die Onomast. nennen einen Ort *Qaiz*, wo eine röm. Besatzung lag, und setzen es 15 (Hier.: 5) Mill. Stund.) von Petra. Sonst vgl. *Wetzstein* in Z. f. Allg. EK. XVIII. f. Ueber *Omar*, *Sephó* (wofür bei LXX *Σωφάφ* und 1 Chr. 1, 36), *Gatán* weiss man nichts mehr. **אֶרְזֵי**] erläutert sich durch die V. 19 genannten, einst südl. von Kanaan wohnhaft gewesenen Qenizier. Daraus, dass (der Judäer) Kaleb (Num. 32, 12. Jos. 14, 6. 14) „ein Qenizzäer“, und Othniel, jüngerer Bruder oder auch Tochtermann von Kaleb, ein Sohn des Qenaz heisst (Jud. 1, 13. 3, 9. 11. Jos. 15, 1. 1 Chr. 4, 13), und auch als Enkel des Kaleb ein Qenaz vorkommt (1 Chr. 4, 15), ersieht man, dass ein Theil dieser Völkerschaft in den Bundesverband Juda's aufgenommen wurde, während nach unserer Stelle ein anderer Theil sich an Edom anschloss, und daher hier als Sohn von Elifaz erscheint (*Ew.* G.³ I. 361; *Bertheau* im BL. III. 521). — V. 12. Als weiterer, aber von einem Kebsweib *Timná* stammender Sohn nicht als voll geltender Sohn des Elifaz erscheint noch *Amaleq*, ein völk. hier nicht das grosse amaleq. Volk oder Ahnherr desselben (s. *in.*, *Hengstb. Ke. A.*), das viel älter ist (1 Sam. 27, 8. Num. 24, 1) und längst vor Esau in den wüsten Ländern südlich von Kanaan (s. 14, 7), sondern bloß ein Bruchtheil davon, der an die Elifazlinie sich anschloss oder auch in einem Hörigkeitsverhältniss zu derselben stand. Die Reste derselben auf dem Gebirg Seir wurden von den Simeoniten zur Zeit Hizqia's vertrieben (1 Chr. 4, 42 f. *Timná*, die Mutter (ein Bezirk? V. 40), wird aber V. 22 unter den Horitern aufgeführt, wornach dieser Zweig der Amaleq schon zu den Horitern in einem engeren Verhältniss gestanden haben muss. — Der Ausdruck **אֶרְזֵי** (s. 22, 24. 25, 6) zeigt, dass dieser V. nicht aus A stammt, sondern wenigstens natürl. dann auch **אֶרְזֵי אֶמְלֵק** 16. Ohne Amal. sind es die Stämme (wie sonst bei A), mit ihm 13. — V. 13. Die 2te oder kenaan. Linie, nämll. 4 Söhne des Reguel. Sie sind sonst nicht weiter genannt; die Namen der 3 ersten kommen auch bei den Isr. vor; X vokalisiren *Ναχόθ*, *Ζαρέ*, *Σομέ*, *Μοζέ*. — V. 14. Die 3te oder kenaan. Linie bilden nicht Enkel, sondern die 3 schon V. 5 genannten Söhne des Esau von der Oholibama, die unter dem gemeinsamen Namen Olibama zusammengefasst werden. Die Namen **אֶרְזֵי** und **אֶרְזֵי** waren

auch israelitisch; **יְעִזְבֵּל** ist ohne Zweifel eine Ableitung aus dem Thiernamen **יְעִזְבֵּל** oder **יְעִזְבֵּלָה** (*RSmith*); über **יְעִזְבֵּל** s. V. 5. — V. 15—19. Verzeichniss der edomit. *Stammfürsten*, welche mit den genannten Enkeln und Söhnen Esau's (mit einer Ausnahme) zusammenfallen. **אֶלְיָהוּ** bedeutet nicht *Stamm (Kn.)* oder *Gemeinde, Kanton (Sprenger in ZDMG. XII. 315 ff., Böhm.)*, sondern als denominirt von **אֶלֶף** (s. V. 30) ein Tausend oder eine Genossenschaft, *Chiliarch* oder *Phylarch*. Das Wort, in Zach. 9, 7. 12, 5 f. auch auf die Unterabtheilungen des Stammes Juda (vgl. Mich. 5, 1; *Ew. Alt.*³ 321 f.) angewandt, war allem nach (vgl. Ex. 15, 15) in Edom der einheimische Ausdruck für den Stammfürsten, indem **אֶלֶף** den grössten Bruchtheil des Volks, den *Stamm*, bezeichnet (wie 25, 16 **אֶלֶף** bei Ismael.). Wenn der Vrf. die Stammfürsten aufzählt, so zählt er eben damit die Stämme auf, gerade wie er 25, 16. 17, 20 von den **בְּנֵי יִשְׂמָעֵל** Ismael's redet. Dass es *Haupt* des Stammes, nicht den Stamm bedeutet, sieht man auch aus Ex. 15, 15, wo die **בְּנֵי מִדְיָן** ihnen gleichgeordnet werden. — V. 16. **אֶלְיָהוּ** fehlt in *Sam.*, und ist entw. nur durch Abschreiberversehen aus V. 18 hiehergekommen, oder eine Glosse, welche besagt, dass Qorach nach anderer Theorie den Elifaz-Stämmen zugezählt wurde. Sicher haben nicht 2 verschiedene Stämme den gleichen Namen geführt. — V. 19. **הַרְיָא אֶרֶם** ist eine am unrechten Ort (s. 14, 12) eingefügte Glosse zu **עֵשָׂו** (weswegen *Sam.* **עֵשָׂו הַרְיָא** hinzusetzt), hier berechtigter als V. 8, insofern wirklich 15 ff. vom *Volk* Edom die Rede war (*Trg. Jon.* gibt **הַרְיָא אֶרֶם אֶרֶם** vgl. V. 9). — — c) V. 20—30. Die Stämme der *Horiter*. Sie werden auf *Seir* (sonst der Name des Gebirges und Landes) als Vater zurückgeführt (vgl. in Gen. 10 Assur Aram Mišraim Kanaan u. a.). Sie heissen *die Landesbewohner* (Ex. 23, 31. Num. 32, 17. Jud. 1, 33) im Gegensatz zu den Leuten des Esau, die erst bei ihnen einwanderten. Sie waren dort die älteste Bevölkerung, die wir kennen (14, 6). Ihr „Name **הַרְיָא**, von **הַרְיָא** *Höhle*, bezeichnet sie als Höhlenbewohner, Troglodyten. Das Edomiterland ist voll von Höhlen (*Robins.* II. 695; *Ritter* XIV. 991). Die Leute benutzten sie als Wohnungen; sie hatten *in specubus habitatiunculas* und *tuguria subterranea* (Hier. ad Obad. 5)“ *Kn.* — V. 20 f. Zunächst werden 7 Söhne Seir's aufgezählt. — V. 21^b aber, wo diese für ebenso viele Allufim der *Horiter* erklärt werden, ist offenbar eingearbeitet, denn er nimmt V. 29 f. voraus und hat **אֶרֶם אֶרֶם**, gegen dortiges **אֶרֶם אֶרֶם**. Von jedem Sohn werden wieder Söhne, auch einige Töchter, angegeben, welche als Unterabtheilungen der Stämme zu verstehen sind. — V. 22. Der erste ist *Lotan*, von *Ew.* (G.³ I. 448) richtig mit **לוֹטָן**, dem Vater Ammon-Moab's (auch ein **לוֹטָן** 19, 30), zusammengestellt, wogegen der Araberstamm *Lijáthineh (Kn.)* in der Nähe von Petra (*Burckh.* Syr. 701 f. 719 f. *Robins.* III. 106) schon den Lauten nach nicht hergehört. Seine Söhne sind *Hori*, in dem die allgemeine Volksbezeichnung als Geschlechtsname auftritt, und *Hämám* (1 Chr. 1, 39 *Hómám*, LXX beidemal *Ἀμύμων*), von *Kn.* gegen die Laute mit *Humaimeh*, einer Stadt südl. von Petra (*Jaqût Moscht.* 146; *Maraš.* I. 322. II. 100; *Rob.* III. 128. 861), verglichen; eine

Schwester von Loṭān, *Timnā*, ist wegen V. 12 und nach derselben Quelle mit aufgeführt. — V. 23. Der 2. ist *Schobal*; er kann arab. *junger Löwe* bedeuten. Er hat mit *Syria Sobal* (d. h. אַרְיָם צוֹבָהּ Judith 3, 1 *Vulg.* (s. *Fritzsche* z. d. St.) nichts zu thun, und wenn „die Beschreiber der Kreuzzüge den Namen *Syria Sobal* auf das oben zu 25, 2 genannte *Schobek* (*Robins.* III. 118. 120; *Ritter* XIV. 61. 987) anwenden“ (*Kn.*), so liegt wohl auch hier eine Verwechslung (mit Schaubak) zu Grund. Von den Namen seiner 5 Söhne haben 2 in der Chron. Varianten, näml. עֲלֵיָן für עֲלֵיָן, und עֲשֵׂיָן für עֲשֵׂיָן. *Alvān* wagte *Kn.* mit dem Beduinenstamm *Alawān* nördlich von Aqaba (*Burckh.* Syr. 826. 831 f.; *Robins.* I. 267. 272; *Seetz.* III. 10. 102), und *Manachat* mit *Menochia* einem edomit. Ort (in der Notit. dign. I. 79. 343 Böck.) und mit *Mouvyriatis*, der Gegend westwärts von Petra (Ptol. 5, 17, 3) zu vergleichen. — V. 24. Der 3. ist *Šibeon* d. h. arab. *Hyāne*. Seine Söhne: אֲרִיָה (so mit *Sam.* LXX *Pesch. Vulg.*, hbr. Codd. und 1 Chr. 1, 40 für אֲרִיָהּ zu lesen, wenn nicht vielmehr ein Name davor ausgefallen ist) d. i. hbr. *Weihe* und עֲנָנָה d. i. (عانة) wilde *Esel* oder *Eselin*. Von *Ana* heisst es, dass er beim Hüten der Esel seines Vaters die נַחֲשׁ in der Wüste fand, d. h. nicht Maulesel (*Targ. II. Saad., Kimch. Luth.*; s. darüber *Lagarde* Ori. II. 58), sondern wahrscheinlich (s. *Hieron.* qu. und vgl. ⲙⲟ) *heisse Wasser*, Therme, aber schwerlich die von Kallirrhoe (*Del.*, s. zu 10, 19), sondern andere (zB *Burckh.* Syr. 674, *Kn.*). — V. 25. Der 4. ist *Ana*, näml. nicht der V. 24 erwähnte, sondern nothwendig der Sohn des Seir V. 20. Von ihm wird abgeleitet *Dischon*, auch ein Thiername Dt. 14, 5. Dass wie *Ana* V. 24, so hier Dischon als Enkel Seir's, aber V. 20 f. als Söhne desselben aufgeführt werden, erklärt sich leicht, wenn Bruchtheile des Stammes *Ana* in Šibeon und des Stammes Dischon in *Ana* übergegangen waren (LXX helfen zum Theil durch andere Vokalisation nach). „Die Formel אֲנִי בְנֵי אָנָה war in den Stammtafeln stehend und wurde auch angewendet, wenn nur ein Sohn zu nennen war, 46, 23. Num. 26, 8. 1 Chr. 1, 41. 2, 8“ (*Kn.*) V. ^b ist ein Zusatz, mit Rücksicht auf V. 2. 5. 14. 18 gemacht. Wenn darin die *Oholibama bath Ana* Ben Šib'on dem *Ana* Ben Seir untergeben wird, so ist handgreiflich, dass die Glosse urspr. zu V. 24 gehört. Sie scheint von dort hieher gerückt, weil man sich daran stiess, dass trotz בני nur ein Kind namhaft gemacht ist. — V. 26. Der 5. ist *Dischon*; עֲשֵׂיָן näml. ist mit 1 Chr. 1, 41 sowie LXX *Pesch. Vulg.* zu lesen. Von seinen 4 Söhnen heisst עֲרִיָהּ in der Chr. עֲרִיָהּ, vielleicht richtiger, da auch אֲרִיָהּ arab. ein Farbname ist. עֲרִיָהּ aber LXX Χαρόδάν, hängt vielleicht mit עֲרִיָהּ *agnus, aries* zusammen. — V. 27. Der 6. ist *Eser* (LXX Ἀσάφ und in Chr. Ὠσάφ) mit 3 Söhnen. עֲלֵיָן wohl Ableitung von אֲלֵיָהּ (29, 29); LXX Βαλαάμ. עֲרִיָהּ LXX Ζουκάμ, *Sam.* עֲרִיָהּ Chr. עֲרִיָהּ ohne אֲ (aber LXX καὶ Ἀκάν, wogegen in Gen. καὶ Ἰουκάμ); einen Namen עֲרִיָהּ in den Inschriften von Safa liest *Halévy Journ.* As. VII, 17 p. 236; nach der Lesart der Chr. vergleicht man die עֲרִיָהּ Dt. 10, 6. Num. 33, 31 f. — V. 28. Der 7. ist *Dishan*, wofür

LXX hier, 21 und 30 (aber nicht in Chr.) *Πισών* geben, wie denn in der That *פִּסּוֹן* als Stammname neben *פִּיֶסֶן* sehr verdächtig ist. Sein Sohn *Uss* ist wohl nur ein Bruchtheil des bekannten aram. *Uss* (s. zu 10, 23). Der andere, *פִּיֶסֶן*, bedeutet aram. *capra silvestris*, und passt insofern, wogegen die Lesart *פִּיֶסֶן Sam.*, *פִּיֶסֶן* in hbr. Codd., Trg. Jon. (auch MSS. der LXX, *Vulg.*) veranlasst durch *פִּיֶסֶן*, keinen Werth hat. (Mit *פִּיֶסֶן* will *Kn.* und *Sprenger* Geogr. Arb. S. 145 die *Areni* Plin. 6, 32 vergleichen). — V. 29f. Aufzählung der 7 Stammfürsten der *Horiter*, die aber mit den 7 Söhnen *Seir's* ganz dieselben sind (vgl. V. 15—19 neben 10—14). *פִּיֶסֶן* ihren Stammfürsten nach, soll bedeuten: wie sie einzeln heissen (*Kn. Del.*). Aber da im ganzen Cap. nur hier *פִּיֶסֶן* ohne *י* geschrieben wäre, ist vielmehr *פִּיֶסֶן* nach ihren Stämmen zu lesen (vgl. LXX). — Dass die Summe der Söhne *Seir's* keine bedeutsame Zahl ergibt (*Nöld.*), beweist nur, dass man überhaupt keine solchen in diesen Genealogien suchen muss, nicht aber, dass V. 20—30 ein jüngerer Zusatz ist. Dagegen sind bemerkenswerth die vielen *Thiernamen* und Namen auf *יָרֵךְ* (*יָרֵךְ*) in dieser Liste. Dass Völker, bei denen Künste und Gewerbe noch nicht ausgebildet waren, ihre Geschlechtsnamen gerne von Thieren hernahmen, ist eine sehr natürl. Sache. Auf ursprüngl. *Thiercult* der Semiten (*RSmith* in Journ. of Philol. IX. 75 ff.) braucht man daraus nicht zu schliessen. Eine Zusammenstellung der der *Chesronäischen* Familie der *Judäer* mit den *Edomiten* und *Horiten* gemeinsamen Geschlechtsnamen s. bei *Wellhausen* de gent. Jud. p. 38f. — — d) V. 31—39. *Verzeichniss der Könige*, „welche im Lande *Edom* herrschten, ehe *Isr.* Könige hatte“, also in der Zeit vor *Saul*. Diese Ueberschrift zeigt, dass der Vrf. Könige in *Israel* schon erlebt hat, und welchen Werth *A* auf das Königthum legt, beweist 17, 6. 20. 35, 11. Sie zeigt aber ebenso, dass der letzte dieser Liste unmittelbar vor die Königszeit *Israels* fällt, nicht etwa vor *Mose* oder um *Mose's* Zeit (*Hengst. Del. Ke. A.*), denn in diesem Fall hätte der Vrf. nur sagen können: ehe *Israel* aus *Aeg.* heraufzog oder *Kanaan* eroberte u. dgl. Wie in der Einnahme seines Wohnlandes, so gieng *Esau* auch in der Entwicklung der Königsmacht *Israel* voran; er ist der Erstgeborne. Und doch gewann ihm zuletzt *Isr.* den Vorrang ab. „Die Reihe umfasst 8 Könige und könnte also wohl bis gegen die mosaische Zeit zurückreichen. Dass damals die *Edomiter* bereits einen König hatten, wird Num. 20, 14. Jud. 11, 17 gesagt. Von den genannten Königen ist keiner des Vorgängers Sohn. Die *Ed.* hatten also wahrscheinlich ein *Wahlreich*, vgl. Jes. 34, 12. Indessen kann man auch annehmen, dass unternehmende und tüchtige Häuptlinge sich von selbst an die Spitze drängten, die Königswürde errangen und sie ihr Lebenlang behaupteten“ (*Kn.*). *פִּיֶסֶן* wie in dem eingearbeiteten Zusatz 21^b, gegen *פִּיֶסֶן* 30^b, aber hier auch auf dem Standpunkt des *A* richtig, weil das Königthum ein weiteres Land umfasste, als die *Horiten-Heimath* (s. zu V. 8, und vgl. 40—43, wo der gleiche Umfang vorausgesetzt ist). — V. 32. *פִּיֶסֶן* LXX *Balák. Dinhaba*] LXX *Vulg.* *Δενναβά*, ist in *Edom* nicht nachzuweisen. „Der Name kam übrigens auch sonst vor; es gab zB. *Δαναβά* im *palmyr.*

Syrien (Ptol. 5, 15, 24; *Assem.* B.O. III, 2. p. 595 f. 606) und *Λαυάβη* in Babylonien (Zosim. hist. 3, 27), Dannaia und Dannaba in Moab (Onom. I. 114 f. ed. Lag.). Merkwürdig ist das Zusammentreffen des Namens *Bela ben Beor* mit dem des Sehers *Bileam ben Beor*, an den hier *TrgJon.* u. *Trg.* 1 Chr. 1, 44 denkt“ (*Kn.*). — V. 33. *Jobab* wurde später von den Griechen (Jj. 42, 18 LXX) mit *Ijob* identificirt. Seine Stadt *Boşra* war die erste oder zweite Stadt des Landes (Am. 1, 12. Jer. 49, 13. 22. Jes. 34, 6. 63, 1), jetzt ein kleines Dorf im Gebal, *el-Buşeirah*, etwa 4 Meilen südl. vom Südende des todten Meers (*Burckh.* Syr. 683; *Robins.* III. 125 f. 860; *Seetz.* II. 51. 357. III. 17). — V. 34. אֲשׁוּמַ LXX *Ἀσώμ* (*Ἀσώμ* Chr.). *Teman*] s. V. 11. — V. 35. *Hadad* ist auch ein bekannter syr. Gottesname ZDMG. XXXI. 734. בַּרְדַּד LXX *Βαρδάδ*. Ausnahmsweise wird von diesem König eine That berichtet, nämli. sein Sieg über Midian auf dem *Gefilde* (14. 7. 32, 4. Num. 21, 20. Ruth 1, 1 ff.) Moab, wohl weil dieser auch für Isr. von Wichtigkeit war. (*Ew.* G.³ II. 476 will ihn in die Gideon-Zeit eingliedern). לְעֵיִר LXX *Γεθθαίμ*, wird von *Kn.* mit der Hügelreihe *Ghuweithe* غويثة an der Ostseite von Moabitis (*Burckh.* Syr. 638) zusammengestellt. — V. 36. *Μασσικά· πόλις βασιλείας Ἐδώμ περὶ τὴν Γεβαληνὴν* (Onom.). — V. 37. „Orte des Namens *Rehoboth* gibt es viele (*Jaqt Moscht.* 203 f.). Wahrscheinlich gab es auch in Edom mehrere. Das hier gemeinte lag an einem *Nahr* (hier ein kleiner Fluss), daher *das Fluss-Rehoboth* genannt“, (LXX Ποταμῶθ τῆς παρὰ ποταμῶν, nicht παρὰ τόν). „Gemeint ist(?) der Ort, den die Notit. dign. I. 78. 346 f. als Robotha neben andern edomit. Orten, und Euseb. und Hieron. onom. als zu ihrer Zeit in Gebalene bestehend anführen“ (*Kn.*). Da הַיַּרְדֵּן sonst der Euftrat ist, so suchen Viele *Rehoboth* am Euftrat (s. *Ges.* th.; *Schrad.* bei Riehm HWB. 1273) etwas südl. von der Mündung des Chaboras (nicht zu verwechseln mit *Rehoboth* [Ir 10, 11]), und nehmen an, dass Saul ein Ausländer war. — V. 38. בְּזַלְרֵן gebildet, wie בְּזַלְרֵן, בְּזַלְרֵן bei den Isr. und viele ähnl. phönik., pun., sabäische Namen; somit auf einen Dienst des Baal hinweisend. מַאֲוִס *Maus*, auch ein Thiername. — V. 39. הַדַּד in 1 Chr. 1, 50, hbr. MSS., *Pesch.* הדר, *Sam.* הדר und הדר (s. *de Rossi*); eine Variante, die gerade bei diesem Namen auch sonst häufig ist (s. *Bau-dissin* Stud. I. 309 ff.). מַעֲרֵי Chr. מַעֲרֵי, LXX *Φογώρ* (מַעֲרֵי), „womit sich der edomit. Ruinenort *Phauara* bei *Seetz.* III. 18 vergleichen lässt“ (*Kn.*). Von Hadar wird kein Nachfolger und auch sein Tod nicht bemerkt, entweder weil er vor seinem Tod zu regieren aufhörte, oder weil er der letzte war, den der Vrf. der Liste erlebte (s. zu V. 40). Von ihm und nur von ihm wird auch der Stammbaum seines Weibes angegeben, gewiss nicht darum, weil dieser König identisch wäre mit dem 1 Reg. 11, 14 ff.-genannten Hadad und also seine Frau eine äg. Prinzessin (*ABernstein* über den Ursprung der Regententafel von Edom. 1880; als MS. gedruckt), denn jener Hadad ist הַדַּד, und die Namen der Frau sind gut semitisch, sondern wohl darum, weil Abkömmlinge aus dieser Ehe für die Isr. nicht ohne Bedeutung waren,

zB. der Hádad 1 Reg. 11, 14. אַדָּד אֲבִיר אֲבִיר] aber LXX *Pesch.* *σίου Μαιζωῶβ*; doch s. V. 2. Uebrigens sind die mit אֲבִיר zusammengesetzten n. pr. sonst Ortsnamen. — e) V. 40—43. Uebersicht über die Stammfürsten Esau's nach ihren Geschlechtern, nach ihren Orten mit ihren Namen. Die letztere Angabe allein zu beachten und hier nur ein Verzeichniss der Hauptstädte der Edomiter zu finden (*Kn.*), be- rechtigt nichts, auch V. 43 nicht, wie ja auch zB. אֲבִיר schwerlich ein Ortsname war. Vielmehr ist die Liste gemischter Art, umfasst theils alte Geschlechtsnamen (zB. אֲבִיר־לִבְיָהוּא, אֲבִיר), theils Bezirksnamen (zB. אֲבִיר אֲבִיר). Gegenüber von der historisch-genealogischen Liste V. 15—19 ist sie *geographisch-statistisch* (vgl. 1 Reg. 4, 7 ff. mit den alten isr. Stammlisten), bezeichnet die Wohnbezirke der Edomiter (deren Namen nur theilweise noch mit den alten Geschlechtsnamen zusammenfallen, theilweise von Städten, Gegenden u. s. w. hergenommen sind, und die zum Theil, wie אֲבִיר, אֲבִיר, auch die Sitze der Horiter umfassen) oder die polit. Eintheilung des Landes zu einer bestimmten Zeit, also jüngere Verhältnisse, die sich vielleicht schon in der Königszeit Edom's so ge- bildet hatten, wahrscheinlicher aber erst nach dem Aufhören des Kö- nigthums eintraten (vielleicht geradezu unter der neuen israelit. Ober- herrschaft), vgl. *Ew.* G.³ I. 113 f. 529. So verstand die Liste schon der Chroniker, welcher 1 Chr. 1, 51 sie einleitet mit den Worten וְהָיוּ אֲבִירֵי אֲבִירֵי (s. *Bertheau* z. d. St.). Von einem „flagranten Wider- spruch“ gegen V. 15 ff. (*Nöld.*) kann demnach keine Rede sein. Aus V. 15—19 kehren hier als Allufim wieder nur אֲבִיר אֲבִיר. Von den andern sind אֲבִיר aus 12. 22 und אֲבִיר־לִבְיָהוּא aus 2. 14. 18. 25 bekannt; אֲבִיר (Chr. אֲבִיר) LXX *Γωλά*, ist ohne Zweifel blos die Urform zu אֲבִיר (*Γωλάμ*) V. 23; אֲבִיר (*Ιεθέρ*), אֲבִיר (LXX in Gen. und Chr. *Ζαρωών* d. h. אֲבִיר, vielleicht nach einer exeg. Glosse אֲבִיר = אֲבִיר *Kn.*, mit Rücksicht auf אֲבִיר 11. 15; doch s. unten) sind bis jetzt nicht nachzuweisen. אֲבִיר] wohl sicher das sonstige אֲבִיר (s. 14, 6), die Hafenstadt *Aila*. אֲבִיר] sonst *Punon* Num. 21, 9. 33, 42, in der patrist. Zeit ein viculus in deserto, ubi aeris metalla damnatorum suppliciis effodiuntur, zwischen Zoar und Petra (Onom. s. *Φινών*, Fenon), 4 Mill. südl. von Dedán (Onom. s. *Δαιδάν*), von den KV. als Ort, wohin man christl. Glaubenszeugen in den Verfolgungen zur Metallarbeit schickte, oft erwähnt, vgl. über einen Ruinenort *Qalaat Phenan* bei *Seetz*. III. 17. אֲבִיר] gewiss nicht *Sela* oder *Petra* (*Kn.* unter Berufung auf Ps. 108, 11. 60, 11), eher s. v. a. אֲבִיר V. 33 (*Hitz.* zu Jes. 34, 6); aber Onom. (ed. Lag. 277) sagt: *ἔτι καὶ νῦν κόμη μεγίστη Μερβ-σάρᾳ ἐπὶ τῆς Γεβαληγῆς, ὑπανοῦσασα τῇ Πέτρᾳ*, also doch wohl ver- schieden von Bosra. — Da die Zahl der Allufim nur 11 beträgt, so hat *Ew.* G.³ I. 530 vermuthet, dass einst אֲבִיר *neben* אֲבִיר im Texte ge- standen haben könnte, wodurch die Zwölfzahl voll würde. Doch wird bei einer geogr. Eintheilung die Zwölfzahl nicht erwartet.

Cap. 37, 1 folgte wohl urspr. bei A hinter 36, 6—8. Während Esau wich 36, 6 ff., blieb Jacob in Kenaan. Darauf wird Gewicht ge- legt, vgl. 13, 11 f. 25, 6. 11 אֲבִיר] s. 17, 8.

V. Die Geschichte Jacob's, Cap. 37—50.

Der Gegenstand dieses letzten Theils ist die Geschichte Jacob's in seinen Söhnen. Von ihm selbst, der nun, nach Esau's Abzug, als getretes und gereiftes Haupt des gesammten Israelhauses in Kanaan steht, ist verhältnissmässig wenig mehr die Rede. Was er noch erlebt, erlebt er an und von seinen Söhnen. Durch die bösen Triebe und Thaten dieser nun selbständiger hervortretenden Söhne kommt ein Leid über den alten Vater, aber in glaubensvoller Geduld überwindet er das widrige Geschick, das sein Gott ihm zum Segen wendet, und steht doch zuletzt als ein hochbeglückter Gottesmann da. In den Vordergrund der Beschreibung tritt das Thun und Treiben seiner Söhne, die Herauswachsen eines Israelhauses aus diesen Söhnen und die Vorbereitung seines Umzugs nach Aegypten. Und damit bekommt diese ganze Geschichte schon ein anderes Aussehen. Die vielen Gottesoffenbarungen, durch welche in den 3 Erzvätern der reinere Gottesglaube begründet werden sollte, hören (mit der einen Ausnahme 46, 2—4) auf. Jener Grund ist nun gelegt; jetzt handelt es sich um die Mehrerzeugung, Erstarkung und Umsiedlung des Jacobhauses unter der ganz besonderen Leitung Gottes. Diese ist mit Josef so eng verknüpft, dass man sagen kann: die ganze folgende Geschichte dreht sich um Josef, seine Schicksale und Thaten. In der That, ausser Cap. 38 (über die Entstehung der Hauptgeschlechter des Stammes Juda), kommt kein Abchnitt mehr, in dem nicht auch von Josef die Rede wäre. Die ganze Geschichte seines Vaters und seiner Brüder ist in seine Geschichte so engste verwoben; an ihm spinnt sich die Erzählung fort, gerade so wie die im vorigen Theil an Jacob, in 3 Abschnitten: 1) Josef's Verführung nach Aeg. und seine Erhöhung daselbst, mit dem Zwischenlicht von Juda und Tamar Cp. 37—41, 2) die ersten Wanderungen der Brüder Josef's nach Aeg. und ihre Demüthigung vor Josef Cp. 42—45; 3) die von Josef veranstaltete Uebersiedlung des Jacobhauses nach Aeg. und Jacob's Ende Cp. 46—50. Die Quellen, aus welchen Riesen 5. Theil zusammengesetzt hat, sind, wie sich zeigen wird, die beiden ersten Abschnitte (mit Ausnahme von 37, 2 und 41, 2) ausschliesslich B und C. Von B stammt der Plan und der grössere Theil der Ausführung dieser herrlichen, fast dramatisch angelegten Josephgeschichte, aber auch aus C, der im ganzen ähnlich, im einzelnen jedoch abweichend, zum Theil auch spannender und didaktisch durchdringlicher erzählt hatte, hat R mit Vorliebe aufgenommen und künstlerisch damit zusammengearbeitet. Erst im 3. Abschnitt ist auch A wieder benutzt und fliessen dort sämmtliche 3 Quellen.

a) Von Josef's Verkaufung nach Aegypten bis zu seiner Erhöhung daselbst, Cap. 37—41.

1. Josef's Verkaufung nach Aegypten Cap. 37, 2—36, von R aus B und C.

Josef als Jüngling von 17 Jahren, verfällt wegen Angebereien beim Vater, wegen seiner Bevorzugung durch den Vater und wegen stolzer Träume, die er erzählt, der Eifersucht und dem Hass seiner Brüder, und entgeht, als er einmal bei ihnen zu Dothan ist, nur durch die Einsprache Ruben's oder Juda's ihren Mordanschlägen; von ihnen in eine Cisterne geworfen wird er von midianit. Händlern mit fortgenommen oder durch die Brüder an eine ismaelit. Karawane verkauft. Die Araber bringen ihn nach Aeg. und verkaufen ihn als Sklaven an Potifar, einen Beamten Pharao's. Der Vater aber betrauert innigst den verlorenen Sohn. — In diesem Bericht ist die Ueberschrift in V. 2 aus A; dass auch der übrige V. 2 (*Brust.*) oder gar 2—4. 23—27. 28 von יימכרו an, 31. 32^a (*Kn.*), ist nicht anzunehmen. Vielmehr ist die Erzählung aus B und C zusammengearbeitet. Dass sie keine einheitliche ist, hat man (*Ilg. Hupf.*, *Ev. G.*³ I. 596 ff., *Kn. Schr.*) längst daraus erkannt, dass nach V. 21 f. 29 Ruben, nach 26 Juda der Fürsprecher Josefs ist, dass 28^a. 36 Midianiter, 25. 27. 28^b Ismaeliten ihn nach Aeg. nehmen, dass in 28 selbst er einerseits von den Mid. heimlich (40, 15) aus der Cisterne genommen, andererseits von den Brüdern verkauft wird (45, 4). Aber auch die erste Hälfte der Erzählung ist voll von Doppelberichten (*Wl.*), zB. während nach 2—4 die Angebereien Josefs und die Vorliebe Jacobs für ihn, vermöge der er ihn sogar durch die Kleidung auszeichnete, den Josef bei den Brüdern so *verhasst* machen, sind es 5—11 seine stolzen Träume, welche die *Eifersucht* der Brüder erregen. Da nun der Bericht, der die Träume und den Ruben hervorhebt, dem B angehören muss, so lässt sich hienach, unter Beziehung der sonstigen sachl. und sprachl. (zB. ישראל 3. 13, יצק 34) Merkmale, die Zuweisung der Referate an C und B fast ganz durchführen: dem C gehören 2 von ידוא an, 3 f. 12—18. 21 zum Theil. 23 f. zum Theil. 25—27. 28 כסף—יימכרו. 31 f. zum Theil. 33. 34 f. zum Theil; dem B das Uebrige; die Beweise s. in der Erkl. Erst von R beigesetzt sind 5^b und 8^b (beide jetzt an unrechter Stelle); sonst aber hat R nur durch künstliche Gruppierung, Weglassungen und Versetzungen die Verschmelzung der beiden, in den Hauptsachen ohnedem übereinstimmenden Berichte zu Stande gebracht. Einige Schwierigkeiten, welche bei seiner Benützung des B aus dem jetzigen Zusammenhang der Gen. sich ergeben, konnte er freilich durch diese Mittel nicht wegbringen, s. zu V. 10. 12 f.

V. 2 ist nicht einheitlich. Nach der Ueberschrift אלה וזרית יצק von A, folgt zunächst: *Josef, 17 Jahre alt, war hütend* (s. 1, 6) *mit seinen Brüdern* unter oder *bei* (1 Sam. 16, 11. 17, 34) *dem Kleinvieh*. Wenn nun fortgefahren wird, ויהא צירי וג', was nicht heissen kann *wuchs heran* (*Trg. Pesch.*), auch nicht *als Junge* oder *Bursche*

(Jud. 7, 11. 9, 54. 19, 13) *bei den Söhnen der Mägde*, ihnen beigegeben, um zu lernen oder kleinere Geschäfte zu besorgen (*Kn.*), sondern nur *und er noch jung* (LXX) *bei den Söhnen* u. s. w., so ist klar, dass ein und derselbe Referent so nicht geschrieben haben kann, sondern *וְהָיָה יוֹנָתָן* die Doublette zu *וְהָיָה יוֹנָתָן* ist. Wenn sich auch denken liesse, dass ein Interpolator *אֲבִי אֲרִי־בְנֵי* eingesetzt hätte (*Wl.*), so doch nicht, dass er *וְהָיָה יוֹנָתָן* hinzusetzte, und vielmehr muss *וְהָיָה* bis *אֲבִי* von R aus einer seiner Quellen eingearbeitet sein. Das folgende *und Jos. brachte ihre Nachrede* (auch Num. 13, 32. 14, 36 bei A), *eine böse* (*Ges.* 111, 2^b) d. h. üble Nachreden über sie *an ihren Vater* wird nur auf die Söhne der Kebsweiber sich beziehen können, also Fortsetzung des mit *וְהָיָה יוֹנָתָן* anfangenden Berichtes sein. Der erste Bericht (*וְהָיָה יוֹנָתָן* — *וְהָיָה יוֹנָתָן*) hat demnach in V. 2 keine Fortsetzung, ebensowenig V. 3f., also entweder gar keine, oder erst in V. 5. Im ersten Fall könnte er, mit der Ueberschrift zusammen, ein Satz aus A sein (s. 41, 46); im 2. Fall ist er, wie V. 5ff., dem B zuzuweisen, welchem derartige Zeitbestimmungen nicht fremd sind (s. 31, 38. 41). Auf keinen Fall kann V. 2 ganz (*Brust.*) oder gar 2—4 (*Kn.*) aus A stammen. — V. 3f. Ein weiterer Grund der Unbeliebtheit Josefs bei seinen (*sämmtlichen*) Brüdern war die Vorliebe des Vaters für ihn. Wegen *וְהָיָה יוֹנָתָן* (s. 35, 10; die LXX freilich haben *Ἰανώβ*, aber unmittelbar vorher in V. 2 *Ἰσραήλ*) kann man V. 3 und dann auch 4 nicht dem A (*Kn.*), noch dem B (*Wl.*), sondern nur dem C zuschreiben. *וְהָיָה יוֹנָתָן* 44, 20 (warum dort *וְהָיָה יוֹנָתָן*? s. d.) und s. zu 21, 2. Sachlich erklärt sich dieser Ausdruck bei B gar nicht, weil bei ihm (31, 18. 41 mit 31, 14—17) Josef höchstens 12 Jahre jünger ist, als der Erstgeborne. Freilich nach C (30, 23ff.) *scheint* er gar nur 5—6 Jahre jünger zu sein, weshalb *Kn.* V. 3f. aus A ableiten wollte. Aber dass dies nur ein durch die jetzige Redaction von C. 30 hervorgerufener Schein ist, ist schon zu 30, 25 bemerkt. In Wirklichkeit *kann* bei C Josefs Geburt viel später angesetzt gewesen sein, und dass Jacob beim Antritt seiner mesop. Wanderung in höherem Alter stand, ist aus 27, 1ff. gewiss. Als einen Spätling liebte Jac. den Jos. am meisten (Benj. als zu jung kommt nicht in Betracht), und *hatte* ihn auch durch die Bekleidung ausgezeichnet. *וְהָיָה יוֹנָתָן* hat seinen Grund in V. ^a, kann also nicht von B (*Wl.*), sondern nur von C abgeleitet werden. *כִּתְנֵי טַרְטִיִּים* nur hier (auch 23. 32) und 2 Sam. 13, 18f. (als Kleid der Königstöchter), ist nicht *χιτῶν ποικίλος tunica polymita*, *buntes Kleid* (LXX *Vulg.*), sondern (nach *Pesch. Symm.*, auch *Vulg.* zu V. 23 und LXX und *Aq.* zu 2 Sam.) *χ. καρπωτός, ἀστραγάλειος, χειροδωτός tunica talaris*, *Aermel- und Knöchelkleid* d. h. bis an die Knöchel reichendes Kleid mit Aermeln bis an die Handwurzeln, während die gew. *כִּתְנֵי* nur bis an die Knie gieng und keine Aermel hatte, von *טַרְטִי* (im Aram.) die Extremität von Hand und Fuss (zB. Dan. 5, 5, 24. Ez. 47, 3 *אֲמַסִּים*). *וְהָיָה יוֹנָתָן* *Sam.* LXX. *וְהָיָה יוֹנָתָן* dagegen *וְהָיָה יוֹנָתָן* V. 11 bei B. *וְהָיָה יוֹנָתָן* *und sie vermochten nicht* (nicht: *seine Rede* sc. zu ertragen, *Olsk.*; schwerlich: *von ihm zu reden* *Ev.* 282^a, sondern) *ihn zu sprechen zu Frieden*, auf friedl.

Weise mit ihm zu reden, ihm ein freundl. Wort zu gönnen (LXX *Kn.*) oder ihn zu grüssen und den Gruss zu erwiedern (*Saad. Del.* vgl. 43, 27. Ex. 18, 7). — V. 5—11 nach B. Stolze Träume, die Josef hat und seinen Brüdern erzählt, erregen ihre Eifersucht (V. 11 nach B), verstärken ihren Hass (5. 8 nach R). — V. 5. וַיִּיסְפוּ כִּדְ שָׂנֵא אֹתוֹ] natürlich von R, der V. 2—5 und 6—11 zusammensetzte, mit Beziehung auf אֹתוֹ וַיִּיסְפוּ V. 4; aber der Satz passt nicht hieher, wo die Brüder den Inhalt des Traums noch nicht gehört haben, ist darum in LXX weggelassen. In V. 8, wo er jetzt wieder steht, ist er verständlicher, aber dort passt der Pl. הֵלֵכֵיךָ nicht. Deshalb ist anzunehmen, dass 5^a urspr. an der Stelle von 8^a, 8^a aber urspr. hinter oder vor 11^a stand, und dass erst bei noch späterer Durcharbeitung des Textes (weil man 11^a Hass und Eifersucht nebeneinander anstössig fand) jene Zusätze des R an ihre jetzigen Stellen verschoben wurden. — V. 6 ff. Im ersten Traum sieht er, wie beim Garbenbinden (s. 26, 12) seine Garbe sich erhebt und stehen bleibt, während ihre Garben sich rings herum stellen und vor der seinigen sich niederwerfen. Im zweiten sieht er Sonne, Mond und 11 Sterne (nicht gerade des Thierkreises 2 Reg. 23, 5 *Kn.*, da kein Art. steht) sich vor ihm niederwerfen. Den letzteren erzählt er auch seinem Vater, wird aber von ihm gescholten; denn Jac. schliesst von solchen Träumen auf hochmüthige Gedanken bei Josef. Nach dem Sinn des Vrf. (11^b) waren es göttlich gesandte Vorahnungen seiner künftigen Grösse. Der Sinn der Träume ist klar und wird auch sofort von allen errathen. „Himmlische und irdische Dinge huldigen ihm, der der *Retter der Welt* (41, 45) werden soll. Die Doppelheit des Traums drückt das Gewisse und Baldige aus, 41, 32“ (*Kn.*). — V. 9. וַיִּיסְפוּ אֹתוֹ לְאָחִיו] ist ein jüngerer Einsatz, veranlasst durch das folg. וַיִּיאָסֵר, und mit 10^{aa} unverträglich, weshalb LXX וַיִּיסְפוּ אֵל אָבִיו וְאֵל אָחִיו aus 10^a ganz hieher setzten, und in V. 10 wegliessen. — V. 10. וַיִּאָסֵר] der Mond bedeutet die *Mutter*; zwar war nach 35, 19 Raḥel nicht mehr am Leben, und müsste man hienach die gestorbene verstehen (*Del.*), da an Lea nicht zu denken ist; aber dass Raḥel auch nach B schon todt war, ist nicht zu beweisen (s. zu 35, 16). — V. 11. וַיִּיקְנֵא] 30, 1. וַיִּשְׁמַר] dem Vater, trotz seiner Misbilligung, blieb der Traum doch unvergesslich (vgl. Luc. 2, 19. 51). — V. 12—22. Die Brüder beschliessen Josef's Verderben, als dieser einst wieder zu ihnen gesendet wird. V. 12. Die Brüder ziehen in die Gegend von Sikhem, um dort zu waiden. וַיִּשְׁמַר] überpunktirt, weil kritisch verdächtig (zum Acc. ohne אֹתוֹ s. zB. 17, 24). Jacob stand bei Ḥebbron V. 14. 35, 27 (nach A und C). Dass er auch bei B zu Ḥebbron wohnte, ist nirgends gesagt und ist sehr unwahrscheinlich; bei ihm scheint (33, 19) vielmehr Sikhem selbst als sein ständiger Wohnort vorausgesetzt zu sein, von wo aus seine Söhne in der Umgegend nomadisirten, und wahrscheinlich noch vor dem 48, 22 angedeuteten Ereigniss. Andererseits stand Dothân als Schauplatz der Uebelthat der Brüder fest. Daraus ergibt sich, dass die folg. Angaben über die Sendung Josefs von Ḥebbron nach Sikhem V. 13 f. aus C genommen sind, wofür auch וַיִּשְׁמַר spricht. Bei B wird nur der Inhalt

1 (vielleicht dieselben Worte) von 14^a gestanden haben. Wie übrigens
 C (R) es sich dachte, dass nach dem Vorgang mit der Dina (C. 34)
 2 die Jacobsöhne bei Sikkem waiden konnten, ist nicht klar. (BJub. c.
 3 34 setzt hier den Krieg gegen die Amoräer Gen. 48, 22 ein.) [הַיְיָ
 4 damit stellt er sich für die Sendung zur Verfügung. V. 14^a aus B
 5 nicht sowohl von R eingearbeitet (sammt vorhergehendem וַיֹּאמֶר לִי הַיְיָ,
 6 *Wl.*) als vielmehr von C angeeignet; denn einen Zweck der Sendung
 7 musste auch C angeben. *sieh das Wohlbefinden deiner Brüder*] *sieh*
 8 *zu*, ob es ihnen wohl geht. *Thal Hebron*] s. zu 23, 2. 20. *nach*
 9 *Sikkem*] in die Gegend von Sikkem. — V. 15—17 immer noch nach
 10 C. Josef, die Brüder vergeblich suchend, wird von einem ihn treffen-
 11 den Mann über ihren Wegzug nach Dothan unterrichtet. [וַיִּפְצְצוּהוּ 16,
 12 7. [שְׂמַתִּירִי Sam. שְׂמַתִּירִים, s. aber *Ew.* 284^b. הִרְתֵּן] woraus הִרְתֵּן durch
 13 lautliche Differenzirung erst hervorgegangen ist (*Philippi* in ZDMG.
 14 XXXII. 63 ff.), nach 2 Reg. 6, 13 ff. nicht so sehr weit von Samaria,
 15 in Judith 3, 9f. 4, 6. 7, 3. 8, 3 als *Awala* oder *Awδαιμ* an der
 16 Südseite der Ebene Jizreel zwischen Scythopolis und Gabae, also in
 17 der Nähe des alten Ginnaea (Genin). „Nach dem Onom. lag *Awδαιμ*
 18 12 röm. Meilen (gegen 5 Stunden) nördl. von Sebaste (Samaria); neuere
 19 Reisende, wie *Robins.* N. Forsch. 158 und *van de Velde* memoir to
 20 acc. the map of the Holy Land p. 308, die den Platz wieder gefun-
 21 den haben, bestätigen das. Durch die Ebene von *Tell Dothan*, südl.
 22 von Genin, führt die Strasse von Bethsean und Jizreel nach Ramle und
 23 Aegypten, s. *Rob.* Pal. III. 161. 388. 413. 417. 481. 541. 552. 575“
 24 (*Kn.*). Auf dieser Strasse zogen die Karawanen V. 25 ff. — V. 18—
 25 20. Wie die Brüder Josef in der Ferne kommen sehen, machen sie
 26 den tückischen Anschlag ihn umzubringen; V. 18^b von C, 19f. von B.
 27 Das Umgekehrte anzunehmen (*Wl.*) ist unnatürlich, da B den Jos. als
 28 den Träumer beschrieben hat, nicht C. [יְבֹשֶׁתִים LXX streichen ו; bei C
 29 wohl urspr. וַיִּהְיֶה בְּשֵׁרִים אֹתוֹ] *Ew.* 124^b. *Herr der Träume*]
 30 Träumer (14, 13), eine spöttische Bezeichnung. [הַלְלוֹהוּ 24, 65. —
 31 V. 21 f. „Diesem Anschlag tritt Ruben entgegen, der als Erstgeborner
 32 besondere Pflichten hat“ *Kn.* Der Text ist aus C und B zusammen-
 33 gearbeitet, da ein Grund zu doppeltem וַיֹּאמֶר sonst nicht vorliegt. Nun
 34 ist aber 22 (nach 29f.) sicher von B, demnach 21 (ausser וַיִּשְׁמַע רָא'
 35 von C, bei welchem *Juda* der Retter ist, und also die Einleitung
 36 וַיִּשְׁמַע יְהוּדָה gelautet haben muss; ein Theil seines Vorschlags ist von
 37 R aus harmonist. Gründen erst V. 26 nachgebracht. [וַיִּצְלָהוּ מִיָּדוֹ Ex.
 38 2, 19; er rettete ihn, indem er die sofortige Tödtung verhinderte und
 39 übrigens (V. 23) ebenfalls veranlasste, ihn in eine Grube zu werfen,
 40 ohne dass, was weiter mit ihm werden sollte, gesagt wäre. *ihn nicht*
 41 *schlagen am Leben*] ihn nicht todt schlagen (Dt. 19, 6. 11 u. ö.).
 42 V. 22. *legst nicht Hand an ihn*] 22, 12. [לִמְצֹא יָדוֹ] das für einen
 43 späteren Zusatz zu erklären (*Kn.*), liegt nicht der mindeste Grund vor,
 44 und ist gegen V. 29. — V. 23f. Sie werfen ihn in die wasserlose
 45 Cisterne. Zu diesem Gebrauch der Cisterne vgl. Jer. 38, 6. Thr. 3,
 46 53 (*Win.*³ I. 199). Dass sie ihm vorher den Leibrock auszogen, hängt

schon mit ihrem Plan V. 20 und 31 ff. zusammen. In V. 23^b ist der Text des B und C (Ärmelkleid, V. 3) nebeneinander gestellt. — V. 25—27 aus C. Darauf halten sie Mahlzeit (31, 54). Während derselben sehen (33, 1) sie eine ismaelit. (25, 18) Karawane heranziehen. Sie kam von Gilead, wohl über Bethšeân herüber, s. zu V. 17. „Ihre Ladung besteht in Specereien (über deren Namen s. *Ges. th.*), nämli. *Tragakanth*, von dem *Rauwolff* Reisebeschr. II. 136 f. (Ausg. v. 1852) 3 Arten auf dem Libanon fand, *Balsam*, der im Hebräerland, nam. in Gilead einheimisch war und nach Phönikien und Aeg. ausgeführt wurde (43, 11. Jer. 8, 22. 46, 11. Ez. 27, 17)“ nämli. nicht dem ächten arab. Balsam, sondern dem balsamischen Harz (*δηλίνη*) des Mastixbaums (*Riehm* HWB. 959), und *Ladanum* (*λήδον, λήδανον*, assyr. *ladunu*, *Schräd.* in Berl. Ak. MB. 1881 S. 413 ff.), das wohlriechende Harz der Cistusrose, welche in Kreta, Cypern, Arabien, Syrien (Plin. 26, 30), und Palästina (*Schubert* R. III. 114. 174) zu Hause ist (s. *Win.*³ II, 2; *Riehm* HWB. 877, und über den Namen *Schräd.* a. a. O.). „Diese Gelegenheit benutzt Juda zu einem Vorschlag. Sie hätten keinen Gewinn, wenn sie Josef umbrächten; sie wollen ihn lieber an die Ism. verkaufen, nicht aber Hand an ihn zu legen, der ihr Fleisch (29, 14) und Bruder sei“ (*Kn.*). Ein Theil dieser seiner Worte ist wohl durch R aus V. 21 (s. d.) hieher versetzt. [יבטינו ג'] nicht: ihn ohne Blutvergiessen umbringen (*Wl.*), sondern seine Ermordung verheimlichen (*LXX Raschi Kn.*) — V. 28. Die Brüder gehen darauf ein, und verkaufen ihn (45, 4) an die Ismaeliten um 20 (Schekel, s. 20, 16) Silber (*LXX χρυσός*, ebenso 45, 22); zum Preise s. Lev. 27, 5. Soweit C. Das übrige ist aus B. Wenn es nämli. heisst und *handeltreibende midian. Männer kamen vorüber und zogen Josef heraus aus der Grube* d. h. bemächtigten sich seiner als guter Beute, so ist das offenbar eine andere Erzählung des Hergangs. Zwar sollen, nach dem jetzigen Text, zu יבטינו die Brüder Subj. sein; aber dass in Wahrheit hier ein anderes Referat einfällt, erkennt man a) aus den verschiedenen Namen der Kaufleute (s. dieselbe Differenz V. 36 bei B und 39, 1 bei C), b) aus dem Fehlen des Art. bei מר' א', wornach nicht die V. 25. 27 genannten Ismaeliten gemeint sein können, und c) aus 40, 15, wornach Josef nicht verkauft, sondern gestohlen wurde. Die Midianiter des B passen zu 25, 2; von Ismaeliten im allgemeinen sprach man wohl erst in jüngerer Zeit, s. zu 25, 15. „Noch eine andere Wendung dieses Vorgangs findet sich bei Artapan (*Eus. pr. ev.* 9, 23), wornach Josef, um den Nachstellungen der Brüder zu entgehen, benachbarte Araber bat, sie möchten ihn nach Aeg. mitnehmen, was diese auch thaten“ (*Kn.*; *Ew. G.*³ I. 588). Aus B stammt auch V. 28^b: C schreibt nicht יבטינו, sondern יבטינו 25. 39, 1 (*Hupf.*). — V. 29 f. aus B. Als Ruben, der den Josef zu retten im Sinne hatte (vgl. 42, 22), nach ihm in der Cisterne sieht (um ihn zu befreien und heimzusenden), findet er ihn nicht mehr und geräth in Verzweiflung. und *ich, wo soll ich eingehen?*] wohin mich wenden? [יבטינו] schreibt auch B zB. 28, 20. 41, 42 (neben שָׁפְלָה zB. 35, 2. 41, 14). Zur Phrase קרי טמלתי vgl. Num. 14, 6; קרי טמלתי V. 34. 44,

13. Jos. 7, 6. — V. 31 f. Die Brüder tauchen den zu diesem Zweck (V. 23) zurückbehaltenen Leibrock in das Blut eines geschlachteten Ziegenbocks und schicken ihn dem Vater. V. 31 aus B, 32 (wegen הַבְּרִיטִים 'כ') aus C sind beide aus einander zu ergänzen: in jenem fehlt das Abschicken an den Vater, in diesem das Eintauchen in das Blut. $\text{וַיִּשְׁלַח אֶת הַבְּרִיטִים}$ wie bei C in 38, 25 (doch s. auch 31, 32). Die Doppelfrage wie 18, 21. 24, 21 bei C. — V. 33. Aus dem blutigen Kleid thut Jacob sofort den von den Söhnen beabsichtigten (V. 20) Schluss. Bei C wird 44, 28 auf diese Stelle zurückgewiesen. — Zum Inf. Qal s. *Gen.* 131³ A. 2; ebenso 46, 4. — V. 34 f. Jacob legt Trauer an (*Win.*³ II. 352) und trauert lange untröstlich um den geliebten Sohn; er will im Trauerkleid sterben und in das Schattenreich (s. 25, 8) hinabsteigen. Der Text ist auch hier gemischt, denn 34^b und 35^b sind Parallelen; 34^a nach וַיִּבְרַח von B. „Zu וַיִּבְרַח und וַיִּבְרַח von dem, der im Trauerkleid einhergeht, vgl. 2 Sam. 14, 2. Jes. 61, 3. Ps. 35, 14; וַיִּבְרַח im Pent. nur noch Ex. 33, 4. Num. 14, 39“ (*Kn.*). — V. 36 nach B. Die Mid. verkaufen Josef nach Aeg. an Potifar. וַיִּבְרַח verkürzt (*Ew.* 164^b) oder verderbt aus וַיִּבְרַח , was sämmtl. Verss. ausdrücken. וַיִּבְרַח dasselbe was וַיִּבְרַח 41, 45. 46, 20, und nur der Unterscheidung der damit benannten Personen wegen daraus verkürzt; wenigstens geben die LXX für beide Formen Περεφφης und Πεντεφφης (*Lagarde* Gen. gr. S. 20 der Vorr.). Der Name ist ägyptisch π ε ε φ φ η (thebaisch π ε ν τ ε φ φ η) und bedeutet *der welcher der Sonne* (heilig ist); Sonnengott ist *Pa* oder *Pη*. Anders *Brugsch* Gesch. 248: *puti-par* „Geschenk des Erschienenen.“ „Er heisst *Verschnittener*, Eunuch, Hofbeamter (s. 40, 2) Pharaos (12, 15), und *Oberster der Schlächter* d. i. Hinrichter, Trabanten; er war somit Oberster der Palastwache, welche zugleich die Bluturtheile zu vollstrecken hatte und darnach bezeichnet wurde. Unter seiner Aufsicht stand auch das Staatsgefängniss 40, 3 f. Dasselbe Amt finden wir bei den Babyloniern (2 Reg. 25, 8 ff. Jer. 39, 9. 52, 12 ff. Dan. 2, 15), wo der Trabantenoberste z. B. Gefangennehmungen und Hinrichtungen vollzog“ (*Kn.*).

2. Juda und Tamar Cap. 38, von C.

In die Geschichte Josef's ist hier eine Erzählung eingeschaltet, welche die Entstehung der 3 Hauptgeschlechter (Num. 26, 19—22) des St. Juda behandelt und wegen der Bedeutung dieses Stammes für Isr. von Wichtigkeit ist. An die Stelle der früh erloschenen oder nur noch in Resten (1 Chr. 4, 21 wo ein 'Er unter Schela erscheint) vorhandenen Geschlechter 'Er und Onan traten später 2 andere, *Pereš* und *Zerach*, welche aber von der Sage nicht, wie *Efraim* und *Manasse* (*Gen.* 48, 5 ff.), als adoptirte Enkel, sondern als nachgezeugte Söhne *Juda's* selbst, nur nicht von seinem Weib, sondern von seiner Schwiegertochter, aufgefasst wurden (*Ew.* G.³ I. 543 ff.), und unter welchen dann wieder der jüngere *Pereš* dem andern den Vorrang abgewann. Diesen Vorrang berichtet das vorliegende Stück. In die Reihe der Josefstücke ist es nur äusserlich (s. V. 1) eingefügt, gibt aber, wie diese

einen Beitrag zu der Geschichte der Herausbildung der Stämme, bes. ihrer Mischung mit den Landesbewohnern. Juda erscheint hier schon auf dem Punkt, sich von seinen Brüdern abzutrennen und in seinem späteren Stammland heimisch zu machen: die Schefela und der östl. Theil des Gebirgs Juda sind der Schauplatz des Vorgangs. — Juda heirathet eine Kenaanitin und zeugt mit ihr 'Er, Onan, Schela. 'Er heirathet die Tamar, stirbt aber kinderlos. Onan, welcher als Schwager der Tamar Kinder zu zeugen sich weigert, wird ebenfalls bald weggerafft, und den Schela scheut sich vorerst Juda der Tamar zu geben, weil er für dessen Leben fürchtet. Tamar, nachdem sie lange als Wittve auf den Schela vergeblich gewartet, weisst sich durch eine List von ihrem Schwiegervater Juda Beiwohnung zu erzielen, und die Frucht davon sind Zwillinge, Peres und Zerach. — Als didaktischer Nebengedanke der Erz. zeigt sich zugleich die Einschärfung der Pflicht der Schwagerehe (s. *Win.*³ II. 19; *Ew.* Alt.³ 276 ff.). Diese Schwagerehe; obwohl geschichtlich nur einmal (Ruth 4, wo V. 12 auch an Juda und Tamar erinnert wird) erwähnt und gesetzlich erst in Deut. 25, 5 ff. vorgeschrieben, war doch ein alter Brauch, auch bei manchen andern alten Völkern verbreitet, und konnte schon zu Jacob's Zeiten vorausgesetzt werden. — Geschichten der Art gab es gewiss in der alten Sage und in den Sagenbüchern manche (auch 35, 22. 49, 5 f. ist Bruchstück einer solchen). R aber, dem es bei der Zusammensetzung der Gen. wesentlich um die Nachweisung des Heilsplanes Gottes und der göttl. Erziehung Jacobs und seiner Söhne zu thun war, hat sie fortgelassen; nur aus bes. Gründen hat er C. 34 und diese hier, welche für die Judäer von Wichtigkeit war, aufgenommen. Neben der ausführl. Josefgeschichte durfte der Stamm Juda und die Ausbildung seiner Verhältnisse nicht ganz übergangen werden. — Die Quelle der Erz. ist ohne Zweifel C. An A ist schon wegen des Gottesnamens nicht zu denken (über 46, 12 s. d.). Auch B kommt aus dem gleichen Grund nicht in Betracht. Die urspr. Heimath der Sage war gewiss das jüd. Stammland; Juda zur Schmach ist sie nicht eronnen, noch von der Eifersucht der Nordstämme eingegeben. Nicht einmal dass B sie *auch* erzählt hatte (*Kn.*), kann aus den Paar Ausdrücken בָּרָךְ 21 f. זָרַח 14. 19 erschlossen werden. Zu C stimmen „die Namensdeutungen 29 f., יְהוּדָה 7. 10, רֵעַ בְּצִינִי 10, רֵעַ אֶשָׁה 26, יְהוּדָה 25 f., רֵעַ 12. 20, וּלְהָרָה הָרָה 16, בְּלֵילִי 9, צִי-עַל-בֶּן 26, זָרָה 16. 25“ (*Kn.*). An ihre jetzige Stelle aber ist sie erst von R eingefügt.

V. 1. Durch צִי-עַל-בֶּן יְהוּדָה wird nicht die Geburt des Peres und Zerach (29 f.), wie man zur Hebung der chronol. Schwierigkeiten schon angenommen hat, sondern die Verheirathung Juda's in die Zeit des Verlustes Josef's eingewiesen. In 37, 26 (freilich auch wieder C. 42 ff.) erscheint er noch mit den andern Brüdern zusammen. „Nun trennt er sich von ihnen und verbündet sich mit einem Adullamiten Hira. Nach V. 12 scheinen beide gemeinschaftliche Heerden gehabt zu haben; doch war Juda die Hauptperson. *er gieng hinab*] von Hebron (37, 14) auf dem Gebirge Juda nach Adullam, welches in der Ebene (Sefela) Juda (Jos. 15, 35) lag, vermuthlich nordwestl. von Hebron.

Die Onom. setzen es 10 röm. Meilen (4 St.) östl. (nordöstl.) von Eleutheropolis“ (*Kn.*) [גֵּיט] nicht sc. אֶלְיָלִי (Del. *Ke.*), da dieses sonst nicht ausgelassen wird und nach גֵּיט kein Ortsname kommt, sondern *devertit*, ἀφίκετο (*Trg. Pesch. LXX*) wie V. 16, oder *neigte sich hin* zu d. i. schloss sich an an (*Kn.*), wie sonst נִשְׁבַּח אֲדָרִי ט' Ex. 23, 2. 1 Reg. 2, 28. Zu גֵּיט vgl. 1 Sam. 9, 9. — V. 2—5. Dort heirathet er die Tochter des Kenaanäers Schua und zeugt mit ihr 3 Söhne 'Er, Onan, Schela, den letzten zu *Kezib*, einem Ort in der Ebene Juda, sonst *Akzib* genannt, Jos. 15, 44. Mich. 1, 14. Dieses Kezib galt also später als ursprüngl. Heimath des Geschlechtes Schela (s. auch 1 Chr. 4, 22). Hier wird ganz unbefangen nicht bloß die Heirath Juda's mit einer Kenaanäerin und somit halbkenaan. Ursprung des Geschlechtes (vgl. 46, 10), sondern auch der Anschluss Juda's an Hira erzählt. V. 3. [גֵּיט] *Sam.*, *TrgJon.*, hbr. Codd. גֵּיט; vgl. *de Rossi* z. d. St. und die falsche Lesart in 29, 34. [גֵּיט] Σηλωμ LXX (wie auch גֵּיט nur eine Variante von גֵּיט sein wird, vgl. zu 36, 14); das gentile ist גֵּיט Num. 26, 20. [גֵּיט] αὐτῆ δὲ ἦν LXX (יהיא oder יהיה); s. auch *Geig.* Urschr. 462. — V. 6 f. „Seinem Erstgebornen 'Er wählt er nach hbr. Sitte (s. 21, 21. 34, 4) ein Weib, Namens Tamar, die wohl ebenfalls eine Kenaanitin war. Jahve (LXX ὁ Θεός) aber lässt 'Er sterben, weil er Missfallen an ihm hat. Das sagt Vrf. nach der Vorstellung, dass ein früher Tod Sündenstrafe sei (Ps. 90, 7 ff. Prov. 10, 27. Jj. 8, 11 ff. 15, 32). — V. 8—10. Bei Onan, der nach Juda's Forderung als *levir* in die Ehe mit Tamar tritt, um dem verstorbenen Bruder *Samen aufzurichten* d. h. Nachkommenschaft zu Stand zu bringen, weiss der Vrf. etwas besonderes zu berichten, was ihm Jahve's (τοῦ Θεοῦ LXX) Missfallen zuzieht“ (*Kn.*). Er mag den Liebesdienst, dem Verstorbenen Nachkommen zu zeugen und so das Uebel der Auslöschung seines Namens aus den Geschlechtern (zB. Jj. 18, 17. Ps. 9, 7. 109, 15. Dt. 9, 14) von ihm abzuwenden, nicht erfüllen. Er wohnt zwar Tamar bei, aber absichtlich nicht befruchtend, lieblos gegen den Bruder und selbstsüchtig. Um dieses sündl. Verhaltens willen rafft ihn Gott weg. [גֵּיט] consec. im Sinne des Praes. wie 30, 41 f. Num. 21, 9 (*Ew.* 345^b): *und es geschieht, so oft (Ew. 355^b) er zu ihr hineingeht, verderbt er zur Erde*, lässt den Samen zu Boden fallen (s. *Win.*³ II. 175). [גֵּיט] nur noch Num. 20, 21. — V. 11. „Juda hält Tamar für ein unheilbringendes Eheweib (Tob. 3, 7 ff.) und will ihr den 3. Sohn nicht geben, erklärt dies aber nicht geradezu, sondern sagt bloß, sie solle Wittwe bleiben, bis Schela herangewachsen sein werde. *im Hause ihres Vaters*] wohin die Wittwe, wenn sie keine Kinder hatte, sich zurückzog Lev. 22, 13“ (*Kn.*). — V. 12. *es wurden viel die Tage*] es verging eine ziemliche Zeit (26, 8), da starb Juda's Weib. *er tröstete sich*] hörte auf um sie zu trauern, vgl. 24, 67. Das Ende der Trauerzeit wartet Tamar ab, um darauf sofort Juda, welcher den herangewachsenen Schela vorenthielt, zu veranlassen, selbst ihr die Leviratspflicht zu leisten. Die Gelegenheit ergibt sich, als Juda mit seinem *Genossen* (so nach V. 1 hier und 20 richtig die Mass., dagegen LXX *Vulg. Luth.* falsch יהיה) Hira nach Timna geht, um Schaf-

schur zu halten. Zu לַךְ vgl. 30, 33; es drückt auch hier aus, dass er sie beaufsichtigen will. *Timna*] „hier wohl nicht der bekanntere Danitische Ort dieses Namens, sondern wegen לַךְ das Jos. 15, 57 neben Gibebe genannte Timna auf dem Gebirg Juda, *Robins.* II. 599“ (*Kn.*). Andere halten beide Timna für identisch *Win.*³ II. 612. — V. 13 f. Tamar erhält von Juda's Reise Kenntniss und geht an die Ausführung ihres Vorhabens. Sie legt die Wittwenkleider (Judith 10, 3. 16, 8) ab, *bedeckt*, nämli. das Gesicht, *mit dem Schleier* (24, 65), um von Juda nicht erkannt zu werden (Jj. 24, 15), *nimmt eine Hülle um*, wie sie bei Buhldirnen (Prov. 7, 10) üblich gewesen zu sein scheint (oder aber *putzt sich*, mit Kleidungsstücken LXX *Pesch. Onk.*), und begibt sich nach Aenajim, wo sie sich *an den Eingang*, also vor den Ort setzt. Tamar will als אֲרָמָה *Geweihte* erscheinen (V. 21 f.), als eine, die sich zu Ehren der Liebesgöttin Astarte preisgibt (*Movers Phön.* I. 679 f.). Solche Frauenzimmer setzten sich gerne an die Strassen (Jer. 3, 2. Ez. 16, 25. Bar. 6, 42 f.). Diese religiöse Unzucht, in Kanaan und auswärts sehr verbreitet, wird hier schon für diese ältere Zeit vorausgesetzt, wie sie gewiss sehr alt war. צַיִת V. 21 mit dem Art., wohl einerlei mit צַיִת (s. 37, 17), „einem Ort in der Ebene Juda (Jos. 15, 34), welcher nach der vorliegenden Stelle an der Strasse von Juda's Wohnort nach Timna lag“ (*Kn.*). Die Alten (*Trgg. Pesch. Hier. Saad.*) nahmen es (gegen 21) als n. appell. und verstanden אֲרָמָה als Scheideweg. — V. 15. Juda hält sie für eine Buhlerin. אֲרָמָה ihr Schleier ist nicht der Grund, warum sie J. für eine אֲרָמָה hielt, sondern warum er sie nicht erkannte; um das klar zu stellen, haben LXX *Vulg.* noch καὶ οὐκ ἐπέγνω ἀντήν (אֲרָמָה אֲרָמָה) beigegeben. — V. 16 f. Juda biegt zu ihr ab *nach dem Weg* nämli. wo sie sass (LXX τὴν ὁδόν ohne אֲרָמָה, *des Weges*, was *Lagarde* Prov. p. III und *Olsh.* vorziehen), „und wünscht ihr beizuwohnen; sie verlangt dafür ein Ziegenböckchen und bis zu dessen Sendung einstweilen ein Unterpfund. Der Liebesgöttin wurden gern Ziegenböckchen und Ziegen geopfert (Tacit. hist. 2, 3), namentlich von den Hetären (Lucian. dial. meretr. 7, 1). Auch bildete man diese Göttin auf einem Bocke sitzend ab (Paus. 6, 25, 2). Das Ziegenböckchen erscheint auch als Geschenk des Ehemannes (Jud. 15, 1) an das Eheweib. — V. 18. Das Unterpfund besteht in Dingen, welche sehr geeignet sind, später Juda als Urheber der Schwangerschaft unwiderleglich hinzustellen, weil sie immer bei der Person des Besitzers (Cant. 8, 6) waren, nämli. der *Siegelring*, den Juda an einer *Schnur* um den Hals trägt, wie noch heute die Städtebewohner Arabiens (*Robins.* I. 58), das andere der *Stock*, welchen man sich als verziert und kostbar zu denken hat. Bei den alten Babyloniern trug jeder Mann einen Siegelring und einen Stock, welcher letztere oben eine geschnittene Zier hatte (Herod. 1, 195; Strab. 16, 1, 20). Dasselbe nimmt der Vrf. schon für die Patriarchenzeit bei den Hebr. an“ (*Kn.*). Die Alten übrigens verstanden אֲרָמָה (אֲרָמָה 25) *Halskette* (ὄφρακος, σαρπητός LXX *Aq. Symm.*) oder *armilla* (*Hier.*) oder *Tuch*, *Mantel* (*Onk. Pesch.*); ihnen war die Sitte, den אֲרָמָה auf der Brust zu tragen, nicht geläufig. — V. 19. Mit dem

Unterpfand geht sie nach Hause und verwandelt sich wieder in die Wittwe. — V. 20—22. Als Hira von Juda das ausbedungene Ziegenböckchen nach Aenajim bringt, um das Pfand auszulösen, kann er sie nicht finden, denn sie ist nur vorübergehend dort gewesen. [הקדשה היא] s. 19, 33. [קנה] im Pent. nur 48, 9. Ex. 24, 14. Num. 22, 19. 23, 1. 29. — V. 23. Juda meint, sie möge das Pfand, das mehr werth als das Böckchen, nehmen und behalten, damit sie nicht bei weiterem Nachforschen zum Gespötte werden, er habe sein Wort gelöst. — V. 24. Nach ungefähr 3 Monaten (zu der doppelten Praep. vgl. [קשה] 1 Sam. 10, 27 LXX, sonst 1 Sam. 14, 14 und Lev. 26, 37; und statt [שליש] hat Sam. correcter [שלוש]) wird ihm gemeldet, sie sei schwanger (היא הרה s. 24, 30) auf Hurerei hin (Ps. 18, 45. Num. 16, 34), in Folge solcher (Sam. ליניט). Er will sie verbrennen lassen, vermöge der Gewalt, die er als Familienhaupt über sie hatte (31, 32). Tamar konnte als Verlobte Schela's, also als Ehebrecherin gelten. Nun ist aber nach dem Gesetz die Strafe der gewöhnl. Ehebrecherin die Steinigung (Lev. 20, 10. Dt. 22, 23 ff. Ez. 16, 40. Joh. 8, 5), und Verbrennung die der verhurten Priestertochter (Lev. 21, 9). Deshalb meint Kn. (nach Trg. Jon.), es liege hier die Vorstellung von den Patriarchen als Gottesmännern zu Grund (15, 1. 20, 7). Das will aber auf Juda, der selbst zur Buhlerin gieng, wenig passen. Man wird vielmehr eine vom Gesetz abweichende Strafart anzuerkennen haben, wobei noch eine dunkle Erinnerung an vor- oder aussergesetzliche Zeiten zu Grund liegen kann. — V. 25f. Zur Construction s. Ew. 341d. „Wie sie zum Tod hinausgeführt wird, sendet sie die Pfänder dem Juda, welcher sie als die seinigen anerkennt und erklärt, sie sei gerechter als er d. i. habe mit der Erschleichung der Beiwohnung nicht so unrecht gehandelt wie er mit der Vorenthaltung des Schela. Vrf. erkennt in ihrem Verfahren eine zu entschuldigende Selbsthilfe, mag es aber doch nicht ganz billigen. Er wohnt ihr aber nicht mehr bei, weil das Blutschande gewesen wäre (Lev. 18, 15. 20, 12). [בני-ציון] 18, 5. [הקרי-נא] 31, 32. 37, 32“ (Kn.). [אחיה-לית] Sam. שחיל; s. aber Böttch. N. Aehr. I. 23 (auch über [הקרי]). — V. 27—30. Tamar kommt mit Zwillingen nieder. Die Geschichte ist der von der Rebecca sehr ähnlich (25, 24 ff.). [נתתן יד] da gab er, sc. [נתתן], eine Hand d. i. da streckte einer eine Hand hervor; die unpersönl. Fassung: es gab d. i. erschien eine Hand (Ges. Del. Ke.) ist nicht nöthig und überhaupt nicht zulässig (s. Hiltz. zu Jj. 37, 10). Ihn erklärt die Hebamme (35, 17) für den Erstgeborenen und bindet einen Karmesinfaden an seine Hand, um ihn nachher wieder zu erkennen. Allein nicht er, sondern der andere kommt zuerst aus Mutterleib hervor. [נתתן יד] nicht: war wie ein zurückziehender seine Hand (was Del. zur Wahl stellt); er muss sie wirklich, nicht blos scheinbar zurückgezogen haben, sonst hätte der andere nicht kommen können; vielmehr fängt Part. an für Verb. finit. gebraucht zu werden; [קחש] s. v. a. [קחש] oder [קחש] (40, 10. Jer. 2, 17; Ew. 337c): wie (als) er zurückzog. Scheltend auf den andern sagt die Hebamme: was hast du dir (deinetwegen 20, 3) einen Riss gerissen! was brauchtest

du dich so gewaltsam durch und vorzudrängen! (LXX *Aq. Luth. Del. A.*). Daher sein Name *Riss* (Reisser oder Dränger). Das פָּרַעַף אֶתְךָ als Ausrufesatz für sich zu nehmen: *über dich Riss!* (vgl. 16, 5), entweder: du musst die Schuld der Zerreiſung der Mutterscheide tragen (*Cler. Ros. Ges. A.*), oder: dich treffe ein Bruch! (*Kn.*) liegt ferner. Beschädigung der Mutter müsste bestimmter angedeutet sein, und die Losreiſung der Mehrzahl der Stämme vom Davidischen Königshaus nach Salomo (*Kn.*) betraf ja doch nicht Peres im Unterschied von Zerah (wenn auch David von ihm stammte), sondern entweder das Davidhaus oder aber ganz Juda. Vielmehr nur darauf, dass Peres, obwohl eig. der jüngere, doch mit der Zeit seinem Rivalen den Vorrang ablief, und man wohl auch über seine Gewaltthätigkeit sich zu beklagen hatte, wird angespielt. Den andern aber nannte man זָרַח; eine Etymologie, etwa *Aufgang*, weil er zuerst aufgieng, erscheinen wollte, oder *indigena* (אֲדִינָה) ist nicht angemerkt, und eine Anspielung auf אֶתְךָ eig. *glänzend* (*Del.*) ist nicht darin. יִרְקָא יִרְקָא *Sam. TrgJon., Pesch.*, sowohl V. 29 als 30. — Ein Schimpf soll durch diese Erzählung dem Peres so wenig angehängt werden als 25, 26 dem Jacob. Was moderne Tendenzkritik aus solchen naiven Stammesagen, voll volksthüml. Humors, machen kann, s. bei *Bernstein* Urspr. d. Sagen von Abr. 1871. S. 52 ff.

3. Josef im Gefängniſs, Cap. 39, meist von C.

Den Josef kauft von den Ismaeliten ein ägypt. Mann (Potifar) als Sklaven, findet ihn so tüchtig, dass er ihn über sein ganzes Hauswesen setzt. Aber weil der gottesfürchtige Jüngling den unkeuschen Zumuthungen der Frau dieses Mannes standhaft widerstrebt, wird er von ihr fälschlich eines unzüchtigen Angriffs auf sie angeklagt und von seinem Herrn in das Staatsgefängniſs gesteckt. Doch Gott wendet ihm die Gunst des Gefängniſsobersten zu, so dass dieser ihn zum Aufseher über seine Mitgefangenen bestellt. — Zu Juda und Tamar gibt der keusche Josef ein schönes Gegenbild. Ferner wenn Josef C. 37 blos als unverdient verfolgter erscheint, so beweist er dagegen hier eine Kraft der Gottesfurcht und eine sittl. Grösse, welche ihn den eigentl. Patriarchen an die Seite stellt und begreifen lässt, dass an ihn die Wendung der Geschieke seines Hauses sich heftet. Erst ein so geprüfter scheint der für ihn kommenden Erhebung würdig. — Jedoch obwohl so im Zusammenhang der Gen. ein wesentl. Stück, ist es doch nicht von dem Hauptverfasser der Josefgeschichte d. h. nicht von B, sondern von C (*Ev. Hupf. Schr. Böhm.*). Das ergibt sich vor allem aus den Differenzen mit den Stücken des B. Wie 37, 25 ff. bei C, sind hier V. 1 die *Ismael.* die Verkäufer; sein Käufer ist „ein äg. Mann“ 1 (s. d.), der weiterhin „Josef's äg. Herr“ 2, „der Aegypter“ 5 heisst, aber mit n. pr. und Titel (wie 37, 36 bei B) nicht benannt wird. Ferner wird Josef 39, 20 ff. von seinem Herrn zur Strafe in das königl. Gefängniſs (בֵּית הַסֹּדֶרֶת) dem Gefängniſsvorsteher (שֵׁרֵת בֵּית הַסֹּדֶרֶת), von dem ein Eigenname nicht genannt ist, übergeben und von diesem

mit der *Aufsicht* über die Gefangenen betraut, wogegen 40, 2—4 bei B der Trabantenoberst Potifar das Staatsgefängniß (מִשְׁפָּטָר) in seinem Hause hat, selbst der Gefängnißoberst ist, und durch seinen Sklaven (41, 12) Josef die königl. Gefangenen *bedienen* lässt. Wie durch die sachl. Differenzen mit B, zeigt sich das Stück auch sprachlich als dem C zugehörig durch יְהִיָּה 2 f. 5. 21. 23 הַצִּלְיָה 2 f. 23, בְּגָלַל und מָצָא 5, הַחֲרִיד, 1, הַחֲרִיד, 1, מְדַבְּרִים הָאֵלֹהִים 17. 19. Ebenso eignet sich dasselbe durch seinen feinen ethischen Gehalt am besten für C. Die Meinung (*Wl.* XXI. 444), dass nur 1—5. 20—23 von C, dagegen 6—19 in der Hauptsache von B (nach *Kn.* von A) stamme, lässt sich mit der Doublette 10^b (s. d.), אֶלֹהִים 9 (aber in der Rede an die Heidin), יְהִי אָדָר, 7 (eine gew. Uebergangsformel bei Zusammenreihung loser Stücke, die B häufig, aber doch nicht allein gebrauchte, vgl. zu 15, 1; ausserdem Jos. 24, 29. 1 Reg. 17, 17. 21, 1 u. s.), וְיָשָׁה תֹאֲרֵי רִיפָה מִרְאֵה, 6 (was sich aber hier auch daraus erklärt, dass man gewiss הָאֵרֶץ שׁוֹב הָאֵרֶץ nicht sagte) einigermassen, mit רָאִי 14 (41, 41; dagegen 27, 27. 31, 50) gar nicht stützen, mit הָשׁ 8 (wie 4f.), וְעַתָּה 9 (wie 23; nie bei B), מְדַבְּרִים הָאֵלֹהִים 17. 19 eher widerlegen, und wird im Uebrigen dadurch ganz unwahrscheinlich, dass die Geschichte 6—19, wenigstens wenn sie mit der Gefangensetzung Josefs endigte, bei B nach 40, 3f. gar keinen Platz hat. Dagegen vermisst man im Zusammenhang des B zwischen 37, 36 und 40, 3f. allerdings eine Angabe darüber, was der Trabantenoberst mit Josef machte, und wie dieser durch sein Geschick oder seine Tugend die Gunst seines Herrn gewann. Höchst wahrscheinlich hat die bei B davon gemachte Schilderung nicht bloß C selbst schon benützt, sondern auch R noch in einzelnen Bruchstücken in den Text des C hineingearbeitet zB. וְיָשָׁה אֵרֶץ 4 (vgl. 40, 4. Ex. 24, 13. 33, 11) oder V. 6 (neben 4 meist überflüssig) oder וְיָשָׁה אֵרֶץ 21 (s. d.) u. dgl. Ausserdem aber hat R durch Einsetzung von הַחֲרִידים — הַחֲרִידים V. 1 die abweichenden Angaben über den Herrn des Josef zu Gunsten des B zusammengeschmolzen, andererseits aber die Differenz über den Gefängnißvorsteher durch Aufnahme von V. 20—23 zu Gunsten des C entschieden, so dass 2 solcher Vorsteher sich ergeben, ein namenloser etwa als Unterbeamter, und der Trabantenoberst Potifar (40, 4) als Oberbeamter. Aus dieser künstl. Vereinigung der beiden Berichte fliessen dann aber neue, nur durch Hilfsypothesen lösbare Schwierigkeiten, näml. ein verheiratheter פָּרִיס (s. zu 1), und ein Potifar, der als beleidigter Ehemann den Josef gefangen setzt (20), aber als Gefängnißoberster ihn bevorzugt (40, 4).

2. Die Frage, ob Josef unter einem nationalägypt. oder einem Hyksoskönig nach Aeg. kam und dort emporstieg, kann aus der Gen. nicht beantwortet werden, und ist auch für die Erklärung von keinem wesentl. Belang. Ein Versuch, Josef in die Zusammenhänge der äg. Geschichte hineinzustellen, wird hier gar nicht gemacht. Josef selbst, hinter welchem, wie hinter Abraham u. s. w., urspr. grössere Gemeinschaften gestanden haben müssen (*Ev. G.*³ I. 580 ff.), erscheint in der Gen. nur noch als diese einzelne Person und seine Geschichte als reine Familiengeschichte. Der äg. König heisst nur Pharaos; ein Eigenname

von ihm oder seiner Hauptstadt (44, 4) wird nicht genannt, und ist der Streit, ob Zoan (*Hengst. Kurtz*, auch *Ew. G.³ I. 571*) oder Memphis (zB. *Kn. Del.*) als damaliger Königssitz anzusehen sei, kaum zu entscheiden, da der Text nur eine von Gosen nicht zu weit entfernte Stadt (45, 10. 46, 28. 48, 1f.) andeutet. An äg. Eigennamen kommen nur On, Asenath und Potifera vor, und wird dieser letzte (in einer leichten, erst hbr. Variation) sogar 2 verschiedenen Personen beigelegt. Sonst finden sich (von den hebraisirten אֲנָת und פּוֹטִיפָרָה abgesehen) noch 2 rein äg. Wörter (41, 43. 45). Mit äg. Sitten, Verhältnissen und Anschauungen zeigen sich die Erz. wohl bekannt; eigentliche Verstösse dagegen wird man nicht finden (s. übrigens zu 12, 16. 47, 17); einzelne Notizen oder Schilderungen scheinen überraschend treu und treffend. Es zeigt sich, dass vom äg. Aufenthalt Israels her diese Josefsage schon ein festes äg. Gepräge erhalten hat, dessen einzelne Züge, wo sie etwa erloschen waren, aus den Mitteln der nam. in der Königszeit gewonnenen sehr genauen Bekanntschaft mit Aeg. wieder aufgefrischt werden konnten. Aber bei der grossen Stabilität des äg. Wesens hat man an diesem äg. Colorit noch keinen Anhaltspunkt zu einer Bestimmung der Zeit Josef's, nicht einmal der Abfassungszeit dieser Stücke. Ja es ist bis jetzt gar nicht auszumachen, wie weit der Vrf. die äg. Zeitverhältnisse Josef's nach alter treuer Ueberlieferung und wie weit unter Einfluss der späteren äg. Zustände schildert. Wenigstens ist der Abscheu der Aegypter vor den Hebr. und Kleinviehhirten erst bei C (43, 32. 46, 34) so stark hervorgehoben. Die Angaben über eine durch Josef bewirkte tiefer greifende Veränderung der Agrarverhältnisse des Landes C. 47 geben, weil genaue sonstige Nachrichten darüber fehlen, ebenfalls keine Handhabe. Da über Josef bis jetzt in den äg. Denkmälern und Inschriften nichts gefunden (s. auch *Ew. G.³ I. 591*), und das was ausserbibl. Schriftsteller zB. Justin 36, 2 melden, bloss aus der Gen. geschöpft ist, so kann nur durch Rückschlüsse aus der Zeit des Auszugs Israels aus Aeg. der Frage einigermaassen näher gekommen werden (s. zu Ex. 1, 8. 12, 41). Nach den dortigen chronol. Anhaltspunkten ist es allerdings am wahrscheinlichsten (wie auch von den meisten angenommen), dass Josef's Emporkommen in Aeg. noch in die Zeit der Hyksos-Herrschaft fällt, nicht der Hyksos in ihrem ersten wilden Andrang, wo sie zerstörend gegen das äg. Wesen auftraten, sondern der bereits ägyptisirten, unter denen die äg. Cultur wieder emporgeblüht war, und deren Herrscher mehr und mehr in die Stellung der alten Pharaonen eingetreten waren. Man kann sogar behaupten, dass nur dann die Stellung, die Josef einnimmt, recht verständlich wird. „Die Erhebung des semitischen Hirten zum ersten Reichsbeamten, seine Verheirathung mit einer der vornehmsten Priestertöchter, seine Versetzung in die Priesterkaste und die überaus freundl. Aufnahme des hbr. Hirtenstammes in Aeg. wird bei dem äg. Fremdenhass (43, 32) fast unerklärlich, wenn damals einheimische Könige herrschten, zumal bald nach der Hyksoszeit, wo der Fremdenhass besonders stark war, vor allem gegen die Semiten“ (*Kn.*). S. auch *Riehm* HWB. 763 f.

V. 1. Josef wird von den Ismaeliten (37, 28) nach Aeg. geacht, und an einen äg. Mann verkauft. Ueber הִירָדוּ וְהִירָדוּ s. zu I, 28. [אִישׁ מִצְרַיִם] im jetzigen Zusammenhang nichtssagend beweist, dass 'אִישׁ מִצְרַיִם' ein Zusatz zum urspr. Text ist. Ein Gegensatz zu m *hbr.* Sklaven (*Del.*) V. 14. 17 liegt hier ebenso fern, wie ein Lehrer gegen die Hyksosleute (*Kn.*): eine Unterscheidung zwischen herrschenden Fremden und den Einheimischen wird nirgends in diesen Schichten gemacht. Durch diesen Zusatz des R ergibt sich hier ein rheiratheter פְּרִיט. Die Auskunft, dass פְּרִיט בְּרִיט noch den königl. Bedienten, nicht mehr den Eunuchen bezeichne, ist misslich (s. *Ges.* 973). Eher wäre zu erinnern, dass es auch verheirathete Verhänimtene gab und gibt (*Win.*³ II. 655). — V. 2. „Josef hat Glück in den Geschäften, die ihm im Hause seines Herrn zufallen, da Jahve ihm ist“ (s. 21, 20). [וְהָאֱלֹהִים] s. 24, 21. — V. 3 f. Wie sein Herr das wahrnimmt, schenkt er ihm seine besondere Gunst, macht er aus ihm zu seinem Leibdiener (Jj. 19, 16), setzt ihn als Oekonomus über in Hauswesen und vertraut auch alles übrige Eigenthum seiner Verwaltung an, so dass Josef etwa eine Stellung hat, wie Elieser (24, 2. 3, 2f.) bei Abr.“ (*Kn.*) [בְּעֵינֵי אֲדֹנָיו] *Sam.* LXX. [וְהָאֱלֹהִים] ohne *on. rel.*, was in älterer Prosa sehr selten ist (*Ew.* 333b), aber *Sam.* 12, 13. 24, 25. 28, 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43, 4. 7. 44, 20. 47, 6 (doch auch 42, 1 bei B). — V. 5. Seit er das Gethan, kehrt Gottes Segen bei ihm ein. *im Haus und f dem Feld*] wonach der Mann auch Grundstücke besass. Mit nationalem Interesse zeigt Vrf., wie Gott über einen der Stammväter seine Hand hielt“ (*Kn.*) [וְהָאֱלֹהִים] Ex. 4, 10. 5, 23. 9, 24. [וְהָאֱלֹהִים] zu 12, 13. — V. 6 ff. Die Angriffe seiner Herrin auf ihn. Zu dieser Erzählung ist es sehr ähnl. Märchen zu vergleichen, welches E. de Rougé in dem *pyrus d'Orbiney* gefunden hat (gedruckt zB. bei *Ebers* Aeg. I. 311 ff. und *Brugsch*, *Gesch.* 249 ff.). Die Aegyptierinnen wenigstens der spätern Zeit standen nicht in sehr gutem Ruf Her. 2, 111, zumal in der Kaiserzeit (Diod. 1, 59; Martial. 4, 42, 4; Dio Cass. 51, 15). Doch darf man daraus auf das alte Aeg. nicht unmittelbar schliessen; vollends das Aeg. in dieser Beziehung unter dem Islām geworden ist (zB. *Barbr.* chr. syr. p. 217, *Burckh.* arab. Sprichw. 222. 227) gehört kaum mehr her. V. 6. Der Mann überlässt (Jes. 10, 3. Jj. 39, 11. 14) sein ganzes Eigenthum der Hand Josef's, d. i. seiner Verwaltung, und kümmert sich *bei ihm* d. i. neben ihm (V. 8) um nichts, ausser um die Speisen, die er ass, d. h. doch wohl nur um das, was er durch andere nicht thun lassen konnte (*Del.*), wogegen *Kn.* es nach 43, 32, 33, 34 erklärt wissen will. [וְהָאֱלֹהִים] s. 29, 17. — V. 7—9. Die sterne Herrin richtet ihre Blicke auf den schönen Jüngling, macht ihm unkeusche Anträge, er aber weigert sich und weist auf das ungetraute Vertrauen seines Herrn gegen ihn, welches er durch Redlichkeit und Treue ehren will, und auf die grosse Sünde gegen Gott an, die er durch Verletzung des Ehrechts seines Herrn begehen würde. [וְהָאֱלֹהִים] ist unanständig, mag man es interr. oder indef. (Prov. 9, 13. Jj. 13, 13) nehmen; *Sam.* [וְהָאֱלֹהִים] *nicht ist er gross vor mir*] „er

hat in seinem Haus nicht mehr Befugniss als ich, unter dessen Gewalt er ausser dem Weib alles gethan hat. Die Erkl.: *nicht ist jem. oder nicht ist etwas in d. H. grösser als ich* lässt אֵינִי nicht zu“ (כּוּן) [אֵינִי] 20, 6. 22, 12. אֵינִי 44, 8. 34. אֵינִי] *sofern* oder *weil*, in Pent. nur hier und 23. — V. 10 f. Als sie Tag für Tag (*Gen.* 124 A. 1) ihm so zuredete und er nicht auf sie hörte, *neben ihr* (151. 16. 18. 41, 3) sich zu legen, um mit ihr zusammen zu sein d. i. ihr beizuwohnen (2 Sam. 13, 20), da geschah es *wie diese Zeit* d. h. eben damals (LXX: *da wurde* — kam wieder — *ein solcher Tag*), das Josef in das Haus kam, um sein Geschäft zu thun, ohne dass jemand von den Hausleuten drinnen war. Die strenge Abgeschlossenheit der Weiber von den Männern war damals in Aeg. nicht (*Ebers* S. 205 ff.) אֵינִי אֵינִי] als Doublette (*Wl.*) zu אֵינִי אֵינִי doch wohl zu geringfügig, eher Glosse. — V. 12. „Sie will ihn nöthigen, er aber macht sich los und eilt unter Zurücklassung des Kleides hinaus. — V. 13—15. Um sich für die Verschmähung zu rächen und für den mögl. Fall einer Anzeige Josef's durch Zuvorkommen zu sichern, beschliesst sie, den Schuldlosen eines unkeuschen Angriffs auf sie anzuklagen und ruft sogleich die Diensten zu Zeugen herbei. Parallelen zu diesem Verfahren bei *Rosenm.* A.N. Morgenl. I. 185 f. *gebracht hat er zu was einen hebr. Mann*] hat mein Mann da einen Menschen von dem unrennen hebr. Hirtenvolk (43, 32. 46, 34) in das Haus aufgenommen! Sie will den Schein haben, als sei sie mit Josef's Aufnahme sehr zufrieden“ (*Kn.*) אֵינִי אֵינִי] um Scherz, Muthwillen zu treiben an was (verschieden von אֵינִי 26, 8) vgl. Prov. 1, 26 (LXX ἐμπαίξεν); was (auch 17), nicht als spräche sie von sich in der 1 p. Pl. (*Kn.* mit Berufung auf 1, 26. 11, 7), wogegen das folgende zeugt, sondern weil sie die (weibl.) Angeredeten in Mitleidenschaft zieht, zu verstehen gibt, dass sie wohl auch von ihm derartige Frechheiten schon zu erfahren hatten oder noch haben dürften, wenn man nicht wehre. Zur Bestätigung ihrer Aussage weist sie auf das Kleid hin (daher אֵינִי), das er bereits abgelegt und bei seiner Flucht mitzunehmen versäumt habe אֵינִי] *Sam.* אֵינִי, aber falsch, denn damit hätte sie sich verrathen (*Del.*) — V. 16—18. Sie deponirt das Kleid bei sich, und erzählt seinem Herrn (ihrem Mann), als dieser nach Hause kommt, was ihr begegnet sei. — V. 19. Der Herr, von dem Vorfalle unterrichtet, wird zornig. Es heisst nicht: auf Josef, wahrsch. weil er nicht allein der Gegenstand seines Zorns war, sondern auch die Frau, der er nicht trauet (*Del.*) אֵינִי אֵינִי] auch V. 17, wie 24, 28. 44, 8. — V. 20. Er wendet nicht die ganze Strenge des Gesetzes (*Diod.* 1, 77 f.) gegen ihn an, sondern gibt ihn ins Gefängniss, da er ihn sonst schätzte (44, 4). אֵינִי] noch 42, 30. 33 (sonst nur vor suff. im Plur.) אֵינִי] *Haus der Umschliessung* oder Einschliessung (verwand mit אֵינִי אֵינִי], Gefängniss, nur hier V. 20—23 und 40, 3. 5 (und da erst nach C eingesetzt), wofür dann 40, 15. 41, 14 der den Isr. geläufigere Ausdruck אֵינִי (vgl. Ex. 12, 29) erscheint. אֵינִי — אֵינִי] zur Hinüberleitung auf C. 40 hinzugesetzt. Dadurch entsteht das freilich die Inconvenienz, dass der Privatmann seinen Sklaven in d.

Gefängniß der Gefangenen des Königs bringt (*Hupf.*) אֶפְרַיִם] ohne עַם wie 35, 13; über st. c. יְקִיָּם s. *Ges.* 116². — V. 21—23. „Auch hier ist Jahve mit Josef (V. 2) und wendet ihm Huld zu. אֲנִי יְהוָה אֵל אֱבוֹתָיִךְ er gab seine (des Jos.) *Gunst in den A.*, d. h. hewirkte *Gunst* für ihn beim Befehlshaber, wie Ex. 3, 21. 11, 3. 12, 36. Er machte den Jos. zum Vorgesetzten der übrigen Gefangenen, sowie zum Aufseher und Leiter ihrer Arbeiten, so dass die letzteren alle von Jos. ausgingen. Er selbst sah nach nichts *in seiner Hand* d. h. kümmerte sich (1 Reg. 12, 16) um keine der Sachen, welche der Hand (Verwaltung) Josef's übergeben waren. Das that auch nicht Noth, denn Jahve liess alles wohl gerathen, was Jos. begann. Die Ueberordnung Josef's über die andern Gefangenen will sich mit 40, 4 nicht vertragen“ (*Kn.*). Eben darum aber ist V. 20—23 nicht freier Zusatz des R (*Böhm.*), sondern von ihm bei C vorgefunden. כִּלְ-מֵאִמָּה] nach der Negation *gar nichts*, nur hier so.

4. Josef als Deuter der Träume der zwei königlichen Diener,
Cap. 40 von B.

Für Josef bahnt sich die Wendung seines Geschickes an dadurch, dass er in dem Gefangenenhaus Potifar's Gelegenheit bekommt, zweien in Ungnade gefallenen königl. Hofbeamten ihre Träume richtig zu deuten und so den Ruf seiner von Gott ihm geschenkten Weisheit zu gründen. — Josef, schon im Vaterhaus als Träumer gottgesandter Träume (37, 5 ff.) erwiesen, hat auch die Gabe der Traumdeutung von Gott (V. 8), und soll gerade dadurch in Aeg., „dem Wunderland tiefer Wissenschaft und geheimer Kunst“, wo der Glaube an Träume seit ältesten Zeiten sehr mächtig war, zu Macht und Ansehen steigen. — Daran dass der Traum hier als die fortbewegende Kraft seiner Geschichte erscheint, erkennt man leicht den Vrf. von 20, 3. 21, 12. 28, 12. 31, 11. 24. 37, 5 ff., also B. Für ihn spricht weiter, dass 3a. 4 nicht Josef im Gefängniß wie C. 39, sondern Josef als Sklave des Trabantenobersten vorausgesetzt ist wie 37, 36 (vgl. 41, 12), ferner מִבְּנֵי 15 (37, 28), so wie der Zusammenhang von C. 41 mit 40. Der sprachlichen Zeichen sind hier nicht viele, da die Darstellung um ganz neue Gegenstände sich bewegt, und מִלְּהֵי 8 sachlich begründet ist; doch beachte (*Wl.*) die Vermeidung des Verbalsuffixes (welche B von C unterscheidet) 3f. 6. 8. 11. 15. 17. 19. Die paar Rückbeziehungen auf 39, 20 ff., welche sich 3b. 5b. 15b finden, sind wie auch V. 1, von R aus C eingearbeitet, um die Differenzen beider möglichst auszugleichen. Man sieht aber aus diesen Resten des C, dass auch er über den Vorgang eine ganz ähnl. Erzählung gehabt hat. (*Kn.* schrieb noch ganz Cap. 40, ausser V. 7. 8, theilweise 14. 15, dem A zu.)

V. 1. Zur überleitenden Formel s. 15, 1. Da statt des שָׂר הַמִּסָּה וְשָׂר הַמִּסָּה 2. 4 ff. hier blos der מִשְׁפָּטָה וְאֵשֶׁה, statt שָׂר הַמִּסָּה der שָׂר הַמִּסָּה genannt, und da der Satz von מִשְׁפָּטָה an vor V. 2 nicht durchaus nöthig ist, so ist derselbe als Einschaltung des R aus C anzusehen (*Wl.*).

'מִשְׁקָה מ' מ] kann nur heissen: *der Mundschenk des K.* (wie מִשְׁקָה),
 ebenso V. 5; nicht *ein M. (Hg.)*, auch nicht collect. die Schenken und
 Bäcker (*Merc. Böttch.*), für deren Vergehen dann der König ihre Vor-
 gesetzten verantwortlich gemacht hätte. Natürlich ist aber auch bei
 diesem Ausdruck nicht ausgeschlossen, dass beide noch Diener und
 Gehülfen hatten. Der äg. Hof war reich an vielerlei Hofbeamten, doch
 ist der Titel des Mundschenken aus den einheimischen Quellen noch
 nicht nachgewiesen (*Ebers* 320). „Ueber den pers. Hof vgl. Xenoph.
 Hell. 7, 1, 38; die Mundschenken an demselben Her. 3, 34; Xen.
 Cyrop. 1, 3, 8; Neh. 1, 11. 2, 1; über den türkischen Hof vgl. *Taver-
 nier* R. III, 2. 6 f. und *Klemm* Morgenl. 206 f.“ (*Kn.*). — V. 2 nach
 B. Beide sind Verschnittene, ebenso 7 (s. 39, 1). Ueber die Schwankun-
 gen in der Aussprache des st. c. von פָּרִיס (37, 36. 40, 7) s. *Ge-
 th.* und *Ew.* 260^b. מִשְׁקָה] wie 41, 10. — V. 3. Der König schiekt
 sie in Gewahrsam im Haus des Trabantenobersten, wo also zugleich
 das Staatsgefängnis war. „Von einem besonderen Aufseher dieses
 Gefängnisses neben Potifar steht hier nichts“ (*Kn.*). Ebenso V. 7.
 Demnach ist מִלְּבַיִת הַסֵּבִיבִים von R aus C eingesetzt, vgl. 39, 20 ff. —
 V. 4. Potifar gibt den 2 vornehmen Staatsgefangenen seinen Sklaven
 (V. 7) Josef als Diener (vgl. 39, 4) bei. מִיָּמִים] 4, 3. — V. 5. Beide
 träumen in einer Nacht jeder einen Traum, *jeder gemäss der Deutung
 seines Traumes* d. h. „jeder einen Traum, der seine besondere auf
 ihn gehende Bedeutung und Auslegung hatte“ (*Kn.*). V. ^b, überflüssig,
 sachlich und sprachlich wie 1. 3^b. 39, 20 ff., ist von R aus C einge-
 setzt. מִיָּמִים] 29, 9. 41, 43. 47, 4. — V. 6. Da sie über den Traum
 beunruhigt sind, findet sie Josef Morgens verdriesslich (*Prov.* 25, 23).
 — V. 7 f. מִיָּמִים] bei ihm als ihrem Wärter, vgl. מִיָּמִים V. 4. Böse Ge-
 sichter, s. Neh. 2, 2. An die Bedeutsamkeit der Träume glaubend
 möchten sie einen Ausleger haben. Josef, unter dem ausdrückl. Hin-
 weis, dass Traumdeutungen Gottes seien d. h. von Gott kommen, eine
 Gabe Gottes seien, er bietet sich zur Deutung. „Wie die Alten die
 Träume selbst von Gott ableiteten (41, 25), so sahen sie auch die
 richtige Deutung derselben als Gabe an, womit Gott die Menschen aus-
 zeichne (41, 16. 38 f. Dan. 1, 17. 2, 30. 4, 6. 5, 11 f.). Nach äg.
 Ansicht kam alle Seherkunst von den Göttern Her. 2, 83“ (*Kn.*).
 מִיָּמִים] LXX מִיָּמִים ἢ διασάφηνσις αὐτῶν. — V. 9—11. Der Mundschenk
 sah in seinem Traum einen Weinstock vor sich, welcher 3 Reben hatte.
 und der eben im Sprossen oder Grünen d. h. kaum grünte er — *da
 schoss auf seine Blüthe* (*Jes.* 18, 5), *reiften* (brachten zur Reife)
seine Büscheln Trauben. מִיָּמִים] מִיָּמִים ist nicht מִיָּמִים der Vergleichung (*Kn.*),
 denn freilich war der ganze Traum nur Schein, aber im Traum geht
 die Handlung wirklich, nicht blos scheinbar vor; sondern מִיָּמִים der Zeit,
 und מִיָּמִים s. v. a. מִיָּמִים s. 38, 29. Die Perff. nach dem Zustandssatz
 drücken das schnelle Eintreten der Folge aus. מִיָּמִים] durch den nach-
 bibl. Sprachgebrauch ist zwar ein מִיָּמִים (wozu das gew. מִיָּמִים als n. unit.
 gelten kann) gesichert, aber das wäre masc., und מִיָּמִים als Acc. zu מִיָּמִים
 (dieses auf מִיָּמִים bezogen) zu nehmen (*Ew.* 281^b) wäre hart; leichter
 fasst man מִיָּמִים als verkürztes מִיָּמִים (*Ew.* 257^d). Weiter träumte er,

hätte den Becher Pharaos in seiner Hand, presste die Trauben in selbsten aus und reichte ihn dem König. Das AT. erwähnt auch ist Reben Aegyptens (Num. 20, 5. Ps. 78, 47. 105, 33); die Classiker kennen verschiedene Arten äg. Weins und durch Weinbau ausgezeichnete Ortschaften (Strab. 17, 1, 14. 35; Diod. 1, 36; Athen. 1, p. 33 Casaub.; Colum. 3, 2; Plin. 14, 9) *Kn.* Dass das aber nicht bloß für die spätere Zeit gilt, zeigen theils die Denkmäler und Schriften (*Heeren Ideen* II, 2. 362; *Ebers Aeg.* 323 ff.), nach welchen Weinbau und Weingenuss schon im alten Reich etwas gewöhnliches war, sondern auch die äg. Meinung, Osiris habe den Weinbau gefunden und zuerst Wein getrunken (Diod. 1, 15) in einer äg. Stadt Athen. 1, 61 p. 34). Demnach ist die Angabe Herodots (2, 77): γὰρ σφί εἰσι ἐν τῇ χώρῃ ἄμπελοι auf die *περὶ τὴν σπειρομένην γυντιον* wohnenden Aegypter zu beschränken (*Kn.*). Es wurde auch Wein importirt (Her. 3, 6; *Ebers* 325); so viel gebraucht war und so gesucht edlere Sorten. Der König trinkt aber hier *frischen Traubensaft*. Nach Plut. de Isid. c. 6 war den äg. Königen vorummetich der Weingenuss keineswegs ganz verboten, wohl aber (vgl. d. 1, 70) auf ein bestimmtes Maass beschränkt, wie ja ihre ganze Lebensweise priesterlich geregelt war. Dass den Hyksos und so auch den Königen (an welche hier *Kn.* denkt) der Weingenuss für unerbt galt, kann aus dem Widerwillen der semit. Nomaden gegen den Wein (zB. der Nabatäer Diod. 19, 94; der Saracenen Ammian Marc. 14, der Rekhabäer Jer. 5, 6 ff. 1 Chr. 2, 55, wogegen Weintrauenoch Muhammed erlaubte Qor. 16, 11. 69), auch nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Der Genuss frischen Traubensaftes erklärt sich ohne Weinverbot, wird aber allerdings da um so mehr üblich gewesen sein, wo das Weintrinken durch priesterl. Regeln beschränkt war. — V. 12f. Jos. erklärt die 3 Reben von 3 Tagen und das Tige von Wiedereinsetzung des Mundschenken in sein Amt. „Artemidor (4, 11) rechnet den Weinstock unter die schnell wachsenden Pflanzen und lässt Träume von ihm auf kurze Zeit gehen. *er wird dich aus der Tiefe des Kerkers heraufholen, wie zu Ehren bringen*, 2 Reg. 25, 27“ (*Kn.*). [עָרַב] wie 41, 13. [עָרַב] als 1 Reg. 8, 9. 2 Sam. 19, 25. — V. 14 f. An die glückl. Weng, die er ihm zugesagt hat, knüpft Jos. die Bitte für sich, der Mundschenk wolle nach seiner Wiedereinsetzung beim Könige ihm die Erlösung aus seiner jetzigen Lage erwirken. [עָרַב] sondern wenn, ausser, *nur dass*, mit folg. Perf. der Bedingung, wenn Verb. unmittelbar ist (2 Sam. 5, 6. 2 Reg. 23, 9; *Ew.* 356b): *nur dass du meiner dir* (Jj. 12, 3. 14, 5) *gedenkst* (— en wollest), *wann es dir geht* (12, 13), *und wollest doch* (*Ew.* 342c) *gegen mich Huld erlangen* (nicht bloß 24, 12. 14. 49 bei C, sondern auch 20, 13. 21, bei B). Durch die Correctur עָרַב für עָרַב (*Wl.* XXI. 445) wird עָרַב hingestellt, während Josef offenbar auch dieses erbitten will. beruft sich darauf, dass er aus dem Hebräerland (Anachronismus עָרַב עָרַב) gestohlen d. i. heimlich fortgeführt, also nicht mit Recht Sklaverei sei, und auch hier in Aeg. nichts gethan habe, wodurch

er Einkerkung verdient hätte. Dass 15^b nicht von B stammt, sondern aus C eingesetzt ist, ist leicht deutlich (gegen *Hupf.* 70 s. *Böhm.* 263). גור] s. zu 39, 20. גנבתי] s. zu 37, 28. גורי] V. 2. 7. Nach B möchte er Freilassung aus dem Sklavenstand, in welchem er jetzt sogar als Gefängnisdiener verwendet wird. — V. 16 f. Durch die günstige Deutung ermuntert erzählt der Bäcker ebenfalls. Er träumte, wie er 3 Körbe Weisses d. h. hier weisses, feines Backwerk trug, und wie er im obersten derselben von (partit. wie 4, 4. 27, 28. 30, 14. 33, 15) allerlei (2, 9) *Essbarem Pharao's, Bäckerwaare* d. h. allerlei Backwerk für den König hatte, die Vögel aber aus dem Korb vom Kopf weg es frassen. Im alten Aeg. trugen die Männer auf dem Kopf (wie jetzt auch die Weiber, *Seetz.* III. 363 f.), die Weiber auf der Schulter *Her.* 2, 35 (dazu das Denkmalbild aus *Wilkinson* bei *Ebers* 332 und *Riehm* HWB. 326). Zu der Zudringlichkeit der Vögel vgl. *Denon* R. in Aeg. 327 (*Kn.*). — V. 18 f. Die Deutung, die nach dem Schluss des Traums ungünstig lauten musste, ist einfach. In 3 Tagen wird der Bäcker enthauptet und ans Holz gehängt, wo die Vögel sein Fleisch fressen werden. Er braucht denselben Ausdruck, wie beim Mundschenken, jedoch אֲכַל (seq. מֵאֵל) in der Bedeutung *wegnehmen*. Ähnlich 27, 39. Die Enthauptung war in Aeg. üblich, nicht bei den Isr. vor dem Exil. Die Aufhängung des Leichnams (*Dt.* 21, 22 f. *Jos.* 10, 26. 2 *Sam.* 4, 12; ähnlich bei den Persern *Her.* 9, 78. 3, 125; *Ktesias* pers. 59 *Lion*; *Plut.* *Artax.* 17, und *Karthagern* *Plut.* *Timol.* 22; *Justin* 21, 4) ist hier Verschärfung der Strafe (*Kn.*), und in Aeg. die Preisgebung des Leibs an die Thiere wegen der abergläubischen Vorstellungen über den Körper eine besonders empfindliche Strafe (*Ebers* 334). — V. 20 ff. Die Deutungen erfüllen sich am 3. Tage nachher, dem Geburtstag des Königs. אֲכַל] *Inf.* *Hoph.* *Evo.* 131^c; *König* S. 433; c. Acc. des Subj., wie 4, 18. 17, 5 u. ö. אֲכַל] in dem Doppelsinn, den 13 und 19 an die Hand geben. אֲכַל] s. *Ges.* th. 1474. Ueber die hohen Festlichkeiten und Amnestieerlasse an den Geburtstagen der äg. Könige geben Zeugnis wenigstens für die ptolem. Zeit die Tafel von Rosette und die von Kanopus (zB. *Ebers* 335 f.), sowie *Diod.* 34, 20. Ueber solche Feiern bei den Persern s. *Herod.* 9, 110; *Athen.* 4, 27 p. 146; *Plat.* *Alcib.* I. p. 121; bei den Juden *Matth.* 14, 6; über Gnadenacte bei frohen Feiern 1 *Sam.* 11, 13. 2 *Sam.* 19, 22 f. (*Tuch.* *Kn.*). — V. 23. Der Mundschenk, undankbar, thut nichts für Josef, daher dieser noch länger in seiner Lage bleiben muss.

5. Die Träume Pharao's und Josef's Erhebung, Cap. 41, meist nach B

Zwei Jahre später bekommt der glücl. Traumdeuter Gelegenheit, seine Weisheit an noch höherer Stelle kund zu thun. Der König hat wunderbare Träume von den 7 fetten und 7 magern Kühen und Aehren, welche die äg. Weisen ihm nicht auslegen können. Da erinnert sich der Obermundschenk seiner und weist auf ihn hin. Herbeigeholt deutet er die Träume auf 7 fruchtbare und 7 unfruchtbare Jahre und empfiehlt zugleich Vorkehrungen in der guten Zeit für die

schlimme. Seine Deutung und sein Rath finden Beifall; der König ernennet ihn zum ersten Reichsbeamten und verheirathet ihn mit der Tochter des Priesters Potifera zu On, welche ihm in der Folge Manasse und Efraim gebiert. Die Träume des Königs erfüllen sich so, wie Josef sie gedeutet hat; von überall her kommt man bei der Hungersnoth nach Aeg., um Getreide zu holen (*Kn.*) — Dieses Stück, Fortsetzung des vorigen, ist mit demselben aus einem Guss. Träume sind auch hier die fortbewegende Kraft, und wird ihnen dieselbe Bedeutung (25. 28. 32. 39) wie dort zugeschrieben, auch die Gabe der Traumdeutung ebenso beurtheilt (16); 10—13 weist ausdrücklich auf 40, 1 ff. zurück; die selteneren Ausdrücke פָּרִיז, פָּרִיז 8. 11. 12. 13. 15, בָּן *Stelle* 13, קָצַח 10 kehren hier wieder. Specielle Zeichen für B sind V. 12 (Jos. Sklave des Trabantenobersten), die Ausdrücke אֶל־הַיָּם 51 f. (16. 25. 32. 38 f. war יָרִידָה nicht am Platz) und אֶל־הַיָּם 16; s. auch zu 21. Indessen durchaus einheitlich ist das Stück nicht. Die zweite Darstellung der Träume 17 ff. weicht von der ersten 1 ff. stärker ab, als man nach Analogie ähnlicher Fälle (zB. C. 24) erwartet, auch in Ausdrücken zB. יָאֵר 18 f. (מִרְאָה 2—4), קָץ 19 f. (קָץ 3 f.), מָלֵא 22 (אֶרֶץ 5), während 7 und 24 Cumulirung der Ausdrücke zeigen. Ebenso enthalten 31 gegen 30^b, 34 יָעִיב neben יָעָר, 35^b neben 35^a; 41. 43^b. 44 neben 40; 49 neben 48; 55. 56^a neben 54^b offenbar Paralleltexthe. Je der eine von beiden Texten (welcher? ist nicht immer bestimmt zu sagen) wird von R aus C in die Erzählung des B eingearbeitet sein, wie auch הִבִּיר מִן הַבֵּיר 14. Denn ohne Frage hat auch C eine sehr ähnl. Erzählung gehabt. Ja selbst von A dürfte ein Rest in 46 (47? 36? 50 theilweise?) erhalten sein (wogegen mit Unrecht *Ilg. Kn.* den grössten Theil des Stücks von A ableiteten).

V. 1. Nach Verfluss von 2 Jahren *Zeit* (29, 14) hat der König einen doppelten Traum, in welchem er sich an das Ufer des Nils versetzt sieht. שָׁנִיִּים zum Acc. s. *Ges.* 118, 3. יָאֵר wie אָדָם V. 2. 18 sind urspr. äg. Wörter (s. *Lex.*). — V. 2—4. „Das erstemal schaut er, wie 7 Kühe schön von Ansehen und fett von Fleisch aus dem Nil aufsteigen und im Sumpfgewässer weiden, wie nach ihnen 7 andere Kühe hässlich von Ansehen und mager von Fleisch aus dem Strom aufsteigen und sich *neben* (39, 10. 15 f. 18) jene stellen, und wie endlich die magern Kühe die fetten fressen. Darüber erwacht er“ רִבִּי [דָּקוּת] *Sam.*, ebenso V. 4; vgl. *mass.* 19 f. 27. — V. 5—7. „Das zweitemal schaut er, wieder eingeschlafen, wie 7 fette, volle und schöne Aehren an einem Halme wachsen (44, 10), wie 7 vom Ostwind versengte (Hos. 13, 15. Jon. 4, 8. Ez. 17, 10. 19, 12; für Aeg. ist SO. oder S.Wind zu verstehen) und magere Aehren nach ihnen sprossen und wie diese jene verschlingen. Beide Träume werden von Josef angemessen gedeutet. Aegyptens Fruchtbarkeit ist durch die Nil-Ueberschwemmungen bedingt; aus ihm steigen daher die Kühe auf. Das männl. Rind war Symbol des Nil (Diod. 1, 51) und bes. dem Osiris, dem Erfinder des Ackerbaus (Diod. 1, 21) heilig. Das (weibl.) Rind war in der äg. Bildersprache Zeichen der Erde (Macrob. Sat. 1, 19), des Ackerbaus und der Ernährung (Clem. Al. Strom. 5 p. 567). Zugleich war Isis

die Göttin der alles ernährenden (Macrob. Sat. 1, 20), vom Nil befruchteten Erde (Plut. de Is. 38); ihr war bes. die Kuh heilig (Herod. 2, 41; Aelian. h. an. 10, 27). Auch war sie Göttin des Mondes (Diod. 1, 11; Plut. l. i. cp. 52) und diente ihr Bild in der Bilderschrift zur Bezeichnung des Jahres (Horapollo 1, 3). Daher bedeuten die 7 fetten Kühe 7 fruchtbare, die 7 mageren 7 unfruchtbare Jahre; die Stellung der mageren Kühe neben den fetten (V. 3) drückt unmittelbare Anschliessung der unfruchtbaren Jahre an die fruchtbaren aus. Die Aehren erklären sich von selbst. Ihr Wachsen auf einem Halm bedeutet unmittelbare Zusammengehörigkeit der 7 Jahre. Schön ist die Reihenfolge: Nil als Ursache der Fruchtbarkeit, Kühe als Fruchtbarkeit und Aehren als Ergebniss der Fruchtbarkeit“ (*Kn.*). — V. 8. Der König, durch den wiederholten Traum beunruhigt, beruft die Gelehrten Aegyptens; sie vermögen ihm aber die Träume (אֲרָאָה auf אֲרָאָה bezügl. weil Doppeltraum; *Sam.* דִּלְמִי) nicht zu deuten, wie sie auch dem Mose nicht alle Wunder nachthun können (Ex. 8, 14f. 9, 11). Es war ihnen von Gott nicht verliehen (40, 8). Der Name אֲרָאָה (von אֲרָאָה oder אֲרָאָה *Ew.* 1638), im AT. (abgesehen von der Nachahmung im B. Dan.) sonst nur Ex. 7, 11. 22. 8, 3. 14. 15. 9, 11 bei A, bedeutet *Schriftkundiger*. Der Name trifft mit den äg. ἱερογγραμμᾶταις (auf den Denkmälern durch Federn an der Schläfe und Schreibzeug in der Hand gekennzeichnet, *Ebers* 345) zusammen, „welche zur Priesterkaste gehörten, sich auf die Hieroglyphenschrift, Kosmographie, Sternkunde und anderes verstanden (Clem. Al. Strom. 5 p. 555 und 6 p. 633), grosse Zauberer waren (Lucian Philops. 34ff.; Eus. pr. ev. 5, 10. 9, 8) und die Zukunft vorher verkündigten (Diod. 1, 87; Suidas s. ἱερογγρ.). Als Deuter nächtlicher Gesichte erscheinen die äg. Priester auch bei Tac. hist. 4, 83“ (*Kn.*). — V. 9—13. Der Obermundschenk weist den König auf den glücl. Traumdeuter Josef hin. אֲרָאָה LXX *Sam.* besser אֲרָאָה (s. 16). אֲרָאָה] *meiner Sünden* nicht: gedenke ich (*Ges.*), sondern *muss ich Erwähnung thun*; unterwürdig nennt er Sünden im Plur., näml. gegen den König; an seinen Undank gegen Josef (*Kn.*) denkt er nicht. אֲרָאָה] 40, 2. אֲרָאָה] 1 *Sam.* LXX, richtiger. אֲרָאָה] 40, 3. אֲרָאָה] seltene Form der 1 p. Pl., *Ew.* 2328. — s. 40, 5. — אֲרָאָה] s. zu 9, 5. 15, 10. — V. 13. אֲרָאָה] 40, 13. — V. 14. Sofort lässt Ph. Josef holen. *und sie machten ihn laufen aus dem Loch*] entliessen ihn eiligst aus dem Gefängnis; גָּרַר aus derselben Quelle wie 40, 15. Die LXX aber (δύσσωμα) scheinen גָּרַר gelesen zu haben, vgl. 40, 14. — Vor dem äg. König durfte man nur ganz rein erscheinen; dazu gehörte nach äg. Sitte (Her. 2, 36), dass er Scheerung des Hauptes und Bartes und Kleiderwechsel (35, 2) vornahm. Daran, dass er bisher als Gefangener zum Zeichen der Trauer nach äg. Sitte Haar und Bart hätte wachsen lassen (*Tuch Kn. Del.*), *muss* man nicht denken, und sind darum auch nicht nothwendig diese Worte dem B abzuspochen. — V. 15 s. 40, 8. Der König preist Josef's Kunst. אֲרָאָה] 1 Reg. 10, 6. *du hörst einen Traum ihn zu deuten*] brauchst ihn nur zu hören, um ihn auch sofort deuten zu können; s. 12, 13. — V. 16. Josef lehnt diese An-

erkennung ab. [בְּלִיָּדָה] *ich durchaus nicht*, wie 14, 24. „*Gott wird antworten das Heil Pharao's*“] Gott ist der Geber der rechten Deutung (40, 8) und er wird sie geben, Eröffnungen machen, die dem König zum besten gereichen. Eine *Antwort* (vgl. Jer. 23, 35. Mich. 3, 7) ist es, sofern Gott sie auf die Anfrage des Königs durch Jos. ertheilt“ (*Kn.*). [יָדָה לֵאמֹר יִצְחָק] *Sam.* LXX, indem sie בְּלִי אֵל *ἀνευ τοῦ θεοῦ* fassten. — V. 17—21. „Ph. erzählt seinen 1. Traum. Es wird hier einiges hinzugefügt, zB. dass der König so hässliche Kühe wie die zweiten 7 in ganz Aeg. nicht gesehen habe, und dass an diesen Kühen nach Verschlingung der fetten nichts bemerkt worden sei. Auch werden einige andere Ausdrücke gebraucht“ (*Kn.*). V. 17 [וְהָיָה] *Sam.*, s. 40, 9. 16. — V. 19. [וְהָיָה] ebenso 20. 27, gegen [וְהָיָה] 3f. 23f. (vgl. 6f.). — V. 21. [וְהָיָה] vgl. die längeren Formen 21, 29. 31, 6. 42, 36 (durchaus bei B); auch 30, 41; über das — *Ew.* 247^d. [וְהָיָה] ist Sing., *Ew.* 256^b. — V. 22—24. Der 2. Traum. [וְהָיָה] *hart, dürr*, nur hier, s. *Ges.* th. [וְהָיָה] 31, 9. 32, 16; aber in diesem Cap. nur hier so. — V. 25. Josef erklärt beide Träume für einen, der Bedeutung nach (vgl. 37, 5—11). In kurzer Zeit sich wiederholende Träume bedeuten dasselbe, die Wiederholung aber bezweckt Beachtung und Glauben nach Artem. oneir. 4, 27 (*Kn.*) Durch die Träume zeigt Gott dem König, was er zu thun im Begriff ist. Der Traum galt im Alterthum allgemein als Offenbarungsmittel der Gottheit. — V. 26—28. Die Deutung der je 7 Kühe und Aehren auf je 7 Jahre; s. zu V. 7. — V. 26. [וְהָיָה] s. 1, 31; *Ges.* 111, 2. — V. 27. [וְהָיָה] gegen [וְהָיָה] V. 23. 6f., bildet einen guten Gegensatz zu [וְהָיָה] V. 7. 22, wenss nur nicht verschrieben ist für [וְהָיָה] (s. zu V. 19). Mit [וְהָיָה] statt erwarteten [וְהָיָה] geht er schon in die nähere Deutung ein, die erst 29ff. folgen soll. — V. 28. [וְהָיָה] geht auf 25 zurück. — V. 29—31. Bestimmter: es werden zuerst 7 Jahre des Ueberflusses und dann 7 Jahre des Hungers kommen. [וְהָיָה] vgl. Jj. 11, 17. *vergessen wird der Ueberfluss*] er geht in der Hungerzeit so darauf, dass nichts mehr an sein dagewesen sein erinnert. V. 31 neben 30 ziemlich überflüssig (und wohl aus der andern Quelle; [וְהָיָה] s. 47, 4), übrigens mit Beziehung auf 'ולא נירד ג' 21 zu verstehen. — V. 32. Die Wiederholung des Traums bedeute, dass die Sache von Seiten Gottes feststehe und bald eintreten werde, s. V. 25. [וְהָיָה] vgl. Ruth 4, 7 und לְ Gen. 17, 20. [וְהָיָה] so ist sie (die Wiederholung) darum, *weil* (vgl. 18, 20). — V. 33—36. „An seine Auslegung knüpft Jos. den Rath, einen verständigen und weisen Mann zu ersehen d. i. zu bestimmen (22, 8) und über das Land zu setzen, ihm aber Aufseher über die einzelnen Bezirke unterzuordnen. Der König soll nämll. das Land *fünften* d. i. in den fruchtbaren Jahren den 5. Theil der Getreideernte von den Landbauern erheben und in den Magazinen für die unfruchtbaren Jahre aufbewahren lassen“ (*Kn.*), s. weiter 47, 24. [וְהָיָה] *Ew.* 63^d; nach Baer's Ausg. [וְהָיָה] *Ges.* 75 A. 3; *König* S. 561. [וְהָיָה] *Olsh.* verlangt [וְהָיָה] *und Ges.* (th. 1077) denkt: *faciat* (hoc) *Pharao* i. e. sequatur consilium meum et praeficiat, aber *wäre* wäre kaum zu entbehren; also vielmehr: *constituat* Pharao et

praeficiat praefectos, vgl. 1 Sam. 8, 16. 1 Reg. 12, 31 u. s., aber allerdings eines der beiden Verben überflüssig. [פְּרִיעַר — פְּרִיעַרִי] wohl aus dem andern Referat (vgl. 49), für urspr. פְּרִיעַר (48), denn מְלָא neben פְּרִיעַר ist Pleonasmus. *unter der Hand des Königs*] unter seiner Gewalt und Obhut 2 Reg. 13, 5. Jes. 3, 6. *in den Städten*] wo die Magazine sich befinden und zu welchen nach 48 die umliegenden Gegenden als Bezirke gehören. Die Maassregel war bei der grossen Fruchtbarkeit Aegyptens und in Jahren sehr reichlichen Ertrags nicht zu drückend, zumal sie das beste des Volks bezweckte (s. auch 47, 24). [מִקְדָּוִן] im AT. nur noch Lev. 5, 20. 23. [מִקְדָּוִן] von der Landbevölkerung wie 10, 25. — V. 37 ff. „Ph. und seine Hofleute finden Josef's Vorschlag gut. Da sie den Traum als von der Gottheit gesendet (25) betrachten und alle Seherkunst von ihr ableiten (zu 40, 8), auch Josef's Auslegung einleuchtend finden, so schliesst der König, Josef habe seine Deutung von Gott empfangen, und sieht in ihm den mit dem göttl. Geist ausgestatteten Mann (Dan. 5, 11. 14), der über Aeg. zu setzen sein wird“ (*Kn.*). — V. 40. Er beschliesst, ihn über sein Haus (vgl. Jes. 22, 15) und sein Volk zu setzen. [עַל-פִּיִּי] der *Kuss* zur Huldigung (1 Sam. 10, 1; auch 1 Reg. 19, 18. Hos. 13, 2), den *Ges.* u. *Kn.* noch vertheidigen, kann nicht gemeint sein, weil dieser nicht *auf den Mund* gegeben wurde, am wenigsten von allem Volk, und weil man לֹא פָּקַד dafür nicht sagte. Vielmehr ist mit den Verss. עַל-פִּיִּי wie 45, 21. Ex. 17, 1. Num. 3, 16. 36, 5. J. 39, 27 zu fassen, aber פָּקַד nicht *soll laufen* (von פָּקַד *Lud. de Dieu*), oder *sich rüsten, bewaffnen* (*GrVen., Merc.*), sondern als intrs. (zum trans. *anfügen, küssen*) *sich fügen*; also frei: *deinem Mund (Befehl) soll sich mein ganzes Volk fügen* (*Tuch Del.; LXX Vulg. ὑπακούσεται*), nach ihm sich richten. *nur um den Thron* (*Ev. 281^c; Ges. 118³*) *will ich grösser sein als du*, an Hoheit und Ehre nur das Sitzen auf dem Throne voraus haben. [כִּסֵּא] gewöhnlich bei C; bei B 20, 11. — V. 41 ff. Die Ausführung des Beschlusses. — V. 41 (wiederaufgenommen in 43^b) scheint der Parallelbericht zu V. 40 zu sein. [וְהָיָה] 27, 27. 31, 50. 39, 14. [וְהָיָה] ich gebe hiemit s. 1, 29. — V. 42. Zum Zeichen seiner Würde verleiht er ihm den königl. *Siegelring*, den auch Esth. 3, 10. 8, 2 der erste Reichsbeamte Persiens, und 1 Macc. 6, 15 (vgl. Curt. Al. 10, 5. Justin. 12, 15) der Reichsverweser führt, ferner *Kleider* von *Byssus* (שֵׁשׁ, s. zu Ex. 25, 4), wie die äg. Priester sie trugen (nach Her. 2, 37; Plut. de Is. 4 *linene*, nach Plin. 19, 2. 3 vgl. Philostr. Apoll. 2, 20 *baumwollene*) endlich *die goldene Halskette*, welche (Artikel) zu den Insignien seiner Herrschaft gehörte“ (*Kn.*). — V. 43. So ausgestattet lässt er den Jos. auf seinem Wagen zweiten Ranges d. h. auf dem zweiten der königl. Wagen einen öffentl. Umzug halten, wobei Herolde vor ihm her zur Huldigung auffordern. [וְהָיָה] s. 40, 5. [וְהָיָה] muss ein (semitisirtes) äg. Wort sein; *Vater des Königs* (Trgg.: מֶלֶךְ מִיָּמָיו vgl. 45, 8), *zarter* (junger) *Vater* (Trg. II., Hier. qu.) und *Starker Gottes* (אֱלֹהֵי אָבִי, BJub. c. 40, Rönisch 158f.) haben keinen Werth. Unter den äg. Erklärungen ἀνε κεκ *caput inclinare* (*Rossi* etym. äg. p. 1 u. 339), ap

rex-u Haupt der Weisen (*Harkavy* in Berl. äg. Zeitschr. 1869. S. 132), **ⲁ** Zeichen des Imperat., **ⲁⲱⲡ** *projicere*, **ⲕ** Zeichen der 2 pers., also **wirf dich nieder** (*Benfey* Verhältn. der äg. Spr. 302f.; s. aber *Röd.* in *Ges. thes. addit.* p. 64) kommt die letzte einer mögl. Deutung des Worts aus dem Hebr. **Knie beugen!** (Inf. abs. Aph. für Hiph., statt Impert.; vgl. **ⲛⲓⲛⲓ** V. 51) am nächsten (*et clamavit in conspectu ejus ad geniculationem* Aq. bei Hier. qu.); ob sie aber darum die richtigste ist? *Brugsch* Gesch. 247 hält es für ein ägyptisirtes semit. Wort: **beuget die Knie!** **ⲛⲓⲛⲓ**] nicht mehr Wort der Herolde, sondern es setzt die Erzählung, näher **ⲛⲓⲛⲓ**, fort (*Ges.* 131⁴; *Ew.* 351^c) wie Ex. 8, 11 u. ö., und gibt eine Art Abschluss derselben, schliesst sich übrigens an V. 41 an. — V. 44, worin Ph. ihm seine Machtvollkommenheit bestimmt, fällt mit V. 40 ziemlich zusammen. **ich bin Ph.] König, oberster Herrscher.** Und du sollst Regent sein; ohne deinen Willen soll Niemand in Aeg. Hand oder Fuss rühren (erheben), eine That und einen Schritt thun. — V. 45. Der König gibt ihm einen entsprechenden äg. Namen. **ⲛⲓⲛⲓ**] LXX **Φουδομοφανήχ** d. i. p-sot-om-ph-enēh; es wird von Hier. durch *salvator mundi* erklärt. Nämlich **ⲛ** ist der männl. Art. und **ⲟⲩ**, *cōte salus*, dann **ⲛ**, **ⲓ** Zeichen des Genetiv und **ⲉⲛⲉⲗ** *aetas, saeculum*. Aber ein *sont* für *sol* mit eingedrungenem Nasal ist schwierig (*Ges. th.* 1181). Es ist darum vorzuziehen die Erklärung durch *creatio vitae* oder *sustentatio vitae* oder concreter *sustentator vitae* nach dem ägypt.-kopt. **ⲉⲛⲓⲩ**, *cōnt sustentare* und **ⲁⲛⲗ** *vita*, s. *Bunsen* Aeg. I. 562. 583; *Lepsius* Chronol. I. 382 (*Kn.*). Dabei ist **ⲛⲓⲛⲓ** transponirt aus **ⲛⲓⲛⲓ** (*Ew.* 78^b). Ohne Rücksicht auf Hier. will *Brugsch* l'Exode 17, Gesch. 248 za-p-u-nt-p-āa-ānkh d. h. **Landpfleger des Bezirks von der Stätte des Lebens** d. i. des Nomos Sethroites verstehen. Die Juden (*Onk. Pesch. Saad.*; *Jos. ant.* 2, 6, 1) deuteten *occultorum revelator*, indem sie an hebr. **ⲛⲓ** und ein angebl. **ⲛⲓ** d. i. *φαίνω* dachten; darnach *Luth.*: **der heimliche Rath.** — Zugleich verheirathet ihn der König mit *Asenath* (d. h. der Neith gehörig, *Ges. th.*; nach *Brugsch* Gesch. 248 = *Snat* oder *Sant*, häufiger Frauenname im alten und mittleren Reich; ein späterer Roman über sie bei *Fabric.* cod. ps. V.T. II. 85 ff.), der Tochter des *Potifera* (s. zu 37, 36), des Oberpriesters von On. **ⲛⲓ**] „oder **ⲛⲓ** von LXX hier, V. 50. 46, 20. Ez. 30, 17 vgl. Ex. 1, 11. Jer. 43, 13 richtig durch *Ἡλιούπολις* erklärt, wie andererseits Am. 1, 5 das cölesyrische Heliopolis **ⲛⲓ** nennt. In den kopt. Schriften heisst jene Stadt beständig **Un** oder **On**, was **Licht**, nach *Cyrill Al.* ad Hos. 5, 8 auch **Sonne** bedeutet. (*Champoll.* l'Ég. II. 41; *Ges. th.* 52. Vgl. indess *Leps.* Chron. I. 326).“ Hieroglyphisch heisst sie **Anu** oder **Anu**, genauer **Anumhit**, **An** des Nordens, *Brugsch* geogr. Inschr. I. 254; *Ebers* in *Riehm* HWB. 1111 f. „Die Stadt war in ältester Zeit ein Hauptsitz der Priester, die hier einen berühmten Sonnentempel hatten und sich durch Gelehrsamkeit vor andern auszeichneten (Her. 2, 3; *Strab.* 17, 1, 29)“, und seinem Namen nach war *Potifera* wohl ebenfalls Priester des (Ra) Sonnengotts. „Die Priesterkaste war die königl. Kaste. Auch die aus der Kriegerkaste genommenen Könige wurden unter die Priester auf-

genommen und in ihre Wissenschaften eingeweiht (Plut. de Is. cp. 9). Offenbar geschah das auch mit Josef (s. 43, 32. 44, 5), welchem der König in Berücksichtigung der äg. Verhältnisse ein höheres Ansehen beim Volk und die Unterstützung der bedeutendsten Kaste zuwenden wollte. Zu einem *ισπογραμματοεὺς* macht den Josef Chäremon (Jos. c. Ap. 1, 32), und nach 44, 5 verstand sich Josef auf Hydromantie. Ein Tempel mit äg. Cult in der Stadt ist hier vorausgesetzt, (*Kn.*) רַמְסֵס 'ר] fehlt in LXX und sieht aus wie der verstümmelte 46^b oder wie eine corrigirte Parallele dazu, in der aber זל (wofür einige MSS. זל haben) kaum zu erklären ist. Die Correctur רַמְסֵס אֶרֶץ für רַמְסֵס (*Olsh.*) hilft nicht, da das nicht Sprachgebrauch dieses Vrf. war. — V. 46 wird nachgeholt, dass Josef 30 Jahre alt war, da er vor Ph. stand d. h. bei dem König Audienz hatte (47, 7), und angeknüpft, dass er von vor ihm hinausgieng (wie 47, 10), und das Land durchzog, sc. um es kennen zu lernen und seine Anordnungen zu treffen. Die Zeitbestimmung correspondirt mit 37, 2, und bestimmt sich somit die Dauer seiner Sklaverei auf 12—13 Jahre. Sowohl die Formel מִצְרַיִם מִצְרַיִם (Ex. 6, 11. 13. 27. 29. 14, 8 bei A), als auch die übrigen Ausdrücke (zB. 47, 7. 10) sprechen dafür, dass dieser V. ein Einsatz aus A ist. — V. 47—49. Die Träume erfüllen sich so, wie sie Jos. gedeutet hat. Das Land trägt in den 7 fruchtbaren Jahren לְקַמְצִים zu vollen Händen d. h. sehr reichlich, es gewährt vollständige Ernte. *Kn.* merkt an, dass dieses Wort mit seiner Wurzel sich im AT. sonst nur in den Gesetzen Lev. 2, 2. 5, 12. 6, 8. Num, 5, 26 (bei A) findet. V. 48 ist entweder für שָׁנִים nach V. 53 שָׁנֵי הַשָּׁבַע (*Olsh.*) oder für חַיִּים — שָׁנִים mit LXX *Sam.* הַיָּרֵךְ הַשָּׁבַע zu lesen. Josef bringt alles Getreide, soweit es V. 34 in Aussicht genommen ist, zusammen und thut es von den zu den einzelnen Städten gehörigen Landgebieten in die Magazine dieser Städte. Und so häufte er soviel Korn auf, dass man zuletzt die Masse gar nicht mehr zählte. Der Wechsel der Ausdrücke (בָּרִי und צָבִי) lässt die andere Quelle vermuthen (vgl. 35); *wie Sand des Meeres* ist wie 32, 13 bei C (22, 17), und הַיָּרֵךְ מֵאֵר wie 15, 1 vgl. 16, 10. — V. 50—52. Josef erhält noch vor dem (ersten) Hungerjahre 2 Söhne von Asenath. יִלְדוּ 35, 26. [יִלְדוּ] s. zu 34, 1. Den ersten nennt er *Manasse*, weil *Gott* ihn sein Mühsal und seines Vaters Haus (letzteres nach C. 45 ff. nicht im schlimmen Sinn, sondern etwa: die untröstl. Gedanken an sein Vaterhaus) *habe vergessen lassen*, über seinem Glück im fremden Land. Das Pael יָשַׁח für das Pi. (vgl. 43) ist wegen des Anklangs an מְשַׁח punktirt (*Éw.* 118^d; *Ges.* 52 A. 1) und aus gleichem Grund ist Pi. für Hiph. gebraucht. Den zweiten nennt er *Ephraim*, weil *Gott* ihn im Lande seines Elends *habe fruchtbar sein lassen*, durch Kindersegen (Hos. 13, 15). — V. 53 f. Mit dem 7. Jahre geht die fruchtbare Zeit zu Ende (חַיִּים auf הַשָּׁבַע zu beziehen) und nach ihm tritt die Hungerzeit ein, die aber nicht bloß Aeg., sondern auch die andern Länder betrifft, nur dass in Aeg. (in den Magazinen) Brod vorrätig ist. — V. 55 f. In Aeg., als das Volk zu hungern beginnt, wendet es sich an den König und wird von ihm an Josef gewiesen. V. 55 schliesst sich an 54^b nicht gut an, wohl

aber an 54^a. — V. 56^a kommt auf 54^b zurück, oder aber, wenn man unter דאָרץ Aeg. versteht, auf 55^a. 'וַיִּפְתַּח יוֹסֵף וְיָנִיחַ אֵת כָּל הַמִּגְדָּלוֹת וְיִשְׁכְּנוּ בָּהֶן אֵת כָּל יִשְׂרָאֵל וְיִשְׁכַּן יוֹסֵף אֶת אֶתְמוּנָתוֹ וְאֶת אֶתְמוּנַת אֶתְמוּנָתוֹ וְאֶת אֶתְמוּנַת אֶתְמוּנָתוֹ וְאֶת אֶתְמוּנַת אֶתְמוּנָתוֹ] und Josef öffnete alles, worin (etwas) war, soll heissen alle Magazine. Aber eine solche doppelte Breviloquenz dürfte unmöglich sein. Zur Noth genügt אֶתְמוּנָתוֹ des Sam., aber LXX (σποβολῶνες) Vulg. Pesch. Onk. drücken geradezu אֶתְמוּנָתוֹ statt אֶתְמוּנָתוֹ oder neben diesem aus. Die Lesart ist jedenfalls verdorben; *WL.* vermuthet ein von אֶתְמוּנָתוֹ abgeleitetes Wort für Kornmagazin, *Lagarde* Symm. I. 57 ein Wort wie (!) אֶתְמוּנָתוֹ *sirus* (*Buxt. lex. talm.* 2321). וַיִּשְׁכְּנוּ וַיִּשְׁכְּנוּ nach 42, 6 (*Olsh.*); er kaufte den Aegyptern Getreide. 'וַיִּדְוֹק יוֹסֵף אֶת אֶתְמוּנָתוֹ וְאֶת אֶתְמוּנָתוֹ וְאֶת אֶתְמוּנָתוֹ וְאֶת אֶתְמוּנָתוֹ] nach der recipirten Verabtheilung mit אֶתְמוּנָתוֹ verbunden, ist sinnlos (darum von LXX ganz ausgelassen, von *Olsh.* gegen V. ^a umstellt, von *Hg.* mit וַיִּנְחַן für אֶתְמוּנָתוֹ emendirt); es gehört zu 57. — V. 57. Aber der Hunger in Aeg. wird heftiger, und bereits kommt auch alle Welt nach Aeg., um Getreide zu kaufen, zu Josef, weil überall die Hungersnoth heftig ist. Ueber Getreideaustheilungen in Aeg. aus den Magazinen in Zeiten der Hungersnoth vgl. die Beispiele bei *Brugsch* Gesch. 130. 246f.

b) Die Wanderungen und Demüthigungen der Josefbrüder bis zur Versöhnung, Cap. 42—45.

Wie im ersten Abschnitt berichten auch hier B und C, und bringt auch hier, wie dort, C in die von B gemeldeten Vorgänge noch weitere Verwicklungen und Spannungen hinein. Bruchstücke der Schrift des A konnte trotz El Schaddai (43, 14) auch *Kn.* hier nicht mehr anerkennen. Die Stücke von B und C sind noch ziemlich als ganze erhalten, und an manchen sachl. und sprachl. Zeichen erkennbar; doch hat R auch hier manches geändert.

1. Die 10 Brüder vor Josef, ihre Demüthigung und Züchtigung, Cap 42, meist nach B.

Von der Hungersnoth genöthigt schickt Jacob seine 10 ältesten Söhne nach Aeg., um Getreide zu kaufen. Sie kommen und werfen sich vor Josef nieder. Er erkennt sie, ohne von ihnen erkannt zu werden, entdeckt sich ihnen aber nicht, sondern prüft sie erst. Er erklärt sie für Kundschafter, setzt sie als solche sogar gefangen, gibt sie jedoch am 3. Tage wieder frei, behält nur, als sie mit ihrem Korn heimkehren, Simeon als Geisel in Gewahrsam, bis sie ihm den jüngsten Bruder zur Stelle schaffen. Schon jetzt erkennen sie in diesem Geschick eine Strafe für ihr Vergehen an Josef. Aber ihr Geld gibt er ihnen ohne ihr Vorwissen in ihre Säcke zurück, um sie oder den Vater wenigstens hinter dem gestrengen Herrn den Bruder ahnen zu lassen. Jedoch den mit Gewissensschuld Beladenen wird gerade dieses Geld, als sie es entdecken, zum Gegenstand des Entsetzens und dem Vater ein weiterer Grund der Weigerung, sie mit Benjamin wieder ziehen zu lassen. — Josef erscheint auch hier, wie C. 41, als Werk-

zeug der Vorsehung. Zur Vergeltung für ihre Uebelthaten, zur Erweckung der Selbsterkenntniss und zur Besserung musste solche Noth über die Brüder kommen. Dass Jos. selbst die Züchtigung verhängen muss, bringt seine Stellung mit sich. Dass er sie aber nicht aus niedriger Rachsucht, sondern gegen sein natürl. Gefühl, unter dem Trieb einer höheren Nothwendigkeit, verhängt, deutet der Vrf. schon hier V. 24 und noch mehr durch den Ausgang C. 45 an. Dass auch der alte Vater dadurch mit zu leiden bekommt, ist gegenüber von jenem Hauptzweck ein kleines und nicht zu vermeiden; in Wahrheit ist es für ihn die Vorbereitung auf die höchsten Freuden, welche nach göttl. Gesetz nicht ohne vorangehende tiefe Beugung erlangt werden. — Die Rückbeziehung auf Josef's Träume im Vaterhaus 6. 9 und auf Ruben's Fürsprache für ihn 22, sowie die Rolle Ruben's als Führers der Brüder 37 (anders 43, 3 ff.) sprechen für B als Vrf. Eben dafür zeugen גָּלַי 22 (nicht גָּלַי), וְיָצֵא 1. 4. 29. 36 (nicht יִצְרָאֵל), פֶּסַח 25. (27) 35 (nicht אֲמַתְחִי), אֲרֵנִי הָאֵשׁ 30. 33 (nicht אֵשׁ allein), מִשְׁמֶרֶת 17. 19, מִלְּנֶה 36, צָדָה 25, (auch צָדָה 21, זָבִי 9). Doch hat R auch hier aus dem Parallelbericht des C über diese erste Reise einzelne Sätze eingearbeitet, näml. 2^a. 4^b. 6. mehreres in 7, אֲכֹל 10; nam. 27 f. und 38 (s. in der Erkl.). Das hier und später (bei B und C) wiederholt vorkommende מִנְעֵן 5. 7. 13. 29. 32. 44, 8. 45, 17. 25. 47, 13. 15 ist durch den Gegensatz gegen Aeg. gefordert.

V. 1 f. Jacob fordert seine Söhne auf, Getreide aus Aeg. zu holen. מִנְעֵן ist überall, wo es vorkommt, Getreide als Handelsartikel, weshalb es von hier an häufiger (V. 2. 19. 26. 43, 2. 44, 2. 47, 14) vor-

kommt. Diesem Begriff gemäss hat es mit מִנְעֵן nichts zu thun. In Ermangelung von Besserem leitet man es von מִנְעֵן *brechen* ab, als *Bruch* d. h. *Mühlkorn* (*Ew.* 120^e; *Fleisch*. bei *Del.* Spruchb. 190). Die Ableitung aus acad. *šé* Korn und *bar* weiss (*Sayce* in *Trsact. SBA.* I. 307) wird Wenigen einleuchten. *wozu seht ihr euch an?* in Rath- und Thatlosigkeit, wo einer auf den andern sieht, von ihm Rath und Hilfe erwartend. V. 2^a inhaltlich neben 1^a unnöthig, auffallend auch durch neues יִיאַמֵּר (was LXX weglassen), wird Einsatz aus C sein. — V. 3—5. Zehn Brüder Josef's ziehen also nach Aeg.; den Benjamin lässt der Vater nicht mitziehen, damit ihm kein Unfall zustosse. Als der jüngste und noch allein übrige Sohn der Rahe! (44, 20 ff.) war er ihm besonders theuer. V. 4^b nach *WZ.* ein Einsatz aus C, weil bei ihm (38 und 44, 29) wieder vorkommend; doch ist das fraglich; B kann die Worte auch schon gehabt haben. מִנְעֵן ein altes Wort *Ex.* 21, 22 f.; sonst noch V. 38. 44, 29. מִנְעֵן = מִנְעֵן (29. 44, 29) wie 38. *Ex.* 1, 10, auch *Gen.* 49, 1. V. 5. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל s. 35, 10. *in der Mitte der Kommanden*] unter den andern aus *Ken.* kommanden kamen auch sie; nicht gerade (*Kn.*) in der gleichen Karawane. — V. 6 ganz oder meist aus C wegen הַשְּׂלִיט (gegen אֲרִינִים und מִשְׁלַל 30. 33. 45, 8. 26) und מִשְׁלַל מִצְרָיִם הוּא' wie 19, 1 (gegen 48, 12). Da Josef den Getreideverkauf unter seiner Aufsicht hat, so müssen die Ankömmlinge sich an ihn wenden; sie erscheinen vor ihm und werfen

sich vor ihm nieder, vgl. 43, 26. 28; die Träume Josef's (37, 7. 9) erfüllen sich damit. Mit Nachdruck wird er von beiden Erzählern der *Herr* oder *Herrscher* Aegyptens genannt. שָׁלִיט sonst nur aram. u. im späten Sprachgebrauch fällt auf; es dürfte hier ein mit der Uebersetzung überkommenes technisches Wort sein, denn es stimmt auffallend mit *Salatis* oder *Silitis*, dem Namen des ersten Herrschers der Hyksos in Aeg., Jos. c. Ap. 1, 14; Eus. chron. Arm. I. 224. 2^o הוּא ייכרים וייתנ' א' (parallel mit 8) und אָזַל (gegen אַז des B) aus C eingefügt, und יידברי 'אזת קשויו ונ' (vgl. 30) aus ihrer urspr. Stelle bei B hinter 9^a versetzt. „Josef wird von den Brüdern nicht erkannt, da er in den etwa 20 Jahren seiner Entfernung von ihnen (37, 3. 41, 46) aus dem Jüngling ein Mann geworden ist“ (*Kn.*) und in anderem Aufzug erscheint. Wohl aber erkennt er sie. Er *stellt sich fremd* gegen sie und *redet hartes mit ihnen*, nicht bloß unfreundlich und herrisch (1 Sam. 25, 3. Jes. 19, 4), sondern auch harte Beschuldigungen (9 ff.) gegen sie erhebend. „Die Prüfung soll zugleich dahin führen, dass er erfährt, wie es mit Benj. steht, den er unter den Brüdern vermisst“ (*Kn.*). — V. 9. Beim Anblicke der demüthig vor ihm stehenden *gedenkt er* (40, 14. 23) der Träume (37, 5 ff.), die er *in Beziehung auf sie* (17, 20. 19, 21) gehabt. „Er erklärt sie für Kundschafter, welche *die Blösse des Landes* sehen, die Gegenden kennen lernen wollen, welche unbesetzt und leicht zugänglich sind. Ebenso 'aurah Qor. 33, 13; γυμνοῦσθαι Ilias 12, 399, nudari Caes. b. g. 7, 70. Die Beschuldigung passt in den Mund des ersten Reichsbeamten. Die Hyksos waren in beständiger Furcht vor Einfällen der damals mächtigen Assyrer und befestigten bes. die östl. Theile Aegyptens, Jos. c. Ap. 1, 14“ (*Kn.*). — V. 10—13. Die Brüder begegnen dem Argwohn mit Versicherung ihrer Ehrlichkeit und genauer Angabe ihrer Familienverhältnisse. לָא [אדני 23, 11. וְגַבְרֵיהּ] ? nach der Verneinung für gew. בִּי wie 17, 5 (*Ew.* 354^a). אֲנִינִי für אֲנִינִי (was *Sam.* hat) nur noch Ex. 16, 7f. Num. 32, 32. 2 Sam. 17, 12. Thr. 3, 42. In V. 13 ist entweder אֲנִינִי als Glosse aus V. 32 auszuwerfen (*Olsh.*), oder gegen die Accente bei אֲנִינִי abzusetzen (*Del.*): 12 sind deine Knechte, Brüder sind wir. Der kleine d. i. jüngste (s. 9, 24) sei beim Vater, und *der eine sei nicht* mehr vorhanden, sei verschwunden (5, 24). „Hier hüten sie sich, das nähere anzugeben, um nicht Josef's Mistrauen zu stärken“ (*Kn.*). Uebrigens בָּן gerade, in der Bedeutung *aufrichtig, ehrlich* im Pent. nur hier und 19. 31—34. — V. 14. Als hochgestellter Mann will aber J. gegen sie Recht behalten. *es ist, was ich geredet* es bleibt bei meiner Erklärung, dass ihr Kundschafter seid. Zu הוּא vgl. 20, 16. Jj. 13, 16 (*Kn.*). — V. 15f. Er verlangt den jüngsten Bruder zu sehen; einer von ihnen soll ihn aus Ken. holen, während die übrigen als Gefangene bei ihm bleiben. *daran sollt ihr geprüft werden* sc. ob die Versicherung eurer Ehrlichkeit wahr ist oder falsch (vgl. 20. 33). Er hält es für möglich, dass sie dem Benj. ebenso schlimm mitgespielt haben wie ihm; er wünscht darüber Gewissheit zu haben, gibt aber als Zweck der Herbeiholung nur an, er wolle

sehen, ob ihre Angabe wahr sei oder nicht. **לֵבֵן פָּרָעוֹס** *Leben Pharaos!* beim Leben des Königs. Dieser Schwur passt gut, da die Aeg. ihre Könige *ὡς πρὸς ἀληθείαν ὄντας θεούς* verehrten (Diod. 1, 90). Die Isr. schwuren beim Leben des Königs wenigstens in Anreden an ihn 1 Sam. 17, 55. 2 Sam. 11, 11 (*Kn.*). **אָמַן** s. 14, 23. **לֵבֵן** 21, 23. 45, 5. 8. 13. — V. 17—20. Er zieht sie zusammen ein (Ez. 24, 4. Jos. 2, 18) in Gewahrsam (19. 40, 3. 7), „damit sie fühlen, wie einem Gefangenen zu Muth ist (37, 24), der das schlimmste zu gewärtigen hat“ (*Kn.*). Aber am 3. Tage erklärt er nur einen als Geisel behalten zu wollen, während die übrigen mit ihrem Getreidebedarf nach Hause ziehen und den jüngsten holen. *das thut und lebt* ihr sollt nicht (als Spione) getödtet werden, wenn ihr folgendes thut. **לֵבֵן** 45, 17. 19, aber auch 43, 11. *Gott fürchte ich* und will deshalb nicht auf blossen Verdacht hin euch unnöthig hart behandeln. *wenn ihr redlich seid* ist Bedingung zu seinem ganzen folg. Vorschlag, des Sinnes: so werdet ihr folgendes gern annehmen. **לֵבֵן** ohne Art. *Ges.* 111, 2b; *Ew.* 290 f.; ähnlich 43, 14; anders 42, 33. *Getreide der Hungersnoth* (*Ew.* 163d) *eurer Häuser* d. i. für den Bedarf derselben während der Hungersnoth; (vgl. **לֵבֵן** Jes. 30, 23, *Olsh.*). V. 33 steht sogar **לֵבֵן** allein, als könnte es *Hungerbedarf* bedeuten, aber in LXX *Pesch. Onk.* **לֵבֵן**. — Sie lassen sich's gefallen. — V. 21. Ihr böses Gewissen wegen ihres Bruders Josef (37, 21 ff.) erwacht und unwillkürlich treffen sie in dem Gedanken zusammen, dass sie *um seiner willen* so zu büßen haben. Ebenso 44, 16 bei C. **לֵבֵן** 17, 19. **לֵבֵן** 35, 3. — V. 22. Ruben als der Beschützer Josef's (37, 22. 29 f.), der sich unschuldig weiss, darf ihnen mit Recht ihre Unthat vorhalten. Seine Rede lautete oben nicht wörtlich so; nur dem Sinn, in dem er gehandelt hat, gibt er hier Ausdruck. **לֵבֵן** 20, 8. 14 u. ö. *und auch sein Blut, siehe es wird gefordert* an uns geahndet (9, 5 f.); nicht blos die Unbarmherzigkeit, sondern auch sein Tod, den sie wenigstens mittelbar herbeigeführt haben. Da er in der Grube plötzlich verschwunden war, nimmt er an, dass er von einem Thier gefressen oder sonst ums Leben gekommen sei. Es stimmt hier alles zu dem Bericht des B in Cap. 37. — V. 23. So reden sie laut, indem sie nicht wissen, dass Jos. es *vernimmt* d. i. versteht (11, 7), *denn der* (in solchen Fällen übliche) *Dolmetscher war zwischen ihnen*; **לֵבֵן** wie 26, 28. Natürlich sprach man am Hof ägyptisch, selbst wenn es der Hof eines Hyksoskönigs war. — V. 24. Jos., gerührt über ihren Schmerz und ihr Schulbekenntniss, wendet sich von ihnen weg zu weinen, kehrt aber dann wieder zurück und lässt Simeon vor ihren Augen binden, nicht Ruben, seinen Vertheidiger, sondern den ältesten der andern. — V. 25. Er lässt ihnen ihr Packgeräthe mit Korn füllen und Zehrung für die Reise geben, auch das Geld jedem oben in den Sack thun. Das *finitum* **לֵבֵן** statt des Inf. ist hier, da Inff. folgen, sehr hart. **לֵבֵן** Plur., weil die Gelder mehrerer gemeint sind (*Ew.* 176c), vgl. V. 35; über *Ges.* 93 A. 1. *in eines jeden seinen Sack*] ebenso V. 35; s. zu 9, 5. **לֵבֵן** wie 45, 21. **לֵבֵן** *man that*, ist hier nach **לֵבֵן** sehr un-

bequem, und vielleicht verschrieben für וַיִּצְטֵי (vgl. וַיִּצְטֵי). — V. 26. Sie laden auf und gehen. V. 27 f. von R aus C (vgl. 43, 21) eingetragen, bei welchem die Brüder schon unterwegs auf der Station, wo sie übernachteten, die Rückgabe des Geldes gewahrt werden, und zwar nicht bloß einer, sondern jeder derselben, wodurch auch ihrer *aller* Schrecken noch besser motivirt wird (*Wl.* XXI. 446 f.). Den letztern Zug hat R aus harmonist. Gründen hier weggelassen, er wird aber 43, 21 vorausgesetzt. Die Ausdrücke בְּלִיָּן (Ex. 4, 24), מְסֻיָּה (24, 25. 32), אֲחֵיחֵר, אֲחֵיחֵר beweisen für C. Dagegen muss סֵקִי 27 von R wegen des Anschlusses an 25 geschrieben, und לֵאמֹר מִדּוּ זָמַר וְגו' 28 (wegen אֲחֵיחֵר) aus einer andern Stelle des B, etwa 35 a. E., eingefügt sein. הַאֲחֵר] *der eine*, der den Anfang machte d. h. *der erste* (s. 2, 11. 4, 19), denn urspr. folgte, dass dann auch alle andern öffneten. אֲחֵיחֵר] *Packtuch* (s. *Lex.*), *Sack*, regelmässig in C. 43 f. gebraucht. Auch אֲחֵיחֵר wie 43, 12. 21. אֲחֵיחֵר] 18, 9. *und ihr Herz gieng aus*] ihr Muth verliess sie, sie verzagten ganz (nur hier so). *sie zitterten einer zum andern*] wandten sich bebend einer an den andern; über diese Prägnanz *Ges.* 141; *Ev.* 282 c. Sie fürchten von dem Mann nun auch noch als Diebe behandelt zu werden, und erkennen in dieser weitem Noth die züchtigende Hand Gottes. — V. 29—34. Heimgekehrt erzählen sie dem Vater ihre Begebnisse, und heben die Nothwendigkeit, dem Herrn Aegyptens Benj. zu bringen, hervor. אֲחֵיחֵר] auch 33; s. 39, 20; zur Sache s. zu V. 6. אֲחֵיחֵר + ἐν φυλακῇ (בְּמִסְכָּה s. 40, 3) LXX. — V. 32. אֲחֵיחֵר אֲחֵיחֵר אֲחֵיחֵר *Sam.* — V. 33. אֲחֵיחֵר] s. zu 19. — V. 34. אֲחֵיחֵר] c. Acc. *durchziehen*, des Handels wegen, vgl. 34, 9. 21. — V. 35. Nun erst in der Heimath leeren sie (nach B) ihre Säcke aus und finden erst bei der Ausleerung (nicht אֲחֵיחֵר) ihre Geldpäckchen in ihren Säcken, worüber sie mit dem Vater in Furcht gerathen. — V. 36. „Von solchen Schlägen getroffen bricht der alte Vater in unmuthige Klagen aus. *mich habt ihr kinderlos gemacht*] mich treffen die Verluste, nicht euch; ihr habt gut reden und vorzuschlagen, da es sich nicht um eure, sondern meine Kinder handelt“ (*Kn.*). *über mich ist das alles ergangen*] ich allein habe die Last dieser Ereignisse (vgl. אֲחֵיחֵר 29) zu tragen. אֲחֵיחֵר] wie Prov. 31, 29 für אֲחֵיחֵר; s. zu 41, 21. — V. 37. Darauf hin bietet Ruben, der auch hier (s. zu 22) Wortführer ist, *seine beiden* Söhne als Unterpfand an; sie mag er im unglückl. Fall tödten. *gib ihn auf meine Hand*] „vertraue ihn meiner Gewalt an, 1 Sam. 17, 22. Jj. 16, 11“ (*Kn.*). Nach A hat Ruben bei der Auswanderung nach Aeg. 4 Söhne 46, 9. — V. 38. „Jacob weigert sich, den Benj., der allein noch von Raḥel's Kindern übrig ist, mitzugeben, denn leicht könnte auf der Reise ihm ein Unfall zustossen, und so würden sie *sein graues Haar mit Kummer hinabbringen zum Scheol* (37, 35), d. h. ihm, dem alten Mann, ein Lebensende mit Gram und Leid bereiten (*vgl.* 1 Reg. 2, 6. 9). Da nun aber hier von Simeon, dessen Auslösung es doch nach 24. 33 gilt, gar keine Rede ist, so passt diese Antwort wenig zum Vorhergehenden d. h. zu B, sondern nur zu C, bei welchem Simeon nicht gefangen gesetzt, wohl aber das Wiedersehen des Ange-

sichts Josefs an die Beibringung des Benj. geknüpft ist (43, 3. 44, 23. 26), und ebenso die Ausdrücke des V. sind Ausdrücke des C nach 44, 29. 31. Demnach ist mit V. 37 der Bericht des B abgebrochen, und weiss man also auch nicht mehr, ob und wann und unter welchen Bedingungen bei ihm Jacob die Bürgschaft des Ruben angenommen hat. Statt dessen hat R in V. 38 den Schluss der vorher nicht mitgetheilten, aber aus 44, 20—24. 43, 3. 7 wiederherstellbaren (*WL*) Erzählung des C über die Erlebnisse der Brüder in Aeg. und über ihren Bericht an den Vater aufgenommen, um sofort C. 43, 1 ff. mit dem Text des C fortfahren zu können. Bei C war V. 38 nicht Antwort auf eine Bürgschaftsanbietung, sondern nur auf die Meldung, dass sie ohne Benj. den Jos. nicht wieder sehen dürfen.

2. Die Brüder zum zweitenmal bei Josef und ihre Prüfung,
Cap. 43 f. nach C.

Da andauernde Hungersnoth einen neuen Getreideankauf in Aeg. nothwendig macht, setzt Juda bei Jacob die Entlassung Benjamin's durch. Mit einem Geschenk für Josef und mit doppeltem Geld kommen die Brüder zu ihm. Josef, da er Benj. sieht, empfängt sie freundlich und ladet sie zu Tisch. Im Gegensatz zu ihren schlimmen Befürchtungen wegen des in ihren Säcken vorgefundenen Geldes läuft zunächst alles glücklich ab; bei der Mahlzeit gibt Josef ihnen sogar schon Zeichen seines wahren Verhältnisses zu ihnen. Aber vor ihrer Abreise lässt er heimlich seinen Becher in Benjamin's Sack stecken, und dann den Abgezogenen nachsetzen. Benj. wird als der Becherdieb erfunden. Zu Josef zurückgebracht werden sie von ihm hart angefahren; den Benj. will er zur Strafe als Leibeigenen behalten. Da unternimmt Juda in einer ergreifenden Rede das Herz Josef's zu rühren und bietet sich zuletzt an Benjamin's Stelle als Sklaven an. — Die zweite Reise bringt hienach nicht blos fortgesetzte Demüthigung vor Jos. und Züchtigung durch Noth und Angst, sondern dient zur Prüfung ihrer Gesinnungen unter einander und gegen den Vater, und liegt darin eben der Fortschritt gegenüber von der ersten Reise, wo es blos bis zur Selbstanklage kam. Erst denen, welche durch die That sich als wirklich gebessert erwiesen haben, kann Vergebung und Rettung zu Theil werden. — Die zweite Reise (zur Auslösung Simeons) muss auch B beschrieben haben, aber seine Beschreibung ist von R nicht aufgenommen. Das vorliegende Stück stammt nicht vom Vrf. des C. 42 (*Kn. Böhm.*), sondern von C, und zwar nicht blos überwiegend (*Schr.*), sondern ganz (*WL.*), mit Ausnahme der Bruchstücke 43, 14. 23^b (s. d.). Das zeigt sich vor allem daran, dass in 43, 3. 5. 7. 21. 44, 19 f. 22 f. 26 ein von C. 42 abweichender Bericht über den Verlauf der ersten Reise vorausgesetzt ist, sodann daran, dass nicht mehr Ruben, sondern Juda 43, 3 ff. 44, 16. 18 ff. die Führerrolle hat (wie 37, 26 ff.), ferner an der durchgehenden Verschiedenheit gewisser Ausdrücke gegenüber von C. 42, nämli. בְּיָמָיו im Munde der Brüder als Benennung Josef's bei Jacob 43, 3. 5. 6 f. 11. 13 f. 44, 26; וְיָ

Benj. 43, 9. 44. 22. 30f. 33f. über 43, 20 u. d. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

Benj. 43, 9. 44. 22. 30f. 33f. über 43, 20 u. d. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

V. 11. Die Hungersnoth war schwer (12, 10. 47. 4. 13. 44. 41, 56f.) im Land. Nach Aufbehrung des Vaters kehrt der Vater die Söhne zu einer nochmaligen Reise nach Aegypten auf 43, 1 u. Inf. bei C sehr beliebt 18, 33. 24, 15. 49, 38. 48, 37. bei A 17, 22. 49, 33.) im st. v. V. 11. 44. 38. 14. 4. 17. 43 (immer bei C). — V. 3—5. Juda erklärt, ohne Hebräen sie nicht ziehen, da der Mann bestimmt und nachdrücklich, wie sie behauptet habe, sie würden, ohne dass (der Herr) der alte Bruder bei ihnen sei, sein Antlitz nicht sehen (44, 34. 31).

nicht vor seine Augen kommen dürfen (2. Nam. 8, 18. 14, 14). So lautete die Bedingung bei C, während nach B (49, 30. 44) durch Mitbringen des Benj. den Beweis, dass sie keine Spione seien, bringen und die Auslösung des Simeon bewirken sollten. 47. 48. 49. wie 24, 42. 49. — V. 6f. Israel (u. zu 85, 10) macht ihnen für, dass sie dem Mann genügt haben, ob (u. b. 48, 14) sie einen Bruder hätten. Sie rechtfertigen sich damit, sie haben dem auf seine eingehenden Fragen über ihre Verwandtschaft, in Hebräer (Ex. 34, 27 u. 5.) dieser Frage-Worte, antworten müssen, ten (Evo. 136d) wir denn, dass er den Erbschaften Benjamin's bringen würde? Auch hier und wiederholt 44, 14f. ist eine ähnliche Darstellung der Vorgänge als 42, 13. 42 (Gen. 4, 22) wir fragen über ihre Verwandtschaft zur Vertheidigung gegen den urf, Spione zu sein, nachdenklich veranlassen. V. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

Er heisst die Söhne zu einem Geschenk für den Mann nehmen **קָחָם** **הַמָּנֶה**, gew. nach Targ. Vulg. vom *Gesang des Landes*, soll heissen: von den besungenen und gepriesenen, also von den berühmtesten Erzeugnissen Kenaan's (*Ges. Tuch Kn. A.*). Mit Recht findet *Del.* einen so hochpoet. Ausdruck hier um so befremdlicher, als **זָמַר** und **דָּרַח** in der alten Sprache nur für gottesdienstl. Gesang gebräuchlich war. Aber auch *Abschnitt*, *Abhub*, *Ertrag* von **זָמַר** (*Del.*) ist unzulässig, weil **זָמַר** nur vom Abschneiden des Unnöthigen und Hinderlichen gebraucht wird. Das Wort bedeutet einfach *Früchte*, *Erzeugnisse* (**לֶחֶם** **קִיץ** **קִיץ** **קִיץ**). Ein assyr. *zumri* gleichen Sinnes gibt an *Norris* ass. dict. II. 354), und ist (*Hartmann*) das arab. **زَمِير** und **زَمِير** zu vergleichen (s. zu 42, 1). Geschenke an hohe Herren, um sie sich geneigt zu machen, waren und sind im Morgenland herrschende Sitte (32, 14 ff. 1 Reg. 10, 25. Matth. 2, 11 *Kn.*). **לֶחֶם** **קִיץ** **קִיץ** **קִיץ** 37, 25. **קִיץ** „hier wohl nicht Bienen-, sondern Traubenhonig, aus Traubensaft dick eingekochter Syrup, arab. *dibs*. Er war schon im alten Palästina ein Ausfuhrgegenstand (Ez. 27, 17), wie noch heute, *Wellsted* Arab. I. 222; *Win.* I. 510. Aegypten hatte Weinbau (40, 10 f.), war aber kein eigenl. Weinland; dagegen hat es wenigstens heutzutage viel Bienenzucht. *Bruns* Erdbeschr. v. Afrika I. 114 f.; *Savary* Zust. Egyptens II. 219⁹ (*Kn.*) **קִיץ** nur hier, wahrsch. *Pistacien* (*Ges. th.*; über das Wort im Punischen s. *Blau* in ZDMG. XXVII. 527; im Assyr. *Schröd.* in Berl. Ak. MB. 1881. 419), „eine Art Nüsse, die noch jetzt in Paläst. (*Schubert* II. 478. III. 114) einheimisch ist, oder wenigstens (*Rose* in ZDMG. XII. 502) von Aleppo dorthin gebracht wird. Die Pistacie gehört zum Geschlecht der Terebinthen, die arab. *butm* heissen und von den Syrern **πυράνια** genannt wurden (Athen. 14, 61 p. 649). Und so haben wahrsch. auch LXX und *Vulg.* mit ihrem **καρύδωνος** die Pistacie gemeint. Mehr in *Celsii* HB. I. 24 ff., *Ritter* XI. 561 ff. **קִיץ** sind *Mandeln*. Solche zieht man wohl auch in Aeg. (Abdolla in *morab.* Aeg. p. 33 *White*), sie sind aber sehr selten, *Bruns* 99⁹ (*Kn.*) — V. 12 f. Ausserdem sollen sie *Geld* *zwiefältig* (**קִיץ** im Acc. ad) wie Ex. 16, 22, dagegen V. 15 **קִיץ** im Acc. *doppeltes an Geld* (37, 17, 18, *Ges.* 118, 3. *Ew.* 286d) mitnehmen, nämll. ausser dem neuen Einkauf auch das frühere, das sie zurückgebracht haben; *vielleicht* (s. z. 16, 2) liege ein Versehen vor. **אֲבִי** 42, 27. 43, 11 — V. 14. So entlässt sie Jacob mit den besten Wünschen. Die V. ist wohl nicht wörtlich aus B (*Wl.*), aber von R mit Beziehung auf B zurechtgemacht. Denn *der andere Bruder* (**אֲחִי** ohne Art. vgl. 37, 19; *Sam.* LXX lasen **הָאֲחִי**) ist der nach B von Josef gefangen genommene Simeon (42, 24). *ich aber, wie ich verwaist bin, bin ich verwaist* d. h. „soll ich meine Kinder verlieren, so geschehe es!“ eine Aeusserung gefasster Resignation, womit er sich in sein Schicksal für Josef und Simeon hat er schon verloren; er kann auch Benj. und Mead verlieren, wenn es sein muss 42, 36. Aehnlich Esth. 4, 16. 2 Reg. 7, 4⁹ (*Kn.*) **אֲבִי** **אֲבִי** **אֲבִי** Dt. 13, 18. Jer. 42, 12. **אֲבִי** **אֲבִי** in *Psalm* für **ו** *Ew.* 93^a; *Ges.* 29 a. E. **אֲבִי** s. 17, 1. — V. 15. Sie ziehen

nun nach Aeg., und stellen sich vor Josef. [מִשְׁפָּחָה] s. 12. — V. 16 f. Als Jos. den Benj. bei ihnen sieht und erkennt, dass sie früher die Wahrheit gesagt haben und Benj. noch lebe, beschliesst er freundl. Behandlung, und befiehlt dem Hausverwalter (39, 4), sie ins Haus zu führen und für sie ein Mittagsmahl zu bereiten. [בָּרַח] für [בָּרַח], nur hier so, *Ev.* 226^d, um gegen [בָּרַח] zu variiren (*Böttch.* § 1051). „Ein Verstoss (*Bohl.*) des Erz. liegt hier nicht vor, indem allerdings Könige und Priester auch Fleisch genossen, sogar täglich (*Her.* 2, 37, 77; *Diod.* 1, 70), und die Priester nur gewisser Thiere, zB. des Schaf- und Schweinefleisches (*Plut. de Is.* c. 5) und nur manche von ihnen alles Fleisches (*Porph. abst.* 4, 7) sich enthielten“ (*Kn.*), s. zu 46, 34. — V. 18. „Die Hineinführung in Josef's Haus flösst den Brüdern Angst ein. An eine bes. Auszeichnung für sie können sie nicht denken, da er sie schon das erstmal so hart behandelt hat, und nun fürchten sie, er werde nach dem Vorkommniss mit *dem in ihren Säcken zurückgelangten Gelde* es noch ärger machen. Sie sagen „so unbestimmt [הַשָּׂב] weil sie das Walten eines Zufalls annehmen“ (*Kn.*). [לְהִתְהַלֵּל] *um sich zu wälzen über uns* (*Jj.* 30, 14) *und sich zu stürzen über uns*, d. h. um in Masse über uns herzufallen, und uns zu Sklaven zu machen (vgl. *Ex.* 22, 2 über die Behandlung des Diebs bei den Isr.). [לְקַדֵּם] *לְקַדֵּם* *Sam.* LXX. — V. 19—22. Um diesem Schicksal vorzubeugen, wenden sie sich noch *an der Thür des Hauses* (18, 1. 10), ehe sie eintreten, an den Hausverwalter, geben ihm Aufklärung über das Geld und entschuldigen sich. Ueber den hier vorausgesetzten (von 42, 35 abweichenden) Hergang der Sache s. zu 42, 27. [בִּי] Bittpartikel, immer vor [אֲרִי], auch 44, 18. *Ex.* 4, 10, 13 (bei C). *unser Silber mit seinem (vollen) Gewicht*] ohne dass etwas daran fehlte, s. 23, 16. — V. 23. Der Verwalter beruhigt sie. [שְׁלוֹמֵיכֶם] *Heil euch* d. i. ihr habt nichts zu besorgen *Jud.* 6, 23, 1 *Sam.* 20, 21. „Ihr Geld sei an ihn gelangt; das von ihnen gefundene Geld müsse also ein Schatz sein, den *ihr und ihres Vaters Gott* d. h. der Schutzgott ihrer Familie ihnen in ihren Säcken bescheert habe. Seine Glücksgüter leitete jeder von dem Gott ab, den er verehrte *Hos.* 2, 7 ff.“ (*Kn.*). [אֲבוֹתֵיכֶם] *אֲבוֹתֵיכֶם* *Sam.* LXX. *den Simeon gab er ihnen heraus*] ist von R aus dem Referat des B über die 2. Reise eingefügt. — V. 24 f. Eingetreten bereiten sie sich und ihr Geschenk s. 24, 32. *dass sie dort essen sollten*] und bei dieser Gelegenheit Josef sehen; die LXX einfacher [יִאֲכַל] (auf Jos. bezogen). — V. 26. Als Jos., bisher anderswo beschäftigt, in sein Zimmer gekommen war, bringen sie das Geschenk, *das in ihrer Hand* d. i. das sie mit sich führten (24, 10, 35, 4. *Num.* 22, 7. 29) hinein und überreichen es unter der übl. Niederwerfung (18, 2. 19, 1. 24, 52. 33, 3. 37, 10). [וַיִּבְיֵאוּ] über das Mappiq in *Ev.* 21^e; *Ges.* 14, 1. Aber man weiss jetzt (*Ginsburg* Verhandl. des 5. intern. Orient. Congr. II, 1. 136 ff.), dass die 4 in unsern mass. Bibeldrucken vorkommenden Beispiele nur Reste sind einer einst in mass. Handschriften viel consequenter durchgeführten Dageširung des mobilen א. — V. 27 f. Josef erkundigt sich zuerst nach ihrem, dann nach des Vaters Wohlbefinden. [וַיִּקְרֵא] mit [וַיִּשְׁתַּדְּדָה]

verbunden wie 24, 26. 48 bei C. — V. 29. Den Benj., *den Sohn seiner Mutter*, seinen leibl. Bruder, gewährend, fragt er, ob er der sei, begrüsst ihn aber sofort, ohne ausdrücl. Antwort von ihnen, mit *Gott sei dir gnädig!* אֲנִי הָאֵלֹהִים] wie Jes. 30, 19 für אֲנִי הָאֵלֹהִים *Evo.* 251^d. Er redet ihn als *Sohn* an. B und C stellen durchaus Benj. als ziemlich jünger denn Josef dar, was mit 35, 17 f. (vgl. zu 34, 1) stimmt. Anders A nach 46, 21. — V. 30 f. Josef, weil *seine Eingeweide* d. i. seine Zärtlichkeitsgefühle *gegen den Bruder entbrannt sind* (1 Reg. 3, 26. Hos. 11, 8), eilt d. h. bricht schnell ab, und weil er das Bedürfniss durch Weinen seiner Rührung Herr zu werden empfindet, zieht er sich in das (innere) Gemach zurück. Darnach kommt er wieder, *nimmt sich zusammen* oder thut sich Gewalt an (45, 1), und gibt Befehl, das Mahl aufzutragen. — V. 32. Man trug ihm, den mit ihm essenden Aegyptern und den Brüdern besonders (an besondern Tischen) auf; „ihm als hohem Herrn und Mitglied der Priesterkaste (41, 45), die sich von den Laien gesondert hielt (Porph. abst. 4, 6), und seinen (wohl nicht priesterlichen) äg. Gästen, weil diese mit den Hebr. nicht essen können d. i. dürfen (Dt. 12, 17. 16, 5. 17, 15). Bekannt ist die Eingenommenheit der Aegypter für sich und ihr Land und ihre finstere Abgeschlossenheit gegen das Ausland (Diod. 1, 67; Strabo 17, 1, 6); die Priester assen und tranken nichts, was aus dem Ausland kam (Porph. 4, 7); der Aegypter gebrauchte kein Essgeräthe eines Griechen (Her. 2, 41). So hielt er sich auch gegen den Hebräer, zumal dieser dem Hirtenstand angehörte (s. 46, 34; vgl. auch 39, 6)“ (*Kn.*). — V. 33. Die Brüder erhalten ihre Plätze nach dem Alter geordnet; sie äussern darüber einander ihre Verwunderung. Die Prägnanz wie 42, 28. — V. 34. „Um ihnen Aufmerksamkeit zu beweisen, lässt Josef, nach alter Sitte, von seinem Tisch ihnen Gerichte zugehen. Benjamin's Ehrengericht beträgt aber 5 *Hände* d. i. Griffe, Theile (47, 24. 2 Reg. 11, 7) mehr, als das jedes andern Bruders. Wen man vor andern auszeichnen wollte, dem gab man bei der Mahlzeit die grössten und schönsten Stücke (1 Sam. 9, 23 f.; Hom. II. 7, 321. 8, 162. 12, 310. Ody. 4, 65 f. 14, 437; Diod. 5, 28). Bei den Spartanern bekam der König das doppelte (Her. 6, 57; Xenoph. Laced. 15, 4), bei den Kretern der Archon das vierfache (Heraclid. pol. 3). Die Fünfzahl findet sich oft bei äg. Dingen (41, 34. 45, 22. 47, 2. 24. Jes. 19, 18)“ (*Kn.*). Ihren vorzugsweisen Gebrauch, will *Kn.* daraus erklären, dass die Aeg. 5 Planeten annahmen (Macrob. somn. Scip. 1, 21; Senec. qu. nat. 7, 3 vgl. Diod. 2, 30; Eus. chron. arm. I. 26), wie sie auch nach Horap. 1, 13 die Fünfzahl mit dem Zeichen eines Sterns ausdrückten; man kann aber ebensowohl die 10tägige Woche (*Leps.* Chronol. I. 132 f.) oder noch einfacher die 5 Finger der Hand herbeiziehen. אֵלֶּיךָ] *und man trug*, s. 42, 25; auch hier drücken LXX *Pesch.* den Plur. aus. — Nach dem Essen tranken sie reichlich in seiner Gesellschaft.

Cap. 44. Die nochmalige Prüfung der Brüder, welche Jos. nach seiner Weisheit über sie verhängt. V. 1 f. Er lässt allen Brüdern ihre Säcke reichlichst mit Korn füllen und das Geld eines jeden dazu thun

(durch beides ihnen sein Wohlwollen hinlänglich andeutend), in Benjamin's Sack aber ausser seinem Getreidegeld auch noch den silbernen Becher Josef's packen. — V. 3—6. Die Construction in V. 3 u. 4 wie 38, 25. 19, 23. Es war hell geworden (Prf. intrs. *Ges.* 72 A. 1), da wurden sie entlassen. Sie waren noch nicht weit zur *Stadt* (welcher? s. zu 46, 31 und oben S. 384) hinaus, da gab Jos. seinem Hausverwalter Befehl, ihnen nachzusetzen und sie wegen des mitgenommenen Bechers zur Rede zu stellen. Die LXX (*Vulg. Pesch.*) schicken vor V. 5 voraus: warum habt ihr meinen silbernen Becher gestohlen? Nach dem hbr. Text wird verblühter gesprochen: *ist's nicht das* d. i. handelt es sich nicht um das, worin d. i. *woraus* (*Ges.* 154, 3^a) *mein Herr trinkt?* also nicht um etwas geringes? *und er pflegt in* oder *an ihm die Zeichen zu beobachten* (30, 27), die Zukunft zu erforschen, gebraucht es also zu wichtigen Verrichtungen, und ist es ein geweihtes Geräth. „Diese Wahrsagerei aus dem Becher *κλιχομαντεία*, wie die aus den Schüsseln *λευκανομαντεία*, nannte man *ύδρομαντεία*, worüber Jamblich. myst. 3, 14 und Varro bei August. civ. dei 7, 35 (Plin. 37, 73; Damasc. ap. Phot. bibl. cod. 242 p. 567) Aufschluss geben. Man goss Wasser in ein Glas oder anderes Gefäss, oder warf auch in die eingefüllte Flüssigkeit Stückchen von Gold, Silber, Edelsteine und beobachtete die dabei sich ergebenden Erscheinungen, Figuren u. s. w., um aus ihnen künftiges oder verborgenes zu erfahren. Die *λευκανομάντεις* und *ύδρομάντεις* waren auch in Persien einheimisch (Strabo 16, 2, 39). In Aeg. soll diese Wahrsagerei noch in neuerer Zeit vorkommen (*Norden* Reise, deutsch von Steffens, 423). Nach der vorliegenden Stelle trieb Jos., der in die Priesterkaste aufgenommene (41, 45), auch diese Kunst (*Kn.*). — V. 7f. Die Verfolgten suchen daraus, dass sie das bei der ersten Reise vorgefundene Geld zurückgebracht haben, ihre Ehrlichkeit und die Unmöglichkeit dieses Diebstahls zu beweisen. כדבריים האלה s. zu 39, 19. [תְּלִיזָה רִגִ' auch 17; s. 18, 25. פָּסָק 1°] Sam. LXX. [אֵיךָ] 39, 9. — V. 9. Bei welchem von ihnen der Becher sich finde, der soll sterben (vgl. 31, 32) und sie, die andern, wollen ihm als Sklaven anheimfallen. נָצַח] wie 22. 31; *Ew.* 243^a. — V. 10. Der Verwalter sagt: *sei es nun auch also wie eure Worte!* es möge geschehen, wie ihr sagt! (vgl. 30, 34). Zu כֵּן s. 27, 33. Er mildert aber sofort, indem er nur den Thäter verlangt und zwar nicht zum Tod, sondern bloß als Sklaven für Josef. — V. 11—14. Bei der Durchsuchung (wie 31, 35), die der Altersfolge nach geht, findet sich der Becher im Sack des jüngsten; vor Schmerz und Verzweiflung zerreissen sie die Kleider (37, 34), laden wieder auf, kehren in die Stadt zurück, treten, Juda den Bürgen Benjamin's (43, 8 ff.) voran, bei Josef, der auf sie wartet, ein und fallen Erbarmen flehend vor ihm nieder. — V. 15. Jos. fährt sie wegen der That hart an: ob sie nicht gewusst haben, dass ein Mann wie er (einer von den Weisen Aegyptens, Jes. 19, 11, *Kn.*) die Wahrsagerei verstehe, also auch die Diebe sofort kennen werde? — V. 16. Juda spricht hier nur als Wortführer aller (*Wl.* will יהודה streichen und יהואמר lesen). Er verzichtet darauf, dem Augenschein zum Trotz sie gegen die An-

schuldigung des Diebstahls zu rechtfertigen. Mit dem Bewusstsein, durch ihre That an Josef das verdient zu haben (42, 21), ergibt er sich: *Gott selbst* (Sam. LXX יהוה) *hat die Schuld deiner Knechte* (suchend) *getroffen*, ausfindig gemacht und aufgedeckt, uns faktisch als Schuldige dargestellt, dagegen hilft keine Widerrede. Er stellt sie sämmtlich, sammt Benj., als Sklaven zur Verfügung. — V. 17. Josef will aber nur Benj. behalten. לְשֵׁלִים so dass ihr Frieden habt, unangefochten (1 Sam. 1, 17. 20, 42). — V. 18. Juda tritt nun aus dem Kreise der übrigen hervor, näher zu Jos. heran, um dem Vater den Liebling zu retten. Er bittet um die Gunst, vor ihm (20, 8. 23, 16. 50, 4) sich aussprechen zu dürfen, und ist sich der Grösse dieser Bitte bewusst, da Jos. an Macht und Hoheit wie der König ist. גַּי 43, 20. — V. 19 ff. Er stellt ihm zunächst den gauzen Hergang dar, wie Jos. den Benj. verlangt, und wie und warum sein Vater ihn nur mit äusserstem Widerstreben habe mitziehen lassen. V. 19. Die Darstellung (abweichend von der des B in Cp. 42) bezieht sich auf ein verlornes Stück des C zurück, worüber s. schon zu 43, 6 f. — V. 20. *ein kleiner spätgeborener Jüngling*] vgl. 37, 3 bei C; בְּרִי יְקָנִים sagte man wohl nicht, daher hier בְּרִי (während sonst in Cp. 43 f. Benj. immer בְּרִי heisst). אִתִּי wie 42, 38; dagegen אִתִּי 42, 13. 32 bei B. Sie hielten ihn wirklich für todt (42, 22). — V. 21. *ich will mein Auge auf ihn richten*] „ihm Aufmerksamkeit schenken, ihn in meine Obhut nehmen (Jer. 39, 12. 40, 4. Ps. 33, 18. 34, 16). Juda erlaubt sich, Josef's Verlangen nach Benj. als Zeichen gütiger Gesinnung zu nehmen“ (Kn.). — V. 22. Sie haben schon damals eingewendet, der Knabe könne d. i. dürfe (43, 32) den Vater nicht verlassen, sonst sterbe dieser. So nur bei C, nicht bei B 42, 13. 32. — V. 23 s. 43, 3. 5. — V. 24—26 s. 43, 2 ff. אֲבִינִי Sam. LXX *Pesch. Vulg.* (s. aber 27). — V. 27—29. s. 37, 33. 42, 38. אֲנִי s. zu 29, 14. בְּרָצוֹן in Bösem d. i. in Unheil, welches sein Lebensende begleiten würde. Der Gegensatz ist in *Frieden* 15, 15 (Kn.). — V. 30 f. Aus dieser Darstellung zieht er die Folgerung, dass wenn er ohne den Sohn, *an dessen Seele des Vaters Seele gefesselt sei* d. h. an dessen Person er mit ganzer Seele hänge (1 Sam. 18, 1), zum Vater zurückkomme, es diesem das Leben kosten werde, was doch — so setzt er voraus — Josef nicht wollen könne. Der Nachsatz zu V. 30 ist mit וְהָיָה V. 31 eingeleitet, und innerhalb desselben ist wieder *ein* Nachsatz zu בְּרִי אִתִּי בְּרָצוֹן warum hier בְּרָצוֹן zu corrigiren sein soll (*Wl. XXI. 447*), ist nicht einzusehen. אִתִּי אֲנִי + אִתִּי Sam. LXX *Pesch. Vulg.* Sonst s. 42, 38. — V. 32. Der Vater hofft sicherlich auf seine Wiederkehr, *denn dein Knecht hat den Knaben vom Vater erbürgt* d. i. gegen Bürgschaft von ihm anvertraut erhalten (s. 43, 9), und ist das zugleich der Grund, warum ich in dieser Weise für ihn eintreten muss. — V. 33 f. Die Endbitte, nun begründet theils durch des Vaters Liebe zu Benj. V. 19—29, theils durch Juda's Bürgschaft für ihn V. 32. Er bittet, ihn den Juda an Benjamin's Statt als Sklaven zu nehmen und diesen mit den andern Brüdern ziehen zu lassen. Er müsste sonst das Unheil, das den Vater trifft, mit an-

sehen; zu מן vgl. 3, 22, 38, 11, 42, 4. — So spricht Juda im Namen der andern und somit auch in ihrem Sinn.

3. Die Entdeckung und die Einladung zum Umzug nach Aegypten, Cap. 45, nach B und C.

Von der Sinnesänderung der Brüder überzeugt, gibt Josef endlich sich den Brüdern zu erkennen, indem er sie zugleich über ihre Unthat an ihm beruhigt, und fordert sie auf, nach Ken. zurückzueilen, dem Vater Nachricht zu bringen und ihn zum Umzug nach Gosen in Aeg. einzuladen. Eine ähnl. Einladung lässt auch der König ergehen, und bewilligt die erforderlichen Wagen zur Abholung Jacob's. Mit Geschenken von Josef für sich und den Vater kehren die Brüder heim. Jacob, hoch erfreut, zeigt sich sofort entschlossen, zu Josef zu ziehen. — Damit finden alle bisherigen Verwicklungen ihre Lösung, und das Walten der göttl. Vorsehung (V. 5—8) strahlt schon jetzt wie ein Licht aus dem Dunkel der Thaten und Geschehliche der Betheiligten auf. Selbstverständlich müssen beide Erz. diesen vorläufigen Schluss der Geschichte erzählt haben, und in der That hat R zwar im Ganzen den Bericht des B zu Grund gelegt, aber vieles aus dem des C eingearbeitet. Letzteres nam. in 1^a (הִתְחַנֵּן), 2 (gegen 16), 4^b. 5^a (Verkaufung Josef's, נָמַכְתָּ, 13 f. (Parallele zu 9; נָמַכְתָּ לְעַבְדָּתִי, הַיְהוּדִי; 28 (יִשְׁרָאֵל), vielleicht auch 10 (s. d.). Das Uebrige, in sich wohl zusammenhängend, erweist sich theils durch Abweichungen von C (zB. 3 gegen 43, 27 f.; das Anerbieten Pharao's 16 ff. gegen 46, 31 ff., wo ein solches nicht vorausgesetzt ist), theils durch Rückbeziehung von 46, 5 auf 19. 21 und von 47, 12. 50, 21 auf 11, theils durch Hervorhebung der göttl. Vorsehung und der Herrlichkeit Josef's in Aeg., theils durch die Ausdrücke zB. אֶל־הֵימָּן 5. 7 f. 9, יָצֵאתָ 25, הָרַחֵם אֶת־עַמִּי 5, שָׁמַעְתָּ 17, אָרְזָה 21, בָּרַךְ 23, als aus B genommen, oder schliesst wenigstens keine entscheidenden Gründe gegen B in sich.

V. 1. Josef, den bisher nur noch die Ungewissheit über die Gesinnung der Brüder vermocht hat, sich fremd zu stellen, kann nach diesen Worten Juda's nicht mehr *an sich halten* (43, 31), wie er doch *mit Rücksicht auf alle die vor ihm stehenden* musste. נִבְבֵּיתָ [עֲלֵיךָ 18, 2. 28, 13 bei C (Ex. 18, 14 B). Also befiehlt er allen Anwesenden ausser den Brüdern abzutreten. הִתְחַנֵּן] *sich zu erkennen geben* nur noch Num. 12, 6 bei B. — V. 2. Jos. lässt in Weinen seiner Stimme freien Lauf d. h. bricht in lautes Weinen aus, dass Aegypten ('עַצ' ohne Art., also nicht מִצְרַיִם zu punktiren) d. h. die Aegypter draussen oder in der Nähe es hörten, und so hört (d. h. doch wohl: erfährt) es der Hof (Jos. wohnt in der Königsstadt 46, 31), s. weiter V. 16. — V. 3 f. Nach der Enthüllung, dass er Josef sei, ist seine erste Frage nach dem Vater; bei B sehr natürlich, bei C nach 43, 27 f. und 44, 19—34 überflüssig. Sie aber können vor Bestürzung nicht antworten. Da lässt er die vor ihm zurückgeschrockenen (Joh. 18, 6), damit sie Vertrauen und Muth bekommen, näher herantreten (44, 18) und wiederholt seine Erklärung, er sei Josef,

den (*Ges.* 123¹) sie nach Aeg. verkauft haben (37, 28. 39, 1). אֲנִי
 'מכירם יג' hier wie 5 jedenfalls aus C eingesetzt (s. dagegen 40, 15⁴).
 — V. 5. Er ermahnt sie, nicht betrübt und unmuthig über ihre That
 zu sein, sondern die Sache als eine göttl. Fügung anzusehen, welcher
 sie als Werkzeuge gedient haben. Gott habe ihn zum Zweck der Le-
 bens-erhaltung (anderer und ihrer) vor ihnen her nach Aeg. gesendet.
 וְהָיָה לָכֵן (6, 6. 34, 7) und der Verkauf erinnert an C, יָרַדְתִּי מִצְרָיִם (31, 35)
 und אֶלְהֵיִם an B. הָיָה s. 42, 15. — V. 6. Denn nun (31, 38. 41;
 27, 36. 43, 10) dauere der Hunger schon 2 Jahre (während dessen
 die Menschen durch ihn erhalten wurden), und noch 5 Jahre, in denen
 es keine Ackerbestellung und Ernte gibt, stehen bevor. — V. 7. Eben
 deshalb habe Gott ihn ihnen nach Aeg. vorausgesandt, um durch seine
 Vorsorge sie zu erhalten. *euch einen Rest auf der Erde zu setzen*
 „zu machen, dass euch Nachkommenschaft auf der Erde sei und euer
 Stamm nicht von der Erde weggetilgt werde (2 Sam. 14, 7. Jer. 44,
 7), also zur Erhaltung des Stammes, welcher das Gottesvolk werden
 sollte“ (*Kn.*). Das folg. *um Leben zu geben euch* לָכֵן גַּם, ist über-
 aus hart, mag man letzteres als Appos. zu לָכֵן (*Schu.*) oder als Dat.
 des Products *dass eine zahlreiche erretete Schaar sei* (*Kn. Del.*)
 nehmen, zumal da B הָיָה sonst mit Acc. gebraucht (47, 25. 50, 20),
 als Acc. aber הִנְיָזִידֵנִי hinzuzudenken noch schwieriger ist. Die Streichung
 des לָכֵן vor הָיָה (*Sam.* LXX; *Olsh.*) ist in Anbetracht von 2 Chr. 12,
 7 schwerlich zu billigen. Vielleicht ist V. b ein verstümmelter Einsatz
 aus C. Zum Gedanken vgl. 50, 20 (B) und zu הָיָה 32, 9 (14,
 13). — V. 8. Diesen seinen Plan also auszuführen, habe Gott, nicht
 sie, den Josef nach Aeg. geschickt und ihm die nöthige Machtstellung
 daselbst gegeben. *Vater Pharaos'*] väterlicher Berather des Königs,
 eine Ehrenbezeichnung des ersten königl. Beamten s. *Ges.* th. p. 7,
 auch Stücke Esth. 2, 6. 6, 10. 1 Macc. 11, 32. Nach *Brugsch*
 l'Exode 17; *Gesch.* 248. 252. 592 u. s. soll *ab en pirāo*, nach Docu-
 menten der 19. Dynastie, officieller Titel des ersten (Haus-)Ministers
 gewesen sein, und „*adon* des ganzen Landes“ in ähnl. Sinn in einem
 Document der 18 Dyn. vorkommen. *Herr seines Hauses*] 41, 40.
Herrscher] V. 26; s. zu 42, 6. — V. 9f. Eilig sollen die Brüder
 nach Ken. zurückkehren und Jacob im Namen Josef's einladen, ohne
 Zögern mit allen Angehörigen und Besitzthümern nach Aeg. überzu-
 siedeln. V. 10 will *Wl.* dem C zuweisen, weil er in 46, 28 voraus-
 gesetzt werde; in diesem Fall würde die Anweisung eines Wohnlan-
 des nach B fehlen; dass dieses auch bei ihm Gosen war, ist kaum zu
 bezweifeln, da trotz des Anerbietens Pharaos' 17 ff. nicht anzunehmen
 ist, dass nach B Israel in der Stadt bei Josef wohnte. הָיָה bei (B u.)
 C (46, 28f. 34. 47, 1. 4. 6. 27. 50, 8. Ex. 8, 18. 9, 26), wogegen
 A *Land Ramses* dafür hat (47, 11; vgl. Ex. 12, 37. Num. 33, 5).
 „Beide Namen gehen auf dieselbe Landschaft, wie denn die LXX 46,
 28 הָיָה auch durch Παρυσση erklären. Sie ist jedenfalls auf der Ost-
 seite des Nil zu suchen, da zwar die Hebr. bis zum Nil hin wohnten
 (Ex. 2, 3 ff. Num. 11, 5), aber eines Stromübergangs weder bei der
 Ein- noch bei der Auswanderung Erwähnung geschieht. Da die LXX

45, 10. 46, 34 Γεσὲμ Ἀραβίας setzen, so ist an Unterägypten auf der Ostseite des Nil zu denken. Diesen Theil Aegyptens rechneten die Alten zu Arabien, so dass ihnen zB. Heliopolis und Heroopolis in Arabien (Her. 2, 15. Strabo 17, 1, 21. 30) oder ἐν μεθορίοις Ἀραβίας (Ptol. 4, 5, 54) lagen. Auf das nordöstl. Aeg. weist auch die Verlegung der Mosaischen Wunder in die Gefilde Zoan's (Tanis) Ps. 78, 12. 43 hin. Saadia und Abusaid haben für שָׂדֵי überall *Sadtr* سدتر, einen Ort nordöstl. von Bilbeis (Ritter XIV. 59) zwischen Abbasia und Chašbi (Jaqu^t Moscht. p. 242). Makrizi bei *Rosenm.* AK. III. 247 bestimmt Gošen als das Land von Bilbeis (Hauptstadt der heutigen Provinz eš Šarqije) bis zum Amaleqiterland. Und die LXX 46, 28f. drücken שָׂדֵי durch καθ' Ἡρώων πόλιν aus. Nach allem gehört Gošen dem Landstrich auf der Ostseite des Pelus. oder eher Tanitischen Nilarms nordöstl. von Kairo an. Es wurde zu den besten Theilen Aegyptens gerechnet (47, 6. 11) und war auch ein Land für Hirten (46, 34). Noch heute gilt die Provinz eš-Šarqije als die beste und einträglichste Aegyptens (*Robins.* I. 86 f.). Weiteres zu Ex. 1, 11^a (*Kn.*). Da die Landschaft auf semit. Grenzgebiet lag und den Namen שָׂדֵי auch eine Stadt und Landschaft im südl. Kenaan führte (Jos. 10, 41. 11, 16. 15, 51), so dürfte das Wort urspr. semitisch sein. Auf den Denkmälern soll der 20. unteräg. Nomos *Kesem* benannt werden, und *Ebers* (Gosen-Sinai¹ 504f., und bei *Riehm* HWB. 528) hält dieses *Kesem* für die semit. Form des äg. *Kos*, das sich in dem Namen der Hauptstadt des arab. Nomos, näml. Φακοῦσσα (Ptol. 4, 5, 53; Strab. 17, 1, 26), erhalten habe. — V. 11. Hier, in seiner Nähe, wolle er den Jacob in den noch übrigen 5 Hungerjahren *ernähren* (47, 12. 50, 21). שָׂדֵי] *damit du nicht verarmest*, herunterkommst (*Onk. Ges. Del. A.*); ἐκτριβῆς LXX, ἀναλωθῆς *Aq.*, *zu Grunde gehest Vulg. Pesch.*; weniger natürlich: *damit du nicht besessen werdest* d. h. nicht von Noth gedrängt andern zum Eigenthum verfallst (*Kn.* mit Beziehung auf 47, 19 ff.). — V. 12. Der Ueberraschung gegenüber, welche sich in die geschehene Wandlung nicht finden kann, heisst er sie sich überzeugen von der Wirklichkeit dessen, was sie sehen, hören. *dass mein Mund es ist, der zu euch redet*, nicht der eines andern. — V. 13 Auftrag, dem Vater seine Herrlichkeit zu melden und ihn baldigst nach Aeg. zu bringen, im Wesentlichen dasselbe war 9 ff., also (und wegen (יוריר) wohl aus C eingefügt (*WL.*)). — V. 14 f. Erst nachdem er so ihren Sinn zurechtgebracht, erfolgt die förmli. Begrüssung durch Umarmung, Küsse und Freudenthränen, zuerst und am herzlichsten mit Benj. V. 14 aus C, vgl. 46, 29. (33, 4); V. 15 aus B. אֶמְרָם] *an ihnen*, indem er sie umarmte. Nach diesem Unterpand der Versöhnung wagen auch sie mit ihm zu reden. — V. 16. Die Kunde von der Ankunft der Brüder Josef's gelangt auch in den königl. Palast und ist dem König und seinen Hofleuten angenehm, Man weiss Josef's Person und Verdienste zu schätzen. Bei C war das schon V. 2 kurz gemeldet. הַיְיָשֵׁב בְּצִיּוֹן] wie 41, 37 (freilich auch 34, 18). — V. 17 f. „Von selbst kommt der König darauf, Jacob und dessen Angehörige

nach Aeg. einzuladen; er trifft darin mit Josef zusammen und beauftragt ihn, den Brüdern das nöthige zu eröffnen“ (*Kn.*) [וְיֹאמֶר עֲשֵׂה 42, 18, aber auch 43, 11. 45, 19. [עֲשֵׂה] dagegen 44, 13 עֲשֵׂה עַל bei C. [עֲשֵׂה] ein altes (Ex. 22, 4) Wort; sonst im Pent. noch Num. 20, 4. 8. 11. [שִׁבְיָ אֶרֶץ מִ] „nicht den besten Theil Aegyptens, Goßen (Rasch. *Fag. Vatabl. Cler. JDMich. Ges. Ros. Schu.*), wofür vielmehr עֲשֵׂה der Ausdruck ist (47, 6. 11), sondern wie V. 20. 23. 24, 10. 2 Reg. 8, 9 *Güter, besten Dinge* (LXX *Vulg. Tuch Kn. Del.*); nachher *das Fett* des Landes, die fettesten vorzüglichsten Erzeugnisse. An ein Wohnenbleiben der Hebr. für lange Zeiten denkt der König nicht“ (*Kn.*). — V. 19. Insbesondere stellt er ihnen noch äg. Wagen zum Transport ihrer Familien und ihres Vaters zur Verfügung. [וְאָמַר אֲבִירָה] wäre: *und du hast Befehl* oder *bist ermächtigt*. Da müsste aber, da im folg. עֲשֵׂה, עֲשֵׂה nicht Jos. mit den Brüdern, sondern nur die Brüder angeredet sind, nothwendig dazwischen stehen אֶל-אֲבִירָה (*Pesch.*), und kann darum, zumal da auch die Wendung durch das Pass. אָמַר (Lev. 8, 35) sehr verdächtig ist, der Text nicht richtig sein. Nach LXX *Vulg.* σὺ δὲ ἐντελεῖται wird אָמַר אֲבִירָה zu lesen sein. — Von Rossen (s. 12, 16) zur Bespannung der Wagen ist nichts gesagt; es können auch andere Zugthiere vorausgesetzt sein; anders 46, 29. 50, 9. — V. 20. „Geräthschaften sollen sie in Ken. lassen, da ihnen in Aeg., dem kunstfleissigen Culturland, dafür die besten Sachen zu Dienst stehen. *euer Auge erbarme sich nicht über e. G.*] habt sie nicht so lieb, dass ihr sie mitnehmen zu müssen glaubt. Das Mitleid drückt sich im Blick des Auges aus“ (*Kn.*), Dt. 7, 16. 13, 9 u. ö. — V. 21. Sie thun darnach. [עֲשֵׂה] 41, 40. [עֲשֵׂה] 42, 25. — V. 22. Ausserdem beschenkt Jos. seine Brüder mit neuen Kleidern, wie das im Orient Sitte war, Kleider zu schenken (*Win.*³ I. 411. 663). [וְהִלְבִּישׁוּ] *Wechselkleider*, d. i. Kleider zum Wechseln, kostbare Kleider, die man bei feierl. Gelegenheiten mit den alltäglichen vertauschte (27, 15), s. Jud. 14, 12f. 19. 2 Reg. 5, 5. 22f. Gemeint sind bei den 10 Brüdern so viel Kleider, als zu einem vollständigen Anzug gehören. Dem Benj. aber (vgl. 43, 34) gibt er 5mal so viel und ausserdem noch 300 Sekel Silber (*Kn.*). — V. 23. Auch dem Vater schickt er Geschenke, näml. 10 Esel mit äg. Gütern und 10 Eselinnen mit Getreide und mit Lebensmitteln für seine Reise. [וְהִלְבִּישׁוּ] *demgemäss, ebenso* (*Ew.* 105^b), nämll. nicht auch Kleider und Geld, sondern: ebenso als Geschenk das was folgt. [עֲשֵׂה] ein mehr aram. Wort. — V. 24. „Er entlässt sie. [אֶל-אֲבִירָה] nicht: *zittert nicht*, fürchtet nicht (*JDMich. Ilg. Bohl. Tuch Baumg. Ges.*), denn diese Abmahnung war bei Männern, die die Reise wiederholt gemacht hatten, überflüssig, und würde אֲבִירָה dafür gesagt sein, sondern: *werdet nicht erregt*, erzürnet euch nicht unterwegs (Verss. Rabb. A.). Sie sollen über seine Verkaufung keine Erörterung anfangen, einander keine Vorwürfe machen (vgl. 42, 22); vgl. Prov. 29, 9. Jes. 28, 21“ (*Kn.*). *Sam. recipr.* אֲבִירָה. — V. 25 f. Sie kehren heim und erzählen dem Vater. [עֲשֵׂה] *und dass*, zur indirecten Rede hinüberleitend. [עֲשֵׂה] nicht: blieb kalt (*Kn. Ke.*), sondern *wurde kalt*; nicht warme freudige Erregung, sondern besinnungs- und empfin-

dungslose Starrheit war bei ihm die nächste Folge dieser plötzl., noch mit Unglauben aufgenommenen Nachricht. — V. 27. Erst aus den mitgetheilten Reden Josef's, worin er ihn wieder erkennt, und den mitgeschickten Wagen schöpft er Glauben, und nun ward *sein Geist lebendig* (Ps. 22, 27. 69, 33), kam Leben freudiger Erregung in ihn. — V. 28 nach C. Und jetzt, alles andere aus dem Sinn schlagend, und nur von dem einen Gedanken, dass Josef lebt, beherrscht, will er sofort sich aufmachen, ihn zu sehen. רַב] *viel d. i. genug!* 2 Sam. 24, 16. 1 Reg. 19, 4; im Pent. Ex. 9, 28. Num. 16, 3. 7. Dt. 1, 6. 2, 3. 3, 26. Zur Sache vgl. 46, 30, und zu אָמַרְתָּ אֲנִי וְעַתָּה אֶרְאֶה אֹתְךָ 27, 4.

c) Die Uebersiedlung nach Aegypten bis zum Ende der Jacobgeschichten, Cap. 46—50.

Von hier an fließen wieder alle 3 Quellen. Der Abschnitt zerfällt in 3 Abtheilungen: 1) 46, 1—47, 27 die Einwanderung der Israeliten, die Ansiedlung in Gosen und die Gestaltung ihrer und der äg. Verhältnisse während der Hungersnoth, 2) 47, 28—49, 33 Jacob's letzte Anordnungen und Tod, 3) 50, 1—26 sein Begräbniss und weitere Geschichte bis zum Ende Josef's. Die beiden ersten Abtheilungen sondern sich wieder in einzelne Stücke.

1. Der Umzug Israels 46, 1—27, nach B und A.

Jacob zieht von Hebron nach Beeršeba, bringt hier Gott Opfer und erhält im Traumesicht ermuthigende Eröffnungen über seine Auswanderung. Von da wandert er mit allen seinen Angehörigen und Besitzthümern nach Aeg. Die Zahl der Angehörigen des Israelhauses betrug bei der Uebersiedlung 70 Seelen; sie werden in einem besondern Verzeichniss einzeln aufgeführt. — Hievon geht V. 1—5 auf B zurück (*Kn. Schr. Wl.*), wofür das Nachtgesicht, die äg. Wagen 5, אֱלֹהִים 2, אֲנִי לְנִי 3 und anderes V. 3f. zeugen. Doch hat R in 1f. einiges nach C eingefügt (s. d.). Von dem Rest des Abschnitts gehört V. 6f. (זָרְקוּ אֹתוֹ, רֶכֶשׁ, רֶכֶשׁ) unwidersprochen dem A an, aber auch das Verzeichniss 8—27, seiner Stelle nach ganz passend, neben der kurzen Recapitulation Ex. 1, 1—5 und den Verzeichnissen Ex. 6, 14f. Num. 26 nicht überflüssig, stylistisch und sprachlich (zB. פָּרָן אָרַם 15, אָשׁ 15. 18. 22. 25—27, יָצְאָה יְרֵבֹה 26) mit andern Stücken des A übereinkommend, stammt nicht aus C (*Hupf. Böhm.*), mit dessen Angaben es unvereinbar ist, ist auch nicht blos von späterer Hand aus dem Material des A (*Wl.*) oder des A und C (*Kays.*) zusammengestellt, sondern in der Hauptsache von A (*Kn. Nöld. Schr.*), aber allerdings in V. 8. 12^b. 19f. von R nach CB überarbeitet (*Nöld. Brust.*), in ähnl. Weise wie Cp. 10. 36. 11, 27 ff.

V. 1^a, wegen וַיֵּסֶע יִשְׂרָאֵל (vgl. 35, 5. 16. 21) von C oder R, leitet vom Text des A und C, nach denen Jacob in Hebron wohnte (35, 27. 37, 14), hinüber zu dem Text des B, nach welchem (V. 5)

der Aufbruch nach Aeg. von Beerſeba aus geschah. Bei B hielt sich Jacob demnach zwar nicht beständig (s. zu 37, 14), aber doch damals, als der Umzug erfolgte, in Beerſeba auf (vielleicht in Folge der Ereignisse in Sikhem 48, 22). Hier in Beerſeba, wo schon Isaac einen Altar gebaut 26, 25 (vgl. über Abr. 21, 33), bringt er beim Abschied aus dem Land dem Gott seines Vaters Opfer (vgl. 31, 54; dem Ausdruck nach Opfer mit Opfermahlzeit), ihm dankend und seine Gnade suchend. Da nach B Jacob auch in Bethel opfert (35, 1. 3. 7), so ist wenigstens keine Nothwendigkeit, diese Angabe von C abzuleiten. — V. 2. Hier in den Nachtgesichten (wie man sie in der Nacht zu haben pflegt Jj. 4, 13) redete Gott mit ihm. Vgl. zu 20, 3 und 15, 1. Es ist das die letzte Offenbarung. Wie die Einwanderung in Ken. auf einer solchen beruht (12, 1 ff.), so billig auch die Auswanderung aus demselben. Die Formeln wie 22, 11. Zur Wiederholung des וַיֹּאמֶר s. zu 22, 7. יִשְׂרָאֵל] statt יַעֲקֹב, was sofort folgt, wohl nur von R aus V. 1 fortgeführt. — V. 3f. Er gibt sich ihm als *den El*, *den Gott seines Vaters*, zu erkennen, vgl. 35, 7. 33, 20 und zu 14, 18, und benimmt ihm die Furcht (45, 28 ist nicht aus B) vor dem Umzug in fremdes Land damit, dass Gott ihn dort zu einem grossen Volk machen werde. וְיִשְׂרָאֵל לְגֹיִם] 21, 13. 18. וְיִרְדָּה] für וְיִרְדָּה für וְיִרְדָּה Ex. 2, 4, auch bei B (*Kn.*). — V. 4. Gott wolle mit ihm hinabziehen und er, derselbe, ihn auch heraufführen (וְיִרְדָּה וְיִסְעָה) wie 31, 15 bei B; Inf. Qal s. zu 37, 33) nach Ken., näml. in den Nachkommen, nicht bezüglich auf das Zurückbringen der Leiche Jacob's (47, 29f. 50, 5ff.), denn dabei wird eine Thätigkeit Gottes nicht erwähnt, wie sie bei dem Auszug aus Aeg. stets hervorgehoben wird Ex. 3, 8. 6, 8 u. ö. (*Kn.*). Er selbst werde im fremden Lande sterben, aber das ihm dadurch erleichtert werden, dass sein theurer Sohn Josef ihm die Augen zudrücke (50, 1). „Dieser letzte Liebesdienst war auch bei den andern alten Völkern (Hom. II. 11, 453, Ody. 11, 426. 24, 296; Eurip. Phoen. 1465 u. Hecub. 430; Verg. Aen. 9, 487; Ovid heroid. 1, 102) üblich“ (*Kn.*) — V. 5. Jacob bricht von Beerſeba auf, mit Benützung der von Pharao geschickten Wagen, 45, 19. 21. 27. — V. 6 f. von A, vgl. 12, 5. 31, 18. 36, 6. וַיִּרְדָּה אִתּוֹ] vgl. 17, 7. 9f. 35, 12 u. s. — V. 7. Alle seine Nachkommenschaft nahm er mit, auch Töchter und Enkelinnen. Dass er solche hatte, ist selbstverständlich (wie 5, 4 ff. 11, 11 ff.), obwohl in der Sage nur eine Tochter Gegenstand der Erzählung war (30, 21. 34, 1 ff.). In dem folg. Verzeichniss werden zwei, 1 Tochter und 1 Enkelin, aufgeführt (15. 17); davon ist der Grund, dass an ihren Namen sich wirkliche Geschlechter angeknüpft haben oder hatten (*Ev. G.*³ I. 541 ff.), vgl. die Fälle Num. 27, 1 ff. 1 Chr. 2, 34. 4, 3. 7, 24. 32. 25, 5, auch Gen. 36, 22. 25. Die übrigen Töchter, Enkelinnen, auch Schwiegertöchter (V. 26) werden nicht mitgezählt. — V. 8. *dies sind die Namen*] 25, 13. 36, 10. Das Verzeichniss betrifft *die nach Aeg. gekommenen Israelsöhne*, die zugleich Urheber von Geschlechtern sind, weshalb auch die 2 weibl. Namen darunter (15. 17) nicht befremden. *Jacob und seine Söhne*] mit dem vorhergehenden in Widerspruch, ist Einsatz des Bearbeiters,

der die Zahl 33 (V. 15) aufstellen wollte. In dem Verzeichniss sind die Söhne nach den Müttern eingetheilt, wie 35, 23—26 und 36, 9—14. Die Namen des Verzeichnisses kehren, mit manchen Varianten, wieder Ex. 6, 14—16. Num. 26, 1 Chr. 2—8. — V. 9—15 die 6 *Lea-Söhne*. V. 10 לְרֵימֹן נָמִיאֵל N. 26, 12, 1 Chr. 4, 24. [אֶדְיָר] erscheint N. 26 nicht mehr. [צַדִּיק] ebenso Ex. 6, 15, aber יְרֵחַ N. 26, 13. *Saul Sohn der Kenaanäerin*] die also als aus den Sagen oder Genealogien bekannt gilt. Ueber die Mischung der Jacobsöhne mit Kenaanäern s. Cp. 38. — V. 12. Perea und ela werden hier geradezu als Judasöhne aufgeführt, etwas anders als C. 38. V. ^b ist Einsatz des Bearbeiters aus C. 38 (Num. 26, 19); denn in Kanaan Verstorbene gehören nach V. 8 nicht hieher, und darum auch nicht der Ersatz für sie, Heşron und Hamul. Indem A 'Er und Onan noch aufführt, folgt er einer von C. 38 abweichenden Theorie. — V. 13. Ἀσουμ N. 26, 24. Ch. 7, 1. — V. 15 Unterschrift. יאֶרֶר [רינה ב'] gewiss ungeschickt angefügt (*Olsh.*); wahrsch. aber ist nicht die ganze, sondern nur אֶרֶר jüngerer Zusatz. Denn Dina konnte hier nicht wohl übergangen werden (vgl. רַבְרָבִי). Die Summirung der 6 Lea-Söhne, von denen Rub. 4, Sim. 6, Levi 3, Jud. 5, Jiss. 4, Seb. 3 Söhne hat, sammt Dina, ergibt 32. Darnach rührt שלשים ושלש erst vom Bearbeiter her, der Jac. dazu rechnete (s. zu V. 8). — V. 16—18 die *Zilpa-Söhne*. V. 16. Σαφών LXX, צַפֹּן Sam. u. N. 26, 15. אֶרֶר [אֶרֶר] Sam. אבבעין, LXX Θασοβάν, אֶרֶר N. 26, 16. אֶרֶר [אֶרֶר] N. 26, 17. — V. 17. [רַשֵׁי] ebenso Ch. 7, 30; in N. 26, 44 nicht aufgeführt. — Die Summirung der 2 Zilpa-Söhne, von denen Gad 7, Aşer 4 Söhne, 1 Tochter, 2 Enkel hat, ergibt 16 Seelen, wie V. 18 angibt. — V. 19—22 die *Rahel-Söhne*. Der abweichende Anfang des V. 19 (statt erwarteten יאֶרֶר מִנְשֵׁה יאֶרֶר, יבִינִי יוֹסֵף מִנְשֵׁה יאֶרֶר), stammt vom Bearbeiter, und ist wohl darum beliebt worden, weil er in V. 20 die 41, 50 gegebene Nachricht אֶרֶר — אֶרֶר beibringen wollte. אֶרֶר nach dem jetzigen Text auf ein aus יִגְלִי zu ergänzendes אֶרֶר bezüglich (s. 5, 3). — V. 21. אֶרֶר fehlt in 1 Chr. 8 und steht Num. 26, 35 bei den Efraimiten. אֶרֶר fehlt N. 26, 38 und steht Chr. 8, 3 (5) als Sohn des אֶרֶר. אֶרֶר ist N. 26, 40 und Chr. 8, 4 Sohn des אֶרֶר. אֶרֶר für diese 3 Namen hat N. 26, 38f. אֶרֶר und אֶרֶר, und Chr. 8, 1 אֶרֶר und 8, 5 אֶרֶר, so dass der Genesis-Text auf unrichtigen Lesarten zu beruhen scheint, welche aber schon bei der Summirung V. 22 vorausgesetzt werden. אֶרֶר fehlt in LXX, אֶרֶר N. 26, 29, אֶרֶר Chr. 8, 5 als Enkel des אֶרֶר. אֶרֶר ist N. 26, 40 Sohn des Bela, wohl auch Chr. 8, 3 unter dem Namen אֶרֶר. Bei den LXX sind nur Βαλά Βοχόρ Ασβήλ Söhne des Benj., dagegen Γηρά Νοεμάν Ἀγγίς Ρωός Μαμφίμ Söhne des Βαλά, und Ἀράδ Sohn des Γηρά. — V. 22. Die Summirung stimmt, wenn man den Kern von V. 19 f. und die üble Lesart V. 21 voraussetzt. אֶרֶר [אֶרֶר] Sam. LXX besser אֶרֶר, vgl. V. 20. — V. 23—25 die *Bilha-Söhne*. — V. 23. אֶרֶר obgleich nur ein Name folgt, s. 36, 25. אֶרֶר N. 26, 42 אֶרֶר. — V. 24. שלום Sam. u. Chr. 7, 13. — Die Summirung stimmt. — V. 26. Alle die leibl. Nachkommen Jacobs, die ihm d. h. von ihm oder auch unter seiner Führung,

mit (μετά LXX) ihm nach Aeg. kamen, ausser den Schwieger sind 66. [יבוא ירכי Ex. 1, 5. Gen. 35, 11. [סלבר s. 26, dieser Zählung sind von Lea 32, von Zilpa 16, von Bilha 7, 11 gerechnet; von Josef und seinen Söhnen wird hier abgese erst V. 27 auf sie Rücksicht genommen. — V. 27. [ילד vgl. 26. [שנייט Ew. 318^a. [הנבוא s. 18, 21. Hier erst wird nach dass mit Josef und seinen 2 Söhnen, die schon in Aeg. wa Seelen vom *Jacobhaus*, die nach Aeg. kamen, 70 waren (+ 3 + 1, welcher letztere das Haupt des Hauses, Jacob se Dieselbe Zahl ergibt sich, nur auf andere Weise, wenn man 18. 22. 25 herausgehobenen Theilzahlen 33 + 16 + 14 sammenzählt. Da aber ירכי ורכי V. 8 sich aus andern Gri Zusatz erweist, und damit auch die Zahl 33 (V. 15) zusam so ist diese Rechnungsweise als nicht von A stammend zu Dass auch V. 12^b ein Einsatz und V. 19f. aus einfacherem weitert ist, ist schon gesagt. Alles übrige kann füglich vor Dabei ist noch zu bemerken, dass wenn Lea 32, Zilpa 16, F Bilha 7 haben, den Nebenweibern immer je die Hälfte des Ha zukommt, also ein System unverkennbar ist (s. Ew. Alt.³ : Die Zahl *siebrig* erscheint wieder Ex. 1, 5 und Dt. 10, 22. geben in V. 27 die LXX 75 Personen und so auch Act. 7, führen näm. V. 20 bei Josef noch 3 Enkel und 2 Urenkel nommen aus 50, 23. Num. 26, 28 ff. 1 Chr. 7, 14 ff. (h haben die LXX wie Mass. die Zahl 66; bei den Rahelsöhne haben sie als Theilzahl 18, weil sie bei Josef 5 mehr, aber 1 1 weniger aufführen als Mass.; die Zahl 9, auf welche in LX die Zahl der in Aeg. dem Josef gebornen Nachkommen bestimm kann nur falsche Lesart für 7 sein). Die Absichtlichkeit diesei rung ist klar: die LXX wollen alle die Ahnen der Num. 26 führten Geschlechter hier beisammen haben, während A nur zählt, die er für zur Zeit des Umzugs schon geboren hält. Au haben sie nach Num. 26 corrigirt. — Gegenüber von Num. 2 1 Chr. 2—8 ergeben sich ausser den Varianten in der Les Namen auch allerlei Abweichungen in der Zahl und in der (der Namen (indem zB. Söhne dort Enkel sind u. s. w.), was | fortwährenden geschichtl. Wechsel in derartigen Geschlechtsglied nicht auffallen kann. Diese Abweichung der Tafel Num. 26 von Gen. 46 gibt keinen Grund, Gen. 46, 8 ff. dem A abzuz (*Hupf.*), sondern ist nur ein Beweis, dass A in Num. 26 die terer Zeit gesetzlich geordneten Verhältnisse beschreibt, wä hier mehr geschichtl. Zwecke verfolgt und darum manche sp deutungslos gewordene, aber in den älteren Stammbäumen wie wesene Namen mit aufnimmt zB. V. 12 (Ew. G.³ I. 594 f.). 70 aber ist so wenig, als die Zahl 12 in der Stammtheilung, e zufällige; sie erscheint von Mose's Zeit an als die Zahl der M des Aeltestenausschusses d. h. der Vertreter der Stämme und geschlechter derselben Ex. 24, 1. 9. Num. 11, 16 (vgl. Jos. Jud. 2, 7; Ew. Alt.³ 328 ff.), und hat in der ganzen Geschicht

bis herab auf das Synedrium ihre Bedeutung behalten. Indem also A bei der Einwanderung nach Aeg. 70 Geschlechternamen der Israelsöhne nachzuweisen unternimmt, nimmt er eben damit an, dass die Hauptgeschlechter Israels in ihren Anfängen damals schon ausgebildet waren. Dass er damit eine andere Ansicht von der damaligen Stufe der Ausbildung Israels vorträgt, als BC, ist unverkennbar. Auch wenn man von der Interpolation der Peres-Söhne V. 12^b, deren Geburt 21 Jahre nach Josefs Verkaufung (nach 37, 2. 38, 1 ff. 41, 46. 45, 11) unmöglich ist, absieht, so tritt doch bei Benj. der Widerspruch zwischen dem Knaben (43, 8. 44, 20 u. ö.) und dem Vater von 10 Söhnen offen zu Tag (vgl. auch über Ruben V. 9 mit 42, 37). „Um die Widersprüche zu beseitigen, hat man daher angenommen, ausser Manasse und Efraim seien auch noch andere der hier aufgeführten Nachkommen Jacob's erst in Aeg. geboren, so zB. *Vat., Ros. Del. Ke. Kanne* bibl. Unters. II. 58 ff., *Hengst.* Pent. II. 354 ff., *Lengerke* Ken. I. 348 f., *Kurtz* Gesch.² I. 299 ff., *Reinke* Beitr. I. 104 ff. Diese Annahme ist aber unstatthaft. Der Erz. erinnert nur bei Man. u. Efr., sie seien in Aeg. geboren (27 vgl. 20; Ex. 1, 5). Wenn das auch von andern gelten sollte, hätte er es gewiss auch bei diesen bemerkt. Nach seiner Darstellung sind ausser Jos., Man. u. Efr. alle hier genannten Söhne, Enkel und Urenkel mit ihm nach Aeg. gezogen. An ein Mitziehen in *lumbis patrum* aber hat er gewiss nicht gedacht“ (*Kn.*). Wenn man aber gar aufstellt, Vrf. habe *irrhümlich* ein vorgefundenes Verzeichniss der dem Jac. bei Lebzeiten gebornen Nachkommen als Verzeichniss der mit ihm in Aeg. Eingewanderten benützt und eingereiht (*Köhl.* Gesch. I. 160), so gewinnt man damit nichts und thut zugleich dem Vrf. Unrecht. Nach der Zeitrechnung des A, wenn man sie nur nicht mit der von B und C vermischt (s. zu C. 35 a. E.), war eine Mehrung des Jacobhauses bis zu der von ihm dargestellten Stufe recht gut möglich (vgl. 26, 34 u. 28, 1 ff. mit 47, 9).

2. Ankunft, Begegnung mit Josef, Einweisung nach Gosen,
Cap. 46, 28—47, 11, nach C und A.

Jacob, nachdem er den Juda an Josef vorausgesandt, langt mit den Seinigen in Gosen an. Josef eilt seinem Vater hieher entgegen zur Begrüssung und weist die Brüder an, bei der Audienz vor dem König, die er vorbereiten wird, sich als Hirten zu bekennen, damit sie in Gosen Wohnsitze erhalten. Er stellt dann 5 von ibnen Pharao vor, und sie befolgen die erhaltene Weisung mit dem gewünschten Erfolg (46, 28—47, 6). Jacob selbst wird von Josef dem Ph. vorgestellt, und erhält mit den Seinigen Wohnsitze im Landstrich von Ramses angewiesen (47, 7—11). — Hier ist zunächst deutlich, dass 47, 7—11 nicht vom Vrf. des nächst vorhergehenden sein kann. Dort werden 5 Söhne Jacob's dem Ph. vorgestellt, hier Jacob selbst; dort bestimmt Ph. ihnen Gosen zum Wohnsitz, hier bestimmt Josef auf Befehl Pharao's ihnen das Land Ramses. Und zwar weisen die Altersangabe 7, die Phrase 'מִי שָׁנֵי דָוָר אֶבְרָהָם 8 f., 9 מִלְּפָנֶיךָ 11 sicher den A

als Vrf. aus. Vor V. 7 gehört aber (nach LXX) als urspr. Bestandtheil des A auch noch 5b. 6^a (s. d.). Dagegen stammt 46, 28—47, 54 6^b aus C und trägt die deutl. Zeichen davon an sich in der Hervorhebung Juda's 46, 28, in den Ausdrücken **נָטַל עַל-צִנְאוֹתָיו** 46, 29 f., **הַצֵּנִים** 30, **עִירָהּ** 30, **מְנַעֲרִים** und **הַיֹּצֵבֶה** 34, **הַדְּבַיִר** 47, 2, **בְּבִר** 4 u. a. Bestätigt wird das dadurch, dass von dem bei B gemachten freiwilligen Anerbieten Pharao's 45, 18 hier nichts vorausgesetzt wird.

V. 28. Während bei A V. 6 die Ankunft in Aeg. schon gemeldet war, wird hier an die Zeit des Aufbruchs V. 1 ff. angeknüpft, und erzählt, dass Isr. den Juda vor sich her zu Josef schickte, *um vor ihm nach Gosen zu weisen*. Von blossem Weisen des Wegs kann nicht die Rede sein; den Weg konnte Jacob so gut als Juda finden und wissen. Es handelt sich um die nöthigen Weisungen nach Gosen, die Josef dorthin zu erlassen hatte, damit dem Jacob bei seinem Einzug mit den Heerden keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt werden, und Subj. zu **לְהוֹרִי** ist Josef (*Ges. Kn.*), nicht Juda (*Del.*). Aber *Sam. LXX Pesch.* lasen **לְהוֹרִי** als Inf. Niph., und durch **וַיִּרְאֵהוּ אֱלֹהֵי** 29 wird diese Lesart gesichert, also: mit dem Auftrag, *dass er (Jos.) vor ihm erscheinen, ihm entgegenkommen sollte nach Gosen (JDMich. lly. Wl.)*. Dass *Juda* als Bote ausersehen wird, stimmt zu 37, 26. 43, 3 ff. 44, 14 ff. bei C. Dann kamen sie, d. h. Jacob und die mit ihm, nach Gosen. — V. 29. Josef lässt seinen Wagen anspannen (41, 43 u. 50, 9), und *fuhr hinauf*, aus dem eigentl. Nilland in das höher gelegene Gosen, seinem Vater entgegen, *und gab sich ihm zu sehen*, zeigte sich ihm; ein gewählterer Ausdruck, wie er sich für die Erscheinung eines so hohen Herrn (45, 13) wohl ziemt. **נָטַל עַל-צִנְאוֹתָיו** 33, 4. 45, 14. **עִירָהּ** wiederholt und lange, Ruth 1, 14. — V. 30. Israel will nun gerne sterben, nachdem er den höchsten Wunsch seines Lebens erreicht hat (vgl. 45, 28). **הַצֵּנִים** 2, 24. 18, 32. 29, 34. 30, 20. **עִירָהּ** 43, 28. 45, 28. — V. 31 f. Um für das Wohnbleiben in Gosen die königl. Erlaubniss zu erhalten, will Jos. sich zum König hegeben, ihm die Angekommenen anmelden und ihm sagen, dass sie Kleinviehhirten (4, 2), weil Männer der Heerde d. h. Viehzüchter oder Heerdenbesitzer, seien und ihr Klein- und Grossvieh und übrige Habe mitgebracht haben. **אֶעֱלֶה** nach Gosen war er auch *hinaufgegangen* (29) doch wohl von der Residenz aus; nun geht er *hinauf* mit Beziehung auf die wirkliche oder ideelle Höhe der Hofburg (*Ges. th. 1022, Del. Ke.*); nach *Kn.*, der sich Memphis als Residenz der Ilyksos (*Sync. l. p. 113 f. Dind.; Jos. c. Ap. 1, 14; Euseb. chr. arm. l. 224*) denkt, darum weil Memphis im Nilthal stromaufwärts lag. — V. 33 f. Zugleich weist er sie an, bei ihrer Vorstellung vor Ph. auf seine Frage nach ihrem *Geschäft* (Ex. 5, 4) zu erklären, sie seien von jeher, wie ihre Väter, Viehzüchter. **מְנַעֲרִים** 8, 21. **בָּמִם** — **בָּמִם** 24, 25. 44. 43, 8. 44, 16. 47, 3 (47, 19). **בְּצִנְאוֹתָיו** 21, 30. 27, 4. 19. 31. Ex. 9, 14. **הַיֹּצֵבֶה** 43, 32. **אֶעֱלֶה** s. 47, 3; *Sam.* beidemale **עִירָהּ**. Auf diese Erklärung hin werden sie in Gosen wohnen dürfen, weil den Aeg. alle Kleinviehhirten ein Gräuel seien. Da 47, 17. Ex. 9, 3

- und Kleinviehherden als Besitzthum der Aeg. und 47, 6 Vieh-
den im Besitz des Königs selbst erwähnt werden, und auch nach
Abbildungen auf den altäg. Denkmälern Esel, Rindvieh, Schafe
Ziegen in Menge von den Aeg. gehalten wurden (vgl. 12, 16),
erner zwar wollene Kleidung für Tempelbesucher und für die Ein-
ng der Todten (Her. 2, 81), sowie für Priester schlechthin ver-
n, ebenso Schafffleisch zu essen ihnen nicht erlaubt war (Plut. de
c. 4f.), und zur Fleischspeise der Könige und Priester nur Rin-
Kälber und Gänse (Her. 2, 37; Diod. Sic. 1, 70) verwendet, auch
- 2, 45) Ziegen und Schafe nur in einzelnen Landschaften (Her.
2. 46; Strab. 17, 1, 23) opferbar waren, aber daraus nicht (mit
) gefolgert werden kann, dass bei den Aeg. überhaupt das Klein-
verachtet oder sein Fleisch gemieden war, im Gegentheil die Aus-
des Plut. de Isid. c. 72, dass von den Aeg. nur die Lykopoliti-
r Schafffleisch essen, nach den Denkmälern einzuschränken ist, da
ich die Aeg. unter ihren Kasten auch Hirten hatten, die unter
n wohnten (Plat. Tim. p. 24; Diod. 1, 74), und Herodot (2, 164)
r nicht Kleinviehhirten, sondern nur Rinder- und Schweinehirten
nders aufführt, aber doch nur von den Schweinehirten (Her. 2, 47)
chtet, dass sie in besonderer Verachtung gestanden haben, so kann
Bemerkung des Textes nicht auf die einheimischen Hirten, sondern
auf die nichtägyptischen Nomaden, die dem sesshaften Leben ganz
nd waren, bezogen werden, vgl. 43, 32. Dieser Abscheu der
ntl. Aegypter vor den freien Hirtenstämmen hat sich in Folge der
rschaft der Hyksos gewiss noch gesteigert (Her. 2, 128). Aber
st zur Zeit dieser Hirtenkönige konnten die herrschenden Gewohn-
en und Anschauungen der Aeg. nicht so weit ausser Acht gesetzt
den, dass man eigentl. Nomaden in dem cultivirten Lande ange-
elt hätte. — Cap. 47, 1 f. Seinem Versprechen gemäss (46, 31)
det Jos. die Ankunft der Seinigen in Gosen beim Könige an, und
lt ihm zugleich 5 seiner Brüder, die er als Vertreter der ganzen
reichen Familie mitgenommen hatte, vor. [מִקְצֵהוֹם] hier (anders als
4) *aus der Gesammtheit*, vgl. Ez. 33, 2. 1 Reg. 12, 31, und
Neh. 7, 70. Dan. 1, 2. Ueber die Fünzfahl s. 43, 34. [חֲמִשָּׁה] +
Sam. LXX. [חֲמִשָּׁה] 43, 9. 30, 38. 33, 15. — V. 3f. Wie voraus-
ehen, fragt sie der König nach ihrem Geschäft, und wie Josef sie
ewiesen, geben sie dieses an (46, 33f.), und bitten zugleich, sich
Fremdlinge in Gosen (45, 10. 46, 34) aufhalten zu dürfen. [וְיָרִידוּ]
Sam. LXX *Pesch., Trg. Jon.* [יָרִידוּ] incorrect für יָרִידוּ geschrie-
(Ew. 16^b), wie wohl auch schon 46, 34, obgleich hier nach לָלֶכֶת
Sing. erträglicher wäre. [וְיָרִידוּ] 12, 10. 41, 31. 43, 1. 47, 13.
V. 5f. Da 5^b weder als Bescheid auf die Bitte der Josefbrüder,
h überhaupt hinter V. 2—4 passt, so haben die LXX Recht, welche
5^a unmittelbar 6^b folgen lassen. Alles Uebrige gehört zum Referat
A, ist aber nur in LXX vollständig und im urspr. Zusammenhang
alten, während der jetzige mass. Text auf ziemlich später Ueberar-
ung beruht, welche durch Auslassung und Versetzung das auffällige
eneinander zweier sich ausschliessender Referate beseitigt.

(Wl. XXI. 441). Hinter 6^b fahren nāml. die LXX fort: ἤλθον δὲ εἰς Ἀγυπτὸν πρὸς Ἰωσήφ Ἰακώβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ (bei A Fortsetzung von 46, 7, bez. 7—27). καὶ ἤκονσε Φαραὼ βασιλεὺς Ἀγυπτῶν. καὶ εἶπε Φαραὼ πρὸς Ἰωσήφ λέγων) und lassen dann 5^b. 6^a folgen. — In 5^b. 6^a (A) bietet Ph., auf die Kunde von Israels Ankunft, dem Jos. für dieselben den besten Theil des Landes an (vgl. 45, 18ff. bei B). אֶרֶץ־עֵשֶׂת] bei A auch 34, 10. 21; sonst s. 13, 9. 20, 15 bei C und B. אֶרֶץ־עֵשֶׂת] nur noch V. 11 (A), Ex. 22, 4. 1 Sam. 15, 9. 15. In 6^b (C) erlaubt Ph. den Aufenthalt in Gosen, und beauftragt Jos., „tüchtige Männer unter den Isr. als Heerdenoberste über des Königs Vieh zu setzen, also als אֲדָרִי־הַבָּיִת des Königs (1 Sam. 21, 8), magistrus regii pecoris (Liv. 1, 4) zu bestellen, denen die andern Hirten untergeben waren (Varro de re rust. 2, 10)“ (Kn.). — V. 7. Fortsetzung des Berichts des A. Jos. stellt seinen Vater dem Ph. vor. Das Auffällige, dass der Vater erst nach den Söhnen vorgestellt wird, erklärt sich daraus, dass hier ein anderer Berichtersteller erzählt. Bemerge auch אֲדָרִי־הַבָּיִת gegen אֲדָרִי V. 2. Das Segnen Jacob's ist von Segenswünschen zur Begrüssung zu verstehen, wie 2 Reg. 4, 29 (vgl. 2 Sam. 16, 16. Dan. 2, 4. 5, 10). — V. 8. „Einen Greis frägt man gerne nach dem Alter und veranlasst dadurch Mittheilungen über seine Lebensschicksale. So auch der König. Der Ausdruck wie 25, 7. — V. 9. Jacob fühlt sich am Lebensende und betrachtet seine bis dahin verfloßenen 130 Jahre als seine Lebenszeit im Ganzen. Er bezeichnet sie im Vergleich zu der der Väter als wenig, indem Abr. 175, Isaac 180 Jahre alt geworden sind (25, 7. 35, 28), und als böse d. i. schlimm, indem er bei Laban einen langen und schweren Dienst gehabt und mit seinen Söhnen viel Unheil erlebt hat“ (Kn.). אֲדָרִי־הַבָּיִת Wanderleben, Pilgrimschaft vgl. 17, 8. 28, 4. 36, 7. 37, 1; von Jacob's Leben ist der Ausdruck um so richtiger, weil er immer auf unsteter Wanderung, ohne eigentl. Heimath, nun schon im dritten Lande ist. — V. 10. Bei der Entlassung begrüßt er den König abermals mit Segenswünschen (V. 7), 1 Reg. 8, 66. אֲדָרִי־הַבָּיִת 41, 46. — V. 11. Darnach weist Jos. (gemäss 6^a) den Seinigen Wohnsitze an und gibt ihnen Besitz in Aeg., im besten Theile des Landes. „Land Raamses] muss einerlei mit Gosen sein. Die Gegend wird hier bezeichnet nach dem gleichnamigen Orte (Ex. 1, 11), von welchem aus der Auszug unter Mose geschah (Ez. 12, 37. Num. 33, 3. 5). Die Bezeichnung Land Ramses findet sich nur hier“ (Kn.). אֶרֶץ־רַעַמְסֵס] s. V. 6^a.

3. Erhaltung Israels und Gestaltung der äg. Staatsverhältnisse durch Josef, Cap. 47, 12—27 nach (B) C (V. 27 nach A).

Während Isr. in Gosen von Jos. ernährt wird, müssen die Aeg. während der noch übrigen Hungerzeit nicht blos all ihr Geld und Vieh für Korn aus den königl. Vorrathshäusern dahingeben, sondern zuletzt sogar ihre Aecker und sich selbst an den König verkaufen, um am Leben erhalten zu werden. So bringt Jos. dauernd die Aeg., mit Ausnahme der Priester, zur Krone in ein Verhältniss der Hörigkeit,

wornach sie Grund und Boden vom König erhalten und dafür ihm jährlich den Fünftel des Ertrags steuern müssen. Israel aber macht sich ansässig, mehrt sich und wird sehr zahlreich. — Nur der erste und letzte V. dieses Stücks handelt von Isr., alles übrige von den äg. Dingen. Dieser ausführl. Bericht ist ihnen aber nicht etwa darum gewidmet, weil solche Abhängigkeit des Volks von der königl. Gewalt den isr. Lesern als Muster und Ziel der Staatsklugheit oder gar (*Ke.*) als Vorbild für das Verhältniss Israels zu Jahve hingestellt werden soll, denn mit keinem Wort deutet der Vrf. eine besondere Billigung solcher Einrichtung an, sondern er soll in diesem Zusammenhang einestheils die grosse Noth, in welche die Aeg. durch die Hungersnoth kamen, gegen die mangellose Versorgung Israels durch Josef in Contrast stellen, andertheils den mächtigen Einfluss, den Jos. während seiner Amtsverwaltung auf das äg. Staatswesen übte, und die Verdienste, die er sich um das äg. Königshaus erwarb (vgl. Ex. 1, 8), anschaulich machen. Indessen scheint das Stück erst durch R seinen jetzigen Platz erhalten zu haben. Denn während der einleitende V. 12 nach B meldet, wie nach der Uebersiedlung Israels Jos. sein 45, 11 gegebenes Versprechen erfüllte, und der ausleitende V. 27^a nach C den Abschluss zu 6^b bringt, knüpft V. 13 mit Worten des C an 41, 55f. an, und ist darum nicht unwahrscheinlich, dass 13 ff. urspr. Fortsetzung von C. 41 war. Die Abkunft des Stückes ist schwer zu bestimmen, da manches im Pent. sonst Ungewöhnliche darin vorkommt, wie לָהֶן 13, אֶסֶף 15f., גִּדְלוֹ 17, שָׁמַם (Qal) 19, הָיָה 23. Während die genaueren Nachrichten über äg. Dinge gewöhnlich auf B zurückgehen, auch 24 an 41, 34 seine Analogie hat, und לָהֶן 12, הָיוּ 20 gegen קָבַר 13) auf ihn hinweisen, sind der für C sprechenden sprachlichen Merkmale viel mehr, zB קָבַר 13, הַיְחָצְאָה 14, חָמֹס 15, 18, Pferde 17, מִ' הַדְּרוֹמִיָּה, מִ' הַדְּקֵר, מִקְנֵה הַבָּאָר, מִן אֲרָצוֹת 25, וְהָיוּ אֲרָצוֹת 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100. Wahrscheinlich ist der Bericht auf Grund einer Darstellung des B von C entworfen, und vielleicht von R oder Spättern überarbeitet. Der Schlussvers 27^a ist aus A und C (בְּאֵרֵי מִצְרָיִם) neben 'בא' מצ' zusammengesetzt, 27^b aus A (וְהָיוּ אֲרָצוֹת) genommen, und schliesst bei diesem an V. 11 an, wird auch durch Ex. 1, 7 nicht überflüssig. — Ueber die geschichtl. Grundlagen des Berichts s. zu 22 und 26.

V. 12. Josef unterstützt und erhält die Seinigen mit Lebensmitteln (45, 11. 50, 21). *nach Maassgabe des Kleinen*] je nach der grösseren oder geringeren Zahl der Kinder mit weniger oder mehr Lebensmitteln. לָהֶן] c. dupl. Acc. *Ev.* 283^b. לָהֶן] vgl. Ex. 12, 4, 16, 18. Lev. 25, 16. 51 u. ö. — V. 13. Der folg. Bericht wird mit der Bemerkung eingeleitet, im ganzen Land habe es kein Brod gegeben und die Länder Aeg. und Ken. seien erschöpft geworden, vgl. 41, 55f. 'בְּכָל אֲרָצוֹת מִצְרָיִם] s. 47, 4; stehend bei C. לָהֶן] für אֲרָצוֹת. — V. 14. Auf Getreidekauf bei Josef angewiesen, müssen die Leute beider Länder ihr Geld aufwenden; Jos. sammelt das Geld im Haus des Königs, wo der königl. Schatz ist. הַיְחָצְאָה das sich vorfand (19, 15). — V. 15f. Wie das Geld zu Ende ist, erscheinen die Aeg. vor

ihm und verlangen Brod. *warum sollen wir sterben vor dir?* a dass du unsern Untergang mit ansiehst, während du doch helfen kannst und keinen Grund hast, uns hilflos sterben zu lassen (*Kn.*), vgl. 19. Jos. fordert aber für weitere Lieferung ihr Vieh. אַפְּסָן] überhaupt selten und im Pent. nur hier. אַפְּסָן] seq. אֲפֻסָּם LXX *Sam. Vulg.* — V. 17. Sie bringen ihr Vieh und erhalten dafür so viel Getreide, dass sie in selbigem Jahre auskommen. Mit diesem Bringen des Viehs darf man es freilich nicht streng nehmen, denn was hätte Jos. mit all dem Vieh machen sollen! Ueber die *Pferde* s. zu 12, 16. אֲפֻסָּם צֹאן רֹגֵי] s. 26, 14. אֲפֻסָּם] sonst *führen, leiten* das Waidevieh, bes. mit Sorgfalt *Jes.* 40, 11, hier und hier allein in der Bedeutung *versorgen* (obwohl LXX es auch Ps. 23, 2 mit ἐκτρέφειν wiedergeben). — V. 18. Im *zweiten* d. h. hier doch wohl nur im folgenden, nicht aber im 2. der 7 (s. 45, 6) Jahre erscheinen sie wieder vor Jos. und erklären, nur noch Leib und Land anbieten zu können. *wir verhehlen nicht vor meinem Herrn]* müssen dem Herrn es offen bekennen; אֲפֻסָּם] der LXX taugt nicht zu אֲפֻסָּם וְיָ] nicht *dass, da* oder *weil* (*Ges. Kn.*), welcher causale Sinn von אֲפֻסָּם auch durch Ez. 35, 6 nicht zu erweisen ist, sondern *dass wenn* (LXX) das Geld und der Viehbesitz vollends erschöpft sein wird, oder aber (*Targ.*) geradezu: *vielmehr* (müssen wir sagen) das Geld ist erschöpft. אֲפֻסָּם אֲפֻסָּם] ist alle geworden *an meinen Herrn hin* d. h. ganz an ihn gelangt, zur Bezahlung desselben erschöpft; ähnliche Prägnanzen 14, 15. 42, 28. 43, 33 (*Kn.*). אֲפֻסָּם] bei einer Mehrzahl Redender, wie Num. 32, 25. 27. 36, 2. — V. 19 s. V. 15. Sie schlagen vor, Jos. solle sie und ihr Land für zu verabfolgende Lebensmittel dem König erwerben, sie wollen nicht mehr selbständige Grundbesitzer sein, sondern das Land für den König bebauen, verlangen aber für das erste Jahr Samen sc. zur Aussaat (στέγμα, στέλασμα LXX). Der Ausdruck *sterben* ist per zeugma (vgl. 4, 20) mit auf das Land angewendet und wird vom Vrf. selbst durch אֲפֻסָּם *wüste, öde sein*, also vom Unbebautes erklärt. Unbebautes Land liegt als tote Wüste da. Aehnlich verhält es sich mit אֲפֻסָּם, welches dem Lande die Angehörigkeit bezeichnet (*Kn.*). אֲפֻסָּם—אֲפֻסָּם] s. 46, 34. אֲפֻסָּם] intrs. Qal (16, 4); „das Verb. im Pent. nur noch Lev. 26, 22. 31f. 34f. 43. Num. 21, 30“ (*Kn.*). — V. 20f. Josef nimmt den Vorschlag an und erwirbt dem Könige den ganzen äg. Grundbesitz, jeder seinen Acker verkauft. אֲפֻסָּם] 41, 56 (anders 13). *das Volk aber machte er ihm* (dem König) *dienen* (Jer. 17, 4) *für* oder *die Knechte*, so dass sie Knechte wurden oder waren, von einem Ende der Reichsgrenze bis zum andern; so wird in Anbetracht ihres Anerbietens V. 19 mit *Sam. LXX Vulg. (Houbig. Ilg. Kn. Olsk.)* zu lesen sein: אֲפֻסָּם אֲפֻסָּם אֲפֻסָּם. Der mass. Text, gewöhnlich auf eine allg. meine Translokation aller Landesbewohner bezogen, kann das nicht ausdrücken, da אֲפֻסָּם für sich nicht *versetzen* bedeutet, und אֲפֻסָּם nicht s. v. a. אֲפֻסָּם אֲפֻסָּם (*Onk. Ros. Win. Ges. Tuch*) sein kann, auch es sich hier mehr um die Land- als um die Stadtbewohner handelt. Vielmehr besagt er: *das Volk aber führte er hinüber nach den Städten* אֲפֻסָּם אֲפֻסָּם] für אֲפֻסָּם אֲפֻסָּם] des distrib. Nebensinns wegen gesagt sein müsste

Del.), wovon der Zweck nicht etwa die Empfangnahme von Befehlen (*Rave, Schu.*), sondern nur die Ernährung bei den Magazinen (41, 35. 18) sein könnte, aber das wäre nicht bloß zu kurz gesagt, sondern eine Bemerkung dieses Inhalts würde vielmehr (wie *Kn.* richtig bemerkt) erst hinter V. 26 gehören. Die Wendung mit voraufgestelltem וְיִתְּנוּ לָהֶם verlangt, dass die der Erwerbung der אֲדָמָה entsprechende Erwerbung der Personen hier ausgesagt werde, vgl. 19 u. 23. Die Jeberführung sämtlicher Landbewohner in die Städte, als eine simultane und dauernde, liesse sich auch ihrer Vollziehbarkeit nach schwer vorstellen. — V. 22. „Nur die priesterl. Ländereien blieben bei der Erwerbung ausgeschlossen. Denn die Priester hatten von Seiten des Königs ein Bestimmtes (קֵר wie Prov. 30, 8. 31, 15. Ez. 16, 27, vgl. zu Lev. 7, 34), und lebten von diesem ihrem Bestimmten, was ihnen der König gab. Sie brauchten also in der damaligen Noth ihre Ländereien nicht zu verkaufen. Anders lauten andere Nachrichten. Nach ihnen bestritten die Priester ihren Unterhalt aus dem Ertrag ihrer Ländereien (Diod. 1, 73) und nur die aus ihnen gewählten Richter wurden vom König besoldet (Diod. 1, 75). Damit trifft die etwas unbestimmte Angabe zusammen, die Priester hätten vom eigenen nichts verzehrt und verwendet, indem ihnen Brod, Fleisch und Wein gegeben worden sei (Her. 2, 37), wenn man dabei an die einzelnen Priester in ihrem Verhältniss zur ganzen grundbesitzenden Priesterkaste denkt. Die bei Her. 2, 168 den Priestern beigelegten $\gamma\acute{\epsilon}\rho\epsilon\alpha$ können von den Grundstücken verstanden werden, durch deren Besitz die Priester wie die Krieger vor den übrigen Aeg. ausgezeichnet waren. Die Differenz gleicht sich aus, wenn man die Nachricht der Gen. auf die ältere, die der Classiker auf die spätere Zeit bezieht, und zwischen beiden Zeiten eine Aenderung der Einrichtungen annimmt“ (*Kn.*). — V. 23f. Jos. macht mit den Aeg. aus, ihnen (näml. das erstemal, da sie wieder sahen) den Samen zur Besäung des nun dem König gehörigen Landes zu liefern, wofür sie dann $\frac{1}{5}$ des Ertrags an den König zu steuern haben. וְהָיָה nur noch Ez. 16, 43 (Dan. 2, 43). וְהָיָה אִתָּם und dann bei den Einbringungen d. i. bei der Einheimsung der Ernte; nur wenn die praep. וְהָיָה gestrichen (LXX) oder durch $\text{וְהָיָה$ ersetzt würde, könnte וְהָיָה seine gew. Bedeutung *Ertrag* haben. וְהָיָה wie 43, 34. וְהָיָה indem das Zahlwort hier etwa wie לֵב behandelt wird; anders *Ges.* 147 A. 2; *Ew.* 295d. $\text{וְהָיָה לְכָל שָׁנָה}$ fehlt in LXX; es ist entweder eine Glosse, oder muss es urspr. hinter $\text{וְהָיָה לְכָל שָׁנָה}$ gestanden haben (*Olsh.*). Bei der grossen Fruchtbarkeit Aegyptens „erscheint die Abgabe für Bauer, die nicht Eigenthümer des Bodens waren, nicht zu hoch, vgl. die Abgaben der Juden unter den Syrern 1 Macc. 10, 30. Die Messenier hatten die Hälfte der Feldfrüchte an die Spartaner (Paus. 4, 14, 3) abzuliefern. Nicht weniger betragen die Abgaben unter türk. Herrschaft (*O. v. Richter* Wallfahrten 178; *Seetz.* I. 47; *Ritter* X. 810. XV. 849) und bei arab. Fellah's (*Burckh.* Bed. 23). In Syrien kommen auch 2 Drittheile vor (*Seetz.* I. 96), und um Ispahan geben die Bauern, welche Boden und Saatkorn von der Regierung erhalten, an diese gar $\frac{3}{4}$ des Ertrags (*Morier* zweite R. 163) ab. — V. 25.

Die Aeg. erklären sich zufrieden, da Jos. ihr Leben erhalten hat und wünschen nur an ihm einen gütigen Herrn zu haben“ (*Kn.*) — V. 26. Dies wurde zu einer dauernden, noch zur Zeit des Vrf. bestehenden Einrichtung. Er machte *es*, näml. das V. 24 gesagte (vgl. 15, 6), zu einer Bestimmung über das Ackerland Aegyptens für *Pharao*, zu seinen Gunsten, *hinsichtlich des Fünften*. Aber dieser Ausdruck ist geschraubt, und die Verss. drücken theils $\text{לְפָנֵי מֶלֶךְ מִצְרָיִם}$ als Satz für sich und Erklärung zu מִצְרָיִם (*Pesch.*), theils $\text{לְפָנֵי מֶלֶךְ מִצְרָיִם}$ dem *Ph. den Fünften zu geben* (LXX) aus. — Die zu des Vrf. Zeit noch bestehende Einrichtung des Fünften vom Bodenertrag an den König, wovon nur die priesterl. Aecker ausgenommen waren, wird hier auf eine Einrichtung des Josef zurückgeführt und mit der Verwandlung der äg. Grundbesitzer in Kronbauern oder Erbpächter des Königs aus Anlass der 7 Hungerjahre in Verbindung gebracht. Es ist das die einzige dauernde Einrichtung Josef's im äg. Staatswesen, von welcher die hbr. Sage eine Spur bewahrt hat, und wenn gleich die Einzelheiten der Erzählung (wie die Anknüpfung an die 7 fruchtbaren und 7 unfruchtbaren Jahre, die Erschöpfung des Kaufgeldes des Kornes, der Verkauf des Viehes u. s. w.) nur der naiven Sage angehören, so wird doch die Hauptsache, die Einrichtung der Kronbauernschaft und die Entrichtung des Fünften, einen geschichtl. Grund haben. Aber einheimische äg. Nachrichten kennt man bis jetzt darüber nicht. Die weit späteren class. Schriftsteller erwähnen zwar die Abgabe des Fünften nicht, wohl aber sagt Diod. 1, 73 f., dass in Aeg. der Grund und Boden dem König, der Priesterkaste und Kriegerkaste gehöre, und die Krieger nennt als Grundbesitzer auch Her. 2, 168. Aber gerade in Beziehung auf diese Krieger, welche unser Bericht hier gar nicht nennt, scheint aus Her. 2, 141 (wornach König Sethos, der Zeitgenosse Jesaja's, den Kriegern die ihnen von früheren Königen gegebenen Ländereien wieder entzogen habe) hervorzugehen, dass sie erst in verhältnissmässig jüngerer Zeit in den Besitz ihrer Grundstücke gekommen waren (*Kn.*). Ob die dem Sesostris zugeschriebene Eintheilung Aegyptens in 36 Nomen mit je einem Oberbeamten (Diod. 1, 54) und die Austheilung des Landes in gleichen viereckigen Stücken an die einzelnen Aeg. gegen Entrichtung einer jährl. Abgabe (Her. 2, 109), was dann Artapan geradezu dem Josef zu vindiciren scheint (Eus. pr. ev. 9, 23), nur eine andere, mehr äg. Wendung derselben Vorgänge, welche die Hebr. bei Josef erzählen, ist, muss dahingestellt bleiben. Wenn wirklich, wie man jetzt meist annimmt, die Person des Sesostris auf einer Zusammenschmelzung von Sethi I. und Ramses II. beruht, so erhält aus obigen Nachrichten nur so viel, dass nach der Hyksoszeit die Landbesitz- und Steuerverhältnisse neu regulirt wurden, aber dass nun damit die bibl. Erzählung von Josef unmittelbar combinirt und darnach die Zeit des Josef bestimmt werden darf, folgt noch nicht. Mit Recht hat *Kn.* erinnert, dass der Text von einer Eintheilung und Vertheilung des Landes nichts sagt (selbst nicht nach der mass. Lesart V. 21), im Gegentheil 41, 35. 38 die einzelnen Bezirke mit ihren Städten schon als vorhanden vorauszusetzen scheint. — V. 27 nach C und A

(s. die Vorbem.) lenkt zu Israel zurück. Von Jos. begünstigt, machte es sich in Aeg. ansässig und mehrte sich sehr. לְיִשְׂרָאֵל] hier vom ganzen Stamm, s. zu 35, 10. וַיִּרְאוּ] 34, 10.

4. Jacob's letzte Anordnungen und Tod, Cap. 47, 28—49, 33.

a) Cap. 47, 28—31. Beginnend mit der Angabe *des Alters, das Jacob erreichte*, V. 28 (wie 27) nach A, lässt R zunächst V. 29—31 eine *Verordnung Jacob's an Josef über sein Begräbniss in Kanaan* nach C folgen (während er die entsprechende Verordnung nach A an's Ende 49, 29 ff. verlegt). Dass hier C erzählt, wird ausser durch וַיְצַו 29. 31 durch eine Reihe anderer Redensarten ersichtlich. Indessen war das, was 29—31 steht, nicht Alles, was C über den Abschied Israels von Josef berichtete. In C. 48 wird noch anderes (mit dem Referat des B zusammengearbeitet) nachgebracht, und selbst die hier in V. 31 vorausgesetzte Situation findet erst in 48, 1 f. (vgl. 49, 33) ihre eig. Erklärung. Das urspr. Gefüge der Erzählung des C ist von R, zum Zweck der Compilation mit den anderen Quellen, aufgelöst. — V. 28. Jacob nach der Einwanderung lebt noch 17 Jahre und bringt (47, 9) sein Alter im ganzen auf 147 Jahre. וַיִּחְיֶה] *Ew.* 316^a; *Sam.* וַיִּחְיֶה. — V. 29 ff. Beim Herannahen seines Todes lässt Israel den Jos. kommen und eidlich versprechen, dass er ihn in Ken. im Familienbegräbniss (etwas anders 50, 5) begraben wolle, und Jos. leistet den Schwur. (Bei A in 49, 29 richtet Jacob diesen Wunsch an alle Söhne und verlangt keinen Eid). וַיְצַו] s. zu 35, 10. וַיִּשְׁבַּע] wie Dt. 31, 14 bei C. וַיִּשְׁבַּע] wie 18, 3 u. s. bei C. *lege doch deine Hand unter meine Hüfte*] wie 24, 2 bei C. וַיִּשְׁבַּע] 24, 49. 32, 11 bei C. וַיִּשְׁבַּע] wie Dt. 31, 16 bei C; über den Sinn s. zu 25, 7. וַיִּשְׁבַּע] s. zu 35, 20. *Isr. beugte sich auf das Kopfende des Bettes hin*] d. h. der schwache Greis sass bei der Rede mit Jos. aufrecht auf seinem Lager (48, 2. 27, 19), machte aber darauf die Niederwerfung nach dem oberen Ende desselben hin und dankte Gott für die Erhörung des letzten Wunsches. Ebenso der alte David in einem ähnl. Fall 1 Reg. 1, 47 (*Kn.*). Die LXX (Hbr. 11, 21) *Ital.*, *Pesch.* drücken וַיִּשְׁבַּע für וַיִּשְׁבַּע aus, als hätte sich Jacob auf die Spitze seines Stabes niedergebeugt, aber mag man den Stab Josef's als Abzeichen seiner Würde, und die ihm dargebrachte Huldigung nach 37, 7, oder den Hirtenstab Jacob's selbst (32, 11), an dem er durchs Leben gewandert war, verstehen, ein vernünftiger Zweck solcher dem Stabe oder Gott über dem Stabe gebrachten Huldigung lässt sich nicht ersehen, noch weniger, warum gerade der וַיִּשְׁבַּע desselben hervorgehoben wäre, und ein Suff. (וַיִּשְׁבַּע), was auch die Verss. haben, wäre erforderlich, wogegen „das Bett“ (48, 2) des dem Sterben nahen, als durch den Zusammenhang an die Hand gegeben, das pron. suff. entbehren konnte.

b) Cap. 48. *Adoption und Segnung der beiden Josefsöhne Manasse und Efraim durch Jacob* von R aus ABC zusammengearbeitet. Auf die Nachricht von seiner Erkrankung besucht Jos. mit seinen 2 Söhnen den Jacob 1 f. Jacob nimmt die 2 Josefsöhne förmlich als

seine 2 eigenen Söhne an, so dass sie fortan als Jacobsöhne gelten sollen 3—7. Darauf in seiner Freude über den Anblick derselben lässt er sie von Jos. vor sich stellen und ertheilt ihnen einen feierl. Segen, so jedoch, dass er dem jüngeren, Efraim, den Vorzug zuerkennt 8—20. In einem Nachwort an Jos. verleiht er diesem den einstigen Besitz Sikhems 21f. — In diesem Stück gehören V. 3—6 (*Hg. Ev. Kn. Hupf. Schr. Nöld. Wl.*) u. 7 dem A an: אֵל שָׁרִי 3, die wörtl. Rückbeziehung von 3f. auf 35, 6. 9. 11, אֲהַיִי עִלְיָם und אֲהַיִי אֲהַיִי 4, אֲהַיִי 6 und die Vorliebe des A für Darstellung solcher staatsrechtlich wichtigen Dinge lassen daran nicht zweifeln. Das Uebrige V. 8—22 wird gewöhnlich (*Kn. Hupf. Ev. Schr. Wl.*) wie auch V. 1 f. meist dem B zugeschrieben, für welchen in der That der Gottesname אֱלֹהִים 9. 11. 15. 20f., 'יְהוָה אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה 1, יְהוָה 11, יִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵסִיר 12, יִקְרָא בְהֵם שְׁמִי 16, so seltene Wörter wie אֱלֹהִים 11, אֲהַיִי 16, die Auszeichnung Josefs in seinen Söhnen durch einen besondern Segen (15. 21), u. die eigenth. Angabe über Sikkem 22 ganz entschieden zeugen. Aber schon die häufige Benennung des Erzvaters mit *Israel* 2. 8. 10f. 13f. 21 (neben Jacob 2f.), welche sich bisher immer als Kennzeichen des C oder R erwiesen hat, macht die Abstammung des ganzen Stücks von B unwahrscheinlich, denn die Annahme (*Wl.*), „dass der Bearbeiter von Cp. 48 ab den Unterschied von Jacob u. Israel nicht mehr conservirt habe“, erscheint in Anbetracht von 49, 1. 33. 50, 2 (s. v.) unhaltbar. Da ausserdem das doppelte Heranführen der Josefsöhne (zum Segnen) 9f. 13 auf zweierlei Berichte über dieselbe Sache hinweist, u. ein Grund, warum C nicht auch einen bes. Josefsegen erzählt haben könnte, nicht vorliegt, so ist nicht zu zweifeln, dass in V. 8—22 der Text von R aus B u. C (welchen letztern auch אֲהַיִי 14 verräth) ebenso zusammengearbeitet ist, wie in Cp. 27 u. s. Während nach B Jac. Josefs Söhne herzt u. küsst u. seiner Freude, sie auch noch haben sehen zu dürfen, Ausdruck gibt, im Uebrigen aber *Josef* segnet u. in diesem Segen Efr. vor Man. stellt, auch ihm Sikkem im voraus verleiht 9^a. 10^b. 11f. 15f. 20. 21^b. 22, wird bei C diese Voranstellung Efraims zum eig. Mittelpunkt der Darstellung u. der Segen wesentlich zu einem Segen der *Josefsöhne* gemacht, auch das Motiv der Erblindung Jacobs eingeführt, u. durch die Einsprache Josefs gegen die Verwechslung die ganze Scene lebendiger gemacht 9^b. 10^a. 13f. 17—19. 21^a. Einiges, wie zB. 8. 11. 21, war wohl beiden Berichten gemeinsam, u. erklärt sich daraus יִשְׂרָאֵל in diesen Versen, wo man sonst eher יַעֲקֹב erwartete. Bei der Zusammenarbeitung hat R auch einzelnes aus seiner urspr. Stelle wo andershin gerückt, zB. 12. 20. 21f. Auch V. 1f. sind aus B (1. 2^a) u. C (2^b) von R in der Weise zusammengesetzt, dass sie als Einleitung zu allen den bis 49, 32 folgenden, aus 3 Schriften geschöpften Anordnungen (näml. 48, 3—7. 8—22. 49, 1—28. 29—32) zu gelten haben, u. diese demnach sämmtlich als unmittelbar vor Jacobs Tod auf seinem Krankenbett (vgl. 49, 33) vorgenommene sich aneinander reihen. —

V. 1f. *Josef's Besuch bei Jacob*, einleitend zu allem Folgenden. V. 1 nach B. Jos. besucht seinen kranken Vater u. nimmt seine beiden

Söhne (41, 50 ff.) mit sich, welche nachher V. 8 ff. (nicht aber nothwendig 3—7) als persönlich anwesend vorausgesetzt sind. וַיִּדְבַר אֲדָמִי יְהוָה] gewöhnl. Formel des B, s. zu 15, 1. וַיִּדְבַר] und man sagte (*Ew.* 294b); das Fehlen eines bestimmten Subj. (hier härter als 11, 9. 16, 14 u. ö.) etwa wie 42, 25. 43, 34; ebenso V. 2. Das Pass. haben die Mass. verschmäht, da man wohl וַיִּגְדַּר (22, 20), aber nicht וַיִּדְבַר in diesem Sinne zu sagen pflegte. — V. 2^a (nach וַיִּלְכַּד) aus B, 2^b (nach וַיִּרְאֶה) aus C (vgl. 47, 31. 49, 33), nach welchem Isr., auf die Meldung der Ankunft Josefs, seine Kräfte zusammennimmt u. sich auf seinem Lager aufsetzt, um den Sohn zu empfangen. — V. 3—7 nach A, urspr. wahrscheinlich mit 49, 29 ff. zusammenhängend, u. erst von R hieher versetzt, um alles auf Jos. bezügliche beisammen zu haben; bei dieser Versetzung wurde zugleich das dort an *alle Söhne*, also über Josef Geredete zu einer Rede an Josef umgestaltet. Jacob *nimmt die 2 Josefsöhne zu Jacobsöhnen* an. Der Stamm Josef, der Hauptstamm Israels neben Juda u. der volkreichste von allen, erhielt, nach der Ausscheidung Levi's, in der dodekadisch gegliederten Volksgemeinde eine doppelte Stimme, und galtten seine 2 Abtheilungen, Efr. und Man., rechtlich als 2 Stämme (nach Num. 1 ff. schon seit Mose's Zeiten), erhielten darum auch bei der Vertheilung Kanaan's 2 Loose (Jos. 14, 4. 17, 14 ff.), obwohl sie auch später noch öfters als ein Stamm oder Haus Josefs zusammengefasst werden (vgl. ausser 49, 22 ff. u. Dt. 33, 13 ff. zB. Jos. 17, 14. 17, 18, 5. Jud. 1, 22f.). Die Entstehung dieser Einrichtung will A hier erklären. „Er leitet sie vom Willen des Stammvaters des ganzen Volkes ab und berichtet, Jacob habe Man. und Efr. zu Söhnen angenommen und sie dadurch den Stammvätern der andern Stämme gleichgestellt“ (*Kn.*). Der Sache nach war das so viel, als den Jos. zum Rang des Erstgeborenen mit doppeltem Antheil (Dt. 21, 17) erheben, obgleich diese Wendung hier nicht gebraucht ist (s. aber 1 Chr. 5, 1f.). — V. 3f. Jacob erinnert zuerst an die ihm in Luz (35, 6. 15) gewordenen Segnungen und Verheissungen Gottes 35, 11f., wornach viele Nachkommen, eine Gemeinde von Stämmen, aus ihm hervorgehen und Ken. einst dauernd zum Besitz erhalten werden. וַיִּקְהַל יַעֲקֹב] 28, 3. 35, 11. וַיִּדְבַר יְהוָה] 17, 8. — V. 5. Mit Rücksicht (וַיִּשְׁמַע) auf diesen künftigen Landbesitz der Stämme erklärt er, dass die 2 dem Jos. in Aeg. schon geborenen Söhne ihm, dem Jacob, als seine Söhne angehören sollen, wie Ruben und Simeon, seine beiden ältesten Söhne. Sie werden damit zu Ahnherrn von besonderen Stämmen erhoben, wie die Jacobsöhne solche sind, und mit den gleichen Rechten wie diese. Absichtlich ist Efr. vor Man. genannt; es wird damit stillschweigend vollzogen, was V. 8—20 (vgl. 20^b) ausdrücklich erklärt. — V. 6. Aber nur den 2 dem Jos. bis zu Jacob's Ankunft in Aeg. geborenen Söhnen wird diese Bevorzugung; die später geborenen sollen nur als Josefsöhne gelten; *auf den* (nach dem) *Namen ihrer Brüder sollen sie genannt werden in ihrem Erbtheil* d. h. „ihre Nachkommen sollen mit den Efraimiten und Manassiten zusammenwohnen, unter diese gerechnet und nach ihnen mitbezeichnet werden. Solche (nachgeborenen) Söhne Josefs werden sonst nicht genannt; ihre Nachkommen müssen

in den Num. 26, 28—37. 1 Chr. 7, 14—29 vgl. Jos. 16 f. angeführten Geschlechtern enthalten sein“ (*Kn.*), oder vielmehr alles, was später als Josefhaus galt, war entweder Efr. oder Man. zugezählt. — V. 7 erinnert er, dass ihm, als er aus Paddan kam, die Raḥel unterwegs in Ken. in der Nähe von Efrath starb, und er sie dort auch begrub, vgl. 35, 16—20. לְיָמַי nicht: *bei mir* (*Kn., Ke.*), sondern: mir zum Leid, eig. zur Last (Qoh. 2, 17). Paddan] für Paddan Aram (s. 25, 20), nur hier, vielleicht durch blossen Abschreibefehler (*Sam.* פַּדְדָן אֲרָם). Diese Erinnerung gilt insgemein als Begründung zu V. 5 f.: der geliebten, aber früh verstorbenen Raḥel zu Ehren erhebe Jac. ihre Enkel zum Rang von Söhnen von ihr, weil nach der Kinderzahl sich das Ansehen des Weibes und der Stammutter richte (*Kn.*). Man müsste dann annehmen, der Text sei hinten verstümmelt, etwa durch die späteren Schriftgelehrten wegen Widerspruchs mit Dt. 21, 15—17. Aber weder ist ein Causalverhältniss durch das fortschreitende *und mir* oder *mir aber* hinreichend ausgedrückt, noch hat der Raḥel Begräbniss, um das sich doch die Aussage dreht, mit der Adoption ihrer Enkel einen Zusammenhang; auch die Einsetzung von אֶתְּמָרָה nach רַחֵל (LXX *Sam. Pesch.*) schafft einen solchen nicht. Vielmehr wollte A, wie aus der Fortsetzung seines hier abgebrochenen Berichts in 49, 29 ff. erhellt, mit dieser Bemerkung den Uebergang machen zur Erwähnung des Erbegräbnisses in der Makhpela, in welchem alle (ausser Raḥel) begraben sind, und in dem auch Jac. begraben sein möchte (*Nöld.*). Indem R bei diesen Worten vorläufig abbrach, um 48, 8—49, 28 folgen zu lassen, ist ihr Sinn allerdings verdunkelt worden, aber gerade dieses Abbrechen hat im jetzigen Zusammenhang auch seinen guten Sinn, näml. mitten in seiner Rede bemerkt V. 8 Jac. die nach 1 f. anwesenden, aber als anwesend noch nicht berücksichtigten Josefsöhne und lässt sich dadurch bestimmen, ihnen den Segen zu geben. Hienach ist es nicht nöthig, V. 7 für eine blosser Glosse des R (nach 35, 16. 20) zu erklären (*Hupf.* 36; *Schr.*), zumal da ein Zweck derselben nicht einleuchtet; nur יהוֹאֵל בִּירַי לְדָוִד, was im Munde des Jacob wenig passt, ist hier wie 35, 19 jüngerer Zusatz. — V. 8—22. *Die Segnung der Josefsöhne* nach B u. C. „Efr. und Man. gehörten zu den volkreichsten Stämmen, besaßen ausgedehnte und schöne Ländereien und hatten grosse Macht und Bedeutung, waren also besonders gesegnet (49, 22 ff. Dt. 33, 13 ff.), am meisten von beiden aber Efr., dessen Stammvater als der jüngere Sohn Josef's galt; er gewann namentlich zur Zeit der Ansiedlung in Ken. dadurch, dass der Führer Josua ihm angehörte und Sikhem und Silo in seinem Gebiet lagen, eine hervorragende Bedeutung; in der Richterzeit (Jud. 8, 1 ff. 12, 1 ff.) wie in der Zeit des getheilten Königreichs war er der eig. Mittelpunkt der nördl. Stämme. Sowohl die Vorzüge der beiden Stämme als der Vorrang des jüngern Efr. werden hier aus dem Segen des Stammvaters erklärt, nach der (zu 27, 33 bemerkten) Voraussetzung, dass die Segenssprüche von Gottesmännern Kraft und Wirkung haben. „Die Erzählung steht dem Gedanken nach zu V. 3—7 in ähnl. Verhältniss, wie Cp. 27 zu 25, 29—34“ (*Kn.*). — V. 8. Isr. bemerkt die Anwesenheit der beiden

Josefsöhne, bricht die Rede ab und fragt, wer sie seien. Er kennt sie nicht etwa bloß wegen seines schlechten Gesichtes nicht, sondern hat nach 11 sie überhaupt noch nicht gesehen, denn die Zeitrechnung des A (47, 9. 28 vgl. 41, 50, wornach Jacob schon 17 Jahre in Aeg. war und die Söhne bereits Jünglinge gewesen sein müssen) ist hier nicht vorausgesetzt. $\text{לְךָ} + \text{בְּנֵי אֵיזֶה}$ Sam. LXX, vgl. 33, 5. — V. 9f. Auf Josefs Bescheid hin, dass das seine ihm *hier* (wie 38, 21f.) von *Elohim* gegebenen (vgl. 33, 5) Söhne seien, verlangt Isr. (nach C), er solle sie ihm herbringen, er wolle sie segnen und wird 10^a dieses Herbringen mit der Stumpfsichtigkeit des Greisen begründet. $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ *Ew.* 253^a. $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ diese in Baer's Ausg. aufgenommene mass. Pausal-
ausprache (wie $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ 21, 9 und das häufige $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$) ist singular
und nicht allgemein durchgedrungen (*König* S. 232). *vor Alter schwer*
d. i. stumpf (vgl. 27, 1. 21f.). — Zu 10^b (aus B) vgl. 29, 13. 33, 4. —
V. 11f. Er gibt seiner Freude über den unverhofften Anblick Ausdruck.
 $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ d. i. *erachten, denken*, nur hier so. $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ 31, 28.
Trotz des einleitenden $\text{וְיִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל}$ aus C (der also wohl eine ähnl.
Angabe hatte) sind $\text{וְיִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל}$ Worte des B, bei welchem von der Stumpf-
sichtigkeit Jacobs nichts bemerkt war. Ebenso V. 12 (wegen וְיִשְׂרָאֵל statt
Suff., u. $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ statt $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ bei C s. 42, 6). Bei B war der Zweck des
Herzführens der Söhne, dass Jacob sie umarmen und küssen konnte.
Nachdem das geschehen, führt Jos. sie wieder aus dem Schoosse des
Vaters weg, denn die eig. Segnung betraf bei ihm den Josef selbst
15f. 21. Nach dem Context des R freilich führt Jos. sie nur heraus,
um ihnen zur feierl. Segnung die richtige Aufstellung zu geben 13f.
Aber warum that er das nicht sogleich, nachdem er die Aufforderung
9^b gehört hat? $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ wie Num. 22, 31 bei B (vgl. 2 Sam. 14, 33.
18, 28. 24, 20. 1 Reg. 1, 23), gegen blosses $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ 19, 1. 42, 6 bei C.
An ein $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ = $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ ist (trotz 1 Sam. 25, 23) nicht zu denken,
demgemäss aber auch $\text{וְיִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל}$ der LXX Sam. *Pesch.* (*Mich., Ilg., Ew.*
G.³ II. 396) gegenüber vom mass. $\text{וְיִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל}$ entschieden zu verwerfen.
Wem die Niederwerfung *urspr.* gilt (ob Gott oder Jacob?) u. warum
sie geschieht (ob zum Dank für vernommenes gutes Wort oder zur
Vorbereitung in der Segnung Josefs 15f. ?), ist nicht mehr auszu-
machen; im jetzigen Text soll sie wohl Ausdruck ehrfurchtvollen Dankes
für den in seinen Söhnen ihm (15) zgedachten Segen sein. — V. 13f.
nach C. In Ausführung der Aufforderung 9^b stellt Jos. seine Söhne
so auf, dass Isr. den älteren (Man.) zur rechten und den jüngeren
(Efr.) zur linken Hand bekommt, u. führt sie in dieser Aufstellung
ihm zu. Aber Isr. legt vielmehr seine Rechte auf des jüngeren (וְיִשְׂרָאֵל
wie 19, 31f. 25, 23. 29, 26. 43, 33 bei C) und die Linke auf des
älteren Haupt, weil jener den Vorzug vor diesem haben soll. Die
rechte Hand war auch bei den Hebr. die bevorzugte (1 Reg. 2, 19.
Ps. 45, 10. 110, 1). $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ erklärende Appos. zum vorigen,
nicht: *er machte* oder *behandelte klug seine Hände* d. i. legte sie
Bedacht also (*Onk. Saad., GrVen., Luth.*), da selbst, wenn $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ =
 $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ zu erweisen wäre, vielmehr $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ zu erwarten stünde, sondern
nach arb. $\text{לְךָ הָיָה עִוְלָתִי}$ *ligavit, plexuit* (mit LXX *Pesch. Vulg., TrgJon.* und

den meisten Neueren): *er verflocht seine Hände* d. h. verwechselte sie, legte sie kreuzweise. „Für diese Erkl. spricht der folg. Satz des Grundes: *denn Man. war der Erstgeborne*. Ihm kam die Rechte zu; er erhielt sie aber nicht, weil Isr. die Hände wechselte“ (*Kn.*). Die Handauflegung kommt zwar auch bei Weihungen zu einem Beruf (Num. 8, 10, 27, 18, 23. Dt. 34, 9) vor, aber darum ist nicht jede Handauflegung Zeichen einer Weihe (BL. II. 583 f.). Immer aber ist sie das äussere Zeichen und Mittel, durch welches einer die ihn bewegenden u. laut werdenden Gefühle als dem von der Handauflegung getroffenen geltend darstellt und gleichsam auf ihn hinüberleitet (s. zu Lev. 1, 4). Aus der christl. Zeit, wo dieser Brauch häufiger war, vgl. Marc. 10, 16 (Matth. 19, 13 f.). — V. 15 f. nach B. Er segnet *Josef*; nach 13 f. erwartet man *sie* (was LXX herstellen). Aber 15 f. sind urspr. Worte einer andern Schrift (vgl. 20). Der, welcher den Segen schaffen soll, wird dreimal genannt, was hier so wenig zufällig sein wird als in dem ähnl. Fall 9, 25 ff. (S. 151). [הַיְהוָה לְעַמִּי zu 17, 1. *der mich waidete*] als Hirt mich behütete und versorgte (Ps. 23, 1, 28, 9, Jes. 40, 11), im Munde des Musterhirten Jacob ein treffendes Bild, vgl. 49, 24. [מַעֲרֵי עֵי-הַיּוֹם הַזֶּה im AT. nur noch Num. 22, 30 beim selben Vrf. (*Kn.*) *der Engel*] in dem Gott ihm erschien und aus seinen Nöthen ihn erlöste (vgl. 31, 11, 32, 25 ff. 28, 11 ff. 32, 2 f., alle bei B); er steht hier, wie auch sonst, permutative für Gott selbst; s. zu Ex. 3, 2. [יִקְרָא בְּהֵם שְׂמִי s. 21, 12. *sollen wachsen an Menge*] sich vermehren, volkreiche Stämme werden; רַבִּי, nur hier im AT., verwandt mit רַבִּי. — V. 17 f. nach C. Josef hält die Lage der Hände des Segners für ein Versehen und will Jacob's Rechte von Efraim's Haupt auf das Manasse's bringen, als welcher der Erstgeborne ist (*Kn.*). [וַיִּנְרָץ 38, 10 (21, 11 f.). — V. 19 (C). Aber Jac. weist die Einsprache ab, erklärt zu wissen, was er thue; er spricht es (in der Kraft des Geistes) jetzt geradezu aus, Man. werde zwar auch zahlreich und mächtig werden, sein jüngerer Bruder aber ihn an Grösse und Menge übertreffen. [וַיִּנְרָץ 39, 8 (37, 35). [וַיִּנְרָץ wie 28, 19. *er wird die Völkerfülle* d. h. Völkermenge (Jes. 31, 4) oder der Volkreichthum selbst werden; [וַיִּנְרָץ 35, 11 von den Stämmen Israels (wie עַמִּים 28, 3, 48, 4) gebraucht, ist also hier im Grunde von noch kleinern Volksabtheilungen gesagt. Es sind die Verhältnisse im hl. Land (nicht die unter Mose Num. 26, 34, 37, 1, 33, 35) ins Auge gefasst. — V. 20 (vgl. 15, 18) ein weiteres Segenswort Jacobs nach B, u. wahrsch. erst durch R von einer andern Stelle (etwa V. 15 f.) hieher gerückt. Es ist, wie קָדָה zeigt, ebenso wie 15 f., urspr. an Jos. gerichtet, aber von R auf die Josefsöhne bezogen, daher durch וַיִּנְרָץ eingeführt. Die LXX änderten dann auch noch קָדָה in קָדָם. Josef's Name soll, vermöge der Grösse und Bedeutung der 2 Josefstämme, zu einer sprichwörtl. Segensformel in Isr. werden, s. zu 12, 3. Die Formel muss wirklich einst so üblich gewesen sein. Auch in dieser Formel ist Efr. vor Man. gestellt (vgl. V. 5 bei A), und mit Beziehung darauf sowohl als den ganzen Vorgang V. 14 ff. heisst es: und er setzte Efr. dem Man. vor.

— V. 21f. Ein letztes Segenswort, dessen Anfang (21^a) auch in C stand (daher אֶשְׂכֶנְךָ), im Uebrigen (21^b. 22) sicher aus B genommen ist. Jacob an die Verheissungen vom künftigen Landbesitz (zuletzt 46, 4 bei B, 48, 4 bei A) glaubend, verleiht im Hinblick auf die Wiederkehr seiner Nachkommen *in das Land der Väter* (31, 3) dem Josef eine (über die kurze Aussprache des st. a. אָרֶר wie Zach. 11, 7. Jes. 27, 12 s. *Ew.* 267^b) *Schulter* (Rücken) *über seine Brüder hinaus*, vgl. zu עַל Ps. 16, 2. Qoh. 1, 16 (2 Sam. 11, 23. Ps. 137, 6). אֶשְׂכֶנְךָ von *Onk. Pesch. Saad.* ungenau mit *Theil* übersetzt, von *JDMich. Böhm.* falsch mit arh. *šukm* (Geschenk) zusammengestellt, kann wie אֶשְׂכֶנְךָ Num. 34, 11. Jos. 15, 8. Jes. 11, 14 und ähnl. Wörter im Arab. (*Ges. th.* 1407) nur *Berg-* oder *Landrücken* bedeuten, und ist gewählt mit Beziehung (LXX Σικυμα) auf *Sikhem* im Stammgebiet Efraim's, eine der wichtigsten Städte des Landes, Begräbnissort Josef's Jos. 24, 32, Vorort der Gemeinde in der Richterzeit, Ort von Landtagen Jos. 24, 1. 25. 1 Reg. 12, 1, frühester Königssitz Israels Jud. 9, 1. 1 Reg. 12, 25; s. auch zu Gen. 12, 6f. Dieses *Sikhem* gibt Jac. dem Jos. im Vorzug vor den andern, so dass er um es wie um eine Schulter oder einen Rücken über sie hervorragt. Diesen Rücken zu einem ganzen Stammgebietstheil umzudeuten und hier den Gedanken zu finden, dass Jos. einen Landestheil mehr als die andern, also im ganzen 2 bekommen soll, vgl. V. 5 bei A (*Tuch Kn. Del. A.*), hat man kein Recht und keinen Grund; ein ganzer Landestheil wäre nicht bloß ein Rücken, sondern eine Mehrheit solcher, und אֶשְׂכֶנְךָ אָרֶר kann nicht s. v. a. ein Gebietstheil, in welchem *Sikhem* liegt, sein. Gerade *Sikhem* verschenkt er, da er dieses mit seinem Schwert und Bogen (Jos. 24, 12) d. i. durch eine Waffenthat dem Amoriter d. h. nach B (s. Jos. 24, 8 u. vgl. Gen. 14, 7. 15, 16) dem Landesbewohner abgenommen. Vrf. bezieht sich damit auf eine von der Darstellung des A u. C in Cp. 34 verschiedene Gestaltung der Sage, von welcher vielleicht 34, 27—29 (s. d.) noch ein Bruchstück erhalten ist, während natürlich 33, 19. Jos. 24, 32, wo vom Kauf eines Grundstücks bei *Sikhem* die Rede ist, gar nicht hieher gehört. Die Conjectur, לֹא בְּחַרְבֵי יְהוָה für בְּחַרְבֵי יְהוָה (*Kuen. in Theol. Tijdschr.* 1880 p. 27f.) ist ebenso unnöthig, als die Umdeutung von Schwert u. Bogen zu Gebet (*Onk. Rasch. A.*) oder Gerechtigkeit über Geld (*Hier. qu.*) unzulässig. Auch ist אֶשְׂכֶנְךָ, so wenig als אֶרְבֵּי (über welches s. zu 1, 29), Perf. proph. (*Ros. Tuch Kn. Del. Ke. A.*): meinte er eine erst künftige Eroberung bei der Besitznahme *Kenaan's*, so wäre gar nicht angedeutet, warum er gerade *Sikhem* verschenkt, denn künftig zu erobern war nicht bloß *Sikhem*, sondern das ganze Land; אֶשְׂכֶנְךָ (nicht einmal אֶשְׂכֶנְךָ) wäre der denkbar unpassendste Ausdruck für אֶרְבֵּי oder אֶשְׂכֶנְךָ. Sonst s. oben S. 348. Wie in der späteren Haggada dieser Krieg Jacob's gegen die Amoräer neu erzählt wurde, s. im *Bjub. c.* 34; *Test. Judae c.* 3—7; *Jalquṭ Schimeoni I.* 132; *Jellinek Beth ha Midrasch III.* 1 ff. (auch *Trg. Jon.*).

c) Cap. 49, 1—28. *Die Weissagungssprüche Jacob's* über die Zukunft seiner 12 Söhne oder (V. 28) Stämme. Als eine Vorausverkündigung werden sie V. 1 charakterisirt; es wird aber öfters (4. 6f.

17. 25 f.) darin mehr befehls- oder wunschweise gesprochen, in väterl. Vollmacht verfügt, so dass man sie auch das Vermächtniss Jacob's nennen könnte. Weniger gut nennt man das Stück den *Segen Jacob's*, denn „es enthält auch gar viel nachtheiliges für die Stämme; den 3 ersten (Ruben Simeon Levi) wird nur ungünstiges“ in Aussicht gestellt, voll und ganz gesegnet werden nur Juda und Josef; es verhält sich hienach mit diesem Stück anders als mit dem s. g. Mosesegem Dt. 33 (*Kn.*); V. 28^b (s. d.), worauf jene Benennung gegründet wird, gehört urspr. zu den folg. 29 ff. — Jacob hat hier (V. 1) seine sämmtl. 12 Söhne vor sich und spricht sich der Reihe nach über eines jeden Zukunft in einem kürzeren oder längeren Spruch aus. „Ruben, Juda und Josef redet er auch an; sie waren die 3 Haupt söhne; bei ihnen hob sich das Herz des Vaters besonders und die Rede wurde lebhafter“ (*Kn.*). Die Ordnung, in der die Söhne (Stämme) vorgeführt werden, ist die der Altersfolge, so jedoch, dass wie 35, 23 ff. (anders als 30, 1 ff.) die sämmtl. 6 Leastämme zusammengenommen und zwischen sie und die Raheelstämme die Stämme der 2 Nebenweiber gestellt werden. Ausserdem ist (gegen 30, 17 ff. 35, 23. 46, 13 f.) Sebulun dem Jisakhar vorgeordnet (darnach auch Dt. 33, 18), vielleicht weil über ihn rühmlicheres zu sagen war, und sind die 4 Hinterstämme nicht nach der Abstammung, sondern geographisch in der Richtung von Süd nach Nord geordnet (*Ev. G.*³ II. 435). Durchaus ist es die gehobene Rede, in der Jac. hier spricht, aber an Schwung, Kraft, Bilderreichtum übertreffen diese Sprüche die ähnl. dichterischen Worte in 9, 25 ff. 14, 19 ff. 24, 60. 25, 23. 27, 27 ff. 39 f. weit, und erweisen sich durch ihre eigenthüml. Bilder und Anschauungen (4. 8. 10. 11 ff. 14. 17. 19. 21—26), sowie durch ihre vielen seltenen, zum Theil später ungewöhnlich gewordenen Ausdrücke (wie פָּרוּרִי u. הַיָּרִירִי 4, מְבַרְכָּה 5, מְחַקֵּק 10, בָּרוּךְ 11, דְּבַלְלֵי 12, מְשַׁחֲרֵם 14, מְשַׁחֲרֵם 17, שְׁלֵבֶךָ 21 und viele andere in 22—26) als alterthümlicher. „In der älteren Zeit nun zweifelte man nicht, dass die Rede so von Jac. gehalten worden sei, wie sie vorliegt. Diese Meinung wurde auch von vielen Ausl. der neueren Zeit noch festgehalten (*Ven., Tell., JDMich. Herd. Knapp Hensl. A.*), und hat bis auf die Gegenwart ihre Vertheidiger gehabt (*Ros. Bmg. Del. Hengst. Sack Ke. Lange A.*). Man nahm an, Jos. habe die Rede aufgezeichnet und so den Nachkommen überliefert (*Mössl.*), oder jeder Sohn habe seinen Spruch behalten und einer später dieselben vereinigt aufgeschrieben (*Vogel* zu Grot., *JEChSchmidt*). Mit Recht aber hat man eine solche Profetie mit ihren Wortspielen und Bildern, ihrer Kühnheit und Kraft, ihrem schönen Parallelismus und hochpoet. Charakter im Munde eines entkräfteten und sterbenden Greises für unerklärlich erachtet, noch mehr aber die durch das ganze Stück gehende Kenntniss der israel. Stämme nach ihren Wohnsitzen und sonstigen Verhältnissen, wie sie erst lange nach Jac. geworden waren. Auch hat man an das Unwahrscheinliche solchen Weissagens bei einem einfachen Nomaden erinnert und zugleich befremdlich gefunden, dass derselbe, wenn er denn einmal habe weissagen wollen, seine Weissagung bloß bis auf die davidische(?) Zeit und nicht weiter habe herabgehen

lassen. Das Gewicht dieser zuerst von *Heinr.* geltend gemachten Gründe veranlasste die vermittelnde Ansicht, Jacob habe zwar die Söhne gesegnet, seine Aussprüche seien aber erst später zu dem vorliegenden Gedichte gestaltet worden (*Plü.*). Die meisten neueren Kritiker indess sprachen die Profetie ganz dem Jac. ab (*Eichh. Justi Vat. de We. Schu. Bleek A.*) und entschieden sich für eine spätere Entstehungszeit zB. für die mosaische und für Mose selbst (*Hass. Scher.*), für die letzte Hälfte der Richterzeit (*Ew. GBaur*), für die des Samuel (*Tuch EMeier*), für die des David (*Heinr., Werlün, Kn.*), glaubten auch (*Friedr. Bohl.*) in dem Vrf. den Profeten Nathan zu erkennen“ (*Kn.*); david.-salom. Zeit vermuthet *Reuss* Gesch. AT. S. 200 f. Der entscheidende Punkt ist hier, dass sämmtl. Sprüche die geogr. und geschichtl. Verhältnisse, wie sie sich in der Richterzeit gebildet hatten, ins Auge fassen, die ganze Zeit aber von Jacob bis dahin unberührt lassen und ebenso auf die Königszeit nicht herunterreichen. Diese Beschränkung des Gesichtskreises des Redenden auf einen bestimmten Abschnitt der isr. Geschichte, wobei sowohl der vorhergehende als der folgende Zeitraum völlig leer und dunkel gelassen wird, ist der deutlichste Beweis, dass hier keine eigentl. Profetie vorliegt. Nur wer Profeten als Wahrsager betrachtet, kann es unanständig finden, dass Jacob ein einzelnes, scharf abgeschnittenes Stück der isr. Volksgeschichte mit grosser Genauigkeit vorausbeschrieben, alles zwischen ihm und diesem Stück liegende aber nicht gekannt haben soll. Geistgetriebene Weissagung geht von der Gegenwart aus, knüpft an sie an, gibt wohl auch über die nächste und nähere Zukunft überraschende Aufschlüsse, verkündigt aber über die ferne und fernste Zukunft nur solche Gewissheiten, welche aus den ewigen Grundsätzen der göttl. Weltregierung folgen, nicht geschichtl. und geograph. Thatsachen. Gerade auch die Anknüpfung an die Gegenwart fehlt hier: ausser bei Ruben Simeon Levi (vielleicht Josef) geht der Redner nicht von individuellen Thaten oder Lagen seiner Söhne aus, öfters (8. 13. 16. 19) lässt er sich blos von einer Deutung ihres Namens leiten. Vielmehr aber zeigt der Gesichtskreis dieser Sprüche, dass sie in einer von Jac. weit abstehenden Zeit, genauer in der Richterzeit verfasst und zusammengestellt sind. Auf das Königthum Saul's (27) und David's (8—10) wird nicht angespielt; das über Levi und Jissakhar gesagte schliesst die königl. Zeiten geradezu aus, und V. 20 spricht nicht von einem isr. König. Namentlich zeigt V. 18, dass die nationale Erniedrigung und Noth einiger Stämme (14—17) die Seele des Vrf. tief bewegen. Dazu stimmt, dass das Deboralied, an Sprachfarbe noch etwas alterthümlicher als diese Sprüche (ausgenommen 22—26), in 13 f. schon benützt ist (vgl. Jud. 5, 16 f.). Die Auszeichnung Juda's und Josef's 8—12. 22—26 erklärt sich nicht erst aus der Zeit des getheilten Königreichs; V. 8 wäre unter dieser Voraussetzung völlig unwahr; ein Königthum aus Juda oder Josef könnte man in jenen Versen finden, muss aber nicht (zumal wenn V. 10 eine späte Interpolation sein soll); die Beziehung des V. 23 (s. d.) auf die syrisch-isrl. Kriege des 9. Jahrh. steht völlig in der Luft und damit auch die Ableitung des Gedichtes aus dieser (*Wl. Gesch.*

l. 375) oder Ahab's (*Stade* Gesch. 150) Zeit. Wie die über Le Issakhar, so hätten auch die Sprüche über Ruben, Dan, Benj. aus dieser Zeit wenig oder keinen Sinn mehr (vgl. Dt. 33). Aus der Richterzeit dagegen lassen sich nicht bloß die Einzelsprüche, sondern auch das Ganze der Dichtung sehr wohl begreifen. Damals, als das Bewusstsein der Aufgaben eines Gottesvolks meist geschwunden durch den Zug zur Vereinzelung selbst das Gefühl der national-sammenghörigkeit zurückgedrängt, die Volkskraft geschwächt und Uebel und Bedrängnisse über ganze Landestheile hereingeführt in dieser Zeit tiefen Verfalls, da nur wenige Stämme sich tüchtiger und würdiger hielten, war es richtig und gut, wenn ein tüchtiger Geist, Streben und Stellung dazu befähigter Mann, sei es schriftlich oder mündlich, die auseinanderstrebenden Stämme um die Person des gemeinsamen Vaters sich schaaren und aus seinem Munde das Wort zu sagen ihnen hiess, was er unter diesen Umständen ihnen zu sagen hatte. In der Religion (vielmehr ist höchst merkwürdig, dass jedes Urtheil über die relig. Verhältnisse fehlt, ganz anders als Dt. 33), wohl sichtlich des volksthüml. Wesens (als dessen Gründer Jac. Abr. als Gründer der höheren Religion). Da waren, welche die ganze sich wohl verdient gemacht oder doch sich selbst ritterlich gehalten, und andere, welche ihrer Würde als Jacobsöhne viel vergeben hatten, es gab von früherer Grösse heruntergesunkene und andere zu Ehren und Ansehen gelangte, glückliche und unglücklichere, thätigere und trägere. Ihnen allen wird ein Wort zugerufen, je nachdem sie es verdienen, lobend oder tadelnd, segnend oder fluchend; und selbst wo nicht viel oder scheinbar gleichgiltigeres über einen gesagt wird, bekommt dies durch Vergleichung mit dem über andere gesagten einen eigenthüml. Stachel. Aehnlich hat schon das Lied Jud. 5, 13 ff. die Stämme gemustert und ihnen Lob und Tadel gespendet. So gelistet hat die Dichtung für ihre Zeit ihren Sinn und Nutzen gehabt, und bei dem immer sehr lebendigen Gefühl einer dauernden Gemeinschaft der Ahnen mit den Nachkommen (*Ew. G.*³ I. 588) und einer realen Wirkung ihres Segens und Fluches (oben S. 149 u. 312) war die Beziehung der Person Jacob's einzig passend. Auch das eigenthümliche Schwanken des Tones der Rede, da der Redende bald verkündigt, bald seinen Willen ausspricht, bald wünscht, segnet und flucht, erklärt sich in diesem Falle gut. Dagegen ist die Vermuthung, dass das Stück eine blosse Sammlung von urspr. zerstreut in Umlauf befindlichen Sprüchen sei, abzuweisen. Die gemeinsame Beziehung der Sprüche auf die Verhältnisse der Richterzeit, der innere Zusammenhang unter den Worten über Ruben Juda Josef, die Bedeutungslosigkeit, zu der einige dieser Sprüche durch Loslösung von den übrigen herabsinken, lässt nicht zweifeln, dass dieselben von einem Dichter so verfasst und mit Kunst und Absicht zusammengestellt sind. Dass er dabei zum Theil ältere Stoffe benützt hat, wird nicht ausgeschlossen, und nam. bei dem Spruche über Josef wird sogar aus Sprache und Inhalt wahrscheinlich (*Ew. G.*³ I. 585f.), dass der Vrf. ihn schon überkommen hat.

Vrf. war ohne Zweifel ein Judäer, zu schliessen aus dem hohen Lob, das er Juda spendet. Nicht als ob er Juda über Gebühr verherrlichte, aber bei der bekannten Stimmung der nördl. Stämme ist eine billige Würdigung der Verdienste Juda's auf ihrer Seite schwerer zu denken, als die neidlose Anerkennung der Herrlichkeit Josef's auf Seiten Juda's. Eben dafür spricht auch die geograph. Anordnung der 4 Hinterstämme. Ob das Gedicht einst für sich in Umlauf war oder ob es von Anfang an in einem Geschichtsbuch stand, ist schwer zu sagen. Wenn der einleitende V. 1 schon urspr. dazu gehörte, so müsste das letztere angenommen werden. Es lässt sich aber auch denken und ist wegen des Ausdrucks **בְּאֵרֵי יַעֲקֹב** wahrscheinlicher, dass erst ein jüngerer Geschichtschreiber diese alten und bereits berühmt gewordenen Jacobsprüche aufnahm und durch die einleitenden Worte als Weissagung des sterbenden Jacob charakterisirte, dies um so schicklicher, als der Glaube an die profetische Begabung Sterbender im Alterthum sehr verbreitet (Hom. II. 16, 849 ff. 22, 358 ff.; Plat. apol. Socr. p. 39 Steph.; Xenoph. Cyrop. 8, 7, 21; Diod. 18, 1; Cic. de divin. 1, 23. 30; *Kn.*) und ohne Zweifel auch bei den Hebr. in Geltung war. — Aus dem Gesagten versteht sich, dass das Gedicht älter ist als A B C, von denen auch keiner ein Dichter war. Die Frage kann nur sein, ob einer von ihnen dasselbe schon in seinem Werk aufgenommen hatte und R es aus ihm oder aus einem älteren Buche schöpfte. Von A (*Tuch, Ew. G.*³ I. 591) ist das am wenigsten wahrscheinlich, „weil der Fluch V. 7 seinem Sinne nicht entspricht, der Gottesname יְהוָה V. 18 von ihm (nach Ex. 6, 3) schwerlich belassen worden wäre und die Einwebung dichterischer Stücke seinem Plan fremd gewesen ist“ (*Kn.*), und 28^b sogar dagegen spricht. Ob B das Stück nicht gekannt (*Schr.*), sondern aufgenommen hatte, ist in Anbetracht von 48, 22 (gegen Cp. 34 und 49, 6) und 37, 21 f. 29 f. 42, 22. 37 (über Ruben) mehr als fraglich; dass er 48, 8 ff. dem Josef schon einen besondern Segen zuertheilen liess, würde nicht geradezu dagegen sprechen. Dass C es sich angeeignet (aber nicht verfasst, *Hupf. Böhm.*) hatte (*GBaur*), ist auch wegen 34, 30 f. 35, 22 wahrscheinlich; nur muss man dann wegen **אֵלֶיךָ** annehmen, dass 1^a von R aus A genommen ist und ursprünglich mit 28^b zusammengehangen hat.

Litteratur: *Venema* dissert. sel. 1750. I, 2. *Teller* Segen Jacobs und Mosis 1766 und notae crit. et exeg. in Gen. 49 caet. 1766. *Knapp* disp. ad vatic. Jacobi 1774. *Aurivillius* diss. ad sacr. litt. ed. Mich. p. 178—267 (nur V. 1—10). *Herder* Briefe das Stud. der Relig. betr., in Werken zur Rel. u. Theol. 1829. XIII. 61—79, und Geist der hbr. Poes., Ausg. v. Justi, II. 175—196. *Horner* Nationalgesänge der Isr. 1780. S. 1 ff. *Hasse* Magazin für die bibl. orient. Litert. I, 1. S. 5 ff. *JEChrSchmidt* eins der ältesten und schönsten Idyllen 1793. *Scherer* Gesch. der Isr. I. 167—183. *Plüschke* oratio Jacobi mor. 1805. *Mössler* vatic. Jacobi 1808. 2 partt. (nur bis V. 12). *Friedrich* Segen Jacobs, eine Weissagung des Proph. Nathan 1811. *KIFischer* diss. de benedictione Gen. 49. 1814. *Justi* Nationalgesänge der Hebr. II. 1—94. *Stähelin* animadv. in Jacobi

vatic. 1827. *Diestel* Segen Jacobs 1853. *Land* disp. de carmine Jacobi 1858. *EMeier* Gesch. der poet. Nationalliter. 1856 S. 109 ff. *CKohler* Seg. Jac., mit Berücks. des Midrasch Berl. 1867; *ANObbard* the prophecy of Jacob, Camb. 1877. Andere Schriften s. bei *Justi* und *Tuch*. — Vom Zeitalter der Weissagung handelt *Heinrichs* de auctore atque aetate cap. Gen. 49. 1790. Vgl. auch *Kurtz* Gesch. des AB.² I. 314 ff.; *GBaur* Gesch. der Atl. Weiss. 1861. I. 216 ff.; *Ew. G.*³ I. 104 ff. 585—589. II. 412. 463. 493; JB. II. 49 ff. XII. 189 ff.; *GGA.* 1873. S. 421 ff.; *Stade* Gesch. 150 ff.

V. 1. Jacob (auf seinem Lager 48, 2) lässt nun auch seine übrigen Söhne zu sich kommen, um ihnen ihre Zukunft zu verkündigen. וְיָקֹם לְךָ] zu verstehen wie Jos. 10, 24, da zuvor von einer Anwesenheit derselben bei ihm noch nichts gesagt war. *was euch begegnen wird*] näml. in euern Nachkommen, vgl. 28, wornach im Grunde die Stämme gemeint sind; über וְיָקֹם s. 42, 4. בְּאַחֵרֵי הַיָּמִים in: *der Folge der Tage*, in der Folgezeit, „in künftigen Zeiten“ (*Luth.*). Je nach dem Zusammenhang ist der Begriff von אַחֵרֵי relat. oder absol. zu fassen; hier wie Num. 24, 14. Dt. 4, 30. 31, 29. Jer. 23, 20. 30, 24 hat die „letzte Zeit“ keine Stelle, während in messianisch-eschatol. Weissagungen (zB. Hos. 3, 5. Mich. 4, 1. Ez. 38, 16) allerdings die Endzeit oder wenigstens die letzte Zukunft, die der Profet überhaupt erschaut, zu verstehen ist. Als eine im profet. Zeitalter übliche Formel lässt sie in diesem V. die Zuthat eines Erzählers aus diesem Zeitalter erkennen. — V. 2 beginnt das Gedicht mit nachdrükl. Aufforderung zum Hören (4, 23), und zwar *vereint* sollen sie hören, denn es handelt sich bei dem, was er sagt, um das Verhältniss eines jeden zum Ganzen. — V. 3 f. *Ruben*. Er wird in allen Geschlechtsverzeichnissen als der Erstgeborne aufgeführt (29, 32. 35, 23. 46, 8. Ex. 6, 14. Num. 1, 20. 26, 5. 1 Chr. 5, 3). Das muss seinen geschichtl. Grund haben, natürl. nicht den, dass er um seiner gänzl. Bedeutungslosigkeit willen den Ehrenplatz erhielt (*Stade* 151), sondern gerade umgekehrt den, dass er am frühesten unter den Stämmen zu Macht und Bedeutung kam. Noch in den Sagen von den Jacobsöhnen bei B (Gen. 37, 21 ff. 42, 22) erscheint er als dieser seiner Würde wohl eingedenk, und noch in der Mosezeit erhebt er Ansprüche als Erstgeborner (Num. 16. 29, 6 f. Dt. 11, 6). Aber in der geschichtl. Zeit und nach seiner Ansiedlung im südl. Theil des Ostjordanlandes thut er sich weder durch Menschenreichtum und Macht, noch durch Leistungen für die Gemeinde jemals hervor (die einzige von ihm erzählte That 1 Chr. 5, 10. 18 ff.), vielmehr schon in der Richterzeit zeigt er sich gleichgiltig gegen die nationalen Kämpfe (Jud. 5, 15 f.), und isolirt sich weiterhin mehr und mehr, so dass er bald in der Königszeit für Isr. so gut wie verloren ist (Dt. 33, 6. Jes. 15 f.). Was er in ältester Zeit gewesen war, das wurde, von Mose an, theils Juda V. 8 ff., theils Josef (V. 26, Erbe der Erstgeburt 1 Chr. 5, 1 f.). Dieses frühe Sinken des Stamms wird hier aus dem Fluch des Vaters über seinen freveln Uebermuth, in dem er einst das Ehebett seines Vaters entweiht, abgeleitet. Näheres wissen wir nicht; auch 35, 22 gibt nicht mehr als diese Formel. Ihrem

zten Sinn nach führt dieselbe nicht bloß auf anmassenden Eingriff die Rechte des Stammhauptes oder Mißbrauch seiner Macht als Vorkommnis (*Kn.*, *Ew.* G.³ I. 535 f.), sondern noch mehr auf unisraelitische geschlechtliche und eheliche Unsitten in diesem Stamm (s. oben 260 u. 360), welche ihn allmählig der Gemeinde entfremdeten. Wohl möglich ist, dass das Fluchwort schon mit der Sage über jene That überliefert war. — V. 3 rühmt der Vater ihn seiner Würde gemäss, V. 4 entsetzt er ihn derselben. *mein Erstgeborener* (bist) *du, eine Kraft* d. h. Erzeugniss derselben (4, 12), nämlic der vollen, geschwächten Manneskraft, *und Erstling meines Vermögens*, Zungsvermögens (Dt. 21, 17. Ps. 78, 51. 105, 36); eben als Erstgeborener und in Folge dessen, *Vorzug an Hoheit* (Ps. 62, 5. Jj. 13, . 31, 23. Hab. 1, 7) *und Vorzug an Stärke* (וְיָ Pausalf. für וְיָ e 43, 14 u. 49, 27; *Ew.* 93^a) d. h. an Würde und Rang, an Macht d. Gewalt über alle Brüder hervorragend, vorzüglicher als sie. Poch wird er selbst ein *Ueberschuss*, *Vorzug* genannt für pros. *vorglich* (vgl. פָּרָדוֹ 4, auch *Ew.* 296^b). Gegen die recipirte Versabtheilung פָּרָדוֹ פָּרָדוֹ zu V. 3 zu ziehen (*Cler. Ven. Herd. Ilg. Just. Plü. at.*) erbringt keinen annehmbaren Sinn. *Ueberschwall wie Wasser*, *du sollst keinen Vorzug haben*] d. h. als Ueberschwall (abstr. pr. concr.), weil du ein solcher bist, weil du überwalltest (פָּרָדוֹ *Sam.*; ἑξέβρισσας LX u. a. Verss., ist erleichternde Lesart), wie kochendes Wasser, *du hast nicht darüber*, Ueberschuss oder Vorzug haben, mit Beziehung auf פָּרָדוֹ V. 3 so ausgedrückt, übrigens פָּרָדוֹ nur hier so richtig verstanden von *Onk. Aq. Symm., GrVen.*, falsch in LXX ἐξέβρισσας, worüber *Geiger* Urschr. 373, auch ζήσης s. das Scholion in *gardé's* Gen. gr. p. 202; *Pesch.* hat פָּרָדוֹ übersetzt). Ueber die Bedeutung des Vorzugs der Erstgeburt s. zu 25, 31; die *Trgg.* setzen in haereditas regnum sacerdotium. פָּרָדוֹ s. *Ges.* th.; *Dunst* (*Ilg. W. Schu.*) bedeutet es nicht. „Wie das Wasser im Topfe von der Hitze erregt aufkocht und übersprudelt, so hat Ruben von heisser Leidenschaft getrieben die Grenze des Rechten überschritten, Uebermuth und Vermessenheit geübt“ (*Kn.*). פָּרָדוֹ פָּרָדוֹ erklärt, worin das Uebermessen bestand, und begründet dadurch die Verwerfung Rubens, vgl. 22. („Aehnlich wird Phoenix von seinem Vater Amyntor verbannt, weil er dessen Kebsweib beschlafen hat Iliad. 9, 447 ff.“ *Kn.*). פָּרָדוֹ] der Plur., weil ein Doppellager gemeint ist; ein פָּרָדוֹ st. c. 22] die Mass. wohl mit Recht vermieden (vgl. 1 Chr. 5, 1). פָּרָדוֹ] Sprachgebrauch gemäss nicht *dann*, sondern *damals hast du entweiht*, Entweihung verübt, Heiliges geschändet; darin besteht sein Verbrechen. *mein Bett hat er bestiegen!*] dies spricht Jacob abgewendet zu Ruben und braucht daher die 3 pers. (*Tuch Kn.*), gleichsam sich selbst und fort wundernd über die Unglaublichkeit des Frevlers. Der Text hat etwas auffallendes; aber פָּרָדוֹ (LXX *Pesch. Trgg.*) ist minder richtig, פָּרָדוֹ und פָּרָדוֹ unpoetisch und gegen die Syntax, פָּרָדוֹ (*Geiger* 4) reinstes Prosa, Umstellung von פָּרָדוֹ vor פָּרָדוֹ (*Olsh.*) zu gewaltsam, „mein Lager von Hoheit“ (*Ew.* G.³ I. 535) durch פָּרָדוֹ *Stufe* noch nicht zu rechtfertigen; selbst ein adverbiales פָּרָדוֹ (für פָּרָדוֹ) [revelhafter

Weise wäre hier unnütz. Nur das könnte man fragen, ob nicht besser הַלְלָהּ zu sprechen wäre: *wurdest entweiht*, zur Erstgeborenenwürde unfähig. יָצוּרִי sonst immer von den Mass. als Plur. punktirt. — V. 5 — 7. *Simeon und Levi*, der 2. und 3. Sohn Jacob's. Eine gemeinsame, in der Sage von ihnen überlieferte That und gleiches Schicksal derselben gibt dem Dichter Anlass, sie zusammenzunehmen, und wahrscheinlich war mit der That auch ein Fluchwort über sie erzählt, welches er hier ausführt. In dem Handel mit den Sikkhemiten (34, 25 ff.) hatten sie beide sich durch Grausamkeit hervorgethan, und dafür nach 34, 30 des Vaters Rüge, nach der (hier zu Grund gelegten) Ueberlieferung aber seinen Zorn und Fluch davongetragen. V. 5. אֶחָיוֹם nicht Praed., sondern Appos. zum Subj., zu welchem die Aussage erst 5^b. 6 folgt. Das blossе אֶחָיוֹם kann nicht *wahre, ächte Brüder* besagen, sondern dass die durch Abstammung verbrüdereten auch Brüder der Sinnesart und Handlungsweise nach sind, fügt erst 5^b hinzu. *ihre מַבְרִיחַיִם* (sind) *Geräthe der Gewaltthat*, grausame Waffen. Die Erkl. des hapaxleg. מַבְרִיחַ durch *Schwert* (*Rasch. Luth. Herd. Tell. Plü. Ilg. Friedr. Del. Buns.*) ruht urspr. auf der unzulässigen Zusammenstellung mit מַבְרִיחַ (s. *Ges. th.* 672); aus כִּיר und כִּירָה lässt sich weder die Form (über מַבְרִיחַ s. *Th.* 16, 3. 21, 35 f. 29, 14) noch der Begriff ableiten, da jene W. nicht für *durchbohren* gebraucht wurde, und an ein Lehnwort von den Griechen (*Hasse Ros.*) ist hier im Ernst nicht zu denken. Ableitungen von מַבְרִיחַ würden eher מַבְרִיחַיִם erfordern (*Ew.* 260^a); *listige Anschläge, Ränke* (von dem äth.-arab., aber nicht hbr. מַבְרִיחַ , *LdeDieu, Schultens, Knapp, Maur. A.*), und *Heirathsverträge* (*Cler. JDMich. Auriv. Dathe Kn. Luzz. Böttch. § 791, Merx im BL.*

II. 5 von מַבְרִיחַ *desponsavit*, aber hbr. מַבְרִיחַ vielmehr *verkaufen*) können nicht מַבְרִיחַיִם genannt werden (weil מַבְרִיחַיִם nie, auch *Jes.* 32, 7 nicht, s. v. a. *Mittel* sind). Das Wort muss von כִּיר *rund sein* kommen (*Olsh.* 199^d), kann aber nicht *Windung, arglistige Handlungsweise (Tuch)*, sondern wird ein rundes, gekrümmtes Werkzeug bedeuten,

etwa *Krummmesser, Sichel* (vgl. מַבְרִיחַ , arab. als مِنْجَل aufgenommen). *Ew.* G.³ II. 493: *Hirtenstäbe* (wohl Krummstäbe?). Mit den Deutungen der LXX *Pesch. Onk.* ist, auch unter Voraussetzung von מַבְרִיחַ für מַבְרִיחַ (LXX *Sam. Onk.*), nichts anzufangen (sonst s. *Geiger* 374 f. 442 u. *ZDMG.* XX. 160 ff.). — V. 6. Ihre That und jeden Antheil an derselben weist er mit Abscheu von sich: *in ihren Rath* (in welchem sie den tückischen Plan beriethen) *trete meine Seele nicht ein, mit ihrer Versammlung eine sich nicht meine Ehre* oder Hoheit, im rhythm. Wechsel mit מַבְרִיחַ wie *Ps.* 16, 9. 57, 9 (sem. nach *Ew.* 174 c; *Sam.* ירור) s. v. a. *Geist*. Ueber מַבְרִיחַיִם der LXX s. *Geiger* 319. *denn in ihrem Zorn brachten sie den Mann* (Sing. der Art) *um, und in ihrem Gelüste* (Belieben *Dan.* 8, 4. 11, 3. 16. *Neh.* 9, 24. 37, hier gemäss dem parall. מַבְרִיחַ s. v. a. *Muthwillen*, vgl. *Esth.* 9, 5) *lähmten sie* (die Schenkelsehnen durchschneidend *Jos.* 11, 6. 9. 2 *Sam.* 8, 4) *den Stier*, eine That rachsüchtiger Zerstörungslust. „Nach

der jüngeren Sage jedoch 34, 28 f. raubten Jacob's Söhne das Vieh und führten es weg“ (*Kn.*). Wohl nur um dieser Differenz zu entgehen, haben *Aq. Symm. Pesch. Targ. Hier. Vulg.* die Aussprache שׂר *Mauer* vorgezogen und עקר nach dem aram. Sprachgebrauch als *zerstören* gefasst, während Neuere (*Plü. Mössl. Schu. Bohl. A.*) sonderbarer Weise שׂר als *Helden, Fürsten* (Ps. 68, 31. Dt. 33, 17) zB. Sikkem oder Hamor (34, 2) verstehen wollten. — V. 7. Solche grausame Wuth trifft sein Fluch. עָזַן] Paus. für עָזַן Perf. (vgl. Ex. 32, 20. Gen. 25, 7); sonst vgl. Cant. 8, 6. Viel milder lautet das Urtheil über ihre That C. 34, wo dieselbe mit ihrem Eifer für die Ehre des Stammes theilweise entschuldigt wird. Der *Sam.* (אָרִירִי für אָרִירִי und אָרִירִים für אָרִירִי) und *Trg. Jon.* haben den Fluch in ein Lob verdreht; andere wollten durch Hinüberziehung von אָרִירִי zu אָרִירִי V. 6 helfen; so anstößig war ihnen der Text. — Er verurtheilt sie zur Zerstreuung d. h. „dass ihre Nachkommen keinen zusammenhängenden Landestheil haben, sondern unter den andern Stämmen vertheilt, durch's ganze Land zerstreut wohnen sollen“ (*Kn.*) und eben damit zur Machtlosigkeit. Die *Simeoniten* (nach Num. 26, 14 vgl. Num. 1, 23 schon am Ende der Wüstenzeit sehr geschwächt) schlossen sich in den Kämpfen gegen die Ken. an Juda an (Jud. 1, 3. 17), erhielten im Negeb eine Anzahl Städte als ihr Gebiet zugewiesen (Jos. 19, 1—9. 1 Chr. 4, 28—33), welche aber Jos. 15, 26—32. 42 vielmehr zum Gebiet Juda's gerechnet werden, übereinstimmend mit 1 Sam. 27, 6. 30, 30. 1 Reg. 19, 3, wo Städte wie Siqlag Beeršeba Horma judäisch sind. Aber auch in andern Stämmen scheinen Simeoniten zerstreut gewesen zu sein (2 Chr. 15, 9. 34, 6); *RSmith* (Journ. of Philol. IX. 96) will dies daraus schliessen, dass Namen wie *Simei* (n. gent. von שִׁמְעִי), *Saul*, *Jamin* auch in andern Stämmen vorkommen. Unter den Gen. 46, 10 aufgeführten Geschlechtern des Stammes scheint späterhin nur das des Schaül (des Sohns der Kanaanäerin) noch auf selbständige Bedeutung Anspruch gehabt zu haben (1 Chr. 4, 25 ff.), und dieses wahrsch. gemischt mit Ismaeliten (s. Gen. 25, 13 f.). Schon bei der Reichstheilung (1 Reg. 12) wird Simeon als Stamm kaum mehr gerechnet; Dt. 33 fehlt er ganz. Bruchtheile von ihm eroberten in der spätern Königszeit ausserhalb Kenaans kleine Gebiete (1 Chr. 4, 34 ff.). S. überhaupt *Bertheau* z. Chron.; *Graf* der St. Simeon, 4⁰, 1866; *Ew. G³*. II. 405 ff.; *Riehm* HWB 1480 f. Dass *Levi* kein eigenes Stammgebiet hatte, ist bekannt; nach der Priesterschrift (Num. 35. Jos. 21) soll er in 48, von den einzelnen Stämmen ihm eingeräumten Städten wohnen. Das Merkwürdige ist nur, dass diese Zerstreuung hier mit der gottesdienstl. Bestimmung des Stammes nicht blos in keine Beziehung gesetzt, sondern sogar als ein Fluch aufgefasst ist. Umsonst sucht man darin einen Beweis für die „Aechtheit des Jacobsegens“ (*Ke., Bredenkamp* Ges. u. Prof. 173). Denn von einer Zerstreuung unter Israel kann doch vor der festen Ansiedlung in Ken. keine Rede sein; wenn also der Fluch schon unter Mose in einen Segen verwandelt worden wäre, so hätte er überhaupt keinen Sinn gehabt u. wäre niemals verwirklicht worden. Vielmehr erklärt sich die Sache daraus,

dass in den nächsten Jahrhunderten nach Mose die gottesdienstl. Geltung der Leviten thatsächlich nur erst auf einzelne Familien beschränkt war, u. die Masse der Stammesgenossen besitz-, brod- und machtlos (Jud. 17 f.), zum Theil in den unglücklichsten Umständen lebten. Auf die Zeit von David an, wo ihre Verhältnisse fester geordnet wurden und sie bald zum höchsten Ansehen emporstiegen (Dt. 33, 8 ff.), passt diese Auffassung in keiner Weise mehr. — V. 8—12. Erst auf *Juda*, den vierten und besten der 6 Leasämme, kann sich Lob und Segen des Vaters voll ergiessen, und nur der Zwang der thatsächl. Verhältnisse, wornach Josef ihm das Gegengewicht hielt, konnte den Vrf. abhalten, ihm statt des entsetzten Ruben förmlich den Rang des Hauptes von allen zuzuerkennen (1 Chr. 5, 1 f.). Nach C schon in der Erzväterzeit an die Stelle Ruben's tretend (37, 26 f. 43, 8 ff. 44, 14 ff. 46, 28), nach A schon in der Mosezeit (Num. 1, 27. 26, 22) stärkster Einzelstamm (Man. und Efr. besonders gezählt), und in der Lager- und Zugordnung (mit Jissakhar und Sebulun) an der Spitze aller (Num. 2, 3. 10, 14) stehend, kämpft er bei der Eroberung Kenaar's in erster Linie die Kämpfe gegen die Heiden (Jud. 1), nimmt neben Josef zuerst sein grosses u. weites Wohnland im Süden Kenaar's ein (Jos. 14 ff. vgl. mit 18, 1 ff.), tritt auch nachher noch einigemal als Vorkämpfer auf (Jud. 3, 9 ff. 20, 19 ff.), hält sich aber in der eigentl. Richterzeit abgesondert von den andern, obwohl immer macht- und würdevoll, bleibt von den äusseren Feinden dieser Zeit, selbst den Philistern (trotz Jud. 15, 11) fast unangetastet, bis er endlich durch David der Königsstamm wurde. Die Macht und Würde Juda's in der Richterzeit, seine Verdienste um die andern Stämme und die Trefflichkeit seines Wohnlandes preist der Jacobspruch in Worten wärmster Anerkennung. Wegen seines angebl. messianischen Gehaltes sind ihm viele bes. Erklärungsversuche zu Theil geworden, zB. *Zirkel* super bened. Judae, Wirceb. 1786; *Werliin* de laud. Judae, Havn. 1838; *Hufnagel* in *Eichh.* Repert. XIV. 235 ff.; *Muhlert* in *Keil* u. *Tzschirner* Anal. II, 3. 46 ff.; *Pettersen* comm. crit. phil. in Gen. 49, 10 Lond. Goth. 1821; viele andere bei *Tuch*² 485 f. und bei *GBaur* 227 f.; *Hengstb.* Christ.² I. 54—104; *Hofmann* Weiss. u. Erf. I. 112 ff.; *Reinke* Weiss. Jacobs über Juda 1849; *Danko* hist. revelationis V.T. 70 ff.; *Keil* in *Rudelb.* u. *Guer.* luth. Zeitschr. 1861 S. 30 ff. *Cheyne* the prophecies of Isaiah 1881. II. 189 ff. — V. 8. In Ermangelung einer bes. Sage über seine Vorzeit knüpft der Spruch an seinen Namen (s. 29, 35) an und lobt ihn als den machtvollen, auch von den Bruderstämmen anerkannten und gepriesenen Sieger. *Juda* (Preiswürdiger) — *dich* (*Ew.* 309^b; *Ges.* 145²) *werden* oder müssen *deine Brüder preisen*, da *deine Hand am Nacken* (lj. 16, 12) *deiner Feinde* ist (wie das Raubthier der Beute auf den Nacken springt, sie bewältigt und unter sich bringt, *Kn.*), *dir huldigen die Söhne deines Vaters*, nicht blos die Leasöhne, sondern die Jacobstämme überhaupt. Seine Sieghaftigkeit (nicht aber das Davidische Königthum) ist's, vor der sich die Brüder willig beugen (27, 29. 37, 7. 9 f. 42, 6. 43, 26). — V. 9. Zeichnung seiner siegreichen, unwiderstehlichen Macht unter dem Bilde eines Löwen, der vom Raub

zu seinem Lager in der Höhe aufgestiegen in sicherer Ruhe seine Beute verzehrt. Das Bild vom Löwen ist häufig (Dt. 33, 20. 22. Num. 23, 24. 24, 9. Mich. 5, 7), und erklärt sich hier auch ohne die Annahme, dass Juda schon damals den Löwen als Fahnenzeichen (TrgJon. zu Num. 2; *Ew.* G³. III. 341) führte. *ein Löwenjunges* (sofern Jac. ihn zunächst in seinen Anfängen anschaut) *ist Juda*. Insoweit läge es nahe, לָקַץ vom *Aufkommen, Wachsen* (LXX, den קָצַץ nach Ez. 17, 9 verstanden; *Grot. Auriv. Tell. JDMich. Henst. Just. Ges. Ew.*) zu verstehen, sprachlich nach Ez. 19, 3 (weniger Dt. 28, 43. Prov. 31, 29) vielleicht zulässig, obwohl gew. nur von Pflanzen, Hörnern u. dgl. so gebraucht. Aber grosswerden vom Raub (Raubstamm) wäre ein zweideutiges Lob, und „hätte der Dichter einen wachsenden Löwen im Sinn gehabt, würde er ihn nicht nachher als Löwe und Löwin zugleich bezeichnet haben“ (*Kn.*). Also richtiger: *vom Raub, mein Sohn, bist du hinaufgestiegen*, wie der Löwe auf seine Berge (Cant. 4, 8; *Boch.* hz. II. 36 f.), so Juda nach vollendeten Kämpfen auf sein Gebirgsland (Jud. 1, 19); *niederkauern* (Num. 24, 9) *hat er sich gelagert* (4, 7), seine Wohnsitze eingenommen, *wie ein Löwe und wie eine Löwin* (letztere noch grimmiger im Angriff Her. 3, 108; *Aelian.* var. hist. 12, 39); nachdem das geschehen, *wer will ihn auf-treiben!* „so wohnt er in stolzer Ruhe und Zuversicht des Starken, gefürchtet von den Feinden und sicher vor ihren Angriffen“ (*Kn.*). Eine treffende Zeichnung des Wesens dieses Stammes, wie er in der Richterzeit dasteht. — V. 10—12 ausführlichere Beschreibung seiner geschichtl. Grösse in eigentl. Rede. V. 11 f. gehören mit 10 enger zusammen, wie die Participialconstruction ausweist. *nicht wird Befehlshaberstab von Juda weichen, noch Führerstab von zwischen seinen Füssen*] sondern er behält und führt ihn. אֲבִירָא] kommt keineswegs bloß dem König (*Kn.*) zu, so dass man hier an Königsherrschaft denken müsste, sondern auch dem Häuptling, Führer der Stämme oder grösserer Abtheilungen Jud. 5, 14, gerade wie אֲבִירָא] Num. 21, 18. Ps. 60, 9 (ein älteres, später ausser Gebrauch gekommenes Wort), zu denken als ein hoher lanzenartiger oder auch oben gekrümmter (vielleicht mit Emblemen versehener) Stab, den der Häuptling wie eine Standarte bei sich stehen oder sitzend zwischen seinen Füssen auf die Erde gestellt hatte (vgl. noch *Wellst.* Arab. I. 126; *Pausan.* IX, 40, 6; *CFHermann* de sceptri regii antiquitate et origine 1851, und die Bilder auf den altpers. und assyr. Denkmälern zB. bei *Chardin, Niebuhr, Layard, Vaux* u. s. w.). Dass אֲבִירָא neben אֲבִירָא nicht *Gesetzgeber* oder *Führer*, und אֲבִירָא nicht *von seinen Hüften* d. h. von seinem Samen, Nachkommen (LXX *Vulg. Trgg.* und die meisten Aeltern bis *Herder* excl., unter Berufung auf Dt. 28, 57; letzteres selbst noch *Ges.* th. 204) bedeuten kann, ist selbstverständlich. Aber auch אֲבִירָא] *von seinen Fahnen* (*Sam. Houbig. Cler. Tell.*) ist mit dem richtigen Sinn von אֲבִירָא] unverträglich, und *aus der Mitte seiner Fussvölker* (*Veiel, Huth, Tuch*) nicht bloß geschmacklos, sondern auch grammatisch unzulässig, da man wohl אֲבִירָא] Jer. 12, 5, aber nicht אֲבִירָא] für אֲבִירָא] sagen konnte (*Böüch.* §. 827). Also das Abzeichen der Führerwürde und damit

diese selbst wird nicht von Juda (den Stamm als Person aufgefasst) weichen, *bis dass er nach Silo kommt, den Gehorsam von Völkern habend* (eig.: indem ihm der G. ist). 'גָּלוּי' ist Zustandssatz (*Ew.* 341^a); יָקוּחַ hat Dag. f. dirim. (*Ges.* 20²) wie Prov. 30, 17, und bedeutet *Gehorsam* (*Trgg.*), nicht aber *Erwartung, Hoffnung* (תְּקוּחָה LXX *Vulg. Pesch.*, mit Beziehung auf Jes. 42, 4) oder *Versammlung, Vereinigung* (תְּקוּחָה *Aq., Arab., Rasch.*); גָּלוּי aber sind sicher die heidnischen, näher kenaan. Völker, nicht die isr. Stämme, s. zu 28, 3 (*Ges. Win. Mei. Baur*), weil für diese in diesem Zusammenhang notwendig גָּלוּי gesagt sein müsste (s. 8. 26), die Behauptung aber, dass גָּלוּי nur den freiwilligen, nicht den erzwungenen Gehorsam ausdrücken könne, nicht zu erweisen steht. Die Meinung ist: nach Unterwerfung oder Bändigung der Völker, gegen die er gekämpft hat, was kaum in anderer Weise passender ausgedrückt werden konnte, da hier eine Einzelperson den Massen gegenübersteht. גָּלוּי 26, 13. 41, 49. 2 Sam. 23, 10, vgl. גָּלוּי 28, 15; es wird ein Zeitpunkt markirt, bis zu welchem er den Führerstab nicht bei Seite legen wird. Die Bedeutung *so lange als* (*Hitz. Psalm.* 1836. II. S. 2; *Tuch Maur. Mei. Baur*) könnte durch גָּלוּי Cant. 1, 12 einigermassen gestützt werden, liegt aber an sich ferner und ist zu verwerfen, weil der so sich ergebende Gedanke mit den thatsächl. Verhältnissen im Widerspruch stünde (s. unten). (Ueber die sprachwidrige Trennung von גָּלוּי bei einigen jüd. Ausll.: *in Ewigkeit, denn s. Baur 239*). גָּלוּי wofür גָּלוּי in *Sam.*, hbr. MSS., und den alten Verss. (s. *de Rossi* var. lect. IV. 217 ff.), ist immer und überall im AT. Name der Stadt *Silo* (meist גָּלוּי oder גָּלוּי, seltener גָּלוּי und גָּלוּי geschrieben, *Ges. th.* 1424; seinem gentil. גָּלוּי nach aus גָּלוּי verkürzt, *Ew.* 163^h u. 88^c) im Stamme Efraim, welche nach Beendigung der Eroberungskriege der Sitz des Gemeindegelichtums wurde und die Richterzeit über bis Eli blieb (*Jos.* 18, 1. 8. 10. *Jud.* 18, 31. 21, 19. 1 *Sam.* 1, 3. 2, 14. 4, 3 f. *Jer.* 7, 12 ff. *Ps.* 78, 60), und sie ist auch hier zu verstehen (*Tell. Zirk. Eichh. Herd., Bleek* observ. 1836. p. 18 f., *Hitz. Tuch Diest. Baumg. Ew. Buns. Röd. Baur Del.*), im Acc. loci (1 *Sam.* 4, 12). Subj. aber zu גָּלוּי ist naturgemäss Juda, um so mehr, da auch גָּלוּי auf ihn zurückweist. Die Fortrückung des Mittelpunkts der Gemeinde und der Stifftshütte von Gilgal nach Silo (*Jos.* 18, 9. 1) geschah nach der ersten siegreichen Niederwerfung der Kanaanäer und der gleichzeitigen Ansiedlung Josefs u. Juda's in ihrem Wohnland, war also wohl geeignet, als Epoche des Abschlusses der Kämpfe zu gelten. In גָּלוּי einen zweiten, über *Jos.* 18 hinausreichenden Termin unbestimmter Länge bezeichnet zu finden (*Baumg., Del.*) ist unthunlich, ebenso (s. oben) גָּלוּי *so lange als man* (oder: *er*) *nach Silo kommt* d. h. so lange man Gott in Silo verehrt, d. h. im Sinne des Vrf. ewig (*Hitz. Tuch Baur*) zu deuten. Die Einwendungen gegen die vorgetragene Erklärung (*Hengst. Ke.; Kn.; HSchulz* ATl. Theol.² 669 f.) beruhen auf Missverständnissen. Von „einer Herrschaft Juda's über seine Brüder“, „einer Hegemonie,“ desselben sagt Vrf. nichts; dadurch, dass Mose aus Levi und Josua aus Efr. die persönl. Häupter und Führer der Gesamtgemeinde waren,

wird nicht ausgeschlossen, dass Juda in erster Linie im Kampfe stand; die ruhmvollen Vorkämpfe Juda's in den Kriegen um den Besitz Kenaans sind keineswegs das einzige, was Vrf. an Juda preist, sondern nur ein geschichtl. Beweis für die sieghafte, ihm inne wohnende Löwenkraft, um deren willen ihn seine Brüder loben und verehren müssen. Auffallend ist nur der Anachronismus, dass Jacob vom Kommen nach Silo spricht, überhaupt die Nennung eines Ortseigennamens in diesen sonst allgemein gehaltenen Sprüchen. Aber eine andere Erklärung ist bei der vorig. Lesart יְשׁוּבָה oder יְשׁוּבָה nicht möglich. Ein יְשׁוּבָה oder יְשׁוּבָה Ruhe und ein יְשׁוּבָה Ruhe oder *Beruhiger, Mann der Ruhe*, beide von W. יָשַׁב sind nicht zu helegen, letzteres sogar als grammatisch unmögliche Form längst (s. *Tuch*) erwiesen, da sie wenigstens יְשׁוּבָה oder יְשׁוּבָה lauten müsste, und damit sind Erklärungen wie: *bis dass Ruhe kommt* d. h. (Prov. 6, 15. Jj. 3, 26) eintritt (*Plü. Just. Vat. Ges. Schu. de W. Maur. Kn.*) oder: *bis ein Friedebringer* kommt d. h. Salomo (*Friedr. Werl.*) oder Messias (*Mössl. Knapp Muhl. Ros. Win. Hengst. Ke. Köhl. Gesch. I. 162*), beseitigt. Aber auch die Zerlegung in יְשׁוּבָה und יְשׁוּבָה $\xi\omega\varsigma \acute{\alpha}\nu \xi\lambda\theta\eta \tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha \acute{\alpha}\nu\tau\omega$ was ihm aufbewahrt ist (LXX), oder יְשׁוּבָה $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$ welchem (es d. i. das Scepter) aufbewahrt ist (*Aq. Sym.*) oder *dem die Herrschaft ist* (*Trg. Onk. und Jer., Saad.*), *dem es gehört* (*Pesch., HSchultz*) fällt weg, da *quod ei* (ohne Verb.) oder gar *blos cui* (ohne Subj.) kein Satz und gar nicht zu verstehen ist. Es ist nicht befremdlich, dass die Juden, denen die isr. Geschichte abgeschlossen vorlag, auf die hohe Bedeutung Juda's und des Davidhauses in dieser Geschichte oder gar auf den Messias aus diesem Haus eine Anspielung in dem Jacobspruch erwarteten, und ist dies nicht das einzige und schlimmste Beispiel ihrer sonderbaren Art, durch andere Vokalisation ihre Gedanken an den geschriebenen Text anzuknüpfen. Die Stelle Ez. 21, 32, wo aber das Subj. יְשׁוּבָה dabeisteht, leitete sie. Von den Juden gieng diese Erklärung in die christl. Kirche über (im NT. scheint Apoc. 5, 5 die mess. Erklärung durchzuschimmern), und blieb fortan die herrschende. Correcturen wie יְשׁוּבָה *qui mittendus est* sc. Messias (*Vulg.*) oder Conjecturen wie יְשׁוּבָה = יְשׁוּבָה *is quem Juda ipse expetit* (*Hiller* onom. sacr. 1706 p. 911; *Lagaré*. onom. II. 96) oder יְשׁוּבָה *ein Gewaltiger* sc. der oberasiat. Grosskönig (*Olsh.*) oder יְשׁוּבָה *for whom it (the dominion) is appointed* (*Cheyne*) sind ebenso unnöthig, wie gegen den Sinn des Spruchganzen, das mit seinen geschichtl. Andeutungen noch nicht einmal bis zur Königszeit in Israel hinreicht. Gegen die Beziehung auf den Messias spricht, ausser dem jüngeren Ursprung der Messiasidee, auch die Geschichte selbst; יְשׁוּבָה und יְשׁוּבָה sind Jahrhunderte lang von Juda gewichen, bis der Messias kam. Nur wenn man den ganzen V. für eine spätere Interpolation (*Wl. Gesch. I. 375; Stade Gesch. 160*) erklärt und יְשׁוּבָה als ein Glossem für יְשׁוּבָה streicht, heben sich manche der genannten Schwierigkeiten. Es heisst dann: *bis dass der kommt, dem der Gehorsam von Völkern* nicht: gebührt (*Wl.*), sondern ist, mag man David oder Messias verstehen. Die Berechtigung zu dieser gewaltsamen Operation soll darin liegen, dass V. 10 den Zusam-

menhang zwischen 9 und 11 sprengt, aber im Gegentheil an das Bild vom Löwen hat 11 keinen Anschluss. Auch die Thatfachen widersprechen, sofern von einer bis zur Ankunft Davids oder gar des Messias fortdauernden *Herrschaft* Judas keine Rede sein kann; wenigstens als Interpolation aus *nachexil.* Zeit (*Stade*) wäre der V. unverständlich. — V. 11f. zeichnen, im Anschluss an V. 10, wie er nach Niederkämpfung der Feinde, in seinem Wohnland (vgl. 9) reiche Segnungen aus Weinbergen und Viehtriften genießt. Auch hieraus folgt, dass 10^b nicht von einer Einzelperson der fernsten Zukunft, sondern vom Stamm redet. Zum — des st. c. in אֶרֶץ וְיִיזֵבֶן s. 31, 39; zum st. c. vor der praep. *Ges.* 90, 3^a; zu צִיָּהּ für צִיָּה *Ew.* 255^b (*Jes.* 10, 17. Dt. 25, 4); zu הַ— für הַ 9, 21; zum Prf. פָּסַח als Fortsetzung des Part. *Ges.* 134 A. 2, und zu der Aussprache des Perf. mit — *Ew.* 141^b. Es ist ein idyllisches Bild, das der Vrf. entwirft. Juda, der Kriegsheld und Sieger, nun reitend auf dem Esel, in vordavidischer Zeit dem gewöhnl. Reitthier (*Win.*³ I. 347) zumal der Häuptlinge (*Jud.* 10, 4. 12, 14, vgl. *Zach.* 9, 9); und so voll ist sein Land von Weinstöcken, dass er ob der Menge sie wenig zu achten und zu schonen braucht, dass er absteigend das Reitthier an die Rebe, die Edelrebe (*Jes.* 5, 2. *Jer.* 2, 21) bindet; so reichlich erzeugt es Wein, Rothwein (*Dt.* 32, 14. *Jes.* 63, 2. *Sir.* 39, 26. 50, 15), „dass er ihn zum Waschen seines Gewandes (כִּסְוֵהוּ für כִּסָּה, vgl. כִּסְוֵהוּ *Ex.* 34, 33 ff.; *Sam.* כִּסְוֵהוּ) verwenden kann, eine Hyperbel wie *Jj.* 29, 6. Juda war ein Weinland (*Jo.* 1, 7 ff. 4, 18. 2 *Chr.* 26, 10), und namhaft die Weinberge bei Hebron und Aengedi (*Num.* 13, 23 f. *Cant.* 1, 14). *dunkel an Augen von Wein und weiss an Zähnen von Milch* „im Ueberfluss hat er Wein und Milch zu geniessen; von dieser triefen die Zähne und erscheinen blendend weiss, von jenem trübt sich der Blick (*Prov.* 23, 29 f.), womit jedoch Vrf. hier nichts Schlimmes aussagen will (43, 34). Juda hatte auch ausgezeichnete Waideplätze zB. 1 *Sam.* 25, 2. *Am.* 1, 1. 2 *Chr.* 26, 10. Zu den Hyperbeln vgl. *Jo.* 4, 18. *Am.* 9, 13“ (*Kn.*). — V. 13. Bei *Sebulun*, dem 6. Leasohn (s. Vorbem.), der nie hervorragte, doch an den nationalen Kämpfen der Richterzeit ruhmvoll theilnahm (*Jud.* 4, 6. 10. 5, 14. 18. 6, 35 vgl. auch 12, 11), hat Vrf. nichts zu rühmen, als die günstige Lage seines Gebiets, wohl mit Anspielung auf die Bedeutung seines Namens (30, 20) als *Wohner, Anwohner*. *Sebulun* — *nach dem Gestade des Meeres* (1, 10) *hin lässt er sich nieder, er selbst* (*Ew.* 314^b) *nach dem Gestade der Schiffe hin, und seine Hinterseite auf oder gegen Sidon hin*. Er ist verglichen mit einem hingelagerten Menschen oder Thier, dessen Gesicht gegen das schiffbare Ufer, dessen Hinterseite gegen Sidon d. h. hier doch wohl Phönizien gerichtet ist. Zwar reichte nach *Jos.* 19, 10—16 Seb. weder an das mittelländ. noch an das galil. Meer, sondern war von jenem durch Aser, von diesem durch Naftali getrennt, und *Jud.* 5, 17 wird לְחֵיףֵי אֲסֵרִים vielmehr von Aser ausgesagt. Aber eine blosse Verwechslung der Namen Aser und Sebulun lässt sich wegen der Anspielung von אֲסֵרִים auf יְבִילָה nicht vermuthen, zumal da auch nach *Dt.* 33, 19 Seb. und Jissakhar die Schätze des Meeres

saugt. Man wird darum vielmehr anzunehmen haben, entweder dass doch zur Zeit des Vrf. Seb. mit einem Striche Landes an das Meer reichte (Jos. ant. 5, 1, 22; b. j. 3, 3, 1), da ja die Grenzen der Stammgebiete keineswegs ganz fest waren, oder aber dass Vrf. die Ausdrücke nur vom Angrenzen an die *Küste* d. h. die Küstengegenden (nicht an das Meer selbst) verstanden wissen wollte, sofern schon dieses Angrenzen für den Stamm vortheilhaft und nutzbringend war (sonst s. *Ew.* G.³ II. 413 f.; BL. V. 267). — V. 14f. *Jissakhar*, der 5. Lea-sonn (s. Vorbem.), hatte am Jordan hin bis zum galil. Meer und in der fruchtbaren Jizreelebene seine Sitze. In seinem Land, durch welches die grosse Karawanenstrasse vom Mittelmeer nach Bethsean führte, erhielten sich mehrere kenaan. Städte unabhängig und mächtig (*Ew.* G.³ II. 468). Und obwohl er an dem Freiheitskampf unter Debora Theil nahm (Jud. 5, 15), so wird er hier doch (wie Ruben Jud. 5, 15 f.) scharf getadelt, weil er, zufrieden mit seinem üppigen Laude, in träger Behaglichkeit sich zur Unterwürfigkeit, zum Lohn- und Frohdienst für die reichen und mächtigen Fremden verstand, womit stimmt, dass in der Uebersicht Jud. 1, 27—36 er allein fehlt, als wäre in seinem Gebiet die Forterhaltung heidnischer Herrscher nicht Ausnahme, sondern Regel gewesen. Im Hintergrund der Darstellung liegt auch hier das Spiel mit dem Namen יָסַח אֶת הַיָּדָיִם (30, 16. 18), vielleicht (*Del.*) in der Fassung יָסַח אֶת הַיָּדָיִם. *Jiss.* ein knochiger starkgebauter, kräftiger *Esel*, der sich hinstreckt zwischen den Hürden (Jud. 5, 16. Ps. 68, 14; über abweichende Deutungen von יָסַח אֶת הַיָּדָיִם s. *Ges.* th. 1471 f.; *Böttcher* N. Aehr. 25; *Bachmann* B. Richter 400 ff.), in seinem Wohnland in behaglicher Ruhe. Das Bild vom Esel schon mit Beziehung auf das Lastentragen, zu dem er sich ergibt (vgl. dagegen יָסַח אֶת הַיָּדָיִם 16, 22). Die Lesart יָסַח אֶת הַיָּדָיִם *Lastesel der Fremden* (*Sam.*; *Geiger* 360, *Olsh.*) „verwischt das Bild und für יָסַח אֶת הַיָּדָיִם *Fremde* wäre ein anderer Ausdruck zu erwarten“ (*Del.*). So sah er denn die Ruhestatt, dass sie (s. 1, 14) ein Gut (*Sam.* יָסַח אֶת הַיָּדָיִם adj.) und das Land, dass es lieblich (über die Fruchtbarkeit des unteren Galilaea s. Jos. b. j. 3, 3, 2), und beugte, um in ruhigem Besitz und Genuss desselben zu hleiben und Gewinn daraus zu ziehen, seinen Rücken (Last) zu tragen und fiel der Dienstmannfrohne anheim d. h. wurde zum dienstbaren Fröhner. Zum Ausdruck vgl. Dt. 20, 11. Jos. 16, 10. 17, 13. Jud. 1, 28. 30. 33. 1 Reg. 9, 21. Jes. 31, 8; er bezeichnet immer die gezwungenen Arbeiten der Hörigen, Unterworfenen und Gefangenen. Falsch findet *Bohl.* und *Kn.* (nach LXX) darin eine Bezeichnung des niedrigen (!) und lästigen Berufs der Feldarbeit, dem sich der Stamm hingegeben habe. Ueber die Auslegungskünste der LXX und des *Onk.*, welche solchen Tadel vom Stamme wegzubringen suchten, s. *Geiger* a. a. O. — V. 16—18. *Dan*, der erste Sohn der Bilha, hatte als Stamm sein Gebiet zwischen Efr., Benj., Juda und den Philistern, westwärts gegen das Meer hin (Jos. 19, 40 ff. Jud. 5, 17), war aber durch die Amoriter eingeengt, und hatte viel Noth sich zu behaupten; ein Theil seiner Leute zog nordwärts, eroberte die sidonische Colonie Lais oder Lesem am Libanon, und liess sich dort, sie Dan benennend, nieder (Jud. 1, 34. 18, 7.

27 ff. Jos. 19, 47). In der späteren Richterzeit gieng aus ihm der eigenth. Held (Richter) Simson hervor, der sich lange und tapfer an den Philistern rieb (Jud. 13—16). Auch hier geht der Spruch vom Namen aus. *Dan*, obwohl an Macht und Gebietsumfang nicht bedeutend, wird *richten sein Volk wie (irgend) einer* (Jud. 16, 7. 11. 2 Sam. 9, 11. 1 Reg. 19, 2) *der Stämme Israels*, keinem hierin nachstehend. דָּן] wird von Vielen als die zum St. Dan gehörigen Leute genommen, und der Satz darauf bezogen, dass der kleine Stamm seine eigene Verwaltung und Gerichtsbarkeit haben (*Merc. Herd. Hass. Hensl. Ros. Vat. Bohl.*) oder vielmehr seine Selbständigkeit als Stamm behaupten werde (*Tuch, Wl. Gesch. I. 375*), was gerade bei diesem vielbedrängten St. fraglich war. Aber dem Sprachgebrauch דָּן, welches nicht *regieren* und *leiten*, sondern (30, 6. Dt. 32, 36 u. s.) *Recht und Hülfe schaffen* bedeutet, so wie dem V. 18 angemessener ist es, unter דָּן Israel (Dt. 33, 7) zu verstehen (*Ephr. Trgg. Rasch. Kimch. Cler. Friedr. Schu. Ew. Kn. Del.*). Die Meinung ist dann aber nicht, D. werde so gut wie ein anderer Stamm einen Richter über Isr. stellen, denn dafür ist דָּן nicht der Ausdruck und das Richterbuch lag dem Vrf. nicht vor, sondern er werde in den Kämpfen gegen die Heiden für die Sache Israels ebenso gut einstehen, wie die andern, zB. in den Simsonkämpfen gegen die Philister (vielleicht auch Jud. 3, 31). Nur für sein Verhalten gegen Fremde, nicht für seine Bemühungen um Selbständigkeit gegenüber von Volksgenossen passt auch die V. 17 an ihm gerühmte Kampfweise. — V. 17. Es wird ihm Erfolg in diesem Kampfe gewünscht (*Sam. minder gut ירד*): *er sei eine Schlange, eine Hornotter am Weg, die des Rosses Fersen beisst, dass sein Reiter rückwärts fällt.* יקבר] mit Dag. f. dir., s. V. 10. יקבר] nach den Alten Basilisk oder Cerastes (s. *Ges. th.*); „wie die Schlangen überhaupt (3, 1), so gilt bes. die giftige Hornotter als schlau: sie legt sich in Löcher und Fahrgeleise und fällt unversehens die Vorübergehenden an (*Oken Naturgesch. VI. 544*); sie ist erdfarben und man tritt leicht auf sie und gefährdet sich Diod. 3, 49“ (*Kn.*) יקבר] *Ges. 129²*. Nicht der offene Kampf mit Uebergewalt, wie bei Juda, wird hier beschrieben, sondern der listige des Schwächeren gegen den Stärkeren, der aber doch etwas ausrichtet. Der Art war der Kampf der 600 Daniten, welche die Stadt Lais überfielen (Jud. 18, 27), noch mehr der des einzelnen Kämpen Simson, der durch allerlei Listen fortwährend den Feinden empfindlichen Schaden zufügte. Jacob missbilligt (*Kn.*) das nicht, sondern wünscht es. — V. 18 nicht ein späteres Einschleßel (*Plü. Ilg. Vat. Maur. Bohl. Gramb. Olsh.; Böhm.* der darin eine Verwahrung des R gegen Dan's götzendienerische Gelüste findet), auch nicht blosser Seufzer eines erschöpften und neue Kraft sammelnden Sterbenden (*Tell. Hensl. Tuch*), sondern „der Stammvater redet hier betend im Namen der Nachkommen, die in den Kriegen mit den Völkern, zB. den Philistern, ihr Vertrauen auf Jahve zu setzen und seinen Beistand zu erharren haben werden. Er knüpft den Ausspruch gerade bei Dan an, weil dieser den Feinden nicht gewachsen war, sondern auf höhere Hülfe rechnen musste“ (*Kn.*), und vielleicht gerade

die Philisterkämpfe die Gegenwart des Vrf. bewegten (*Ew.*). Nur Gott kann den Endsieg in diesen Kämpfen geben. — V. 19. *Gad*, der erste Sohn der Zilpa, als Stamm in Gilead sesshaft, war den Angriffen der Wüstenvölker und der Ammoniter, die einen Theil seines Landes beanspruchten (Jos. 13, 25. Jud. 11, 15), ausgesetzt, erwehrte sich aber ihrer tapfer, zumal der Ammoniter (Jud. 10f.), selbst der Efraimiten (Jud. 12), unter seinem Richter Jiftah, wie er auch noch zu Saul's Zeit gegen die Araber glückliche Kriege führte (1 Chr. 5, 18ff.) und dem David viele seiner besten Helden lieferte (1 Chr. 12, 8ff.), vgl. Dt. 33, 20. Der Name Gad wird hier (anders als 30, 11) mit **גָּד** eindringen auf jem., ihn drängen und **גָּדוֹת** drängende Schaar, Krieger- und Räuberschaar in Verbindung gebracht und als *Dränger* aufgefasst. *Gad* — *Schaarengedränge drängt ihn* (Hab. 3, 16), *doch er drängt (ihre) Ferse*] d. h. „zwar dringen feindliche Haufen auf ihn ein, aber er schlägt sie in die Flucht und folgt ihnen tapfer angreifend auf dem Fusse, ist hart hinter ihnen her“ (*Kn.*). **גָּדוֹת** genügt zwar, aber es ist sinnreich vermuthet (*EScheid, Tell. Plü. Bleek* emend. loci Gen. 49, 19f. Bonn 1831, *Schu. Kn. Olsh.*), dass mit Herüberziehung des **ב** von V. 20 **בגָּדוֹת** zu lesen sei. — V. 20. *Aser*, der 2. Sohn Zilpa's, „bewohnte als Stamm das Land vom Karmel bis nach Phönikien hin (Jos. 19, 24ff.), hatte also die Meeresküste von Galilaea inne (Jud. 5, 17), ein sehr fruchtbares Gebiet Dt. 33, 24“ (*Kn.*), reich an Weizen, Wein, Oel. **אֲשֵׁר**] ebenso *Sam.*, aber *LXX Vulg. Pesch. Onk.* drücken nur **אֲשֵׁר** aus, und ausser V. 22 beginnen alle Sprüche mit dem reinen Namen ohne Vorsatz. Zieht man **ב** zu 19 (s. d.), so ergibt sich: *Aser* — *fett ist sein Brod*, wahrhaft üppig, vorzüglich; liest man es, so kann man deuten: *von Aser kommt Fettes als sein* (eigenes) *Brod* (*Tuch Bmg. Kn. Del.*) d. h. üppige und vorzügliche Produkte, die ihm selbst zur Nahrung dienen, wobei aber **אֲשֵׁר** für **אֲשֵׁר בְּאֲשֵׁר** minder passend wäre, oder *für Aser ist zu fett sein Brod* (*Ew.*). Zu **אֲשֵׁר** fem. (aber *Sam.* **אֲשֵׁר**) vgl. *Böttch.* § 657. „Dabei hat Vrf. vermuthlich die Bedeutung des Namens **אֲשֵׁר** (30, 13) im Sinn. und er (derselbe) *gibt Königsleckerbissen*] gibt von seinem Ueberfluss an diesen Erzeugnissen auch an andere ab; bei ihrer Vorzüglichkeit kommen sie selbst auf fürstl. Tafeln. Man muss wohl an Ausfuhr denken. Die Phönikien zB. bezogen von den Hebr. allerlei Landesprodukte Ez. 27, 17. Act. 12, 20; Jos. ant. 14, 10, 6 (vgl. auch 1 Reg. 5, 23. 25), und dass Aser bei diesem Verkehr besonders betheiligt war, lässt seine geogn. Lage erwarten. Man hat nicht nâthig, bei **אֲשֵׁר** (ohne Art.) an einen isr. König zu denken“ (*Kn.*). — V. 21. *Naftali*, der 2. Sohn Bilha's, bewohnte als Stamm ein langgestrecktes Gebiet, dem galil. Meer, dem Jordan und Merom (Hule)-See entlang bis in den Libanon hinein, und mit Beziehung darauf liegt es am nächsten, nach *LXX* **אֲשֵׁר** und **אֲשֵׁר** (Jes. 17, 6. 9) zu lesen: *N. ist eine gestreckte* (vgl. Jer. 17, 8. Ez. 17, 6. Ps. 80, 12, auch **אֲשֵׁר**) d. i. *schlanke Terebinthe, er der schöne Wipfel gibt, treibt* (*Boch. Lowth Herd. JDMich. Hensl. Hass. Just. Ilg. Vat. Bohl. Ew. Olsh. A.*); die Wipfel, die N., nicht die Terebinthe, treibt, wären dann (immer noch in Anlehnung an das Bild

ausgedrückt) die Helden und Volksführer, welche aus diesem Stamm hervorgiengen Jud. 4, 6, 5, 18, 6, 35, 7, 23, und zum Pflanzenbild, das für die bisherigen Thierbilder einträte, wäre V. 22 zu vergleichen. Noch *Onk.* u. *Hier. qu.* scheinen אֶזְרָא (s. zu 12, 6) gelesen zu haben. Die mass. Lesung, keineswegs schon (*Del.*) Hab. 3, 19 vorausgesetzt, zuerst bei *Aq., Test. Napht.* c. 2, *Trg Jon. et Jer., Pesch. Vulg.* bezeugt (auch dem *Hier.* bekannt), aber bei ihnen schon mit der Umdeutung auf Botendienste des N. oder gar auf die galil. Apostel in Zusammenhang stehend, ergibt 2 disparate, unter sich nicht zusammenhängende Aussagen. *N. ist eine losgelassene, fessellose, flinke* (Ij. 39, 5 *Cler. Ges. Tuch Del.*), nicht aber gestreckte d. i. schlanke (*Ges. Tuch Stäh.*), auch nicht aufgejagte (Jes. 16, 2 *Kn.*) *Hirschkuh*, wäre gesagt mit Bezug auf die Schnelligkeit seiner Helden und Männer (Ps. 18, 34. Hab. 3, 19. Jes. 35, 6, vgl. 2 Sam. 2, 18. Cant. 2, 9), schwerlich mit Anspielung auf die Freiheit von Knechtschaft (*Del.*). Das andere *er der* Worte der Schönheit, *schöne Reden gibt* wird jetzt gew. auf die Wohlredenheit, die dichterische oder rednerische Begabung des Stammes bezogen (*Ros. Stäh. Schu. Tuch Kn. Del. A.*), wofür aber ausser dem Antheil, den Jud. 5, 1 dem Baraq an dem Gesang der Debora zuschreibt, sich sonst keine Zeugnisse finden, da Dt. 33, 23 schwerlich dahin zu deuten ist. — V. 22—26. *Josef*, der geliebte Sohn Jacob's, der grosse und mächtige Doppelstamm (s. zu C. 48), wird neben Juda am meisten, ja (V. 26) noch mehr als dieser gesegnet. Dass die Sprache hier noch ungelenker und alterthümlicher ist, als in den übrigen Sprüchen (etwa 3 f. ausgenommen), ist kaum zu verkennen, und dadurch der Schluss, dass der Dichter ältere Worte benutzt habe (*Ew. G³. I. 586 f.*), nahe gelegt. Ihre Schwierigkeiten durch Conjecturen aus der Sprachweise der späteren Zeit zu beseitigen ist deshalb wenig passend. Auch die uralten Gottesnamen V. 24 bestätigen diese Ansicht. V. 22 geht aus von einem Blick auf die Fruchtharkeit, den Volkreichthum des Stammes. Da die Zusammenordnung eines adj. fem. mit subst. m. noch schwieriger ist, als von גֵּן oder גִּן der Pflanzen zu sprechen (Ps. 80, 16 u. vgl. יוֹנֵק Ij. 14, 7. Jes. 53, 2), so ist gegen die Mass. גֵּן herzustellen; גִּרִי aber, alterthümlich für גִּרִי oder פִּרְתֵיהָ (*Ew. 173 d*), ist weder אֶזְרָא *agna, ovicula* (*Ilg. Vat. Just.*)

mit Anspielung auf רִבְלִי, noch für פִּרְתֵיהָ *juvenca* (*Schu.*) gesagt, sondern ein Fruchtbaum Jes. 17, 6 (*Saad. Herd. Ros. Ges. Kn.*), genauer (Jes. 32, 12. Ez. 19, 10. Ps. 128, 3) ein fruchtbarer Rebstock (*Onk. Tuch Ew. Del.*), wegen V. ב. *Sohn einer* d. i. eine junge *Fruchtrebe* ist *Josef*, mit Anspielung auf den Hauptzweig אֶתְרֵיט (41, 52. Hos. 13, 15), und warum גֵּן? s. bei גִּיר V. 9; *eine j. F. am Quell*, die Feuchtigkeit genug hat zum Wachstum (Ps. 1, 3. Jer. 17, 8); ihre Töchter d. i. Zweige, *Ranken stiegen auf an der Mauer* (Ps. 18, 30). Von unten bewässert, von der Mauer geschützt breitet sie sich aufs üppigste aus, emporrankend an der Mauer. Deutlicher wäre גִּירֵי, ist aber nicht durchaus nöthig; mit גִּירֵי אֶזְרָא ist nichts geholfen, und bei relativer Fassung des אֶזְרָא wäre גִּירֵי beziehungslos. Ueber Sing. fem.

eim sächl. Pl. s. *Ges.* 146³. Mit den Lesarten der LXX u. *Sam.* ist nichts anzufangen, und gegen *die wilden Thiere auf der Lauer oder n der Mauer* s. *Tuch*² 499. — V. 23 f. Schilderung der Bedrängnis des blühenden Stammes durch Feinde, die er aber in der Kraft es Gottes Jacob's siegreich überwand. Der Uebergang aus dem Bild, die eigentl. Rede ist nicht zu schroff, wenn man nur den Gedanken es Bildes festhält, und in der Anknüpfung durch Iprf. cons. könnte wohl liegen, dass gerade seine Blüthe der Anlass zu der Befehdung wurde. *da wurden bitter gegen ihn*, eig. behandelten ihn bitter, feindlich, wohl richtiger als „erbitterten ihn“, und *schossen, da befeindeten* (27, 41) *ihn Pfeilbesitzer*, Pfeilschützen. רִיב [ריב] von ריב in intrs. Ausdrache; Bedeutung wie Ps. 18, 15; verwandt רָבָה 21, 20 und רָבָה, gl. רַב Ij. 16, 13. Jer. 50, 29; gegen וַיִּרְיֶבּוּ (*Sam.* LXX) von ריב ריב zugt בעלי הימים. Da nam. die arab. Völker (s. 21, 20) berühmte Bogenschützen waren, so denken jetzt die Meisten (zB. *Kn. Del.*) an Befehdung Efr.-Manasse's durch arab. Nachbarn und Eindringlinge (Jud. 6 ff. 1 Chr. 5, 18 ff.) sowie durch Kanaanäer (Jos. 17, 16) in der Richterzeit und weiterhin, oder auch (*Kn.*) wenig passend an die Kriege mit andern isr. Stämmen, die doch vielmehr durch Efraim's Ebermuth veranlasst waren (Jud. 8, 1 ff. 12, 1 ff.). Uebrigens setzt die Anknüpfung an V. 22 (s. oben) vielleicht Eifersucht der Feinde voraus; wenn demnach Alte und Neuere (LXX *Trgg. Rasch. Kimch. Merc. Ver. JDMich. Tell. Ros.* u. a.) an die C. 37 ff. erzählten Befehdungen Joseph's in Ken. und Aeg. dachten, so erlauben freilich die gebrauchten Ausdrücke diese Beziehung nicht, aber dennoch könnten in einem solchen Text noch Erinnerungen an alte stammesgeschichtliche Feindschaften, an welchen die C. 37 geschilderten nur die jüngste Umbildung sind, zu Grunde liegen, vgl. den ähnlichen Fall 48, 22 und *Ev. G.*³ I. 87 f. Die Deutung auf die Kriege der Damasc. Syrer unter Benhadad, Asael (*Wl. Gesch.* I. 375; *Stade* 165) ist ebenso willkürlich, wie die völlig ausserhalb des Gesichtskreises dieses alten Gedichtes liegt. — *doch* (s. zu 19, 9) *blieb in Beständigkeit* (*Ev.* 299^b) d. h. dauerhaft und fest *sein Bogen*, seine Waffe, mit der er sich ihrer erwehrt (vgl. 48, 22. Hos. 1, 5), zugleich Bild seiner Macht (Ij. 29, 20). אִישׁ בֹּגֶן ausgesagt, ist nur denkbar, wenn im ältesten Sprachgebrauch das Wort *בֹּגֶן* hinter dem gew. Begriff *sich setzen* noch der urspr. Sinn *fest, stabil, bleibend* (ثَبَّتَ u. a.) fühlbar war; אִישׁ בֹּגֶן oder אִישׁ בֹּגֶן (*Kn.*) taugt nicht, weil אִישׁ wohl harte aber nicht elastische Festigkeit ausdrückt, auch neben אִישׁ בֹּגֶן kein so voller Verbalbegriff erwartet wird, und die Lesart אִישׁ בֹּגֶן (LXX) hat alles (אִישׁ בֹּגֶן u. אִישׁ בֹּגֶן) gegen sich. Auch die Verbindung אִישׁ בֹּגֶן *Handarme*, die Arme, deren Muskelkraft den Gebrauch der Hände zum Spannen des Bogens ermöglicht, ist ungewöhnlich, aber für den Dichter wohl nicht zu kühn. Aber *leichtbeweglich, gelenk, flink sein* s. *Ges.* th. 1097. אִישׁ בֹּגֶן durch אִישׁ בֹּגֶן (*Lag.* onom. II. 97; *Olsk.*) zu ersetzen scheint nicht nöthig, da die comparative Fassung als sinnlos sich von selbst verbietet, und der Sinn sofort durch אִישׁ בֹּגֶן erläutert wird; der Dichter weist mit

diesem letzten *στυχος* auf die Ursache der ungeschwächten Wehrhaftigkeit Josef's hin: von den ihn stützenden (Ex. 17, 12. *Ew.*), kräftigen *Händen des Starken Jacob's*, von dort her u. s. w. אֲבִירֵי אֱלֹהִים einer der Gottesnamen des ältesten Zeitalters, wie die 17, 1. 21, 33. 31, 13. 42 erhaltenen, und von da aus erst Jes. 1, 24. 49, 26. Ps. 132, 2. 5 wiederholt. Warum er urspr. *Stier Jacobs* bedeutet haben soll (*Wl. Gesch.* I. 298), ist nicht einzusehen. Es ist kein anderer als der Gott Jacob's selbst, der so an Josef seine Segnung Jacob's fortsetzt. אֱלֹהֵינוּ sinnlicher und kräftiger als אֱלֹהֵינוּ (*Pesch. Onk., Tell. Mich. Dath. Ilg.*), hinweisend auf den Himmel, näher erklärt durch אֱלֹהֵינוּ (von dem Hirten, oder noch besser: *inde ubi est pastor* (wie אֱלֹהֵינוּ *ex quo tempore* Ps. 76, 8; *Ew.* 332^d; *Tuch*). Zwischen אֱלֹהֵינוּ und אֱלֹהֵינוּ will zwar Mass. ein Appositionsverhältniss, so dass hier der Gottesnamen zwei wären: Hirte (48, 15. Ps. 80, 2. 23, 1), Stein Israels s. v. a. sonst אֱלֹהֵינוּ Ps. 18, 32. 1 Sam. 2, 2. Dt. 32, 4. Jes. 30, 29; aber אֱלֹהֵינוּ ohne Art. oder ohne folg. אֱלֹהֵינוּ ist unbequem, und אֱלֹהֵינוּ heisst Gott sonst nie; daher besser אֱלֹהֵינוּ, *Hirte des Israelsteins (Herd. Ew.)*, mit Beziehung auf 28, 18 f. 22. 35, 14, s. v. a. der Gott von Bethel (31, 13), nur dass der Gott des Hirtenhelden hier noch treffender selbst Hirte benannt wird, im Sinne von 48, 15; das ganze gewiss einst im ältesten Jacobhaus gebräuchlicher Gottesname, wogegen die Correctur אֱלֹהֵינוּ (Böltch.) überflüssiges hereinbringt und אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ (Lag. Olsh.) eine viel jüngere Entwicklungsstufe der Religion einmischt. Sämmtl. Worte von אֱלֹהֵינוּ an sind im text. rec. mit Recht zu V. 24^a verbunden; ein Hinweis auf die Quelle der ungeschwächten Kraft Josef's ist hier unentbehrlich. — V. 25 ff. Treffend wird dieser Hinweis noch einmal aufgenommen, um von da aus rasch zu Segenswünschlungen umzuwenden: derselbe Gott, der ihm bisher half, woli ihm auch die folgenden Segnungen geben! vom Gott deines Vater. (31, 5. 42. 48, 15. Ex. 15, 2. 18, 4) — so (*Ew.* 347^a) *helfe er dir denn! und mit (4, 1) dem d. i. mit Hülfe des Allmächtigen — so segne er dich denn!* Die Lesart אֱלֹהֵינוּ ist nicht sicher: LXX *Sam. Pesch.* (*Vulg.*) *Saad.* und selbst hbr. Codd. bieten אֱלֹהֵינוּ, was *Plü. Vat. Just. Bleek Hitz. Tuch Ew.* mit Recht vorziehen, weil die Abkürzung אֱלֹהֵינוּ erst der jüngeren Zeit angehört und die Correctur אֱלֹהֵינוּ sich aus dem Streben nach Abwechslung erklärt; אֱלֹהֵינוּ (*Kn.*) ist nicht bezeugt. Zur Fortwirkung der praep. אֱלֹהֵינוּ vor אֱלֹהֵינוּ s. *Ew.* 351^a; dass sie auch vor der praep. אֱלֹהֵינוּ (= אֱלֹהֵינוּ) fortwirken könnte, ist ohne Analogie. אֱלֹהֵינוּ sind Acc. des Inhalts (Dt. 12. 7. 15, 14) zu אֱלֹהֵינוּ: mit Segnungen des Himmels oben (27, 39), Thau, Regen, Sonnenschein (27, 28. 39), mit S. der Fluth die unten lagert (1, 9. 7, 11), Quellen und Brunnen, Bächen und Flüssen, die aus der unterirdischen אֱלֹהֵינוּ kommen, also überhaupt mit Fruchtbarkeit des Landes (s. Dt. 33, 13 ff.), mit S. der Brüste und des Mutterleibes, animalischer Fruchtbarkeit jeder Art (das Gegentheil Hos. 9, 14 *Tuch*), also unter Menschen und Vieh; ohne Grund ist die Einschränkung (*Kn.*) auf Milch und Zuwachs der Viehheerden. — V. 26. Aber noch höherer Segen als die blosse Fruchtbarkeit des Landes und Volkes wird gewünscht. Nach der mass.

Lesung (schon in *Pesch.* u. *Onk.*) wäre gesagt, dass der Segen, womit Jac. den Jos. segnet, höher und kräftiger sei, als der womit seine Aeltern oder gar Vorfahren ihn segneten oder gesegnet waren (s. weiter *Geiger* 250), wobei dann Gl. אָפּ, je nachdem man יוֹמֵהוּ auslegt und יוֹ als praep. oder conj. fasst, sehr verschiedene gedeutet werden kann. Aber הַיְיָּוִיִּים kommt nie von Aeltern vor, und kann es auch nicht, da in הַיְיָּוִיִּים *Mutter* (Cant. 3, 4. Hos. 2, 7) der Begriff des *Empfangens* noch ganz lebendig war. „Nach dem Parallelismus mit בְּנֵי עֵלִים, nach den Stellen Dt. 33, 15. Hab. 3, 6 und nach den LXX (ὄψεων μολύμασιν) hat man mit *Ges. Win. Schu. Bohl. Maur. Ew. Friedr. Plü. Tuch* יוֹמֵהוּ, schwerlich mit *JDMich. Ilg. Dath.* יוֹמֵהוּ zu lesen“ (*Kn.*), keinenfalls יוֹמֵהוּ oder יוֹמֵהוּ, da ein יוֹ st. c. nicht zu erweisen ist (*Ew.* 211c). Dann sind aber auch die בְּרָכָה אֲבֹתָיִךְ (wozu LXX *Sam.* noch אֲבֹתָיִךְ fügen) nicht die Segnungen, mit denen der Vater jetzt segnet, schon wegen des Perf. בְּרָכָה nicht, sondern die der Vater von seinen Vorfahren empfing, und die Meinung ist: *die S. deines Vaters sind stark gewesen über* (48, 22) d. h. giengen hinaus über, überstiegen *die Segnungen der uralten Berge, die Lust* (3, 6), *die reizenden Güter der ewigen Hügel: mögen sie zu Theil werden* dem u. s. w.! d. h. sie betrafen noch höhere Dinge als blos die herrl. Erzeugnisse des schönen Gebirgslandes (Gebirg Efr., Gilead, Basan), also doch wohl Macht, Ansehen, Ehre, politische Bedeutung (*Kn. Ew.*), vor allem die Verheissungen. Indem er sie auf Josef legt, setzt er ihn eben damit zum Nachfolger des Vaters (48, 15 ff.) ein und nennt ihn den בְּרָכָה unter seinen Brüdern, den Ausgesonderten und Geweihten (*Onk.*), gewiss nicht im levit.-eth. Sinn den Naziräer (*Vulg. Saad.*), sondern den *Fürsten* (LXX, *TrgJon.*), und die Neueren von *Herd.* an, indem die meisten mit *Pesch.* sogar בְּרָכָה als den mit dem בְּרָכָה *Diadem* gekrönten verstehen, vgl. Thr. 4, 7 u. לִיאֵשׁ), ohne damit im mindesten auf ein Königthum im Josefstamm anzuspieren, denn das Königthum Nordisraels haftete gar nicht am Josefstamm, wenn gleich dieser immer der wichtigste Bestandtheil des Nordreichs war. Sonst s. Dt. 33, 16. אֲבֹתָיִךְ würde bei der mass. Lesung des V. am besten als *Grenze* (von אֲבֹתָיִךְ abgeleitet) genommen (*Rosenm. de Pent. pers.* p. 43; *Ew.* 186^b; *Del.*), bei der anderen Lesung ist diese Annahme nicht angemessen, wenn man nicht (*Ew.* G³. I. 586) dem בְּרָכָה die unerweisliche Bedeutung *Gipfel* geben will, aber auch eine Verbesserung in das pros. אֲבֹתָיִךְ (*Olsk.*) nicht nöthig. אֲבֹתָיִךְ Prov. 10, 6. 11, 26; auch Ij. 19, 9. Jes. 35, 10, wornach der Segen wie ein Schmuck des Hauptes zu denken ist. — V. 27. *Benjamin*, einer der kriegstüchtigsten Stämme (Jud. 5, 14. 20, 19 ff. 2 Sam. 2, 15), mit ausgezeichneten Bogenschützen und Schleuderern (Jud. 20, 16. 1 Chr. 8, 40. 12, 2. 2 Chr. 14, 7. 17, 17); aus ihm gieng mancher Streitheld hervor zB. Richter Ehud Jud. 3, 15 ff., später Saul und Jonathan; aber auch im Kampf mit dem übrigen Isr., in ungerechter Sache, zeigte er seine Raufflust und Streitbarkeit Jud. 19 ff. Er wird verglichen mit einem *Wolf der zerreisst* (אֲבֹתָיִךְ in Pausa für אֲבֹתָיִךְ s. zu V. 3); *morgens*

verzehrt er Beute (Jes. 33, 23. Zeph. 3, 8) und gegen Abend vertheilt er Raub; er ist allezeit (Koh. 11, 6. Ps. 55, 18. 92, 3) kampf- und beutelustig und genießt siegreich seine Beute. „Das Bild des Wolfes kommt sonst im AT. nur im schlimmen Sinn vor (Zeph. 3, 3. Hab. 1, 8. Jer. 5, 6. Ez. 22, 27); es bedeutet demnach hier kein volles Lob, wiewohl es die kriegerische Tüchtigkeit Benjamin's anerkennt“ (Kn.). Man muss jedoch dabei bedenken, dass das Bild vom edleren Löwen V. 9 schon verwendet ist, und dass für den Stamm, der zu des Vrf. Zeit zu den kleinsten gehörte (1 Sam. 9, 21. Jud. 21, 6), nur das Bild eines kleineren Raubthieres passte, auch bei nichtsemitischen Völkern des Alterthums die Vergleichung mit dem Wolf ganz ehrenvoll ist. Hätte Vrf. den König Saul aus Benj. schon erlebt gehabt, so würde er übrigens ganz anders von ihm gesprochen haben. — V. 28. Durch die Unterschrift *alle diese sind Israelstämme, zwölf, und dies ist's was ihr Vater zu ihnen geredet hat* wird angedeutet, dass es sich in diesen Jacobsprüchen um die Stämme (עַמְּוֹת schon V. 16) handelt; übrigens LXX *ἅπαντες τὰς τριάντας* für 'ע' י' ו. und er segnete sie, jeden mit dem, was wie sein Segen, segnete er sie „er wünschte jedem die Segnung an, welche diesem entsprach und für ihn war, jedem seinen besonderen passenden Segen. Ueber עָשָׂה mit 2 Acc. s. 25. Die Stelle lässt alle Jacobsöhne gesegnet werden, passt also nicht zu V. 1—27, wo keineswegs jeder eine בְּרָכָה erhält“ (Kn.). Im Ausdruck erinnert sie an 1, 27. 5, 1 f. (doch s. auch 41, 11 f.). Sie wird darum (Kn. Schr.) urspr. dem Bericht des A angehören, welcher mit V. 1^a u. 48, 1—7 zusammenhieng und V. 29 ff. weiter geht. Uebrigens drücken LXX *Sam. Pesch.* עָשָׂה gar nicht aus, und es ist möglich, dass urspr. עָשָׂה dafür stand (*Del.* vgl. 2 Sam. 23, 21).

d) V. 29—33, *der Auftrag Jacob's an seine sämmtl. Söhne*, ihn in der Makhpelahöhle zu begraben, und sein Tod, von A und bei ihm Fortsetzung von 48, 3—7. 49, 1^a. 28^b. Dass hier A erzähle, „lehren die wörtl. Rückbeziehung auf seinen früheren Bericht, die Breite der Darstellung, die Ausdrücke אֶל-עֲמֵיידוֹ, אֶרֶץ מִצְרָיִם und אֶרֶץ מִצְרָיִם, sowie die Anschließung seiner Angabe 50, 12 f. und die Differenz mit 47, 29—31, wo nach C Jac. dem Jos. allein Auftrag hinsichtlich der Bestattung gibt“ (Kn.). — V. 29 f. s. 25, 8 u. Cp. 23. [וְיָצֵא אֹתָם] fehlt in LXX, s. aber 33. הַשָּׂדֶה — אֶרֶץ מִצְרָיִם auch 50, 13, s. zu 13, 16; es ist nicht nöthig, עָשָׂה als *wo* (Num. 20, 13) zu fassen (*Böttch. Olsh. Del.*, welche beiden letzteren den ganzen 30^b für ein Glossem halten). — V. 31 vgl. über Abr. und Sara 23, 19. 25, 9; von Isaac war der Begräbnissort 35, 29 nicht bemerkt; das Begräbniss der Rebecca und Lea ist in der Gen. nicht erzählt. Ueber die Raḡel s. zu 48, 7. — V. 32 soll sich über V. 31 zurück als App. an V. 29 f. anschliessen u. der Rede einen Abschluss geben, obwohl die Angabe, zumal neben 30^b, überflüssig ist. בְּקִינָה] gehört zu 2, 33. הַמִּטָּה — הַמִּטָּה] rückbezüglich auf 48, 2 (47, 31), und darnach von R eingefügt. Auf dem Bett sitzend hat er alles berichtete geredet; nun zieht er seine Füße auf das Bett zurück und stirbt, ohne weiteren Todeskampf, ruhig und still. Sein Alter ist nach A schon 47, 28 angegeben.

richtet. Etwas anderes ist das Einbalsamiren bei den späteren Juden (Joh. 19, 39f.). — V. 3. Ueber dem Einbalsamiren vergehen 40 Tage. Damit stimmt Diod. 1, 91, wornach die Taricheuten zur Einbalsamirung ἐφ' ἡμέρας πλείους τῶν τριάκοντα (var. τετραράκοντα) Zeit gebraucht haben“ (Kn.). Dagegen nach Her. 2, 86. 88 dauerte die Behandlung durch die Taricheuten 70 Tage, und schwerlich beruht diese seine Angabe blos auf Verwechslung mit der Trauerzeit (Tuch, Hengst. Mose u. Aeg. 70, Kn.), sondern auf örtlich abweichender Praxis (s. Winer). [כִּי] s. 25, 24. 29, 21. In den 70 Tagen, in welchen die Aeg. ihn beweinten, sind jedenfalls die 40 Tage der Einbalsamirung eingerechnet. Um Aaron und Mose trauerte Isr. 30 Tage (Num. 20, 29. Dt. 34, 8, vgl. Dt. 21, 23). Hier handelt es sich um äg. Trauerzeit: um einen König pflegten die Aeg 72 Tage zu trauern (Diod. 1, 72). Dass die Aeg. den Jac. überhaupt beweinen, und dass sie ihn so lange beweinen, geschieht (nach dem Sinn des Verf.) um Josef's willen. Ueber ihre Trauergebräuche s. Her. 2, 85. Diod. 1, 91; Wilkinson manners Ser. I, 1. 256. — V. 4f. Nach Ablauf der Trauerzeit (בְּיָמֵי עָו. 186b) lässt Jos. beim König um Erlaubniss nachsuchen, dass er den Leichnam des Vaters nach Ken. bringen und dort in dem von ihm bereiteten Grab begraben dürfe, wie er ihm geschworen habe (47, 31). Er geht nicht selbst zum König, sondern nimmt die Hofleute desselben dafür in Anspruch, nicht, weil er nicht mehr Minister war (Buns., s. dagegen 21); wohl auch nicht, weil er noch über die äg. Trauerzeit hinaus trauerte und im Traueraufzug vor dem König zu erscheinen nicht schicklich war (41, 14. Esth. 4, 2; Schu. Hengst. Kn. Del. Ke.; wenigstens spricht das einleitende 'ב' [הנה ייבברו ל' ב' nicht dafür), sondern eher darum, weil in einer den Minister persönlich betreffenden Sache ohne Befürwortung anderer Grossen nichts gethan wurde. [אשר-ינה ינה] s. zu 18, 3. [באזני מ' 44, 18. [הנה אנכי מ' 48, 21; in LXX weggelassen. [כִּי] doch wohl *gegraben habe* (26, 25), da es sich um ein Grab handelt, vgl. 2 Chr. 16, 14 (LXX Vulg. TrgJon., Saad., GrVen.); weniger natürlich: *gekauft*, vgl. Dt. 2, 6 (Onk. Pesch. Bohl. Kn.), so dass Jacob sich beilegte, was Abr. gethan, oder gar (Kays.) er das von ihm gekaufte Grundstück bei Sichem (33, 19) meinte. In beiden Fällen weicht die Aussage von 47, 30 (worauf doch ausdrücklich Rückbezug genommen ist) ab. Die Vermuthung (Kays. Wl.), dass R in 47, 30 den Text des C zu Gunsten des A geändert habe, setzt eine merkwürdige Inconsequenz des R (sofern er 50, 5 den von A abweichenden Text stehen liess) voraus, und viel wahrscheinlicher ist, dass der Ausdruck hier (50, 5) auf Anpassung an äg. Vorstellung beruht. — V. 6—9. Nach erhaltener königl. Genehmigung macht man sich auf den Weg. [ויאמר סיפה] + τῶ Ἰωσήφ LXX. „Mit Josef begleiten die Leiche die Hofleute des Königs und die Staatsbeamten (קָרַן von der Würde wie 24, 2), die ganze Familie Jacob's mit Ausnahme der Kleinen, endlich auch Wagen und Reiter (zum Geleite und Schutz); alle zusammen bilden einen ansehnlichen Zug (32, 8f.). Der Patriarch wird also im Tode hochgeehrt“ (Kn.). [שִׁי] über die geschichtl. Schwierigkeit, die darin liegt, s. zu Ex.

14, 9. — V. 10f. „Angekommen an dem Ort, der *Stechdorntenne* hiess, stellen sie Jacob zu Ehren eine grosse und schwere Todtenklage an. Sie dauert 7 Tage, also die gewöhnl. Trauerzeit (1 Sam. 31, 13. Judith 16, 24. Sir. 22, 12). Die Kenaaniter sehen und hören der Todtenfeier zu und von ihnen erhält der Platz den Namen אֲבָל מִצְרַיִם *luctus Aegyptiorum*. So nämli. hat der Vrf. das Wort ausgesprochen und gedeutet (LXX *Vulg.*), während אֲבָל מִצְרַיִם der Punktatoren *pratium Aegyptiorum*, *Aegypterau* besagt“ (*Kn.*). Der Ort ist sonst unbekannt; den Namen *Aegypterau* mag er aus irgend einem Anlass (nach *Hitz.* Jes. 227, *Tuch Kn.* wegen seiner äg. Fruchtbarkeit, vgl. 13, 10) bekommen haben, und dieser gab dann dem Vrf. Anlass zu seiner geschichtl. Erklärung. Das abenteuerliche des Zuges statt auf geradem Weg über Rhinocolura und Beeršeba um das todte Meer herum durch das Moabiterland (*Buns.*) kommt für ihn nicht in Betracht, „indem er annimmt(?), der Stammvater sei, gleichsam als Vorbild, auf demselben Weg, den später seine Nachkommen unter Mose und Josua nahmen, nach Ken. gebracht worden“ (*Kn.*). Der Ort lag nämli. אֲבָל מִצְרַיִם הַיַּרְדֵּן, was, da Vrf. nicht im Ostjordanland schrieb, nur auf die Ostseite des Jordan gehen kann, vielleicht nahe dem Jordan, in der Araba. Zwar mit *Hieron.* (im Onom. s. area Atad: *locus trans Jordanem in quo planxerunt quondam Jacob, tertio ab Hierico lapide, duobus milibus a Jordane, qui nunc vocatur Bethagla*) suchen ihn in אֲבָל מִצְרַיִם (Jos. 15, 6. 18, 19. 21) auf der Südgrenze Benjamins, heutzutage *Ain Hagla* (etwa 1 Stunde NW. von der Jordanmündung) und *Qasr Hagla* ($\frac{5}{4}$ Stunden SO. von Jericho, *Berggren Reis.* III. 110f.; *Seetz.* II. 302f.; *Robins.* II. 510 ff.; *de Saulcy voyage* II. 147 ff.; *Gadow* in ZDMG. II. 59) *Kn. Raum.* u. A., und machen auch אֲבָל מִצְרַיִם (12, 6) dafür geltend. Aber man weiss nicht, worauf die Angabe des Hier. ruht, und sie gegen den Text festzubalten, ist bedenklich; noch bedenklicher, mit *Buns.* anzunehmen, dass es einst statt אֲבָל מִצְרַיִם geheissen habe אֲבָל מִצְרַיִם d. h. אֲבָל מִצְרַיִם קַיָּא [על-כן קיָּא s. zu 33, 17. Warum diese Trauerfeierlichkeit im Ostjordanland? Die Antwort darauf, vielleicht einst im Verlauf des Berichts angedeutet, fehlt jetzt. Sollten die fremden Begleiter den hl. Boden der Verheissung nicht betreten dürfen? (*Tuch*). Aber in sich widersprechend ist der Bericht und entweder muss אֲבָל מִצְרַיִם, was nicht die Leute des Ostjordanlandes bezeichnen kann, oder אֲבָל מִצְרַיִם ein jüngerer Zusatz sein. — V. 12f. Für den Schluss des Berichts treten Worte des A ein, und als die Meinung des R ergibt sich somit, dass das eig. Begräbniss in der Makhpelahöhle die Jacoböhne allein, ohne die Aeg. ausführten. Dass 12f., urspr. Fortsetzung von 49, 33, aus A stammen, folgt aus אֲבָל מִצְרַיִם 12 (während man אֲבָל מִצְרַיִם erwartet), aus der breiten Bemerkung über die Makhpelahöhle (s. 23, 20), dem Nichthervortreten Josef's vor den Brüdern, aus אֲבָל מִצְרַיִם und der Aehnlichkeit von V. 12 mit 6, 22 (*Kn.*). Sonst s. zu 49, 30. = V. 14. Nach der Bestattung kehrt Josef mit der ganzen Begleitung (V. 7—9) wieder heim. Josef ist hier wieder die Hauptperson, und die Aeg. vereinigen sich wieder mit ihm. — V. 15. Hier fällt der Bericht des B ein. Die Brüder fürchten, Jos. werde nach dem Tode

des Vaters durch nichts mehr abgehalten ihnen das zugefügte Böse ver-
gellen. לֵי] *wenn er uns befeindete*, mit zu ergänzendem Nachsatz: so stände
es schlimm mit uns, ähnl. wie Ps. 27, 13 (*Ew.* 358^a). So schon die
Vers.: *μὴ ποτε*, אֵל-לֵי. Das ebenso nahe liegende לֵי *von ihm* (20, 13. Ps. 3, 3.
71, 10. Jud. 9, 54) haben die Punktatoren vermieden, weil die Aussage zu
sicher lauten würde. אֵל-לֵי] 27, 41. 49, 23. Sonst s. 1 Sam. 24, 18. —
V. 16 f. Darum entbieten sie, um sich sicher zu stellen, (Abgeordnete)
an ihn und lassen ihn, unter Berufung auf des Vaters ausdrückl. An-
ordnung, um Verzeihung des Geschehenen bitten. Daraus dass in den
vorausgehenden Capp. von dieser Anordnung Jacob's nichts gemeldet
ist, sieht man nur, dass die zu Grund liegende Quellenschrift von R
unvollständig mitgetheilt ist. וְיָרִיבוּ] *καὶ παραγενόμενοι* LXX, וְיָרִיבוּ
Pesch., zu לֵאמֹר nicht passend. אֲדָמָה *o doch!* *Ew.* 262^a; im Pent.
nur noch Ex. 32, 31 bei C. אֲדָמָה] *vergeben* (18, 24), hier zur Ab-
wechslung auch mit Dat. der Schuld, *Ew.* 282^d. *Knechte des Gottes
deines Vaters*] in dieser Gemeinschaftlichkeit des Gottes, den sie verehren,
liegt ein weiterer Erhörungsgrund. *Josef weint*, weil sie ihm so
schlimmes zutrauen und er sich verkannt sieht (*Kn. Ke.*), eher aus
Mitleid mit den Brüdern, die in ihrem bösen Gewissen solche Furcht
vor ihm haben. — V. 18. Darnach gehen *auch seine Brüder* (nicht
blos die Boten) d. h. seine Brüder selbst zu ihm, demüthigen sich
vor ihm und bieten sich ihm zu Sklaven an (wie 44, 16 bei C).
וְיִלְבְּבוּ] so richtig (s. 16), und darf nicht (mit *Vat.*) in וְיִלְבְּבוּ] geändert
werden. Uebrigens will die Selbstunterwerfung zu der vorherigen
Bitte um Vergebung nicht recht stimmen, und dürfte der V. ein Ein-
satz aus C sein. — V. 19 f. Er spricht ihnen Muth ein, und bemerkt
bin ich an Gottes Statt? (wie 30, 2) d. h. hier: habe ich Macht und
Recht, die Vorsehung und Vergeltung auszuüben? (LXX *Pesch.* haben
kein הָאֵל, *Sam.* kein הָאֵל). Er will nicht eigenmächtig in die Fügung
Gottes eingreifen. „Sie hätten freilich Böses gegen ihn gesonnen, Gott
aber habe es gesonnen zum Guten d. i. zu einem guten Ziele hinge-
lenkt und damit zum Guten gewandelt, *um zu thun, wie er in dieser
Zeit thue, um zu erhalten ein grosses Volk* (45, 7). Der böse Wille
der Brüder ist durch ihre Noth C. 42 ff. hinlänglich bestraft; wollte
Josef mehr thun, so würde er in das Walten Gottes eingreifen, der
das Gerathen Josefs nach Aeg. wollte und zwar zur Erhaltung seiner
Erwählten. וְיִשְׂרָאֵל] s. 48, 11. — V. 21. Dem göttl. Plane gemäss
wird er für ihre Erhaltung sorgen. Die Stelle, wie auch וְיִשְׂרָאֵל] 20
lautet so, als daure die Hungersnoth noch fort (45, 11. 47, 12). Nach
der Zeitrechnung 47, 28 war sie damals längst vorüber“ (*Kn.*). B hat
offenbar den Tod Jacob's viel früher angesetzt als A. וְיִשְׂרָאֵל] 34, 3. —
V. 22 f. Josef und das Jacobhaus bleiben in Aeg. und „Josef erreicht
wie sein Nachkomme Josua (Jos. 24, 29) ein Alter von 110 Jahren,
und erlebt von Efr. (לֵי] wie 44, 20) בני שלשים *filios tertiorum* d. i.
Urenkel, von Manasse ebenfalls“ (*Kn.*). וְיִשְׂרָאֵל] Ex. 20, 5. 34, 7.
Num. 14, 18. Dt. 5, 9 sind Kinder der 3. Generation (den Urvater
selbst nicht mitgerechnet) Ex. 34, 7; וְיִשְׂרָאֵל] also Urenkel (so *Ew.*
Alt.³ 225; *Ke.*), die sonst וְיִשְׂרָאֵל] heissen. Aber LXX *Vulg. Pesch. Trg.*

verstehen Urenkel (ebenso *Tuch Kn. Del.*), sei es dass sie קנייט lasen, wie *Sam.*, sei es dass sie im st. c. ein Appositionsverhältniss (*Ev.* 287^e) ausgedrückt fanden. Das über Manasse Gesagte (bei welchem wegen der Berühmtheit Makhir's statt des allgem. Ausdrucks ein concreterer gewählt wurde) spricht für letztere Auffassung. *auf die Knie Josef's*] wurden sie geboren; „er nahm die neugebornen auf den Schooss (30, 3). Ebenso bei den Griechen (*Odys.* 19, 401). Efr. wird vorangestellt, weil er 48, 8 ff. den Hauptsegen erhalten hat“ (*Kn.*). — V. 24 f. Beim Herannahen seines Todes (Ausdruck wie 48, 21. 50, 5) lässt Jos. die Seinigen schwören, einst seine Gebeine nach Ken. mitzunehmen. Ueber das Vorherwissen des dereinstigen Hinaufziehens s. 46, 4 und 48, 21. *seine Brüder*] Stammgenossen (V. 25) wie 31, 23. [וְיִשְׁבְּעוּ] s. 47, 29 f. 'אל ה'א'רץ א' נשבע יג' ist eine Phrase des C oder R (26, 3. Ex. 13, 5. 32, 13. 33, 1 u. s.). — V. 26. Josef nach seinem Tode wird einbalsamirt, wie Jacob V. 2, und in den Kasten gelegt. [וְיִיטְבוּ] s. zu 24, 33. [בְּאֵרוֹן] in *den* in diesem Fall gewöhnlichen Kasten. S. *Hengst.* a. a. O. S. 74 f.; *Ebers* bei Riehm HWB. 354. „Die Aeg. pflegten die einbalsamirten Leichname in hölzerne Kasten zu thun und dann in der Todtenkammer sorgfältig aufzubewahren (*Her.* 2, 86). Sie hielten dieselben sehr werth und es galt als schmähdlich, sie nicht wieder einzulösen, wenn man sie in der Noth verpfändet hatte (*Her.* 2, 136; *Diod.* 1, 93; *Lucian de luctu* c. 21). Auch Josef's Mumie blieb im Besitz der Isr. bis zur Zeit des Auszugs. Damals nahmen sie die Gebeine des Jos. mit sich (Ex. 13, 19) und bestatteten sie in dem Grundstück bei Sikhem, welches (33, 19) einst Jacob gekauft hatte (Jos. 24, 32). Alle diese Angaben gehören demselben Erz. an“ (*Kn.*).

Nachträge und Berichtigungen.

- S. 17 Z. 8 v. o. Ueber $\square \square \square \square$ s. jetzt auch *ENestle* in Theol. Stud. aus Wurt. III. 243—258.
- S. 91 Z. 16 v. u. füge vor Ruth 2, 2 ein: *Gen. 27, 5*.
- S. 158 Z. 2 v. u. setze *des* für *de*.
- S. 170 Z. 17 v. o. setze hinter 171 hinzu: *oder Sprenger S. 294 f.*
- S. 239 Z. 19 v. u. setze statt (*vgl. 21, 6 f.*) vielmehr (*vgl. Gen. 17, 3. 9. 15. 35, 10. 11*).
- S. 362 Z. 9 v. u. ist die Klammer vor (nicht hinter) *mit* zu setzen.



Vertical line of text on the left side of the page.





3 2044 069 759 595

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

*Non-receipt of overdue notices does **not** exempt the borrower from overdue fines.*

**Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788**

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve
library collections at Harvard.



