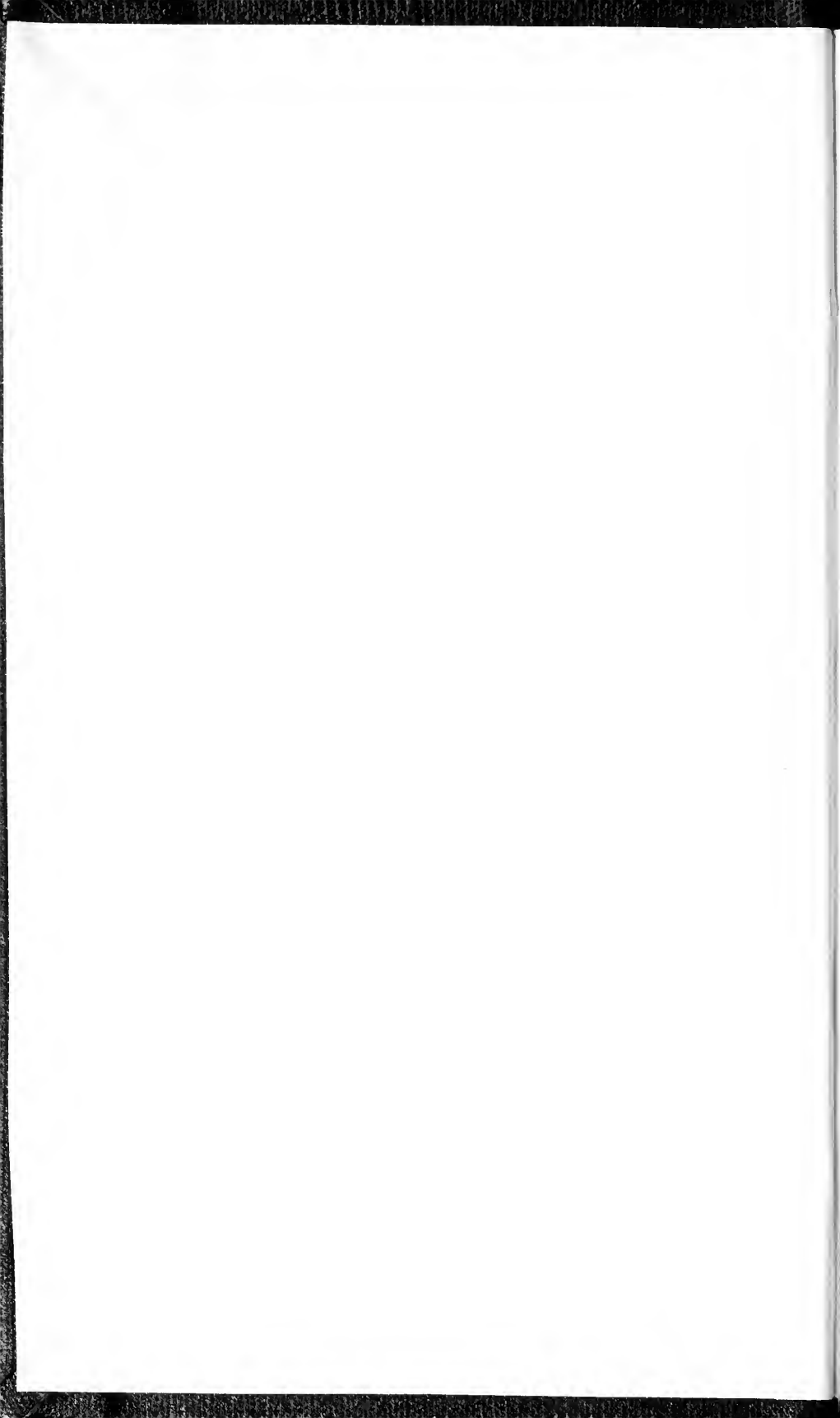




3 1761 06349444 7



Kurzgefasstes
exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Elfte Lieferung.

D i e G e n e s i s

von

August Dillmann.

Fünfte Auflage.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1886.

D I E
G E N E S I S.

VON DER DRITTEN AUFLAGE AN

ERKLÄRT

VON

DR. AUGUST DILLMANN.

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERLIN.

FÜNFTE AUFLAGE.

LEIPZIG

VERLAG VON S. HIRZEL

1886.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

$$\begin{array}{r} 22581 \\ - 315792 \\ \hline \end{array}$$

Vorwort zur vierten Auflage.

Seit der letzten Ausgabe dieses Buches im Jahr 1875 haben nicht bloß auf dem Gebiete der Pentateuchkritik eingehende und lebhaftere Verhandlungen stattgefunden, 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 Capitel 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 anderen 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 sämmtliche 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 genaueren Vergleichung unterzogen, und die Ergebnisse davon viel reichlicher und durchgehender als früher angemerkt. Um für alle diese neu einzuarbeitenden 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.

Vorwort zur fünften Auflage.

Viel früher als vorgesehen war, hat sich die Nothwendigkeit des Neudrucks dieses Buches herausgestellt. Damit es nicht eine Zeit lang vom Markt verschwinde, habe ich mich auf Wunsch des Herrn Verlegers entschlossen, mitten unter die Drucklegung des 3. Bandes des Hexateuch-Commentars hinein eine neue Auflage desselben fertig zu stellen. Eine stärkere Umarbeitung war diesmal nicht nöthig. Wohl aber gab es theils nach den Forschungen anderer, theils nach eigener Beobachtung in kritischer, sprachlicher, archäologischer und geographischer Beziehung manches nachzutragen oder richtiger zu stellen. Ganz ohne Nachbesserungen dürften nur wenige Abschnitte geblieben sein. Besonders sah ich mich durch die in den letzten 3 Jahren erschienenen Arbeiten von Budde und Kuenen veranlasst, meine eigenen kritischen Ansichten noch einmal nachzuprüfen: was mir in jenen richtig schien, habe ich aufgenommen oder auch öfters meine eigene Ansicht darnach modificirt, anderes theils stillschweigend, theils ausdrücklich abgelehnt. Die Auseinandersetzung mit ihnen musste in möglichster Kürze gehalten werden, und hat doch mehr Raum eingenommen, als für die Zwecke des Handbuchs wünschenswerth war. Da auch von dem Alten wenig gestrichen werden konnte, ist leider die neue Ausgabe an Umfang fast um einen Bogen gewachsen.

Berlin, im April 1886.

Der Verfasser.

Vorbemerkungen.

1.

Die Genesis ist der erste Theil des grossen Werkes, welches ursprünglich (mit den für's Deuteronomium gebräuchlichen Namen) סֵפֶר הַתּוֹרָה *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 תּוֹרָה Neh. 8, 3, oder סֵפֶר מֹשֶׁה Neh. 13, 1. Esr. 6, 18, oder סֵפֶר תּוֹרָה *die Gotteslehre* zB. 2 Chr. 31, 3 f. Esr. 7, 10 und סֵפֶר מֹשֶׁה *die Moselehre* (1 Reg. 2, 3) 2 Chr. 23, 18. Esr. 3, 2, 7, 6. Dan. 9, 11, 13 oder סֵפֶר תּוֹרָה *die Lehre* schlechtweg d. h. *das Gesetz* zB. Neh. 8, 2 ff. 10, 35, aber schliesslich wie ein u. 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. Übersetzung von den Hellenisten geschöpft sind die Benennungen der einzelnen Bücher als *Γένεσις* (Philo de post. Caini 37; de mundo 8. $\alpha\pi\omicron\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ de Abrah. 1; *Γένεσις κόσμου* im Cod; Al.); *Ἐξάγωγῆ* (Philo de migr. Abrah. 3) oder *Ἐξοδος* (de somn. 1. 19; q. rer. div. haer. 4. 51) genauer *Ἐξοδος Αἰγύπτου* (Cod. Vat. u. Al.); *Λευιτικόν* oder *Λευιτικὴ βίβλος* (Philo alleg. Leg. II. 26; q. rer. div. haer. 51; de plant. 6; nämlich das vom levitischen Gottesdienst, Opferwesen, Priesterrecht handelnde), *Ἀριθμοί* (wegen der darin vorkommenden Zählungslisten) und *Λευιτρονίμιον* (die Wiederholung des Gesetzes; Philo alleg. Leg. III. 61; q. Dens immut. 10), welche dann weiterhin auch zu den Syrern übergingen, nur dass diese für *Γένεσις* *Brithā* d. i. Schöpfung (*ἡ κτίσις* bei Theod. Mopsu.) und für *Λευιτικόν* *Sefrā de kahūc* d. i. Priesterbuch sagten. Auch bei den talmudischen Juden kommt sporadisch diese Benennungsweise vor, zB. סֵפֶר תּוֹרָה M. Megill. 3. 6 für das 3. B., oder *Ἀμεισφοχωδεία* (סֵפֶר הַתּוֹרָה , Fünftheil der Musterungen, vgl. bab. Sota 36^b) bei Orig. in

Euseb. h. e. 6, 25 für das 4. B., oder קְטוּבֵי תוֹרָה 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 (בְּרֵאשִׁית , שְׁמֹטָה , דְּבָרִים 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 $\eta\ \pi\epsilon\upsilon\tau\acute{\alpha}\tau\epsilon\upsilon\chi\omicron\varsigma$ sc. $\beta\acute{\iota}\beta\lambda\omicron\varsigma$ (Orig. in Joann. c. 26; Tert. c. Marc. 1, 10) und die Rabbinen קְטוּבֵי תוֹרָה $\text{חֲמִשָּׁה$ פְּסוּקֵי die 5 Fünftel des Gesetzes oder $\text{חֲמִשָּׁה$ 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 Ägypten 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 Kanaan 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 (Cp. 1—11) und eine besondere Vorgeschichte Israels (Cp. 12—50). Beide Haupttheile lassen sich dann noch weiter zerlegen, der erste nämlic. in eine

Urgeschichte von der Schöpfung bis zur Sintfluth“ (Cp. 1—6, 8) „und in eine solche von der Sintfluth bis zum Auftreten Abraham's“ (Cp. 6, 9—11, 32), „der zweite in die Specialgeschichte Abraham's (Cp. 12—25, 18), Isaac's (Cp. 25, 19—36, 43) und Jacob's (Cp. 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 zusammengearbeitet. Der erste Theil dieses Satzes ergibt sich schon aus einer genaueren Betrachtung der im Buch gegebenen Nachrichten. Es finden sich nämll. darin theils allerlei scheinbar müßige Wiederholungen (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 bloß solche, die sich zur Noth daraus erklären liessen, dass der Vrf. wirklich verschiedene Begebenheiten annahm oder das Schwanken der Überlieferung 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 Cp. 15 u. 17, die doppelte Segnung Jacob's durch Isaac 27, 1 ff. und 28, 1 ff., die doppelte Verheissung des Solmes 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 Zebulun 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 Zerstreung der Völker Cp. 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 Sikkemiten Cp. 34 und 48, 22. oder die Behandlung Josef's durch die Brüder und die Handelsleute, die ihn nach Ägypten 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 Cp. 5. 11 u. a.), 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 dem Stromland in Seir ansässig ist (32, 4 ff. gegen 36, 6), dass die Amme der Rebecca erst mit Jacob aus dem Stromland 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, räthselhaft. 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 Isaae's Todesnähe 27, 1 f. 7. 10. 41 nicht zu 35, 28 und 26, 34; über Rabel 37, 10 nicht zu 35, 19; ferner 30, 25 ff. nicht zu 31, 38. 41 (S. 339 f.), noch die in Cp. 32—37. 39—45 gegebenen oder vorausgesetzten Altersbestimmungen der Jacobsöhne zu 46, 8—27 (S. 374), 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 (weil sie das Gerippe bildet, an welches die übrigen Bestandtheile angelagert sind) die *Grundschrift* benannt hat, neuerdings aber vielfach 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 Ägypten) 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 (annalistisch).

zum Theil in Form von Genealogien (Cp. 5. 11, 10 ff. 35, 22 ff.) und statistischen Übersichten (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, Spruchdichter u. Psalmsänger 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 Redeweise, 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 Sagen- oder Geschichtsbücher 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, kann man als das *israelitische Sagenbuch* 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 Unterschied von 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 manche ganz eigenthümliche Nachrichten u. kurzgefasste Aussprüche ältesten Gepräges (zB. 21. 27 ff. 15, 2. 20, 16. 48, 22), weshalb sehr bedauerlich ist, dass sie uns nicht vollständiger erhalten wurde. Viele Lokalsagen der einzelnen Gegenden (zB. auch 31, 51 ff. 33, 19. 35, 8. 20) waren darin ver-

knüpft, und wird in ihr mit Vorliebe die Entstehung der altheiligen Örter des mittleren u. östl. Landes, sowie des tiefen Südwestens (vgl. dazu Am. 5, 5. 8, 14) nachgewiesen (21. 31. 22, 2 in seiner urspr. Gestalt; 28, 17 f. 32, 3. 31. 33, 20. 35, 4. 7. 46, 1 f.), ohne dass man darum die Schrift eine priesterliche (*Stade* Ge. 582) zu nennen berechtigt wäre. 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 gezehntet wird, darstellt (28, 22), auf Šikhem als Besitz Josefs nachdrücklich hinweist (33, 19. 48, 22), dem Josef einen besondern Segen von Jacob zu Theil werden lässt (48, 15 f. 20), so wird schon hienach (vgl. auch 50, 25 mit Jos. 24, 32) an ihrem Ursprung in Israel (im engeren Sinn) nicht zu zweifeln sein. Sicher nachweisbar ist sie als Quellenschrift der Gen. erst von Cp. 20 an, mit hoher Wahrscheinlichkeit auch Cp. 15. Dafür, dass die in Cp. 14, so wie in 4. 17 ff. 6. 1—4. 9, 20 verarbeiteten Nachrichten urspr. in ihr standen, lässt sich manches geltend machen, nam. bei Cp. 4 u. 6 die starke Berührung mit den phönik. Theorien über die Entwicklung der ältesten Menschheit, welche sich eben in einer nordisr. Schrift am leichtesten erklärt. Eine Flutherzählung enthielt sie auf keinen Fall. In gottesdienstl. Dingen zeigt sie noch ganz die ältere freie Weise der Israelstämme mit ihren vielen Heiligthümern (auch Masseboth 28, 22. 33, 20), verurtheilt aber das Terafim- u. andere abgöttliche Wesen (35, 2 ff.: vgl. Jos. 24). Sie redet viel von Engel- u. Traumoffenbarungen oder Gesichten, 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 wohl der Blüthezeit des profetischen Wesens unter den mittleren Stämmen, dem 10. oder 9. Jahrhundert an. Viele ihrer Stoffe sind nicht mehr in ihrer urspr. Form, sondern nur mit C zusammengearbeitet vorhanden. — Die dritte Schrift, C, gewöhnlich *die des Jahvisten* (weil sie schon von Anfang an den Namen Jahve in Gebrauch hat), eine Zeit lang 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 nicht aus Efraim (*de Wette-Schrad.* Lehrb. d. Eiml.⁸ § 205; *Reuss* Gesch. des AT. § 213; *Kuen.* O.² I. 224 f.), sondern aus Juda stammt, ergibt sich schon innerhalb der Gen. aus der Hebrongegend als Aufenthaltsort Abrahams (13, 18. 18, 1) u. Jacobs († 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, u. wird dadurch, dass sie wie B (u. vielleicht nach Anleitung von B) die hl. Örter Nordisraels (12, 6—8. 28, 13—16) u. des Negeb (21, 33. 26, 23—25) geflissentlich berücksichtigt, noch nicht widerlegt (s. auch S. 449: u. bemerke 33, 17, so wie 32, 8 gegen 32, 2 f., wo sie in der Erwähnung solcher Orte nur antiquarisches, nicht religiöses Interesse

zeigt). In den Urgeschichten ist sowohl bezüglich der Anlage als der Stoffe zwischen ihr u. A unverkennbare Verwandtschaft (Schöpfungsgeschichte, Urstand, Noahstammbaum, Flutherzählung, Völkertafel); auch in dem Abraham-Abschnitt und weiterhin hat sie einige Erzählungen mit A gemeinsam (Trennung von Lot, Zerstörung Sodom's und Gomorrha's, die Dinageschichte; auch 47, 1—11. 47, 29 ff. mit 49, 29 ff.), 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 doch in Israel, nicht in Juda ursprünglich ausgebildet sein muss, die Verwandtschaft am durchgängigsten ist, u. ergibt sich weiter aus der Vergleichung der einzelnen Parallelstücke, welche fast immer auf Seiten des B mehr realistisch Detail, auf der des C mehr Scenenmalerei, Redevortrag u. Ideeninhalt 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. 12, 6—9. Cp. 26), nam. auch in Ausdrücken (zB. 26, 32. 30, 35. 38. 41 u. s.). Die gegentheilige Ansicht (*Wl. Stad. Bud., Kuen.* O.² 226 ff.), dass C älter als B sei, kann aus der Einzelvergleichung der Parallelberichte beider Erzähler nicht erwiesen werden. 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, sei es aus der lebendigen Sage, sei es aus schriftlicher Vorlage geschöpft hat, auch abgesehen von den vielen Stücken, die er u. A eigenthümlich haben. Im ganzen kann man wohl 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 realistischem Stoff 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 an-

haftet, 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 göttlich erwählten Werkzeuge zum Glauben, Gehorsam und tugendhaftem Wandel, von der Bestimmung Israels zum Segen der Völker. So schon in der Gen., wo er in den Vorfürern 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 (ganz entgegen dem bei *Stad. Ge.* 547 über ihn gefällten Urtheil). 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. Für ein ziemlich höheres Alter desselben lässt sich weder seine naive Art, von Gott zu reden (Cp. 2 f., s. S. 40; Cp. 6, 6, 7, 16, 8, 21, 11, 5 f. 18, 1 ff. 17—21) geltend machen, denn sie geht nicht durch alle seine Stücke gleichmässig, ist somit eher durch den Gegenstand u. die Vorlage bedingt, noch auch die „Unbefangenheit“, mit welcher er vom Anfang der Dinge an den Namen Jahve gebraucht (S. 40; gegenüber von A Ex. 6, 3 ff. u. von B Ex. 3, 13 ff.), Opfer (4, 3 f.), Altar (8, 20 f.), Unterschied von Rein u. Unrein (7, 2 ff.), Jahveorakel (25, 22 f.) schon in den ältesten Zeiten erwähnt oder voraussetzt, denn die S. 105 zu 4, 26 genannten Stellen zeigen deutlich, dass auch bei ihm schon eine Theorie über den Ursprung des Dienstes des wahren Gottes zu Grund liegt u. durchgeführt wird. — 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 ineinandergearbeitet sind u. die sachlichen Kennzeichen fehlen. — Die Annahme, dass sowohl B als C, ehe sie in ihren jetzigen Verband mit einander kamen, vermehrte Ausgaben erfahren haben (*Kuen.* 0² 242 ff.), wäre an sich möglich, ist aber wenigstens bezüglich des B in der Gen. (u. weiterhin) mit keinem zureichenden Grund zu stützen: bei C kommen allerdings ungleichartige Pericopen vor (s. zu Cp. 4, 6, 1—4, 9, 20—27, 11, 1—9), welche jene Annahme empfehlen könnten, aber nur in der Urgeschichte, nicht weiterhin (s. nam. S. 223 über 12, 10 ff. u. S. 260 über 18, 17 ff.), u. da im übrigen die formellen oder sprachlichen Merkmale des C durch alle jene Stücke gleichmässig hindurchgehen, so ist eine andere Erklärung jener Erscheinung (s. d.) vorzuziehen. Unter C werden darum im Folgenden die sämtlichen Stücke dieser Schrift (abgesehen von ihren Quellen oder Vorstadien) zusammengefasst.

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 *Ev. Hupf.*) jetzt fast allgemein anerkannt wird. Die Gen. enthält von C eine ganze Reihe in sich geschlossener, selbständiger Erzählungsstücke (wie 2. 1^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. 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^{ab}; 27, 33 f. u. 35—38; 28, 16 f.; 31, 24 f.; 32, 23 f.; 47, 29—31 u. 49, 29—22 u. dgl.) wären ganz unerklärlich, wenn der Schreiber dieser Sätze und der Redactor des Buches dieselbe Person wäre. Ganz anders steht die Sache, wenn einer 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. Aus demselben Grunde ist auch die neuerdings (*Mayb.*) ausgesprochene Meinung, dass A von Anfang an nur zur Ergänzung des BC geschrieben sei, unannehmbar, u. ist vielmehr an der urspr. Selbständigkeit aller 3 Schriften festzuhalten.

Untersucht man die Art und Weise, in welcher die Gen. aus den 3 Quellschriften zusammengearbeitet ist, so ergibt sich im allgemeinen, dass die Schrift des A mit ihrer fortlaufenden Zeitrechnung u. ihrer scharfmarkirten Abschnittsgliederung das Fachwerk oder den Rahmen bildet, in welchen die Berichte der andern eingetragen sind, ebenso aber dass in Auswahl und Zusammenstellung der Stoffe der Gedankenkreis des C maassgebend war, u. dessen prof. Erkenntnisse von Sünde u. Gnade, vom Heilszweck Gottes, von der göttl. Erziehung

der Väter zu Ahnherrn des Gottesvolkes mehrmals durch ausdrückliche Bemerkungen noch besonders hervorgehoben sind (nam. 15, 6 f. 12—16. 22, 15—18. 26, 3^b—5), überhaupt das Absehen zumeist auf das gerichtet ist, was zur religiösen Zucht u. Unterweisung, sowie zur sittlichen u. nationalen Bildung des Volkes am dienlichsten schien. Wie darnach Zusammenhang u. Fortschritt des Werkes sich gestaltete, ist in den Vorbemerkungen zu der Erklärung der einzelnen Abschnitte angegeben. Es lässt sich zum voraus erwarten, dass manches für jenen Zweck nebensächliche weggelassen oder gekürzt wurde: Stücke wie 4, 17—24. 6, 1—4. 30, 32—42, blosse Auszüge aus reicheren Berichten, sind vielleicht von C selbst schon gekürzt, aber zB. die isolirten Erwähnungen des 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 weisen deutlich auf Auslassungen bei der Compilation hin. Näher sind die Berichte des A zwar bis Cp. 11, 26 fast vollständig mitgetheilt, dagegen schon in 11, 27—32 gekürzt, weiterhin der Eingang der Abramgeschichte vor Cp. 12, die Gottesoffenbarung an Isaac (s. 35, 12), der Aufenthalt Jacob's in Paddan Aram und die ganze Josefgeschichte vor dem Umzug Jacob's nach Ägypten weggelassen, vielleicht weil sie zu den Erzählungen der andern Vorlagen zu wenig stimmten. Umgekehrt ist auch an den Stücken des C gekürzt, zu Gunsten des A in den Urgeschichten (2, 5 f.; 4, 25 f.; in der Fluthgeschichte; in der Völkertafel), u. 16, 15 f. 21, 2 ff. 25, 7 ff. 32, 4. 35, 28 f.; sonst in den Vätergeschichten meist nur zu Gunsten des B. Aus der Quelle B selbst sind abgesehen von der Josefgeschichte (welche, wie es scheint, zu den schönsten Partien des Werkes gehörte) verhältnissmässig wenigere Stücke (von Cp. 20 an) wörtlich mitgetheilt; gewöhnlich sind sie mit Bemerkungen aus C erweitert, oder das Bemerkenswerthe aus ihnen in die Stücke des C eingetragen.

Wo es nur immer angiegt oder erforderlich schien, sind bei der Compilation die Vorlagen wörtlich aufgenommen worden, u. gerade den vielen unverändert beibehaltenen Erzählungsstücken verdankt man es, dass man diese Vorlagen selbst noch nach ihrem Wesen genauer erkennen kann. Aber eine einfache Aneinanderreihung ihrer Stücke (wie Cp. 2 f. neben Cp. 1; Cp. 27 neben 26, 34 f. u. 28. 1—9; 48, 3—7 neben 48. 9—22) war nicht immer möglich und nicht immer zweckdienlich. Thatsachen, wie Geburt oder Tod eines Menschen, auch wenn sie in allen Quellen erzählt waren, konnten doch nur mit Worten einer einzigen berichtet werden. 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 sind die Vorlagen in einander gearbeitet, indem die für den Hauptzweck passendste zu Grund gelegt, und aus der oder den andern das eigenthümliche am passenden Orte darin eingesetzt wurde (Cp. 7 f. 10. 16. 25. 27—37. 39—50). Natürlich aber war es nicht immer möglich, dass die einzelnen aus 2 oder 3 Schriften geschöpften Stücke sich ohne weiteres

neben einander stellen oder in einander fügen liessen. Hier musste entweder das Widersprechendste aus der einen oder andern ausgelassen (zB. 21, 17 ff. die Etymologie des Namens Ismael, 32, 8 die von Mahanaim, 33, 10 die von Peniel, ein Eigenname 31, 25), oder durch eingestreute kleine Zusätze oder Bemerkungen das Auseinanderklaffende zusammengeheftet, das Widerstrebende vereinigt werden. 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. 43, 14. 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 Änderung des Elohim in Jahve 17, 1. 21, 1. Ein öfters angewandtes Auskunftsmittel zu gleichem Zweck war die Versetzung ganzer Stücke (wie 11, 1—9. 12, 10—20. 25, 5 f. 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 Compilers nothwendig machte (wie 1, 1. 9, 18. 13, 1. 3 f. 24, 62). An andern Stellen sind in freier Weise die Angaben der Vorlagen zusammengefasst (zB. 7, 7—9. 22, 15, 7 f. 31, 45 ff. Cp. 36. 46, 8—27), u. da u. dort zur Ausgleichung einzelne Sätze hinzugesetzt (zB. 21, 32. 34. 35, 5. 27, 46. 46, 12—20). Auch erklärende Glossen wurden da u. dort beigegeben, wie 20, 18. 35, 6, oder in Cp. 14 (wo viele solcher sich finden), manche freilich erst von später Hand (zB. 35, 19. 48, 7. 50, 11). Ausserdem finden sich allerlei kleinere Einsätze, welche nicht aus den Quellen stammen, sondern erst bei oder sogar nach der Zusammenarbeitung gemacht wurden, 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 (25, 18^b. 35, 22^a; vielleicht auch 4, 15^a), theils um einzelne Notizen oder neue, in den Hauptquellen nicht bemerkte Wendungen der Sage anzubringen (10, 9. 32, 33; vielleicht 2, 10—14. 10, 14. 19; 11, 28^b. 31^b. vgl. 15, 7; 22, 2. 14; 15, 19—21. 45, 19 f. 20^a. 46, 5^a). Dass schliesslich trotz aller dieser Mittel 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 konnten gegenüber von der Wichtigkeit des Inhalts der mitgetheilten Stücke für nebensächlich gelten. — Dass bei oder nach der Zusammenarbeitung auch ganz neue Stücke, ohne Vorlage in den 3 Quellen, eingefügt wurden, wäre an sich denkbar, scheint jedoch nicht nöthig anzunehmen (s. zu Cp. 14); wohl aber gehören Stücke wie Cp. 14 u. 15 zu den stärker umgearbeiteten.

5.

Schliesslich erhebt sich noch die Frage, ob die 3 Schriften ABC von einem oder mehreren Redactoren (R) zusammengearbeitet wurden. Die erstere Annahme war früher (*Hupf* u. a.) die gewöhnliche. Neuer-

dings ist sie 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; *Kays. Kuen. Bud.*). Im Grunde ist diese Betrachtung des Hergangs nur Folgerung aus der 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. Nur so viel ist hier schon zu sagen, dass wenn auch nicht D, so doch R^d (welcher das Deut. in den Pent. einarbeitete) den A kannte u. benützte. Aber auch abgesehen von dieser bestimmten Vorstellung über den Hergang wäre immer noch die Möglichkeit, dass zuerst B u. C zusammengearbeitet, u. erst später A mit BC verbunden worden wären. 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. Cp. 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. Hagegen wäre 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 gehaltenen 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, 29 f. 7, 11, 10, 2—5, 22 f.), 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, 2 f.) oder Tod (49, 33) 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, 2 f.) stehen, hinein-corrigirt 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 durchschlagend 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 ein-

zufügen (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 Ähnlichkeit des Inhalts es erlaubte, musivisch zusammengeschmolzene Mischstücke (zB. Gen. 6, 9—9, 17 oder 21, 1—7 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 stark für die gleiche verbindende Hand. Ferner sind Stücke des A wie Cp. 36 oder 46, 8—27 ganz offenbar nicht in einen Text des BC hineingearbeitet, sondern vielmehr nach BC corrigirt (vgl. auch 48, 5), wie auch 49, 33 mitten im Text des A ein Sätzchen des C erscheint. Dazu kommt, dass auch in solchen Stücken, die sicher nicht auf A zurückgehen (wie 14, 11 f. 16—21), u. in der harmonistischen Klammer zwischen BC (43, 14) oder bei der Bearbeitung der C-Stücke (26, 1) manchmal R die Sprache des A schreibt, wie bei der Einarbeitung des A die Sprache des C (27, 46), ganz abgesehen von Fällen wie 6, 7, 13, 3, 15, 14 f., wo in Redactionszusätzen zu Stücken des C oder BC (die aber allerdings durch die Einarbeitung von A-Stücken in die Gen. veranlasst sind) sich die Sprache des A zeigt. Hiernach erscheint, wenn man die Gen. für sich in Betracht nimmt, eine gleichzeitige Zusammenarbeit der 3 Schriften nicht ausgeschlossen, eher empfohlen, u. ist daher weiterhin von R kurzweg die Rede.

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 Änderungen 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, 48, 7) oder corruptirt (zB. 4, 8, 10, 5, 24, 22, 29 f. 30, 32, 38, 41, 48, 56, 46, 28, 47, 21, 49, 26) oder glossirt (45, 23; vielleicht auch sonst in Cp. 39—45 u. 47, 12—26) worden ist. Bis in die einzelsten Einzelheiten reicht der kritische Beweis nicht hinein, zB. ob 30, 18 schon R oder erst ein Späterer *Sifhati* für *Amati* geschrieben hat. Bei Stellen wie 26, 3—5, 45, 19 f. 20', 46, 5^b zeigen sich sogar Spuren der Hand des R^d.

6.

Exegetische Hilfsmittel. „Zum Pentat. und Josua: *JDrusii* ad loca difficiliora Pentateuchi commentarius 1617; ad loca diffic. Josuae Judic. et Sam. comm. 1618. — *JAOsiaudri* comm. in Pentat. 1676 8; in Josuam, 1681. — *JClervii* Mosis libri ex translatione J. C. etc. Amstel. 1693. 1696. Tubing. 1733; Vet. Test. libri historici ex transl. J. C. etc. Amst. 1708. Tub. 1733. — *JChFSchulzii* scholia in Vet. Test. Norimb. 1783 f. Vol. 1. 2. — *EFrCRosemülleri* Pentateuchus annot. perp. illustr. Lips. 1821 4; Josua ann. perp. ill. 1833. — Ausserdem sind von den Bearbeitern des ganzen AT. noch zu bemerken: *Gro-*

tius, *JDMichaelis*, *Dathe*, *Maurer*⁴, und folgende grössere Werke: *ChrKJBunsen* vollst. Bibelwerk für die Gemeinde in 9 Bdn. 1858 ff. (hieher Bd. 1. 2. 5); *CFrKeil* und *FrzDelitzsch* bibl. Commentar über das AT. 1861 ff. (hieher Bd. 1 Gen. Ex.³ 1878; Bd. 2 Lev. Num. Bl.² 1870; Bd. 3 Jos. Jud. Ruth² 1874); *JPLange* theol.-homil. Bibelwerk, Bielef. 1864 ff. (hieher 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. (hieher 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 (hieher Bd. 1. 1. 2. II.).

„Zum Pentat. im ganzen: *JCalvini* in 5 libros Mosis commentarii. Genev. 1583 ed 3. — *JSterringae* animadv. phil. sacr. in Pentat. Leovard. 1696. Lugd. Bat. 1721. — *JMarckii* in praecipuas quasdam partes Pentateuchi commentar. Lugd. Bat. 1713. — *JSVater* Commentar über den Pentat. Halle 1802 5. — *MBaumgarten* theolog. Commentar z. Pentat. Kiel 1843 4⁶. — *MMKalisch* historical and critical commentary on the Old Test. Lond. (Gen. 1858; Ex. 1855; Lev., 2 Thle. 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. Genesim, Exod. et Leviticum. Lugd. Bat. 1735. — *JFrGaab* Beitr. zur Erkl. des 1., 2. und 4. B. Moses. Tüb. 1796.

Zur Genesis im besondern: *JMerceri* in Genesim commentar. Genev. 1598. — *NicSelnecceri* in Gen. commentar. Lips. 1569. — *Petri Martyris Vermilii* in I librum Mosis commentar. Heidelb. 1606 ed. 2. — *JETerseri* annotationes in Gen. Upsal. 1655. — *ChrCartwright* electa thargumico-rabbinica s. annotationes in Gen. Lond. 1648. — *JGerhardi* commentar. in Gen. Jen. 1693. — *SebSchmidt* super Mosis librum primum annotationes. Argent. 1697. — *AggHaitsma* curae philol. exegeticae in Gen. Franeg. 1753. — *CGHenster* Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und in der Genesis. Hanb. 1791. — *GASchumann* Genesis hebraice et graece cum annotatione perpetua. Lips. 1829. — *P. v. Bohlen* die Gen. historisch-kritisch erläutert. Königsb. 1835. — *FrTuch* Commentar 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 Deuteronomium 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. — *FJVDMaurer* Comm. über d. B. Josua. Stuttg. 1831. — *KFrKeil* Comm. über d. B. Josua. Erlang. 1847.⁶

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, Zürich 1863. *Derselbe* in *de Wette* Lehrb. d. hist. krit. Einl. in d. AT.⁸ 1869. — *JWColenso* 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. — *AMerx* 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), neu abgedruckt in „Skizzen u. Vorarbeiten“ Heft II. 1885; ferner: Geschichte Israels I. Berl. 1878, in 2. Ausg. unter dem Titel „Prolegomena zur Geschichte Israels“ 1883; auch *Bleek-Wellh.* Einl. in das AT.¹ (1878) § 81 ff. — *VWyssel* de Elohistae Pentateuchici sermone, Lips. 1878. — *FGiesebrecht* zur Hexateuchkritik, in Zeitschr. f. d. Atl. Wiss. I. (1881) S. 177 ff. — *SRDriver* „on some alleged linguistic affinities of the Elohist“ im Journ. of Philology Vol. XI (1882) p. 201 ff. — *DHoffmann* die neueste Hypothese über den Pentat. Priestereodex, 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. (1880) und: Urmosaisches im Pentateuch, ebendort III (1882). — *KMartí* 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., u. Les quatre sources des lois de l'Exode 1883. — *HVuillemier* „la critique du Pentateuque dans sa phase actuelle“ in Revue de Théol. et Philos., Lausanne 1883. — *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. — *SMaybaum* „Zur Pentateuchkritik“ in Zeitschr. f. Völkerpsychologie (1883) XIV, 2 S. 191 ff. — *AKuenen* Bijdragen tot de critiek van Pentateuch en Josua, in Theol. Tijdschrift XI. XII. XIV. XV. XVIII; u. Historisch-critisch Onderzoek naar het ontstaan en de versameling van de Boeken des Ouden Verbonds, I, 1. 1885. — *WVatke's* Ansicht über die Zusammensetzung von Pentateuch-Josua, in Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie XXVIII (1885) S. 52 ff. 156 ff. — *IFavez* le Deutéronome, Lausanne 1874. — *FrBuhl* wann ist das 5. B. Mose abgefasst? in Theol. Tidsskr., Kjøbenhavn. 1878. — *JPValeton* Deuteronomium, in Studien (Theol. Tijdschr.) V—VII (1879—81). — *ECBissell*, Proposed reconstruction of the

Pentateuch. in *Bibliotheca Sacra*, Vol. XL u. XLI, Andover 1883 f. — *FHimpel* Selbständigkeit, Einheit u. Glaubwürdigkeit des B. Josua, in *Tübinger Quartalschrift* 1864 f. — *JHollenberg* der Charakter der alex. Übers. 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 *JOtshausen* 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, zB., ausser den Gottesnamen אֱלֹהִים , aus Ausdrücken wie יְהוָה V. 11 f. 21. 24 f., יְהוָה יְצָרָנוּ 24 f. 30; יְהוָה und יְהוָה 20 f., יְהוָה und יְהוָה 21. 24—26. 28. 30, יְהוָה 28, יְהוָה 30, יְהוָה 10, so wie aus den Formeln יְהוָה יְצָרָנוּ 22. 28 und יְהוָה יְצָרָנוּ 27; auch יְהוָה 4. 6 f. 14. 18 ist ihm wenigstens geläufig, und zu יְהוָה V. 26 vgl. Cap. 5, 1. 3.

2. Dass der Verf. sein Werk mit der Welterschöpfung 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 Sabbaths 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 profetischen Vision von ihm (zB. *Kurtz* Gesch. d. A. B.² 1. 45, *JPLange*, *Godet* u. a.). Gibt aber demnach der Vrf. in der Hauptsache Überliefertes wieder, so erhebt sich die neue Frage: woher stammt diese Überlieferung? Darauf antwortete man früher einfach, sie ruhe schliesslich auf einer besonderen göttl. Offenbarung. Und weil mit ihr in manchen Dingen die Weltentstehungsmythen der Völker zusammen treffen, 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 Uroffenbarung über den Hergang der Schöpfung leistet nicht bloss nicht, was sie soll, weil bei der Länge der Überlieferungskette eine Gewähr für unentstellte Überlieferung 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, zB. 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 Bedürftenden 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 Überlieferung 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, zB. 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 Ähnlichkeit 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 Sinneswahrnehmung 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 Überschwemmungen 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, zB. die Ableitung der jetzigen geordneten Welt aus einem vorausgegangenen chaotischen Zustand, oder die Vorstellung des Welteies, das wir von Indien, ja China bis Ägypten (*Bunsen Aeg.* 1. 445. 456), Phönizien, Griechenland (noch bei Aristoph. *aves* 693 ff.) und selbst bei den Finnen (*Lönnrot Kalevala* v. Schiefh. 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, zB. *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.; *Wutke* 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 unversieglichen 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 Erebus (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 erdunfließende Meer, zugleich die Quelle der Flüsse) und die übrigen Titanen hervor u. s. w., worauf sofort die Kosmogonie in reine Theogonie übergeht. — Von den *Ägyptern* wissen wir mehr über ihre Theogonien (*Euseb.* pr. ev. 2. 1; *Bunsen* Aeg. 1. 423 ff.; *Lepsius* über den ersten äg. Götterkreis, 1851; *EMeyer* Gesch. des Alterth. I. 1884 S. 61 ff. 83 f.) als über ihr kosmogonisches System; 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, oder *Nuu* nach *EMey. 84*) 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* *Kompend. der Religionsgeschichte, deutsch von Weber* Brl. 1880 S. 55 f. — Die *etruskische* Lehre, welche *Suidas* u. *Τυρρόνηνία* heibringt (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. sämmtliche 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 Phöniken und Babylonier. — Von der *phönikischen* Lehre (über welche s. *Movers* in der *Halle'schen Encyclop. u. Phönicien*; *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.*; *Halévy Mélanges de critique et d'hist. 1883 p. 581 ff.*) sind verschiedene Darstellungen durch *Philo Bybl.* (bei *Euseb. praep. ev. 1, 10*), auch durch *Mochos* und *Eudemos* (bei *Damascius de princ. c. 125 p. 385 Kopp*) uns übermittlelt. Nach *Philo* wären anfänglich, unbegrenzt und durch unbegrenzte Zeit hindurch, *Πνεῦμα* (auch *ἀἴθρ ζοφώδης καὶ πνευματώδης* und *πνοῆ ἀέρος ζοφώδους* genannt) und trübes, finsternes *Χαός*. Als aber das *Πνεῦμα* seiner eigenen Anfänge begehrte, vollzog sich eine Zusammenschliessung (*πλοζή*), 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 Fäulniss wässeriger Mischung

erklärt, welche die Keime aller Einzeldinge enthielt. Indem sie sich zu einem Ei gestaltete [und dieses zu Himmel und Erde sich spaltete, Damasc. p. 385], strahlten aus *Μώτ* Sonne, Mond, Sterne und Sternbilder auf; aus ihnen wurden, als sie zum Bewusstsein kamen, vernünftige Wesen und erhielten den Namen *Ζωφασημίμ* (ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ ⲉⲛⲉⲓ) 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 Domer beseelte Wesen in Erde und Meer sich regten, männliche und weibliche (Euseb. § 1—3 Hein.). Eudemus dagegen setzt an den Anfang *Χρόνος* (ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ), *Πόθος* und *Ομίχλη*; aus der Vermischung der 2 letzten entstand *Ἄηρ* und *Ἄύρα*, sodann aus diesen beiden das *Ῥόν*. Nach Mochos aber sind die beiden Urprincipien *Αἰθήρ* und *Ἄηρ*; aus ihnen erzeugt sich *Οὐλωμός* (ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ); aus diesen geht durch Selbstzeugung hervor *Χουσωρός* d. i. *ὁ ἀνοιγνύς*, dann das *Ῥόν* (Dam. p. 385). — Die Menschenschöpfung betreffend, so stellt Philo an einer andern Stelle den *ἄνεμος Κολπία* (ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ) und sein Weib *Βάαν* (ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ) 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* (ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ) 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 Feuererfindung 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*]μημοῦμος (ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ) oder *Ῥψουράνιος*, ersten Bewohner von Tyrus und Erfinder der Hütten aus Rohr, Binsen und Matten, und *Οὔσωος*, 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 *Ῥψουράνιος* entsprossenen Geschlechtsfolge von 6 Brüderpaaren abgeleitet, nämlich von *Ἀργεύς* und *Ἀλιεύς* Jagd und Fischfang, vom folgenden Paar (wovon der eine *Χρυσώρ* hiess, von ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ) die Bearbeitung des Eisens, die Beschwörung und Zauberei, die Erfindung verschiedener Fischergeräthe und des Flosses, vom dritten (*Τεχνίτης* und *Γήνιος Ἀντόχθων*) die Bereitung der Ziegel und Dächer, vom vierten (*Ἀγρός* und *Ἀρονήρος*) Ackerbau, verbesserter Häuserbau, Jagd mit Hunden; vom fünften (*Ἄμνος* und *Μάγος*) das Dorf- und Hirtenleben, vom sechsten (*Μισώρ* und *Συδύκ* ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ und ⲉⲓⲛⲉⲛⲓ) 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 theologisches Fragment bei Damasc. p. 384. ein kosmogonisches durch Berosus (*CMüller* Fragm. hist. Gr. II. 497 f.) überliefert; von ausführlichen bab. Erzählungen über die Schöpfung, das Chaos, die Ent-

stehung der Götter, der Himmelskörper, der irdischen Geschöpfe, des Menschen hat neuerdings *GSmith* eine assyr. Übersetzung 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 l. 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.; *Halévy* *Mélanges* 385 f.), 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 Lahmu und Lahamu, weiterhin Šar und Ki-Šar, später Anu . . . , stimmt merkwürdig zu Damascius, welcher durch das Paar *Τανθῆ* (Tiamat), und *Ἀπασῶν* (Apsu) zuerst den *Μωῦμίς* (Mummu), weiterhin *Δαχή* und *Δαχός* (Lahm^c und Lahmu?), 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 Berossus 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 *Ομοόρα* oder Markaja (früher als *Umm Arka*, Mutter der Stadt Erech oder die Bilit rabit, Gemahlin des Mondgottes Sin, jetzt als *Mummu Uruk* von *Schrad.* 13, als *Um Uruli* „mère de l'Hades“ von *Halévy* in *Revue crit.* 1883 p. 42 gedeutet), mit dem chald. Namen *Θαλάτθ* (*Θανάτθ* 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. LI ff., und *Eränische Alterthumskunde* 1871. I. 454 ff.), wie sie im Bundebesch. 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 welchen 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.; *RRoth* in ZDMG. XXXIV. 699 f.).

4. Es bedarf nur eines Blicks auf diese Theorien, um zu finden, wie manche Ähnlichkeiten die bibl. Darstellung mit denselben hat, nicht bloss in der kindlichen Ansicht vom Weltganzen, sondern auch im Begriff des Chaos, der Stufenfolge der Werke u. a.; ja selbst auf das Weltei scheint noch eine entfernte Hindeutung vorzuliegen (s. zu 1, 2). Es wäre auch zu verwundern, wenn das nicht so wäre. Das israel. Volk vor und nach Mose war ein Glied einer grösseren Völkerfamilie und hatte schon lange mit semitischen und aussersemitischen Völkern in Verkehr gestanden, und war wie in Sitten und Gebräuchen, so auch in Kenntnissen und Vorstellungen mit einem grösseren Völkerkreise verwachsen; manche seiner alten mythologischen Vorstellungen schimmern noch lange nach Mose vielfach durch; auch über die Weltentstehung hatten sich längst bei ihm volkstümliche Anschauungen festgesetzt; sehr verkehrt wäre es, anzunehmen, dass es dieselben erst im persischen Zeitalter von den Babyloniern sich angeeignet hätte. Es versteht sich aber, dass durch den mosaïschen Gottesglauben wie das übrige Leben und Denken des Volks, so auch jene hergebrachten Anschauungen gereinigt und umgestaltet werden mussten, wenn nicht schon das einfachere ältere Gottesbewusstsein der Israeliten hier vorgearbeitet hatte. In der That liegt der unvergleichliche Vorzug der bibl. Schöpfungserzählung nicht in dem stofflichen Unterbau oder in neuen physikalischen Aufschlüssen, die sie gäbe, sondern in der Durchdringung 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 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 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 (*Ew. 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 erhabener, 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 Selbigeit 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 Sternwelten 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 Unbekanntheit des Alterthums mit dem wahren Wesen derselben. Anderentheils 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 Älteren, 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 Wiedezurechtbringung der chaotisch verwüstet gewesenen Erde durch Gott die Rede sei (Restitutionshypothese, seit *JBöhme* von vielen angenommen, zB. *Kurtz* Bibel u. Astronomie⁵ 1864; 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 weiss, vielmehr einer solchen widerstreitet (s. zu 1, 2), und durch seine Angaben von einer erst später erfolgten Bildung des Himmels und der Gestirne das Dagewesensein einer Erde mit organischen Wesen ausschliesst. Endlich die jetzt beliebteste Auskunft (zB. *Del.*; 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 macht (Übereinstimmungshypothese), hat nicht bloss die Umdeutung des Begriffs Tag (s. 1, 5) zu ihrer Voraussetzung, sondern kann auch selbst durch dieses Mittel keine Übereinstimmung der geologischen Perioden mit den 6 Schöpfungstagen erzielen, weil (auch abgesehen von der bestimmten Zahl 6) nach den Thatsachen der Paläontologie ältere Thierwelten nicht erst nach den älteren Pflanzenwelten, sondern zugleich mit diesen untergegangen sind, während nach Cap. 1, 10 u. 12 die Bildung der Erde und die Entwicklung der Pflanzenwelt schon abgeschlossen und durch das göttliche Billigungsurtheil versiegelt ist, ehe 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, nicht aber im einzelnen die Übereinstimmung durchführen könne, und im übrigen ist zuzugeben, dass unter allen alten Theorien die bibl. Erzählung den Ergebnissen der Naturwissenschaft am nächsten kommt. — Kann aber hiernach von einer historischen Wirklichkeit des physikalischen Hergangs in der Schöpfungserzählung keine Rede sein, so erweist auch die Vergleichung des übrigen A. T., dass während des Bestandes des alten Volks diesem Theil unserer Erzählung dogmatische Geltung nicht zugeschrieben wurde. Sogleich Gen. 2. gibt über die Aufeinanderfolge der Entstehung der organischen Wesen eine andere Vorstellung an die Hand; Ij. 38, 4—7 setzt bei der Gründung der Erde das Dasein der Gestirne schon voraus; von einer ängstlichen Nacherzählung 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 bei Schilderung der Schöpferthätigkeit Gottes wieder ganz andere Seiten der Sache hervor, und selbst Ps. 104, der auf Gen. 1 ruht und in der Ordnung der Werke sich möglichst genau daran anschliesst, legt wenigstens auf die 6 Tage keinerlei Gewicht (*Etc.* 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 zB. 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 Stoffes mit diesem Licht erst auf Grund der mosaischen 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 vermittelst 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 unten 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. Ev. 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, Buttman, v. Bohl., v. Cölln bibl. Theol. I. 171, Tuch, Lutz bibl. Dogm. 51; Ev. 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 Trilōka (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 Sechstageswerks 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 Sabbathzeit, 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 (*Ev. 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 die Achttheilung erst eingefügt ist (*Gabl., Ziegler, Hg., Pott, Ew. A.*). Wogegen von einer Collision des רִבְעִים וָאֶחָד 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 Vrf. 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 7 mal, schwerlich ohne Absicht. — Ob auch bei einigen andern öfter vorkommenden Formeln feste Zahlen beabsichtigt seien (*Schr.*), mag dahin gestellt bleiben. Das שֶׁשֶׁת יָמִים kommt im mass. Text nur 6 mal, bei den LXX aber (V. 20) 7 mal; $\text{שְׁשָׁלֹשִׁים וָשָׁנָה}$ dreimal (V. 5. 8. 10), während es auch V. 16 noch stehen konnte, aber nicht musste, ebenso $\text{שְׁשָׁלֹשִׁים וָשָׁנָה}$ 3 mal (1, 22. 28. 2, 3), während es V. 25 zwar stehen, aber mit Rücksicht auf V. 30 auch fehlen konnte. Das $\text{עֶשְׂרִים וָשָׁנָה}$ 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 $\text{עֶשְׂרִים וָשָׁנָה}$ V. 22 hat dieselbe Geltung und umgekehrt V. 28 haben die LXX für $\text{שְׁשָׁלֹשִׁים וָשָׁנָה}$ bloß $\text{עֶשְׂרִים וָשָׁנָה}$. Sollten in diesen untergeordneten Dingen wirklich hl. Zahlen beabsichtigt sein, so dürfte das eher jüngern Überarbeitern als dem Vrf. selbst zuzuschreiben sein. Aber dass auch das ganze Fachwerk der 6 Tage (also 1, 5^b. 8. 13. 19. 23. 31^b) und dazu 2, 2^b. 3^b erst von einem jüngern Überarbeiter 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 Vrf. selbst abgeleitet werden, und daraus folgt dann nach rückwärts, dass ihm die Achttheilung der Werke schon in einer Vorlage gegeben war. (Über einen andern Vorschlag zur Herstellung des angeblich ursprünglichen Textes von *G. d'Eichthal* s. *GGA. 1875 S. 897 ff.*). Die neuerdings von *Budde* (*Urgesch. S. 470—496*) vorgetragene Meinung, dass in diesem Stück dem A eine aus assyrisch-babyl. Quelle aufgenommene Schöpfungsgeschichte des J² (d. i. C²) als Vorlage gedient habe, ist nicht mit wirklichen Beweisen gestützt, sondern aus einer Reihe recht fragwürdiger oder

geradezu unhaltbarer Hypothesen künstlich herausgesponnen. — Im übrigen 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 The. *JGRosenmüller* antiquissima telluris 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. I. S. 76 ff. u. 1850. II. S. 108 ff., u. bibl. Theol. III. 45 ff. *Schrader* Studien zur Kritik u. Erklärung der bibl. Urgeschichte 1863 S. 1—57. *FWSchultz* die Schöpfungsgeschichte 1865. *Riehm* der bibl. Schöpfungsbericht, Halle 1881. Zu Cap. 1—3: *FChThormeyer* krit. Versuch über die mos. Urgeschichte, 1788. *JGEichhorn's* Urgeschichte, herausg. von *JPhGabler* 1790, 3 Bde., und *Gabler's* neuer Versuch über die mos. Schöpfungsgeschichte 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 alten Übers., Mass. u. den meisten Auslegern: *im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde*. Bei dieser Auffassung darf man *im Anfang* keinesfalls 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 *הַיְהוּדִים יְהוָה* nur das geordnete Weltall (2, 1), nicht den rohen Weltstoff bedeutet, und weil dann V. 2 fortgefahren sein müsste *וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם*, 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 Verwüstung 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 *בְּרִשְׁתָּא* Rückbezug genommen ist, auch eine solche Wendung wenig sinnvoll wäre. Vielmehr muss bei obiger Fassung *בְּרִשְׁתָּא* im absoluten Sinn (wie *ἐν ἀρχῇ* Joh. 1, 1; vgl. *שֵׁשֶׁת* ohne Artikel Jes. 40, 21) genommen werden: *uraufänglich*, und beruht wohl eben darauf auch

die Wahl des sonst nicht vorkommenden Ausdrucks בראשית, während bei Aufzählungen und relativen Zeitbestimmungen בתחלה, בקראשית, בתהלה, gebraucht zu werden pflegen. Dass aber der Gebrauch des ראשית für den zeitlichen Anfang dem späteren Hebraismus eigenthümlich und ein Aramäismus sei (*Wl. Prol.* 411), 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 בראשית, sondern בקרימין, מלקרימין, מן איילא, מן באייל u. dgl. sagen. Neben dieser gewöhnlichen Auffassung des V. 1 (von der Geiger Urschrift 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* (*Ras. Abene. Vatbl. Grot. Ilg. Bohl. Ew. Buns. Böttch. Geig. Schr. a.*) und als Nachsatz dazu nicht V. 2 (*Abene, Grot. a.*), der nur eingeschobener Zustandssatz sein kann, sondern V. 3 *da sprach Gott* nimmt. Man könnte dann בראשית lesen (*Böttch. Nähr. 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, 4^a) ursprünglich wahrscheinlich Überschrift war, und nach dieser Überschrift (אלה תיג' הש' יהא' בבראשית אלהים) V. 1 als selbstständiger Satz oder als Zeitsatz entbehrlich war, so wird man zu der Vermuthung geführt, dass erst R, der die Überschrift zur Unterschrift machte, dem V. 1 seine Fassung gab, indem er dem durch Wegfall von 'הי 'ה' א' vorn isolirten Zusatz בבראשית durch das vorausgesetzte בראשית eine Stütze gab, und kommt auch von hieraus auf die zweite der obigen Fassungen als die ursprünglich beabsichtigte. בראשית im Pent. in der Regel bei A, aber auch bei CR (*Gen. 6, 7. Ex. 34, 10. Num. 16, 30*) und R^d, wenn nicht 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. Gesch. I. 349. 399; modificirt in Prol. 411*) 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 Überflus erhellet es aus der Bedeutung, welche aram. Lehnwörter wie כשר, כשש, כפיר bei ihm bekamen. Vielmehr ist Wort und Begriff erst durch die Juden zu den Syrern und Arabern gekommen. Schwerlich ist es mit בראשית *hauen, aus-, behauen* (*Ges. thes. und Del. Gen.⁴ 76*) zusammenzubringen; vielmehr scheint die hebr. Bedeutung entwickelt zu sein aus ברא (ברר)

frei machen und lassen. hervorgehen lassen, zur Erscheinung bringen (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 אֱלֹהִים Gottes auf den Stoff Bezug genommen, so wäre er (wie im Arab.) mit עִינֵי einzuführen. אֱלֹהִים nicht von dem spezifisch arabischen أَلْف (ألف) scheu, ängstlich sein, als bedeutete es „Gegenstand der Furcht“ (*Fleischer* bei *Del.* 4 57), abzuleiten, überhaupt von אָל (über die Frage, ob das entsprechende bab.-ass. *ila* langes oder kurzes *i* habe, s. *Del.* *Paradies* 165; *PHaupt* akk. sum. Schrifttexte IV. 176 u. *Schrad.* KAT.² 11) nicht zu trennen, sondern aus diesem erweitert (vgl. אֱלֹהִים , مَعْنَى , أَعْنَى , شَفَاة u. a.: s. jetzt auch *ENestle* in *Theol. Stud.* aus Würt. III. 243—258). letzteres aber wohl nicht auf אָל (*Ges.*, noch *Hitz.* in *Zeitschr. f. wiss. Theol.* XVIII 1875. S. 4 und *Nöld.* in *Berl. Akad. M. B.* 1880 S. 774), sondern eher auf אֱלֹהִים (*Ew.* 178^b. *Jahrb.* X. 11; *Lagarde* *Oriental.* II. 3 ff.; nach *Halévy* in *Revue des études Juives* 1884 p. 177 f. auf אָל) zurückzuführen, wahrscheinlich bedeutend (nicht „Herr“ *Nöld.*, nicht „welchem man zustrebt“ *Lag.*, nicht „Zuflucht“ *Hal.*, sondern) *Macht* s. 31. 29 (wogegen *JDMüller* *Zur vergleichenden semit. Sprachforschung* 1884 S. 28 f. אָל für den nicht weiter zu deutenden Eigennamen eines ursemitischen Gottes hält), also אֱלֹהִים 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 welchen das AT. noch keinen einheitlichen Ausdruck (höchstens אֶרֶץ Jer. 10, 16) hat, aber nur der jetzigen oder geordneten Welt, κόσμος , nicht des Weltstoffs (s. S. 15 und gegen *Ku.* schon *Böttch.* *Nähr.* 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 (*Aben. Grot.* a.), auch nicht Fortsetzung der Erzählung V. 1 und die Erde wurde wüste (*Kurtz* a.), was $\text{וְהָאֲרֶץ וְהַיָּם וְהַבְּרִיאַת הַחַיִּים וְהַבְּרִיאַת הַשָּׁמַיִם}$ 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. וְהָיָה in diesem Fall wie Cap. 3, 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 וְהַיָּם d. h. als ein ordnungs-, gestalt- und wesenloses Eimerlei oder Durcheinander (ὄλη ἄμορφος Sap. 11, 18).[†] Zu der Malerei mit einem Paar zusammenklingender Namen vgl. 4, 14, 18, 27, 21, 23. Nah. 2, 11. Sēph. 1, 15. Ez. 6, 14 u. ö. Die Namen sind schon ihrer seltenen Bildung nach (*Ew.* 146^d) uralte und dem Vrf. mit der Erzählung überkommen (vgl. das phönik. *Βέαυ* S. 7. und

beachte die Rathlosigkeit der aram. Übersetzer bei Deutung derselben. Zwar ܘܫܬܝܐ (von ܘܫܬܝܐ , aram. ܘܫܬܝܐ , arab. وَأَرْضٌ *Wüste*) *Wüste, Öde* ist im Hebr. in verschiedenen Bedeutungen immer gebräuchlich geblieben, aber ܘܫܬܝܐ (von ܘܫܬܝܐ , ܘܫܬܝܐ) *Leere* kommt nur noch Jer. 4. 23 u. Jes. 34. 11. und zwar ganz offenbar aus der Schöpfungserzählung entlehnt vor. Zu diesem Begriff der gestaltlosen Masse kommen in $\text{ܘܫܬܝܐ} - \text{ܘܫܬܝܐ}$ als weitere Merkmale hinzu das Vorherrschen des Wassers und die Finsterniss, die darauf liegt. Nämlich ܘܫܬܝܐ (von ܘܫܬܝܐ *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 Erwasser, und wird V^b durch ܘܫܬܝܐ erklärt. Ob der Vrf. den Urstoff als eine wässerige 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 Pfr. 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 $\text{ܘܫܬܝܐ} - \text{ܘܫܬܝܐ}$ war dabei, d. h. nicht ein Wind, welchen Gott zur Trocknung der Erdmasse sendete (*Targ. Ephr. Saad. Abene. JGRos. Schulz. Dath. Vat. Schu.*), weil ܘܫܬܝܐ dazu nicht passt und die Befreiung der Erde von der Wassermasse V. 7 vielmehr durch Theilung der oberen 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 ܘܫܬܝܐ d. i. nicht bloß *ἐπιφύεσθαι, ferri, schweben* (LXX *Aq. Sym. Theod. Vulg.*, mit absichtlicher Abschwächung), sondern, wie Dt. 32. 11 und ܘܫܬܝܐ , *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. رخم neben ܘܫܬܝܐ weist auf gemein-semitischen Boden, und das angeblich besser hebräische ܘܫܬܝܐ 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 (*Hoflinger 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 anzusprechen. 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 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 *Ἔρως* (vgl. ausser Hes. theog. 120 auch Parmenides 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, amoch 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 Heinander von Gott und Welt voraussetzte, sondern durch seinen Willen, dessen Äusserung 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 übrigen der alterthümlichkindlichen Auffassung gemäss, wornach dasselbe als ein geheimnissvoller Stoff, an verborgenem Orte wohnhaft (Ij. 38. 19. 20), gedacht wurde. (Über den Äther und die Hemera bei Hesiod s. oben S. 5). — V. 4. *Und Gott sah das Licht dass gut* sah, dass das L. gut war, oder: und das L. anschend fand er es gut (Ew. 336^b; vgl. Jes. 3. 10, auch Gen. 6. 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 angemerkt, 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 (lj. 38, 19 f. 26, 10) haben. Mit dieser Wendung wird sehr fein die Finsterniss, obgleich weder als ein eigenes Schöpfungswerk Gottes, noch als אֲדָמָה bezeichnet, doch als Gegensatz und Folie des Lichts und als wechselberechtigt mit dem Licht, in die göttliche Weltordnung eingefügt (*Del.*). אֶת־הַלַּיְלָה] ein ächt hebr. Wort (u. das einzige für diesen Begriff, s. *Driver* in *Journal of Philol.* XI. 219), geläufig bei A u. bei D. R^d; auch Lev. 20, 24 ff.; 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* gehen, 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 (lj. 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 geheimnissvolle Weise lj. 38, 19 f. (vgl. über die räumliche Abgrenzung beider am Ende der Erdscheibe lj. 26, 10). Dieselbe Anschauung bei Hesiod. theog. 746 ff. und in der germanischen Mythologie (*Grill* 121 f.); vgl. auch, wie „die ἡὸς δάκτυλος ἠὼς dem Sonnenwagen des Apollo vorauszieht“ (*Tuch*). אָבֵן אֶבֶן] *und es wurde* d. h. trat ein, kam zu Stand *ein Abend und es wurde ein Morgen, Tag eins* d. i. ein erster Tag. אֶת־הַיּוֹם אֶת־הַלַּיְלָה ist Appos. zu אָבֵן und אֶבֶן zusammen, die Summe der beiden durch Abend und Morgen begrenzten Zeiträume angehend; die Grundzahl steht, weil im Anfang einer zu zählenden Reihe diese Zahl genügt (*Ew.* 269^a; vgl. Cap. 2. 11. 4. 19. 42. 27. 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 ⌒⌒⌒ dann ⌒⌒ 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 zB. 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., Ke., Buns. Del. Ev. Böhm. a., s. auch Ev. Alt.*³ 451). Mit der Schöpfung des Lichts begann der erste Morgen und bis es wieder Morgen ward, war ein Tag voll. Der göttl. Sabbath aber (2, 3) ist und bleibt Vorbild für den menschlichen oder mosaischen, auch wenn er nicht wie dieser am Abend, sondern am Morgen begann. — Unter allen Umständen ergibt sich aus der Umschreibung des Tags durch zwei mit ⌒⌒⌒ und ⌒⌒ begrenzte Hälften, dass Vrf. hier mit ⌒⌒ einen gewönl. Tag (von 24 Stunden) meint. Die für die Umdeutung der Tage in längere Zeitperioden von den Alten und Neuen (zB. noch *Ku. Del.*) vorgebrachten Gründe sind unzureichend. Der Gebrauch von ⌒⌒ in der Phrase *am Tage von d. i. zur Zeit da oder wann, als* (Gen. 2, 4. 17, 5, 1, 2 Sam. 21, 12. Jes. 11, 16 u. ö.) kommt für unser Cap., wo die einzelnen ⌒⌒⌒ mit Zahlen gezählt sind, nicht in Betracht. Der „Tag Gottes“ bei den Profeten, sicher ein längerer Zeitraum, wird nie in Tag und Nacht als seine 2 Hälften zerlegt, noch ist je von einer Reihenfolge einer Anzahl solcher Tage die Rede. Dass für Gott 1000 Jahre sind wie der Tag von gestern und wie eine Wache in der Nacht (Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8) d. h. dass für Gott den Ewigen das menschliche Zeitmaass wegfällt, ist hier, wo es sich nicht um Klarstellung der Ewigkeit Gottes handelt, ganz unanwendbar. Auch kann man nicht anführen, dass wenigstens die 3 ersten Tage (vor V. 14 ff.) nicht durch 2 Sonnenaufgänge begrenzte Zeiträume sein können, denn von diesen 3 wird genau dieselbe Formel gebraucht, wie von den 3 letzten, also dachte sie auch der Vrf. als ebenso lang wie diese, und wie er das konnte, ist S. 20 besprochen. Aus der Analogie des 7. Tages endlich lässt sich wiederum nichts folgern, denn von ihm ist die Formel „und es wurde ein Abend und es wurde ein Morgen“ aus guten Gründen nicht gebraucht. Auch die Bestimmung der Lebensdauer des Adam Cp. 5, 5 widerspricht der Umdeutung des 6. und 7. Tags. In Wahrheit hat der Vrf. sich nichts anderes als Tage gedacht. In den Rahmen von 7 *Tagen* hat er den Schöpfungsvorgang gefasst, weil es ihm um den Nachweis der Begründung des Sabbath zu thun war. Hätte er diesen Zweck nicht gehabt, so hätte er selbst noch kleinere Fristen als Tage

zwischen den einzelnen Werken verstreichen lassen können, nicht aber grössere. Fristen von Tausenden, Zehntausenden oder Millionen von Jahren mögen in der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Weltentstehung an ihrem Orte sein, weil diese auf die Allmähligkeit der Wirkung der Mittelursachen reflectiren muss; bei der rein religiösen Betrachtung fällt diese Berücksichtigung der Mittelursachen weg und handelt es sich nur darum, die göttliche Causalität in Hervorbringung des Endresultats, also hier der einzelnen Werke, klar zu stellen. Für diesen Zweck genügen nicht blos, sondern sind allein passend kleine Fristen. Man erwäge, was das wäre, wenn es hiesse: „Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht, und es vollendete sich ein Tausend oder ein Zehntausend von Jahren“. Da wäre ja die Ruhe Gottes statt an's Ende der ganzen Schöpfung vielmehr in jede einzelne Schöpfungsperiode hineingefallen, und statt des Schaffens durch das Wort hätte dann der Vrf. ein Hervorbringen durch die Action 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 Beseitigung der chaot. Wassermassen und der erste Schritt dazu ist ihre Trennung in 2 Theile, indem inmitten derselben ein זָרָז entstehen und sie fortan dauernd (Part.) scheiden soll. זָרָז] von זָרַז *schlagen, stampfen, festigen*, Pi. *durch Schlagen dehnen*, bedeutet nach LXX *Aq. Theod. Sym. Vulg. στερέωμα. firmamentum. etwas Festes und Dichtes, Veste (Luth.)*. Die $\sqrt{\text{}}$ ist gemeinsemitisch: wenn in der Bedeutung *festigen* das Hebr. mit dem Aram. stimmt (s. übrigens *Driver* 112), während sie im Arab. zu *stopfen* und *flicken* abgewandelt ist, so folgt daraus nicht, dass זָרַז ein Lehnwort aus dem Aram. ist (*Wl.*), so wenig als bei זָרַז , זָרַז , זָרַז und vielen andern Wurzeln, in welchen Hebr. mit Aram. gegen Arab. steht. Diese Himmelsfeste (V. 14) oder Wölbung (Am. 9, 6) des höheren Luftraums (*caelum, κοῖλον*), die weiterhin im A. T. oft einer über der Erde ausgespannten riesigen Zeltdecke verglichen wird (zB. Jes. 40, 22. Ps. 104, 2), wurde in alter Zeit aufgefasst als aus dichtem Stoff gemacht, fest wie ein gegossener Spiegel (Ij. 37, 18) wegen seiner lichten Bläue einem Gebilde von Saphir verglichen Ex. 24, 10, über dem Erdenrund kreisartig sich erhebend Ij. 26, 10. Prov. 8, 27, von den höchsten Bergen wie von Pfeilern gestützt Ij. 26, 11. ein Gewölbe, dem selbst Thüren und Öffnungen zugeschrieben werden Gen. 28, 17. 7. 11. 2 Reg. 7, 2. 19. Ps. 78, 23. (Ähnlich nennen griech. Dichter den Himmel *σιδήρεον* Od. 15, 328. 17, 565; *γάλακρον* Il. 17, 425; Pind. Pyth. 10, 42, Nem. 6, 6, und *πολύγαλκρον* Il. 5, 504; Od. 3, 2, und selbst Philosophen, zB. Empedocles bei Plut. plac. phil. 2, 11 und Artemid. bei Seneca nat. quaest. 7, 13 betrachten ihn als etwas Festes, *Kn.*). 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, über dem Gott seine Söller gebälkt hat. Ps. 104, 3: von dort stürzt durch geöffnete

Schleusen (7, 11 f. 2 Reg. 17, 2. 19) oder Kanäle (Ij. 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 durchschiffen auch nach ägypt. 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. Ij. 36, 27. Ps. 135, 7), neben welcher die ältere sich allmählich verlor oder nur von den Dichtern noch geltend gemacht wurde. $\frac{1}{2}$ — $\frac{1}{2}$ kürzerer Ausdruck (Lev. 20, 25. Ez. 22, 26 u. ö.) für $\frac{1}{2}$ — $\frac{1}{2}$ V. 4, 7 (*Ew.* 217^g). — V. 7. $\frac{1}{2}$ wie V. 16, 25; dass aber zwischen ihm und $\frac{1}{2}$ V. 21, 27 kein wesentlicher Unterschied sein soll, zeigt V. 21 im Vergleich mit 25. $\frac{1}{2}$ hat sonst immer seine Stelle unmittelbar hinter dem, was Gott sprach V. 9, 11, 15, 24, 30; nach der Angabe dessen, was Gott machte, hat es keinen Sinn mehr. Die LXX haben es am Schluss von V. 6 (vgl. 24 f.). Ob es dort ursprünglich oder erst von einem Überarbeiter nachgetragen ist, lässt sich nicht bestimmen; jedenfalls ist es im mass. Text an falscher Stelle eingefügt, und nicht (wie *Schr.* 21 annimmt) statt eines ausgeworfenen $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ (s. zu V. 8). — V. 8. $\frac{1}{2}$ eig. *Höhen*, Plur. von $\frac{1}{2}$. Über das *Nennen* s. zu V. 5: der $\frac{1}{2}$ und was dahinter ist, soll nach göttl. Anordnung den Menschen fortan Himmel sein und dafür gelten. Hinter V.^a haben die LXX $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\ \Theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$, der Stellung nach abweichend von V. 4, aber zusammenstimmend mit V. 10. Gleichwohl scheint seine Einfügung erst von einem Überarbeiter herzurühren, denn wirklich lag für den Vrf. ein Grund vor, die Billigungsformel hier nicht zu setzen, nicht zwar der, dass die Himmelsfeste 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 (*Ras.* *Ew.* *Kn.* *Del.* *Ke.*). Im Hinblick auf diesen Zusammenhang zwischen dem 2. und 3. Werk musste zwar nicht, aber konnte Vrf. hier die Billigungsformel weglassen, wenn er sie nur 7mal anwenden wollte (S. 14).

V. 9—13 dritter Tag, 3. und 4. Werk: Scheidung des Festlands und der Gewässer auf der Erde, und Bekleidung der Erde mit dem Pflanzenwuchs. — V. 9. Der Theil der chaot. Wasser, welcher unterhalb der Himmelsfeste ist, muss sich an einen Ort zusammenziehen und das Trockene, das feste Land, erscheinen oder hervortreten. Wie der Vrf. sich das gedacht habe, s. S. 18. Zur Erscheinung kommen konnte das Feste nur durch Emporhebung über die Wasser oder durch entsprechende Senkung der Wasser. Nach den ältesten Vorstellungen ist das feste Land über den Wassern gegründet (Ps. 24, 2), und liegt unterhalb desselben in grosser Tiefe die ungeheure Fluth des Urwassers, mit welcher die in den Senkungen des Festlandes zwischen den Wurzeln der Berge eingedämmten irdischen Meere durch geheimnissvolle „Quellen“ oder „Sprudel“ in Verbindung stehen (Gen. 7, 11.

49, 25. lj. 38, 16. Prov. 8, 28). רָגְלֵי Jussiv, vgl. 41, 34. Ruth 1, 8. lj. 3, 9 (*Ew.* 224^e). Nach רַגְלֵי haben die LXX noch den Bericht über die Ausführung: *καὶ συνήχθη τὸ ὕδωρ κ.τ.λ.* — V. 10. Das Geschiedensein des Trockenens von der Wassermasse wird durch die Nennung der Namen zu dauerndem Bestand bestimmt. רָגְלֵי hier im Gegensatz zum Wasser, das Land. רָגְלֵי vgl. auch Jes. 22, 11. רָגְלֵי es gibt mehrere Meere und grössere Seen; auch ist das Erdenrund vom Ocean umflossen (lj. 26, 10. Ps. 139, 9): sie alle fasst hier wie 49, 13. lj. 6, 3. Ps. 78, 27. Jon. 2, 4 (vgl. Ps. 24, 2) רָגְלֵי zusammen, welches in solchem Fall sogar als ein Sing. construiert werden kann Ps. 46, 3 f. Von den Flüssen und den kleineren Seen wird hier, wo es sich nur um den Gegensatz von Meer und festem Land handelt, abgesehen; Ps. 104, 10 berücksichtigt sie. Die Eindämmung des Meeres in seine Grenzen als ein Werk der göttl. Allmacht lj. 38. 8—11. Jer. 5, 22. — Mit der göttl. Billigung hat das Werk seinen Abschluss (V. 4), und eine Weiterentwicklung 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. סִבְיָה über das Methag bei *'רַגְלֵי 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. סִבְיָה das *zarte frische Grün*, das nach gefallenem Regen (2 Sam. 23, 4. lj. 38, 27) oder wann das alte Gras verschwunden ist (Prov. 27, 25), sprosst, das die Auen und Weideplätze bedeckt (Ps. 23, 2. Joel 2, 22), auch dem Wild zum Futter dient (lj. 6, 5. Jer. 14, 5): bald neben רָגְלֵי genannt (Dt. 32, 2. 2 Rg. 19, 26), halb neben רָגְלֵי (Jes. 15, 6. Ps. 37, 2). Hiernach 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 *αὐτόματα* aufsprossen, Theophr. de caus. plant. 1, 5) bezeichnen (vgl. ähnliche Gliederung V. 24). Die רָגְלֵי 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 רָגְלֵי סִבְיָה zu einer St.c.-Kette, weil in diesem Fall der übrigen Gewächse ausser רָגְלֵי und רָגְלֵי gar nicht gedacht, und sogar רָגְלֵי auf das erste Stadium seines Wachsthumms eingeschränkt wäre. Neben סִבְיָה werden 2, auch nach V. 29 f. besonders wichtige Gattungen, ausdrücklich hervorgehoben, רָגְלֵי und רָגְלֵי . רָגְלֵי 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 besonders die für den Menschen werthvolleren *Kräuter*, die Gemüse- und Getreidearten, die er im Garten und auf dem Acker pflanzt. Das beigegebene רָגְלֵי רָגְלֵי *das Samen samt* d. h. *erzeugt* (Hi. denom.) hebt den Samen besonders hervor nicht bloß als Mittel zur Selbstfortpflanzung, sondern auch als ein für die menschliche Verwendung (V. 29) wich-

tiges Erzeugniss. Ebenso und aus demselben Grund ist bei den *Bäumen*, d. h. zahmen und wilden Bäumen und Stauden das Fruchttragen besonders herhorgehoben. $\text{זרע} + \text{מפריהם}$ LXX. $\text{זרע} \text{זרע} \text{זרע}$ Sam. LXX. זרע fehlt in LXX. *Fruchtbaum welcher Frucht bringt nach seiner (des Baumes) Art, in welcher (Frucht) sein Same (ist zur Fortpflanzung) auf der Erde.* זרע nicht mit שפיר 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 (*ku.*), hingewiesen, denn זרע für sich drückt den Begriff „oberhalb“ nicht scharf aus (auch V. 20 nicht), und זרע trägt auch über der Erde Samen. — V. 12 wird die Unterscheidung der Arten, die V. 11 nur bei זרע gemacht war, auch auf זרע ausgedehnt. זרע wofür V. 11 זרע ; über זרע , welches gerade nur in זרע 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. Ij. 25. 3) vorkommt, vgl. *Ew.* 247^d. זרע 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 זרע des C und andere), sondern gehört zum ältesten semitischen (nicht aber ägypt. *Lagarde* in *GGN.* 1882 S. 190, der darin kopt. μενε finden will) Sprachgut, u. bedeutet schwerlich urspr. *idée, species* (Ges. th. 778; *Driver* 209; *JDMüller* in *Z. f. KSF.* I. 363), auch nicht *Zahl* (*FrDelitzsch* hebr. lang. 70 f.), sondern von einer זרע , זרע (arab. *spalten* mit der Pflugschar) eig. *Spaltung, Theilung* (vgl. זרע , זרע).

V. 14—19. Vierter Tag und 5. Werk: Erschaffung der Lichtkörper am Himmel. Mit ihnen wird der Übergang gemacht zu den Einzelwesen (S. 13). Eine angebliche Parallele dazu bei *Smith-Del.* ebld. Gen. 68 f.; *Schrad.* KAT.² 15 f. V. 14. $\text{וַיִּשְׂרֹף אֱלֹהִים}$ *es entstehen Lichtkörper!* Zum Sg. אֱלֹהִים *Ew.* 316^a; *Ges.* 147. אֱלֹהִים *Lichtort und Lichtwerkzeug, φωστήρ* LXX Aq. (אֱלֹהִים im selben Sinn, im Plur., wagt erst ein später 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. Dass 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 אֱלֹהִים V. 3 u. 6, und das Fehlen des Artikels vor אֱלֹהִים ausweist (s. S. 10). $\text{וַיִּשְׂרֹף אֱלֹהִים}$ + $\text{וַיִּשְׂרֹף אֱלֹהִים}$ Sam. LXX. $\text{וַיִּשְׂרֹף אֱלֹהִים}$ 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 (nam. 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. Jes. 4. 6. *Zeichen* sollen sie geben theils in ordentlicher Weise, zB. Merkzeichen für die Himmelsgegenden, die Witterung (*Del.*), theils in ausserordentlicher, zB. durch Verfinsterungen der Sonne und des Mondes, rothen Schein des letzteren, Kometenerscheinungen u. s. w., „welche im Alterthum als Voranzeigen ausserordentlicher Ereignisse, zB. göttlicher Gerichte (Joel 3, 3 f. Jer. 10. 2. Matth. 24, 29) galten“ (*Kn.*). Die $\text{עֲשֶׂה לָךְ} \text{אֲתָרִים}$ sodann sind nicht Zeiten überhaupt, da Tage und Jahre noch besonders genannt sind, sondern *feste Zeiten*, theils Festzeiten, die oft genug $\text{עֲשֶׂה לָךְ} \text{אֲתָרִים}$ 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, Schifffahrt u. s. w.), sowie für das thierische Leben (zB. Brunstzeit, Wanderzeit Jer. 8, 7), sogar für die Pflanzen, sofern auch diese für Grünen, Blühen 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 lj. 38, 33“ (*Kn.*). $\text{עֲשֶׂה לָךְ} \text{אֲתָרִים} \text{אֲתָרִים}$] als Hendiadyon (*Ges. Lehrs.* 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 אֲתָרִים 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 vermisse (*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. 2. 4; Cic. Tusc. 1. 63, *Tuch*), רָצַף] gegen *Gieschr.* 243, welcher das für ein jüngeres Wort hält, s. *Driv.* 215. — 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“. (*Ku.*). — 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 übrigen 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 mannigfaltigen 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 Lande 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 Ähnlichkeit ihrer Elemente (Flüssigkeit und Beweglichkeit) und der damit zusammenhängenden mannigfachen Ähnlichkeit ihres Organismus und ihrer Fortpflanzung. Über den Stoff, aus dem sie gemacht sind, ist nichts gesagt. Die LXX zwar mit ἐξεγαγέρτω und *Aq. Sym. Theod.* mit ἐξεοψάτω haben (nach Analogie von שָׂרַף V. 24) andeuten wollen, dass die Wasserthiere aus Wasserstoff hervorgebracht sind, und haben diesen Ursprung auch auf die Flugthiere ausgedehnt, indem sie רָצַף als 2. Obj. zu רָצַף, und רָצַף relativisch nahmen, aber ohne Zweifel mit Unrecht. Denn רָצַף bedeutet sonst nicht: in wimmelnder Menge hervorbringen, sondern: in Fülle sich regen, wimmeln, und kam als Verbum der Fülle mit dem Acc. (*Gen.* 138. 3) verbunden werden (Ex. 7. 28. Ps. 105. 30). Übrigens ist רָצַף (bei A sehr häufig; Ex. 7. 28 bei C; Dt. 14. 19) eine altsemitische, im Geez 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, רָצַף] nicht n. actionis, sondern coneret: das Wimmelnde, *Gewimmel*; es bezeichnet hier nicht (wie 7. 21) bloß die kleineren Thiere, sondern (V. 21) auch die grossen, רָצַף שָׂרַף] nach den Acc. erklärende App. zu רָצַף: also: *wimmeln soll das Wasser von einem Gewimmel, von lebenden Wesen!* רָצַף] im A. T. nicht bloß die Vögel, sondern alle Flugthiere (Lev. 11. 19 f.). רָצַף] Pl.!, weil von einer Masse ausgesagt, zugleich

das „hin und her, auf und ab“ ausdrückend. רָגַע־וְרָגַע] 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. רָגַע־וְרָגַע] + $\text{לְכָל־חַיֵּי־הַמַּיִם}$ LXX. — V. 21. Der Bericht über die Ausführung bestimmt auch hier, wie sonst, noch einiges genauer als das Schöpfungswort: er unterscheidet den רָגַע־וְרָגַע des Wassers in die grossen רָגַע־וְרָגַע und die übrigen Wesen. רָגַע־וְרָגַע] „von רָגַע dehnen, strecken, ist das langgestreckte Thier, und wird zwar auch für Schlange gebraucht (Ex. 7, 9 ff. 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.* רָגַע] vor $\text{לְכָל־חַיֵּי־הַמַּיִם}$ *Ev.* 277^d. „ $\text{לְכָל־חַיֵּי־הַמַּיִם}$] abgekürzte Relativsätze, daher mit Artikel *Ev.* 335^a, zumal nach dem determinirenden $\text{לְכָל־חַיֵּי־הַמַּיִם}$] nach den Mass. = $\text{לְכָל־חַיֵּי־הַמַּיִם}$ (vgl. $\text{לְכָל־חַיֵּי־הַמַּיִם}$ Gen. 4, 4; *Ev.* 258^a): doch kommt sonst ein Plur. von רָגַע nicht vor, weshalb *Ev.* 247^d וְרָגַע als Vorton erklärt. רָגַע־וְרָגַע] *Flugthiere mit Flügeln*: der Ausdruck hebt das wesentliche Merkmal des רָגַע־וְרָגַע hervor, welches Vögel und andern Flugthieren gemeinsam ist, obgleich auch רָגַע־וְרָגַע וְרָגַע־וְרָגַע gesagt wurde (7. 14. Dt. 4. 17. Ps. 148, 10 vgl. Ps. 78. 27); Adj. *beflügelt (Del.)* ist רָגַע־וְרָגַע weder hier noch 7. 14. — V. 22. Als besetzte 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 Bewandniß hat, auch aus der Fluthgeschichte (6. 19 f.) nicht gefolgert werden: רָגַע־וְרָגַע ; 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.; *Schrad.* KAT.² 17 f.). — V. 24 f. Die Landthiere soll die Erde (das Land) hervorbringen 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 sämtliche 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. — רָגַע־וְרָגַע] wird zerlegt in 3 Classen, welche in veränderter Stellung V. 25 wiederkehren. רָגַע־וְרָגַע] 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 (31. 23.

36, 6). שָׂרָף] das sich Regende überhaupt (V. 28 u. 9. 3), speciell und so hier das kleinere *kriechende Gethier* (reptilia ἐκπερόν), was ohne Füsse oder mit unmerklichen Füssen am Boden sich fortbewegt (6, 7. 7. 14. Dt. 4, 18. 1 Reg. 5, 13), genauer שָׂרָף שָׂרָף V. 25, 6, 20. Hos. 2, 20, weil man auch den שָׂרָף des Wassers שָׂרָף nennen konnte Ps. 104, 25 (vgl. Lev. 11, 46. 44; Ps. 69, 35). Zwischen beide Classen stellt sich שָׂרָף אֲרָץ] die Thiere des Landes (שָׂרָף אֲרָץ 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*. שָׂרָף אֲרָץ] aus der ältesten Sprache, in welcher der st. c. mit Hülfe des *i* (*Exc.* 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 שָׂרָף אֲרָץ. שָׂרָף אֲרָץ] scheint zu allen 3 Classen zu gehören. vgl. V. 25. — Über das Fehlen des Segenspruchs 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. שָׂרָף אֲרָץ] Volant., *Ges.* 75, 6. Dass 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 (zB. 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 persischen und griech. Herrschern vorkommt (Esr. 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.*, *Abene.*, *Gabl.*, *Del.*); auch שָׂרָף אֲרָץ] 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 שָׂרָף אֲרָץ] würde eine Mithätigkeit der Geister bei der Menschenschöpfung gesetzt, 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 אֱלֹהִים 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 Auflockerung des *Ich* zu *Wir* erscheint hier ganz passend, nicht blos 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, an den Menschen mitzuthemen. Es dürfte sich sogar fragen, ob es für das Gottesbewusstsein des Vrl. erträglich gewesen wäre, zu sagen: „Gott sprach: ich will Menschen machen in meinem Bild“. Wenigstens die Späteren würden das corrigirt haben, man vgl. wie V. 27 LXX ἀνάγειν auslassen und אֱלֹהִים אֲנִי V. 27. 5. 1. 9. 6 καὶ εἰκόνα θεοῦ, nicht τοῦ θεοῦ übersetzen, obwohl sie sonst in Gen. 1 ff. אֱלֹהִים mit ὁ θεός wiedergeben (s. auch Ps. 8. 6 LXX), und *Sym.* in V. 27 אֱלֹהִים אֲנִי abtheilt, אֱלֹהִים collect. (nach Pl. אֱלֹהִים); über das Etymon s. 2. 7. אֱלֹהִים] *in unserer Bild*, so dass der Mensch das Bild Gottes trägt, gleichsam darein gefasst oder gekleidet ist, wobei übrigens zu bemerken ist, dass אֱלֹהִים der Norm auch sonst gebräuchlich ist zB. Ex. 25. 40. 30. 32. 37. אֱלֹהִים] *nach (gemäss) unserer Ähnlichkeit*, drückt denselben Sinn aus, nur abstrakter, und soll das אֱלֹהִים nicht abschwächen (*Umbr.* Sünde S. 4), sondern cumulirend den Gedanken nachdrücklicher hervorheben (s. V. 27). Die griech. und auch lateinische KVV. haben unterschieden, und εἰκόνα (imago) auf die physische oder auch angeborne, ὁμοίωσις (similitudo) auf die ethische oder auch anzueignende Seite des göttl. Ebenbilds beziehen wollen (ebenso *Det.*). Aber das Fehlen des אֱלֹהִים zwischen אֱלֹהִים und אֱלֹהִים (blos LXX haben καὶ) 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 אֱלֹהִים aram. Lehnwort sei (*Wh.* I. 401), ist unbeweisbar: seiner Bildung (אֱלֹהִים, אֱלֹהִים) und אֱלֹהִים 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 (s. jetzt auch *Driv.* 216). Das Gleiche gilt von אֱלֹהִים, welches in der Bedeutung *herrschen* im Aram. unbekannt ist (und nur vom Hebr. her im Targ. und Talm. noch ein Paar mal vorkommt); endlich אֱלֹהִים V. 28 (gemeinsam) 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., אֱלֹהִים אֲנִי] ein Collectivbegriff (*Eic.* 179^c) s. v. a. אֱלֹהִים אֲנִי 9. 2. Ps. 8. 9. אֱלֹהִים אֲנִי] in der Aufzählung der Thiergattungen höchst auffallend. Zwar konnte man אֱלֹהִים für Erdbevölkerung (Gen. 9. 13. 19. 10. 25. 11. 1), dichterisch vielleicht für אֱלֹהִים אֲנִי (Ij. 12. 8) sagen (*Ku.*), 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. Hg. Ev. Olsh. Del.*) $\text{וְיִשְׁרָף \text{ וְיִשְׁרָף} \text{ וְיִשְׁרָף}$ (V. 25) zu lesen sein. — Diese Herrschaft des Menschen ist nun aber bloß 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 bloß 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 Ähnlichkeit 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, *Ku.*) verleiht, welche ihn vor allen irdischen Geschöpfen auszeichnen und „vor welchen die Thiere scheuen und furchtsam weichen“ (9. 2. *Ku.*) 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 (*Ku.*), wo der Vrf. von dem Verhältniss des Sohnes zum Vater, das ja auch ein Verhältniss der leibl. Ähnlichkeit war, dieselben Ausdrücke gebraucht. Aber selbst dort kann die Ähnlichkeit damit nicht erschöpft sein, noch viel weniger gegenüber von Gott. — Übrigens 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 Sur. 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. 30) bei den Juden an der bibl. Vorstellung Anstoss und liess den Menschen nur nach dem Bilde der Engel geschaffen sein zB. LXX Syr. Chald. zu Ps. 8, 6; Saad. zu Gen. 9, 6; samar. Üb. zu Gen. 5, 1. 9, 6; Pers., Qimh. zu Gen. 5, 1; Raš. zu Gen. 1. Übrigens kommt jene Vorstellung auch im übrigen Alterthum vor. Der Mensch wurde nach Lucian de imag. 28 vom besten Philosophen εἰζὼν θεοῦ genannt, nach Hermes bei Lact. inst. div. 2, 10 ad imaginem Dei gemacht und nach Ovid. met. 1, 83 in effigiem moderantum caucta Deorum gebildet. Cicero de 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 Λιὸς 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, zB. die Platoniker, an die Seele als Ausfluss der Gottheit, während andere zugleich behaupteten, τὸ εἶδος αὐτὸ θεῶ ἐοικέναι (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 geloben berichtet der Vrf. die Schöpfung des Menschen mit dichterischem Anhauch in 3 rhythmischen Gliedern (Ew.). Glied b hebt aus Gl. a einen Punkt, das ׀׀׀׀׀, 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 ׀׀׀; in c musste wegen der Zweifelt der Individuen ׀׀׀׀ gesagt werden. Den Gedanken, dass der Mensch zuerst als einer geschaffen und *nachher* zu zweien *um*geschaffen 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 ׀׀׀ und ׀׀׀׀ 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; Übersicht 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 אָרְבֵּי 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 betheilig. אָרְבֵּי אָרְבֵּי obwohl bei A, wo erwachsene Leute beiderlei Geschlechts in Rede stehen, auch אָרְבֵּי אָרְבֵּי vorkommt (Ex. 35, 29. 36, 6; besonders wenn ältere Vorlagen gebraucht sind Lev. 13, 29. 38. 20. 27. Num. 5, 6. 6, 2 cf. Dt. 17, 2), so bedient er sich doch, als ein anschärfere 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 אָרְבֵּי (zB. 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. 11, 15. Jer. 20, 15. 30, 6) und für *femina* (wofür אָרְבֵּי Lev. 18, 22. 20, 13, cfr. Jud. 21, 11 f.) des אָרְבֵּי (wie Jer. 31, 22. Dt. 4, 16). Durch das Arab. u. Assyrl. erweist sich אָרְבֵּי als ein altsemit. Ausdruck, der nur im Aram. bald den speciellen Begriff *Widder* annahm, (über die Behauptung, אָרְבֵּי sei die jüngere Form für älteres אָרְבֵּי , s. zu Ex. 23, 17); אָרְבֵּי aber, von einer gut hebr. $\sqrt{\text{אָר}}$, und directer Gegensatz zu אָרְבֵּי , kam, obwohl sonst nur im Aram. erhalten, nicht erst in der verfeinernden, alles grob Sinnliche meidenden Sprechweise der jüngeren Zeit aufgekommen sein (gegen *Welth., Gsbr.*). — V. 28. Auch sie erhalten einen Schöpfungssegen, 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 hebr. Text das vollere $\text{אָרְבֵּי אָרְבֵּי אָרְבֵּי אָרְבֵּי}$ gesagt statt אָרְבֵּי (V. 22), was die LXX ausdrücken. אָרְבֵּי zu V. 26. אָרְבֵּי אָרְבֵּי 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. Dem Menschen weist Gott die Samen tragenden Kräuter und die Samenfrucht tragenden Bäume an, s. zu V. 11 (vgl. 2. 16. 3, 18). אָרְבֵּי *ich gebe hiemit*, „dedito“, vgl. 9, 13. 15, 18. 17, 20. 23, 11. 13; *Ew.* 135^c; *Ges.* 126, 4. $\text{אָרְבֵּי אָרְבֵּי אָרְבֵּי}$ V. 21. אָרְבֵּי אָרְבֵּי *Samen säend* oder *streuend*, wenn nicht dieses Qal, wie V. 11 f. das Hi., von אָרְבֵּי 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.* NÄ. I. 9; *Del.*) ist wohl zu fein. Für die menschliche Nah-

rung kommen die Kräuter und Bäume hauptsächlich wegen ihres Samens in Betracht. קָדְמוֹת] s. *Driver* 217 f. In V. 30 muss nach MT. das קָדְמוֹת von V. 29 noch fortwirken, doch ist dies schwierig, wegen קָדְמוֹת קָדְמוֹת קָדְמוֹת V. 29, und es ist leichter, anzunehmen, dass vor קָדְמוֹת ein קָדְמוֹת ausgefallen ist (*Ev. Del.*). In der Aufzählung der Thiere fehlen nicht bloß die קָדְמוֹת קָדְמוֹת und diese gewiss absichtlich, sondern auch (vgl. V. 24 f.) die קָדְמוֹת; ob darum, weil das zahme Vieh, beim Menschen lebend, an dessen Nahrungsmitteln vielen Antheil hat (*Kn.*)?; sie kann auch in קָדְמוֹת קָדְמוֹת (vgl. V. 28) inbegriffen sein (*Del.*). Diesen Thieren ist das *Grün des Krautes* angewiesen d. h. alles grüne Gras und Kraut; קָדְמוֹת deutet an, dass קָדְמוֹת 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; קָדְמוֹת ist nicht gebraucht, weil es oben V. 11 f. nicht erwähnt war; wäre V. 11 f. קָדְמוֹת 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 das Herrschaftsrecht über die Thiere zugesprochen ist, führt im Zusammenhalt 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 קָדְמוֹת 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 (*Ev. JB.* II. 134 ff.). Mit solchem Glauben an eine Urzeit paradiesischen 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 Plut. 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.*). Über 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 natürl. Mitgefühl mit der leidenden Creatur und die innere Stimme, dass Verfolgung und Gewaltthat unter den Geschöpfen nicht der ursprüngl. Wille des Schöpfers sein können, dienten der Anschauung, die der Vrf. ausdrückt, zur Stütze: wie die Dolmetscher der höheren Religion den Frieden unter den Menschen (zB. Jes. 2, 4. 9, 5 f. Zach. 9, 10 a.), bes. auch den Frieden zwischen der Menschen- und Thierwelt (*Hos. 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 Denkbareit 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 urälteste, 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 sie (*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 Sechstageswerks erfolgt das göttl. Billigungsurtheil, diesmal über die Gesamtheit aller Werke, auf $\text{וַיִּבְרַךְ אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם}$ lautend, weil eben durch den Zusammenhang der einzelnen Theile mit einander und ihr zweckvolles Sichentsprechen ihre Trefflichkeit um so heller hervorleuchtet. וַיִּבְרַךְ nicht, wie bisher, *ein*, sondern *der*, als wollte Vrf. damit sagen: *der* sechste und damit letzte der 6 Tage. Dass nur וַיִּבְרַךְ , nicht וַיִּבְרַךְ den Artikel hat (1, 21, 28 gehören nicht hieher), ist nicht Zeichen jungen Sprachgebrauchs (*Wl. I. 402*); denn diese bequemere Redeweise (*Exc. 293^a; Ges. 111, 2^a*) findet sich in A nur bei וַיִּבְרַךְ (2. 3. Ex. 12, 15) so wie in anderen (Ex. 20, 10. Dt. 5, 14. Lev. 19, 6. 22, 27), wogegen bei allen anderen Substantiven A immer den Artikel schreibt (*Gen. 8, 5. Ex. 28, 10. 18 ff. 39, 11 ff. 26, 9. 29, 19. 39, 41. Lev. 8, 22. Num. 28, 4. 8 u. s.*), also noch keineswegs zum Sprachgebrauch von וַיִּבְרַךְ

מְשַׁבְּתִים (vgl. Gen. 41, 26. Jud. 6, 25. 1 Sam. 12, 23. Jer. 17, 2. 38, 14 u. ö.) vorgerückt ist (s. jetzt auch *Driv.* 229 f.). — Cap. 2, 1—3. Den siebenten Tag bestimmt Gott, da er an demselben von seinem Schaffen ruhte, zu einem hl. Ruhetag. — V. 1. מְשַׁבְּתִים Suff. geht auf 'שבת 'שנה zugleich. Vom Heer des Himmels ist im A. T. oft die Rede; gewöhnlich wird damit das Sternenheer bezeichnet, doch auch die Engelscharen (1 Reg. 22, 19; Heer Gottes Jos. 5, 14 f.), und Heere Gottes sind auch alle die elementaren Kräfte des Himmels, wie Winde, Blitze u. s. w. (zB. Ps. 103, 21). „Heer der Erde“, sonst nicht gewöhnlich und hier durch „Heer des Himmels“ veranlasst, bezeichnet dasselbe, was sonst מְשַׁבְּתִים מְשַׁבְּתִים, vgl. Jes. 34, 2 und die Umschreibung Neh. 9, 6. Alle Wesen 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 מְשַׁבְּתִים für מְשַׁבְּתִים (*Sam. LXX Pesch. Jubil., Beresch. rab. c. 9, cfr. Hieron. qu.*), von *Houbig. Ilg. Pott Olsh.* vorgezogen, lässt sich als ursprünglich vertheidigen, wenn man annimmt, dass die Änderung in 'שבת geschehen sei mit Rücksicht darauf, dass die 2. Hälfte des 6. (mit מְשַׁבְּתִים beginnenden S. 21) Tags nach der gesetzlichen Rechnung schon die 1. des 7. war und Sabbath mit מְשַׁבְּתִים begann. Die Fassung des מְשַׁבְּתִים als Plsqp. (*Calv. Drus. Eichh. Gabl. Ros.*) verstösst gegen die Grammatik. Unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit der Mass. Lesart, muss man annehmen, dass Vrf. (anders als in V. 1) מְשַׁבְּתִים nicht im Sinne von *Fertigmachen*, sondern (wie Num. 17, 25) von *ein Ende machen* einer Sache, oder von *aufhören mit* (etwa wie מְשַׁבְּתִים seq. מְשַׁבְּתִים Ex. 34, 33. Lev. 16, 20. 1 Sam. 10, 13 oder מְשַׁבְּתִים Ex. 12, 15) genommen (*Vat. Tuch. Kn.*) und zugleich die Ruhe Gottes als die eigentliche Vollendung des Schöpfungswerks gedacht (*Ras. Del. Ke.*) hätte. Die Streichung des V. 2^b u. 3^b als späterer Zuthat (*Wl., s. oben S. 14*), wornach als Aussage des Vrf. sich ergäbe, Gott habe am 7. Tage erst sein letztes Werk (den Menschen) gemacht, ist nicht blos ein Gewaltstreich, sondern beseitigt auch nicht den Widerspruch, dass der 7. Tag hl. Tag (3^a) sein soll, und muthet dem Vrf. einen Gedanken zu, den niemals ein Jude (zumal nach der Zeit des Dt.) gedacht haben kann. — *und Gott ruhte am 7. Tag von allem seinem Werk, das er gemacht hatte*] man muss unter dieser Ruhe nicht geradezu dasselbe verstehen, was man in der Dogmatik die erhaltende Thätigkeit Gottes nennt, denn diese fasst das A. T. sonst nicht als Ruhe, vielmehr als fortgesetztes Schaffen, als stetiges Tragen der Welt durch Gottes allmächtige Kraft (s. auch Joh. 5, 17) auf. Hätte Vrf. es so gemeint, so hätte er einfach gesagt: „und Gott ruhte von seinem Werk“, nicht aber: „ruhte am 7. Tage von seinem Werk“, der doch unmöglich als ein in infinitum sich erstreckender gedacht werden kann. Vielmehr liegt dem Vrf. der Ruhetag zwischen den Tagen der erschöpferischen Arbeit und der Zeit der erhaltenden Thätigkeit, ist der Durchgangspunkt von der einen zur andern. Der Wechsel von Arbeit und Ruhe, von Ausschlieraustreten und Sichinsichzurückziehen ist damit in Gott selbst verlegt (vgl. Ex. 31, 17 den noch sinnlicheren Aus-

druck „sich erholen“). So menschenartig das klingt, so hat diese Anschauung doch ihr Recht, sofern wenn man einmal den Zeitbegriff auf das göttl. Thun anwendet und von einem Abschluss der Schöpfung spricht, es einen Zeitmoment gegeben haben muss, in welchem Gott mit Selbstbefriedigung auf die vollbrachte Schöpfung zurückblicken konnte und *ruhte*, nicht überhaupt, sondern *von seinem Werk*, das er gemacht hatte, vom Schöpfungswerk. Dass diese Zeit gerade als ein Tag bestimmt ist, ist die nothwendige Folge der Übertragung des Wocheneyclus auf das göttliche Thun. — V. 3. *Und Gott segnete den 7. Tag und heiligte ihn*] nämll. nicht etwa späterhin zu Mose's Zeit, sondern eben damals am 7. Tag; auch nicht so, dass er schon damals den Menschen ein Gehot seiner Heilighaltung gegeben hätte, denn den Israeliten wird das Gebot darüber erst unter Mose gegeben (Ex. 20, 9. 31, 12 ff. 35, 1 ff. 16, 22 ff.), und von vormosaischer Sabbathbeobachtung derselben ist nichts bekannt; auch von einer Feier durch die Engel im Himmel (Jubil. c. 2) sagt unser Vrf. nichts. Sondern die Meinung ist: Gott legte damals einen besondern *Segen* auf diesen Tag, machte, dass wohlthätige Folgen sich an seine Feier knüpfen, und heiligte ihn d. h. machte ihm zu einem heiligen, den gemeinen Tagen entnommenen und Gott geweihten Tag, der eine besondere Beziehung auf den hl. Gott hat (vgl. Jes. 58, 13). Aber bemerkt wird das vom Vrf. allerdings schon mit Beziehung auf die Einsetzung der Sabbathfeier unter Mose (Ex. 31, 17. 20, 11). Zur Sache s. Ex. 20, 10 f. אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי] da nicht אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי, sondern אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי Sprachgebrauch war, zugleich aber das Machen des Werks als ein schöpferisches bezeichnet werden sollte, so war diese Zusammensetzung (*Ew.* 285^a) von selbst gegeben: *welches machend er geschaffen hatte*; „thätig seiend“ (*Kn.*) bedeutet אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי nicht. — Die Formel אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי fehlt, nicht etwa weil dieser Tag als dies sine vespera, als ein endloser bezeichnet werden soll (*Del.* nach August. Conf. a. E.), wodurch er seinen Charakter als Typus des menschl. Sabbath verlore; auch nicht bloß darum, weil die Erzählung zu Ende ist, nicht mehr zu einem weiteren Tag hinübergeleitet wird und seine Bezeichnung als 7. Tag schon (V. 2) vorausgenommen ist, sondern zumeist darum, weil der Sabbath von Abend zu Abend gerechnet wird, also obige Formel nicht mehr passen würde. — V. 4^a. Unterschrift zu diesem Stück, nicht Überschrift zum 2. Stück, wie gemäss der Paraschen- und Vers-Eintheilung noch manche (*Hengst. Baumg. Kur., Hofm. Ke. a.*), auch kritische Ausleger (*Tuch, de W. Hupf.*) annehmen. Nämlich אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי] nur im Pl. st. c. vorkommend, der Bildung nach einem arabischen تَوْلَدَ entsprechend, bedeutet eig. *Zeugung*, aber nicht als n. act., sondern (wie auch der stehende Pl. zeigt) als Gegenstandswort *Erzeugtes* (wie das etwas anders gebildete Geez-Wort *tauledd^e, tertedd^e, tuledd^e, Pl. texledât*). somit im gewönl. Sprachgebrauch als Pl. st. c., vor einem Personennamen, *Zeugungen* d. h. *Geschlechter, Geschlechtsfolge*, und dann in Überschriften leicht auch *Geschlechtsgeschichte*, Geschichte des von jemand abstammenden Geschlechts (6, 9).

25, 19. 37, 2). bei den LXX *γένεσις, γενέσεις, βίβλος, γενέσεως*. Vor einen Sachnamen gestellt, wie hier, kann das Wort nur im uneigentlichen Sinn (Seph. 2, 2. Ij. 38, 28 f. Jes. 55, 10) gebraucht sein s. v. a. *Hervorbringungen*, die von (auf) Himmel und Erde, bei deren Schöpfung (= wie V. 1), hervorgebrachten Dinge, Wesen u. s. w. Zu der Vermuthung (*Lagarde Orientalia* II. 38 ff.), dass Sing. גֵּנֶסִים in der Bedeutung *Herkunft* (wie im Targ. der Ketubin) zu lesen und der ganze Halvers eine junge Interpolation sei, ist kein Grund. Eine Formel dieses Inhalts passt nun aber offenbar besser zu 1, 1—2. 3 als zu dem 2. Stück Cap. 2, 4 ff., welches, wenigstens nach seinem jetzigen Bestand, nur Fragmente einer Schöpfungsgeschichte und in der Hauptsache vielmehr etwas ganz anderes enthält. Das „was mit Himmel und Erde nach ihrer Schöpfung weiter geworden ist“ (*Ke.*), wird niemand $\text{מִיּוֹם הַיְשׁוּבָה וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$ nennen; auch erzählt 2, 4 ff. gar nicht, was mit H. und E. weiter geworden ist, sondern wie der Mensch geworden ist und was mit ihm wurde. Es kommt dazu, dass die Formel überall im Pent. (auch Gen. 10, 1) auf A, nicht auf C, dem das 2. Stück angehört, zurückgeht, sowie dass bei C nicht $\text{מִיּוֹם הַיְשׁוּבָה}$, sondern $\text{מִיּוֹם הַיְשׁוּבָה}$ und $\text{מִיּוֹם הַיְשׁוּבָה}$ 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 Überschrift vor; als Unterschrift würde sie in der Schrift des A unmittelbar mit der Überschrift 5, 1 zusammengestossen sein (*Schrad.* 39). Darum ist anzunehmen (*Hg. Pott, Schu. Kn. Schr.* a.), dass 2, 4^a im Buch des A Überschrift 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 den Schein zu vermeiden, als sollte sie Überschrift zum ganzen Pent. sein (*Del. Nöld.*). Dass die Formel als Überschrift vor 1, 1 unpassend sei, könnte man nur dann behaupten, wenn 1, 1 selbst Überschrift wäre (was es nicht ist). Aber nach dem oben S. 16 Gesagten, ist überhaupt wahrscheinlicher, dass erst R nach Wegnahme jener Überschrift dem 1, 1 seine jetzige Fassung gab. Zu dieser Vermuthung gibt Anlass die Minuskel $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$, welche doch ursprünglich kritische Bedeutung gehabt haben wird (*Tuch*); der Text von 1, 1 hätte dann bei A gelautet $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$ (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 $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$ ganz überflüssig. Sodann beginnt hier schon der Sprachgebrauch des 2. St.: $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$ für $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$, und $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$ für $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$; (Ps. 148, 13) hat A immer $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$ $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$. Endlich auch $\text{וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה}$ = *als* (auch 2, 17. 3, 5) wäre im Munde dessen, welcher eben von der Schöpfung in 6 Tagen berichtet hat, ungeschickt gewählt, während es 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 Cp. 2, wird daraus vertrieben Cp. 3; das Verbot des Erkenntnisbaums Cp. 2 wird Cp. 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 ihre Erschaffung. Allerdings handelt es sich in ihr hauptsächlich um den Menschen: 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 bloß, sondern weicht auch von ihm ab. Der Mensch erscheint hier nicht bloß 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 Übereinstimmung 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 1882; *Roseum.* 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 Ergnzer 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 וַיִּבְרָא in וַיִּבְרָא 'ֹּ׃ könnte dafür gelten, wenn es sich nicht auch anders erklärte. b) Auch die Darstellungsweise und Sprache weist auf einen andern Erzähler hin. Statt der verständigen, nur die Hauptsachen hervorhebenden Art des 1. Stücks tritt hier eine lebendigere Erzählungsweise ein, farbige Schilderung mit Eingehen auch auf die Nebenumstände u. ursächlichen Zusammenhänge, reicherer und tieferer Ideengehalt, saumt einer höchst naiven Weise, von Gott zu reden: „Gott *bildet* Menschen und Thiere, *haucht* jenem Leben in die Nase (2, 7. 8. 19), *nimmt* eine Rippe aus seinem Leibe und *verschliesst* die Öffnung (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 Khle des Abends (3, 8), spricht wie *eifersüchtig* auf den Menschen (3, 22)“, *Kn.* Für das göttliche Schaffen ist nicht וַיִּבְרָא , sondern וַיַּעַשׂ oder וַיַּצַּר gebraucht, selbst 2. 4^b; für die Thiere nicht וַיִּבְרָא , sondern וַיַּעַשׂ 2, 19 f. 3, 1. 14, wie auch וַיַּעַשׂ 2, 5, וַיַּעַשׂ 2, 6. 3, 18. Andere ihm sonst beliebte, bei A nicht gewöhnliche Ausdrücke sind zB. וַיַּעַשׂ 2, 23 (18, 32. 29, 34 f. 30, 20. 46, 30), וַיַּעַשׂ 3, 17, וַיַּעַשׂ 3, 11, וַיַּעַשׂ 3, 13, וַיַּעַשׂ 3, 15. 17, וַיַּעַשׂ 3, 24, וַיַּעַשׂ 3, 17, וַיַּעַשׂ 3, 16. Besonders wichtig ist der durchherrschende Gottesname יהוה , 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 bloß אלהים) in der Zusammensetzung יהוה אלהים , welche sonst im Hexateuch nur Ex. 9, 30 vorkommt. Aber diese Erweiterung des 'ֹּ׃ durch אלהים ist wahrscheinlich erst durch R geschehen. Ein zureichender Grund, warum C selbst hier 'ֹּ׃ geschrieben hätte, lässt sich nicht einsehen. Denn dass der Name 'ֹּ׃, weil voller, zugleich heiliger und darum dem Paradies zugeeignet sei (*Hupf.* 124 f.), oder dass für den paradisi-schen 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 'ֹּ׃ zu 'ֹּ׃ die schon im Paradies beginnende Heilsthtigkeit Gottes angedeutet werden soll (*Ke.*³ 50), wird durch andere Stücke der Gen., wo in gleichem Fall eben nur 'ֹּ׃, ohne 'ֹּ׃ steht, widerlegt. Wo sonst in älteren Schriften jener Doppelname vorkommt, wie 2 Sam. 7, 22. 25, soll das beigesetzte 'ֹּ׃ 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 'ֹּ׃ 'ֹּ׃ 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 vermuthen, der doch nicht da war. Diesem Anstoss heugt die Zusammensetzung vor, indem sie anzeigt, dass Jahve hier mit dem zuvor genannten Elohim derselbe sei (*Tuch, Kn. Del. Kuen. Onderzoek*² 313). 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 *ἄριστος ὁ θεός* noch bis Cap. 9 fortsetzen, meist in den Stücken des C für 'ֿ. einigemal auch in denen des A für אֱלֹהִים. Wie R 's zu 'ֿ hinzugesetzt hat, so hat er wahrscheinlich aus dem Schöpfungsbericht einiges weggelassen (s. zu 2, 5 f.) und dagegen 3, 20 und vielleicht auch 2, 10—15 eingeschaltet. — Dass das ganze Stück von einem andern Vrf. als C geschrieben sei, behauptet *Reuss* *Gesch. des AT.* § 218, wegen des Doppelnamens 'ֿ 'ֿ (worüber oben) und weil die Stellung des Stücks an seinem jetzigen Platz auf einem Misverständniß beruhe (worüber unten). Andererseits meint *Budde* (233 f.), dass Cp. 2 f. aus zweierlei Darstellungen der Paradies- und Sündenfallgeschichte, von denen eine (J¹) Gott Jahve, die andere (J²) Elohim nannte u. den in der ersten fehlenden Lebensbaum eingefügt enthielt, zusammengesetzt, u. אֱלֹהִים 'ֿ daher zu erklären sei. Aber Beweise für einen J², der Elohim schrieb, lassen sich nicht beibringen, u. für die Annahme einer Zusammenschmelzung des Stücks aus zweierlei *schriftlichen* Vorlagen fehlt jeder zureichende Grund.

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 notwendige 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, nämll. *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 Überlieferungskette 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 verstehen: auch sie ruht ihrem Grunde nach auf Gedanken, welche sich der denkende Geist des hebr. Volkes oder seiner Weisen 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 Äusserlichkeiten der Verhältnisse und Vorgänge. Nur weil und soweit diese Gedanken ihre innere Nothwendigkeit und Wahrheit haben, ist auch die Geschichte wahr, nicht umgekehrt. Im Sinu einer gewöhnlichen Geschichte ist die Erzählung sonst im AT. noch nirgends verwendet, auch Hos. 6, 7 und Ij. 31, 33 nicht. — Dass aber der Vrf. blos misverständlich eine psychologisch-ethische Mythe über einen täglich sich wiederholenden Vorgang, nämll. über den Übergang des Men-

schen 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-verbunden, das Höchste zu erstreben fähig und in Beherrschung und Durchdringung aller Dinge ausser ihm immer weiter fortschreitend, doch unzähligen Leiden, Übeln 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 Übel 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 gebildet, bei verschiedenen je nach ihrem Genus 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 Übel 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 Übel hören die Plagen der Menschen auf, verwunderlich zu sein (Hj. 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 Übel 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 (Qoh. 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 Men-

schen 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 Übeln 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 Erwägung, nicht auf Misverständnis, 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 hindehnt, 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 Erkenntnis 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 Übeln nach sich ziehe (*Wl. I. 344 f.*), denn was verloren wird, ist hier nicht das blosse Kinderglück, sondern der Aufenthalt im Gottesgarten; was gewonnen wird, ist nicht Bildung, sondern Gefühl der Entzweiung mit Gott u. böses Gewissen: auch handelt es sich hier gar nicht um Erkenntnis 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; blosse Einleitung zu 4, 17 ff. kann und will dieses Stück nicht sein. 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 Üble 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 Erkenntnis, 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 hierher 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. Zweiheit gehört zu seinem ursprünglichen Wesen: wie die Zweie sich zur Hilfe 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 Hegeung des bösen Gedankens wird der Trieb nach falscher Selbstständigkeit und die Begierde nach dem verbotenen Gut entbunden; die Frucht des verbotenen Baumes däucht ihm, je mehr er sie betrachtet, desto begehrenswerther, und unvermerkt begehrt 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 sinnliche 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 Selbstständigkeit 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 Übel, die ihm 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. 43, 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, Maerob. somn. Scip. 2, 10 betonen“ (*Kn.*); über die indischen Vorstellungen s. *RRoth* die ind. Lehre von den 4 Weltaltern, Progr. 1860 S. 21. 32; aus der persischen Sage gehört hierher nicht sowohl die Dichtung von Meschia und Meschiane im Bundehesch, als vielmehr die Schilderung der Zeit des Jima 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 Ägypter 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 Kailäsa, weiterhin den Meru, die Eranier die Haraberezaiti (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. Bekannter sind die Vorstellungen der arischen Völker. Bei den Indern sind die Götter- und Geniensitze auf den hl. Gebirgen mit flammendem Gold und strahlenden Edelsteinen ausgestattet; wunderbare Bäume (wie Ipa, Aavattha u. a.), die verschiedene Güter vermitteln, oder (wie der Kalpavriksha) 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 Eranern strömt auf einen Gipfel der Hara-berezaiti, den Berg Hukairja, die himmlische Ardi-vî-gûra-anâhita herab, das Wasser des Lebens, das alle Fruchtbarkeit 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 Gäokerena (Gökart), 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. I. 191 ff. 462 ff.). Von der Hara-berezaiti strömen (nach Bundeh.) 2 Hauptflüsse aus, der eine, Rağha oder Arangrût, sich gegen Westen wendend und in Ägypten mündend, der andere, Vağuli oder Veh-rût (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 (Mihr-Jescht 10, 50), hat Ahura-Mazda dem Mithra den Wohnsitz gebildet; dort war der Garten des Jima, 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., Jaçna 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. P.Th. 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 Ägypter von einem Lebensbaum (*Ebers* Mos. u. Äg. 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, jedenfalls schon in der Zeit nach Salomo sie gehabt haben (s. jetzt auch *Dittm.* Herkunft der Urgeschichtl. Sagen in SB. der Berl. Ak. d. W. 1882 S. 431 ff.; *Budde* 74 ff.). 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 altbabyl. Paradiesage, von der die bibl. Beschreibung entlehnt sein soll (*Del.* Par. 37), als verfehlt zu erachten, da das dunkle Wort *Karduniâš* Benennung einer babylonischen Landschaft (*Del.* 65 f. 133 ff.; *Schrad.* KAT.² 348; KGF. 534), auf keinen Fall Gottesgarten, sondern höchstens Bezirk des Gottes Dmiâš, vielleicht aber auch etwas anderes bezeichnet, und das Wort *Tintira*, das sehr verschiedener Auslegung fähig ist, gar nichts beweist, ebenso wenig 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.* orig.² I. 90 ff.; *Del.* Par. 90 f. 147) ihre Beziehung auf den Sündenfall bloß der dichtenden Phantasie einiger Assyriologen verdankt (s. *Tiele* in Th. Tijds. 1882 p. 258 f.; *Budde* 75 ff.). Vielmehr sind es schon bezüglich der Äusserlichkeiten des Paradieses immer nur einzelne Züge, zu denen sonst wo sich Ähnliches findet, und andere hinwiederum haben sonst gar nicht ihres gleichen, wie der Erkenntnisbaum, welcher sicher mit Orakelbäumen (*Baud.* 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 bibl. 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 Ähnlichkeit 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 Äschyleischen 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. *GPaur* 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 Jima durch die Lüge, der er sich hingibt, der Macht der Schlange Dahäka (Zamjäd Jescht 34 ff.; *Spiegel* Av. III. 175; *Windischmann* 27 ff.), im Bundehesch verlängnen 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 Erdessenz (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 Überresten noch bei den verschiedenen Völkern erhalten wäre, nicht wohl geredet werden.

Über 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 Übersichten 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.; mehr populär *GStuder* in Reform (Zeitstimmen aus der schweizer. Kirche) VII. 1878 S. 33 ff. 57 ff. 73 ff.; zu Cap. 3 oder einzelnen Stellen desselben finden sich Erörterungen bei *Johannsen* die Menschwerdung oder der Fall nach hbr. Vorstellungsweise. 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.*). זָרַע] *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 An-

nahme einer streng eintägigen Schöpfung durch den Vrf. keine Beweise vorliegen. *Erde und Himmel*] seltene Wortfolge (in LXX *Pesch. Vulg.* corrigirt), s. zu V. 4^a; Vrf. rückt die Erde, über deren weitere Ausbildung er mehr sagen will, in den Vordergrund. אֶרֶץ] s. Ex. 3, 14. — V. 5 Zustandssatz. עֲדָה] *noch nicht* mit Impf. *Ew.* 337^c; *Ges.* 127, 4. כִּי] *irgend was von*, mit der Negation zusammen: *keiner, keinerlei*. אֵשׁ] nicht *Gewächs* überhaupt (*Del.*), sondern *Strauch, Gesträuch* (21, 15. Ij. 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 Stauden, wie viel weniger ein Baum! *Onk.*, *Pesch.*, *Sand.* sind auf richtiger Spur, wenn sie geradezu *Bäume* dafür setzen. Ein Gegensatz von wildwachsenden und zahmen Gewächsen (*Hupf.* 116) kann durch אֵשׁ und עֲדָה 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 אֶרֶץ *flaches Feld*, welches zwar auch Acker- und Saatheld in sich schliessen, aber nicht das letztere im Gegensatz gegen das unbebaute Land bezeichnen kann (zB. 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 (zB. Talm. Chullin 60^a, *Ranke*, *Ke.* a.), dass hier nur das Wachsen und Sprossen, nicht das Dasein jener Gewächse verneint sei, widerstreitet der Ausdruck אֶרֶץ , 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 zB. 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 (אֶרֶץ עֲדָה) 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 hervorzu- bringen, 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. אֶרֶץ] *Quelle* LXX *Pesch. Vulg.*, ἐπιβλυσμός *Aq.*, *Gewölk* *Onk.*, am ehesten nach Ij. 36, 27 und den jüd. Gelehrten

des MA. *Dunst, Nebel*. Von der Erde aufsteigender Nebel tränkte damals den Boden, und — das ist hinzuzudenken — bereitete ihm 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 Cp. 3 jede Andeutung (s. dagegen 3, 17 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 sie umhüllenden, noch im Aufsteigen und damit in der Zertheilung begriffenen chaotischen Flüssigkeit (vgl. die *ὀμίχλη* des Eudemos, oben S. 7, und vielleicht Ij. 38, 9), und dadurch zur Zeugungsfähigkeit bereit. 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 Cp. 1 als unnöthige Wiederholung oder weil es mit Cp. 1 zu wenig übereinstimmend schien. Jedenfalls fällt auch hienach die Menschenschöpfung noch in den Process der Weltbildung hinein, vgl. Ij. 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* ihm, wie ein Künstler kunstvoll (Ij. 10, 8; Ps. 139, 13—15, 119, 73), als d. h. *aus Staub vom Erdboden*; אֲדָמָה Acc. des Stoffes (*Ew.* 284^a; *Ges.* 139, 2). — Vgl. 3, 19. 23. 18, 27. Ps. 90. 3. 103. 14. 104, 29. 146, 4. Ij. 4, 19. 10, 9. 34. 15. Qoh. 3, 20. 12, 7. 1 Cor. 15, 47. „Nach der class. Mythe bildet Prometheus die ersten Menschen aus Erdstoff und Wasser Apollod. 1, 7, 1; Ovid. metm. 1, 82; Juvenal 14, 35, und Vulcan das erste Weib aus Erde Hes. op. et dies 61. 70^c (*Kn.*). Andere Parallelen bei *Lenorm.* or.² l. 39 ff. אֲדָמָה אֲדָמָה zu אֲדָמָה ausdrücklich hinzugesetzt, um die Zusammengehörigkeit der Namen אֲדָמָה und אֲדָמָה fühlen zu lassen, vgl. *Symm.* und *Theod.* (καὶ ἐπλασε τὸν Ἀδάμ χόυν ἀπὸ τῆς Ἀδαμᾶ) und *Pesch.* אֲדָמָה im Hebr. und Phön. Gattungsname des Menschen, auch im Sabäischen noch erhalten, also einst weiterer Verbreitung, ist im Syr. (doch s. 1 Sam. 17, 32 *Pesch.*) und Arab. ausgestorben, und dient dort nur noch als n. pr. des Protoplasten; אֲדָמָה Erdstoff (Immus), Erdboden, Ackerland u. s. w. ist wenigstens im Syr. als {ܐܕܡܐ} noch gebraucht.

Den Hebräer, dem beide Namen geläufig waren, erinnert der eine an den andern, und so ist hier sinnig אָדָם als der zur Erde gehörige, *der irdische*, γηγενής, γήϊνος aufgefasst. Begrifflich würde diese Deutung wohl annehmbar sein, und hätte an anderen Benennungen des Menschen im Unterschied von den göttlichen Wesen, wie אֱלֹהִים, θνητός, βροτός, pers. آدم (nicht aber an homo, was trotz Varro und Lactantius mit humus, χαμαί nichts zu thun hat) eine genügende Stütze; aber sprachlich lässt sich die Ableitung von אָדָם (Ew. bibl. Theol. III. 107) nicht vertheidigen. Ein anderes sicheres Etymon freilich ist für אָדָם bis jetzt so wenig gefunden als für homo. Nach Jos. ant. 1, 1, 2 ("Αδαμος σημαίνει πυρόδος, επειδήπερ από τῆς πυρόδος γῆς φουραθείσης ἐγγύονει τοιαύτη γῆρ ἔστιν ἢ παροθένος γῆ καὶ ἀληθινή) und Theodoret quaest. 60 in Gen. (die Syrer haben τὴν ἐρυθρὰν γῆν mit ἀδαμάδ bezeichnet) meinten auch noch Neuere (zB. Bruns in Paulus Repert. II. 202: *Ges. Tuch Hupf.* in Z. für K. d. Morgenl. III. 407), zugleich mit Berufung auf אָדָם roth sein (vgl. אָדָם Blut), אָדָם bedente den *Rothen*, wie אָדָם 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: אָדָם = *der Schöne, Wohlgestaltete* (Ludolf hist. aeth. 1, 15; comm. p. 208: *Ku.*) und gar: אָדָם *die Schöne* (κόσμος), beruht auf neuer Umdeutung einer an sich schon secundären Bedeutung der אָדָם im Geez (**አደመ**: gefallen, **አዳም**: lieblich, angenehm), welches אָדָם Mensch gar nicht mehr kennt, und ist für אָדָם völlig unannehmbar. Dürfte man von der im Arab. erhaltenen Bedeutung der אָדָם *sich anschliessen* (aus welcher auch **አደመ**: sich entwickelt hat) ausgehen, so käme man für אָדָם auf den Begriff eines animal sociabile (vgl. אָדָם), während אָדָם (vgl. אָדָם) *die an den Erdkörper sich anschliessende Decke* oder *Rinde* (humus) bezeichnen würde, so *Fleischer* in *Merx Archiv* I. 237. Dagegen will *FrdDelitzsch* hebr. lang. 58 f. von einer assyr. אָדָם bauen, zeugen אָדָם als *Gezeugten* u. אָדָם als *bebaubares Land* verstehen. — Dem irdischen Gebilde *blies* Gott *Odem des Lebens* d. h. Lehen mit sich führenden oder wirkenden lebenskräftigen Odem (אָדָם אָדָם 6, 17, 7, 15 bei A) *in seine Nase, und so wurde der Mensch zu einer lebendigen Seele* d. h. einem belebten Wesen (1, 20), denn אָדָם, eig. auch nur *Hauch*, ist im Hbr. immer schon der in einem Einzelwesen eingeschlossene Lebensodem (Seele), und kann für dieses Einzelwesen selbst gesagt werden. Im Menschen ist von Gott eingehauchter, göttl. Lebensodem Ij. 27, 3, 33, 4, Jes. 42, 5. Aus dieser Einhauchung leitet Vrf. hier blos ab, dass der Mensch zu einer lebendigen Seele wurde, was die Thiere auch sind (1, 20 f. 24; auch in den Thieren ist אָדָם אָדָם 6, 17, 7, 15 oder אָדָם אָדָם 7, 22, und leben auch sie durch Gottes אָדָם oder אָדָם Ij. 34, 14; Ps. 104, 30). Aber damit ist nicht gesagt, dass mit dem blossen (animalischen) Leben die Kraft des mitgetheilten göttl. Hauches erschöpft sei. Vielmehr da der Vrf. nur vom Menschen, nicht aber von den Thieren (2, 19) die Einhauchung durch Gott aus-

sagt, 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 geltenden Einhauchung die Mittheilung nicht blos der physischen, sondern zugleich der geistigen Lebenskraft des Menschen, des Geistes, gemeint ist (*Onk.* אֱלֹהִים חַיָּוִת). Dass der Vrf. mit אֱלֹהִים dem Menschen zugleich die Anlage zur Unsterblichkeit zuschreiben wolle (*Budde* 61 f.), ist ebenso richtig oder unrichtig als das Gegentheil, er wolle mit אֱלֹהִים לְמַדְבָּר ihm die Anlage zur Sterblichkeit zuschreiben (vgl. 3. 19). Sicher ist des Menschen doppelseitige Natur die Voraussetzung für seine Sterblichkeit u. Unsterblichkeit; aber dass die letztere an sich über die erstere das Übergewicht habe, deutet er nicht an. Über die anthropomorphische Redeweise s. S. 40. — Über die babyl. Mythe s. S. 8. „Am entsprechendsten 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 Geschäft und Pflicht an. V. 8. Gott pflanzt einen Garten und setzt den Menschen hinein. אֶדֶן] als n. app. *Wohlbehagen, Lust, Wonne*, ist hier deutlich Eigenname des Landes, worin der Garten lag (ebenso in den S. 47 aufgeführten Stellen). Als solcher ist er ausserhalb der Bibel nicht nachweisbar. Es gab im Bereich der semit. Länder mancherlei Ortschaften oder Bezirke des Namens Eden (Am. 1. 5. Jes. 37, 12. Ez. 27, 23), aber an diese ist hier begreiflicher Weise nicht zu denken, und sind diese auch von den Mass. אֶדֶן, nicht אֶדֶן punktirt. An sich wäre möglich, dass der Name aus einem andern, mit der Paradiessage überkommenen hebraisirt wäre, aber die bisher darüber aufgestellten Vermuthungen sind nicht geeignet, hier etwas aufzuhellen. Die Gleichung des אֶדֶן אֶדֶן mit (dem S. 49 genannten) *Kar-Duniš* oder auch *Gin-dun-i-ša* (*Del. Par.* 65 f. 133 ff.) ist um nichts besser, als die Eden's mit dem angeblichen *Heden* oder *Hedenesch* der Parsen (*Kn.*) oder dem indischen *Udyāna* d. i. Lustgarten (*Lenorm. Bérose* p. 304 f.) oder *Udayana* d. i. Osten (*Grill Erzv.* 166). Ebenso ist schlechterdings nicht einzusehen, warum אֶדֶן hier ursprünglich ein den Hebräern von Babylonien her überkommenes n. app. *idinu* oder *edinu* bedeutend *Feld, Steppe, Ebene* (*Schrad. KAT.*² 26), oder gar das n. pr. einer weidereichen babyl. Landschaft *edinu* (*Del. Par.* 79 f.), die mit dem Paradies gar nichts zu thun hat, sein soll. Vielmehr kann אֶדֶן sehr wohl ein freigebildeter sinnvoller Name s. v. a. *Wonneland* sein, ähnlich wie אֶדֶן 4, 16; wenigstens hörten die Hebräer diesen Begriff heraus (τῆς τρυφῆς LXX V. 15. Ez. 28, 13. 31, 9. 16. 18. 36, 35), und dass אֶדֶן davor weggelassen ist, würde nur beweisen, dass der Name als solcher im Volksmund sehr geläufig (die Sage darüber viel besprochen) war. אֶדֶן] schon wegen des consec. אֶדֶן nicht (mit 4 Esr. 1 (3), 7; *Targ.*, *Aq. Sym. Theod. Pesch. Hier.* u. a.) zeitlich zu verstehen *von Anfang an* oder *vorher*, sondern örtlich *ostwärts, östlich* (11, 2. 13, 11. 3, 24). nämll. vom Standpunkt des Erzählers aus, im Osten der Erde, nicht (*Kn.*) אֶדֶן אֶדֶן im östl. Theile

Edens'; 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. Übrigens s. in *de Lagarde's Genesis graece* p. 23 f. der Vorrede und *Field Hex.* 1, 1 p. 13 eine alte Nachricht, wornach einst im hebr. und syr. Text das עֵדֶן gefehlt hätte. גן] allgemein semit. (auch sumerisches, *PHaupt* sumer. Forsch. S. 9) Wort für: eingegrenzter Ort (opp. חַוְוָה), *Garten*, hier wie öfters (zB. 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 παράδεισος ; 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 Pollux *Onom.* 9, 3 ein pers. Wort, auch im Ilbr. (Cant. 4, 13. Neh. 2, 8. Qoh. 2, 5) wie im Armenischen als *Pardès* (*Pardéz*), in den islämischen Sprachen als *Firdaus* aufgenommen, wird jetzt gewöhnlich (nach *Spiegel Avesta* I. 293) aus dem altbaktrischen *pairi-daeza* „Umbäufung, Umwallung“ erklärt; babyl. Ursprung des Worts (*Del. Par.* 97) ist bis jetzt unabweisbar. — V. 9. Im Garten liess Gott allerlei (כָּץ 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. 47 f.) 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), *der Baum des Erkennens Gutes und Böses* (das n. verb. mit Artikel u. gleichwohl seq. Acc., wie Jer. 22, 16; *Ew.* 236^a) 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. עֵץ הַחַיָּה] muss auch für den andern, durch עֵץ הַדַּעַת angereichten Baum gelten (s. 3, 3), und kann das. Die Annahme, dass der Lebensbaum in dieser ganzen Erzählung ein sekundärer Zusatz sei, dass also der Text hier urspr. $\text{עֵץ הַדַּעַת בְּגֵן הַחַיָּה}$ gelautet und weiterhin dann auch 3, 22—24 (*Böhm.* 125 f.) oder 3, 22. 24 (*Budde* 46 ff.)

urspr. gefehlt habe, beraubt die Erzählung eines ihrer wesentlichsten Gedanken (dass im Gottesgarten neben andern göttl. Gütern auch das Gut dauernden Lebens für den Menschen bereit lag, er aber durch seine Übertretung dessen verlustig gieng); erfordert wird solche Annahme gewiss nicht, weder durch 3, 3 (s. d.) noch durch die Art des Ausdrucks hier. Der Vrf. hat die von ihm beliebte Wortstellung gewählt, weil der Lebensbaum ein bekannter u. wesentlicher Bestandtheil der Paradiessage war, u. zugleich mit Rücksicht auf den Anschluss von V. 16 f.; ein Interpolator aber, der schon 3, 3 vor sich hatte, hätte für seinen Einsatz $\text{וְיָרֵד מִן הַיַּרְדֵּן$ schwerlich die jetzige (unpassendste) Stellung gewählt (s. auch *Kuen. Th. T. XVIII. 135 f.*). — 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 von R (*Ev. bibl. Th. III. 72*) oder anderer Hand (*Reuss Gesch. AT. 258*) oder nach einer andern Quelle (*Budde 82 f.*) eingeschaltet; bei dieser Annahme müsste dann auch V. 15 (*Budde*) als ein Zusatz (zur Wiederaufnahme von 8^b) 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. סַדֵּק , 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 Vrf.? kann fraglich erscheinen. Die Zweckangabe $\text{וַיִּפְרֹדֵם$ 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 Sündfluth das Paradies von der Erde weggenommen worden sei, hat keinen haltbaren Grund. LXX: $\text{ἐκπορεύεται, ἀφορίζεται}$; *Vulg.*: egrediebatur — dividitur. מִן הַגַּרְטֵן] von dort d. h. „vom Garten an, bei seinem Austritt aus demselben, theilt er sich zu 4 Flüssen, deren jeder seinen besonderen Lauf hat. Sie heissen (Strom-) *Anfänge*, da sie in ihren Anfängen gemeint sind; nach ihrem weiteren Lauf werden sie in V. 13 f. mit נָחַל bezeichnet. Ebenso steht סַדֵּק vom Anfang der Wege und Strassen Ez. 16, 25. 21, 24“ (*Ku.*). 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 (פִּיֶשֶׁן wie 1, 5) heisst *Pischon*; es ist der das ganze Land der (*Sam.* $\text{הַיַּרְדֵּן$ ohne Art.) *Havila umfliessende*; „man braucht nicht an ein Umfliessen ringsum zu denken, denn סַדֵּק 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. Havila ist also ein Goldland“ (*Ku.*). Der Artikel bei פִּיֶשֶׁן , wie bei dem sonst auch

artikellosen זָהָב 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). „Über das זָהָב in זָהָבִים vgl. 3, 17. 25, 22. 27, 26. 29. 3. 8. Lev. 25, 34; *Ges.* 10, 2; *Ew.* 31^b u. 68^b. — Über סָהָב fem. im Pent., wofür die Mass. סָהָבִים zu lesen befehlt, s. *Ges.* 32 A. 6; *Ew.* 184^c. — Neben dem Gold werden noch *Bedolach* u. *Schoham-Stein* als Erzeugnisse der Havila genannt. בְּדוֹלַח] ihm gleich 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 Überlieferung nicht gesichert. Die LXX ($\alpha\nu\theta\rho\alpha\xi$ in Gen., $\kappa\rho\upsilon\sigma\tau\alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma$ in Num.) rathen auf einen Edelstein, mit Unrecht, da kein זָהָב davor steht: *Pesch.* hat זָהָבִים (mit - für -), was die Syrer theils auf Krystall, theils auf Perlen deuten. Als Perlen deuten *Bedolach* auch *Saad.*, *Ar. Eyp.*, *GrVen.*, *Abulw.*, *Qimhi*, *Bochart* hz. 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 $\beta\delta\acute{\epsilon}\lambda\lambda\alpha$ oder das $\beta\delta\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu$, auch $\beta\omicron\lambda\chi\acute{\omicron}\nu$ (*Dioscor. mat. med.* 1, 80), $\mu\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\kappa\omicron\nu$, *maldacon* (*Plin.* 12, 19), ein wohlriechendes u. sehr geschätztes (*Plaut. Cure.* 1, 2, 7)“ durchsichtiges, wachsähnliches Gummi; das ächte von gelblicher Farbe, in einer geringeren Abart schwärzlich (s. *Wiener 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 זָהָבִים kann möglicherweise das Sanskritwort *ulūkhala* (*udūkhala*) zu Grund liegen (*Lagarde* ges. Abh. 20). זָהָבִים] von den Alten theils mit \acute{o} λίθος \acute{o} 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 lj. 28, 16; *Aq.* zu Ex., *Theod.* und *Symm.* zu Ex. und Gen. 2, 12; *Vulg.*) oder *Sardonyx* (*Aq.* zu Gen. 2, 12; *Vulg.* zu lj. 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 $\sqrt{\text{سهم}}$ bedeutet nicht *bläss*, sondern *ausgedörrt*, *mager sein*, und ist nicht für *Onyx*, זָהָבִים *Lauch* (זָהָבִים) hat keine Verbalwurzel, u. ist nicht für *Beryll* in's Feld zu führen; ob der bab.-ass. Edelstein *sámtu* (*Del. Par.* 60 f. 131 f.; *Schr.* KAT² 30) auf זָהָבִים (*Del.*) oder سهم (*Halévy* in *Revue critiq.* 1881 p. 479) zurückzuführen und was für ein Edelstein es sei, ist noch völlig ungewiss; andere werthlose Etymologien s. bei *Hitz.* zu lj. 28, 16 u. *Sprenger* Geogr. Arab. 62 f. Da weiter unter den vielen hebr. Edelsteinnamen zum Theil auch זָהָבִים , בְּדוֹלַח u. סָהָבִים (s. zu Ex. 28, 17 ff.) von den Onyxarten gedeutet werden, so dürfte die über-

wiegende 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 abhi repertos (s. überhaupt *Lassen* ind. AK.¹ III. 12. 16 f.). — V. 13. Der 2. Fluss *Gihon* umfließt das ganze Land *Kusch*, also das Äthiopienland. — V. 14. Der 3. 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* (*Schr.* KAT² 32 f., *Del.* Par. 170 ff.), aram. ܕܝܓܠܬܐ und ܕܝܓܠܬܐ, arab. ܕܝܓܠܬܐ; der arische Name altpers. *Tigrā*, Pahlawi 𐭔𐭕𐭎, griech. *Tίγρις*,

Tίγρις bezeichnet ihn nach der ausdrücklichen Überlieferung 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*] ܕܝܓܠܬܐ *Vorderseite von* hier nicht s. v. a. *östlich von* (*Aq.*, *Targg.*), in welchem Fall unter ܕܝܓܠܬܐ 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 (zB. 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 ܕܝܓܠܬܐ *östlich von*, so müsste unter ܕܝܓܠܬܐ zwar nicht Mosul (*Saad.* bei *Tuch*² 61; *Lagarde* Orient. II. 44), wohl aber die alte Stadt *Assur*, heute Kileh Šergat, auf dem westl. 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 ܕܝܓܠܬܐ 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 ܕܝܓܠܬܐ (2, 8. 3, 24. 11, 2. 13, 11) ausgedrückt. Dagegen ܕܝܓܠܬܐ geben LXX hier und 4, 16 *κατέναντι*, *Pesch.* hier ܕܝܓܠܬܐ; es entspricht dem aram. ܕܝܓܠܬܐ, 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. Eufrat 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. *Bu-*

ratur, *Purātu* (Schr. KAT² 34; *Del. Par.* 169 f.). Ein semit. Etymon hat man nicht; Ableitungen aus dem Arischen s. bei *Spiegel* alp. 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, Eufkrat und Tigris, über jeden Zweifel erhaben; anders verhält es sich mit Pischon und Gihon. פִּיֶּשׁוֹן 1 Reg. 1. 33. 38. 2 Chron. 32. 30. 33. 14 Name einer Quelle und eines Baches bei Jerusalem, hat offenbar semit. Etymon (פִּיֶּשׁוֹן, פִּיֶּשׁוֹן), 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 (Ğeihûn), sonst setzen sie ihm auch als n. app. anderen Flussnamen vor, wie Ğeihûn er-Ras = Araxes in Armenien. Ğeihûn Qanq = Ganges (*Reland* de parad. § 17; *Michaelis* Suppl. I. 298). פִּיֶּשׁוֹן nicht weiter vorkommend, ähnlicher Bildung wie פִּיֶּשׁוֹן, bedeutet (פִּיֶּשׁוֹן) etwa *strömender*, *breitströmender*. Während Eufkrat und Hiddekel 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 Zwillingsströme 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 südl. Arabiens bis zum pers. Meere hin (s. zu 10, 6—8 und BL. I. 285 ff. u. Äthiopien). 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 jothanischen Arabern (neben Ophir) erwähnt, und in der Redensart „von Havila bis Schur“ (25, 18. 1 Sam. 15. 7) erscheint Havila als nordarabisches Land, vielleicht bis zum pers. Meer hin. 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 weithin ausdehnt (vgl. פִּיֶּשׁוֹן פִּיֶּשׁוֹן). Aus dem vorgesetzten Artikel (*Ev.* 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 vielleicht hier Havila. Dagegen ist nicht zu denken, dass wirklich indische Namen, wie die Handelsstadt *Kóλζοι* (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 Gesamtheit hebr. Leser ohne Zweifel auf den fernen Südosten hinführten. Über Bdellion und Beryll (Onyx) s. S. 57. Als Feingold ist im AT. das aus Ophir geholte (1 Reg. 10, 11. Ps. 45, 10. Ij. 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.* u. a.), von dem man noch am ehesten eine dunkle Kunde haben konnte, weniger natürlich den Ganges (Jos. ant. 1, 1, 3; Euseb., Hieron. u. a.). Die Meinung (*Sprenger* Geogr. Arab. 49 ff.), dass das arab. Flüsschen *Baisch* in der südl. Tihâme (etwa 17° 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 Neuere zB. *Ges.*, besonders *Bertheau* die Lage des Paradieses. Gött. 1848). Den *ḡ*, den Fluss Ägyptens, 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 südl. 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 *ḡ* verstossend, wollten andere blos an asiatische Kuschiten (*Knobel* Völkertafel 248. 270 f.) denken, und deuteten dann den Gihon theils auf Vakschu oder *Oxus* (*Michaelis* Suppl. I. 298; *Rosenm.* AK. I. 1. 184; *Lassen*, *Kn.* u. a.) welcher bei den islâmischen Völkern (durch Vermittlung jüdischer oder christl. Theorien?) den Namen *Ğeilûn* 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 wohlbekannten Tigris und Eufrat 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. 48 f.) auf 2 ihnen bekannte 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 Eufrat 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, Eufrat, 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. a., unter Neuern zB. *Kurtz*, *Buns.*, *Keil*, v. *Raumer* Palästina Anh. VII) Pischon und Gihon in Armenien, wo der westl. Seitenarm des Tigris und der östl. Quellfluss des Eufrat nahe bei einander, freilich durch eine mächtige Gebirgskette getrennt, entspringen und auch die Quellen des Araxes in der Nähe liegen, und verstand deshalb unter Gihon den Araxes (Aras, Geihün 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 Cyrus (*Keil*), der im eigentl. Armenien, nicht so weit vom Eufrat und Araxes, entspringt: die Havila endlich in Kolehis, 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. Vorbem. zur Fluthgeschichte nr. 3), sondern sie setzt ganz willkürlich Kusch und Havila in den Norden, und kommt selbst so nicht zum Ziel, da es Kossäer in Armenien nie gab (s. *Nöldeke* in *GGX.* 1874 S. 1 ff.: *Del. Par.* 31), und da zwar Gold (lj. 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 Eufrat-Tigris für den Edenstrom, und suchten von den 4 Flüssen, in die er sich trennt, das eine Paar nördlich im Eufrat und Tigris selbst, das andere Paar entweder in den beiden Mündungen des Schatt oder in seinen 2 östl. Zuflüssen dem Karun und dem Kerkha oder Karasu (oder gar den Gihon im erythr. Meer und den Pischon in Phaisan, einem Flusse Jemen's in Arabien, *Hatévy* *Revue crit.* 1881 p. 477). Havila und Kusch liessen sich bei dieser Hypothese eher unterbringen (obgleich der Name Chuzistan, altpers. Uvağa, 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 𐤔𐤏𐤕𐤍 im Text keine Zuflüsse des Hauptstromes sein, und ein Göttersitz im Tiefland (s. S. 48 f.) widerstrebt ganz und gar den Vorstellungen des Alterthums. [Übersichten über die Ansichten von der Lage Eden's s. in *Win.*³ I. 284 ff.: *Herzog's RE.* XX. 332 ff.; *BL.* II. 42 ff.]. So bald man zugibt (wie auch *Del. Par.* 2f. 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 der Erträgnisse der Keilschriftforschung 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 Eufrat 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 Eufrat am meisten convergiren, bis etwas unterhalb Babylons; der Strom im Garten sei der Eufrat; Pischon der unterhalb Babels sich abzweigende und das Land westlich vom Eufrat bis zum pers. Meer hin durchfliessende Kanal (vielleicht altes Eufratbett) Pallakopas, einst vielleicht(?) Pisānu genannt, der Gihon der linkseufratische Kanal Schatt en-Nil, welcher Babylonien durchströmend unterhalb Warka wieder in den Eufrat gemündet habe, vielleicht(?) der akkadisch Gugāna genannte; Kusch seien in Babylonien ansässig gewordene Kossäer oder Kissier (über welche s. jetzt auch *Frd. Delitzsch* die Sprache der Kossäer 1884 S. 6 ff.); Havila der an den untern Eufratlauf 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 Gihon zwischen Euftrat und Tigris gelegt; der Tigris „der *cor Assur* fliesst“ gegen die allbekannte Wirklichkeit aus dem Euftrat abgezweigt, $\text{עֵדֶן} \text{רְגֵל־בְּרָא}$ in das umgewandelt, was der Hebr. רְגֵל־בְּרָא nannte; Feingold Bdeillon Beryll nicht als Produkte der Havila, sondern Südbabyloniens und auch für dieses nur ganz ungenügend nachgewiesen; die Namen Eden, Pisannu, Gulgana als babyl. Namen für das, was sie bezeichnen sollen, bloß postuliert; die Paradiessage ohne jeden zureichenden Beweis (s. oben S. 49) als urspr. babylonisch angenommen, und behauptet, die biblische sei nur eine (wahrscheinlich erst exilische oder nachexilische) Copie derselben, als ob es einem Juden der vor-exilischen (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.). Auf die Einfälle *MEngel's* (die Lösung der Paradiesfrage 1885), welcher die Harra im Osten des Haurangebirges als Eden u. die Oase darin, Ost-Trachon, als den Garten in Eden u. s. w. bestimmen will, lohnt es sich nicht näher einzugehen (sonst s. darüber *Ryssel* in ZDPV. VIII. 233 ff.). — Ist hienach die Beschreibung 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 segensbringenden Weltströme kamen, den Lesern einigermaassen vorstellig zu machen, damit aber zugleich die (von C) durch $\text{עֵדֶן} \text{רְגֵל־בְּרָא}$ V. 8 an die Hand gegebene Vorstellung einigermaassen zu modificiren. — V. 15 nimmt nach der Unterbrechung V. 8^b wieder auf, u. bringt neu nur $\text{עֵדֶן} \text{רְגֵל־בְּרָא}$ bei, wovon zwar wohl $\text{עֵדֶן} \text{רְגֵל־בְּרָא}$ (vgl. V. 5^b), aber nicht $\text{עֵדֶן} \text{רְגֵל־בְּרָא}$ im Geist der urspr. Erzählung gedacht erscheint. 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 nach diesem Text zunächst eine Thätigkeit an: nicht bloß genießen soll der Mensch, sondern auch arbeiten und wirken. Sein Beruf soll sein, den Garten (עֵדֶן hier fem., *Ges.* 107, 4: wenn man nicht lieber עֵדֶן herstellen will, *Kuen.* Th. T. XVIII. 138) zu bebauen (V. 5), denn die äussere Natur, selbst die eines so herrlichen Gartens, lässt dem Menschen immer noch Spielraum zur Nachhilfe und bietet ihm Gelegenheit, sie für seine besondern Zwecke herzurichten und anzubenten (ein Widerspruch gegen 3, 17 ff., den *Budde* 83 darin findet, liegt nicht vor), und zu bewahren, vor was? vor natürlicher Verwilderung, auch Beschädigung durch die Thiere (B. *Jub.* 3), vor dämonischen Mächten (*Del.*) aber zu einem Gottesgarten wenig passend. — Vs. 16 f. sicher ursprünglicher Text. 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 ein Gebot, 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 thuedes, 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 Weiteren werden. Dass aber gleichwohl der Gegenstand des Verbotes nicht willkürlich gewählt ist, wird sich sogleich zeigen. Der Befehl, den Gott ihm *auflegt* (עָשָׂה 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, *Ev.* 312^a) *essen, aber von dem Baume des E. G. u. B. wirst du nicht essen* (עָשָׂה *Ev.* 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 עֵץ. („Nach den Classikern zB. 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 ff.; 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 Übertretung des Gebots wird der Mensch nicht im unklaren gelassen: *am Tage deines Essens* (עָשָׂה *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*. עָשָׂה עֵץ] nicht gerade: du bist des Todes schuldig (*TrgJon.*), obwohl es 20, 7. 1 Sam 14, 39. 44. 22, 16 im Sinne des bekannten עָשָׂה עֵץ vorkommt; noch weniger: du wirst sterblich werden (*Symm. Hier. Thorm. Dath.*), da עָשָׂה 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 עָשָׂה (s. oben) nicht gesagt, und ist deshalb die Annahme einer Übertreibung der Drohung zum Zweck der sichereren Abschreckung (*Kn.*) nicht nothwendig; zutreffender ist, wie schon die Älteren (*Calc. Merc. Drus. Pisc.* u. a.) erinnern, dass die Mühsale und Leiden, denen der Mensch durch die Sünde anheimfiel, nichts als Lebensstörungen, Anfänge des Sterbens sind. — Warum wird aber Befehl 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* 459), denn in diesem Fall wäre er einfach ein Baum des Todes und auch 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 עֵץ הַיָּדְעַת heisst, und dass die Ausdrücke zunächst *Lust und Unlust erweckend, heilsam und schädlich* bedeuten, aber mit Unrecht daraus gefolgert, dass hier gar nicht von sittl. Erkenntniss, sondern von Erkenntniss der *Dinge* nach ihrem Nutzen für den Menschen, von Welterfahrung, 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) heissen! In Wahrheit wird עֵץ und פֶּרִי von jeher nicht bloß von Dingen, sondern auch von Handlungen und handelnden Subjecten ausgesagt, und wird insgemein das Gute, weil dem Menschen frommend, 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 (s. jetzt auch *Budde* 65—70; *Riehm* in *Stud. u. Krit.* 1885 S. 764). Gutes und Böses erkennen (vgl. 3, 6 $\text{יָדַעַתְּ$) 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. 45. 64 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 beauftragt hat, überhaupt vorenthalten wollte, weil Erwerb derselben und paradisisches 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 Function des Erkenntnisbaums, 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 Austausch mit andern Wesen seines gleichen und der gegenseitigen Hilfeleistung muss noch hinzukommen;

so schafft dem 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: $\kappa\alpha\tau' \alpha\nu\tau\acute{o}\nu$, V. 20 $\acute{o}\mu\iota\omicron\iota\omicron\varsigma \alpha\nu\tau\acute{\omega}$, so auch *Syr.* u. *Vulg.*; aus der Gleichartigkeit leitet der Vrf. die Hilfsfähigkeit ab; das gleiche Wesen kann am besten helfen“ (*Kn.*). In der That genügt die gewöhnliche Bedeutung von וְיִצְרָא 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 וְיִצְרָא 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 Cp. 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 Impf. cons. über das nächst Vorhergehende zurückgreifen und etwas nachholen (vgl. V. 9 zu 8; aber 24, 30 zu 29; 27, 24 ff. zu 23 ist anders zu beurtheilen) oder auch etwas zuvor kurz Gesagtes erklären kann (wie Jon. 2, 4 zu 3, *Ew.* 353^a), aber in unserem Fall schon durch וְיִצְרָא (nicht וְיִצְרָא) V. 18 ein Zurückgreifen über V. 18 auf V. 7 unmöglich gemacht ist, und der ebene Verlauf der Erzählung in lauter Impf. 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, widerspricht dem וְיִצְרָא 1, 12. 21. 25, und thut auch Cp. 2 kein Genüge, welches vor dem Menschen von Pflanzen und Thieren überhaupt nichts weiss. — Die Thiere werden aus Erdstoff gebildet (vgl. 1, 24, wo nur der Ausdruck verschieden ist); von Begeisterung derselben wird nichts gesagt. Sie sind besonders in וְיִצְרָא , sonst gewöhnlich „die wilden Thiere“, hier aber kraft V. 19 und 3, 14 auch וְיִצְרָא und kraft 3, 1 auch וְיִצְרָא einschliessend, und in וְיִצְרָא וְיִצְרָא 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 das sagen: welchen Eindruck sie auf ihn machen werden, oder wie er sie im Verhältniss zu sich befinden werde. — In 19^b kann וְיִצְרָא nicht

anders als in $\text{בְּהֵמָה אֲנִי וְאַתָּה}$ genommen werden, und שָׂמָךְ אֲנִי müsste erklärende App. dazu sein: *es*, näml. *ein Lebewesen*; aber schon die Stellung des ה' ה' hinter אֲנִי וְאַתָּה ist auffallend und lässt darin eine Glosse vermuthen (*Ev. Olsh.*) zur Erläuterung von בְּהֵמָה ; ausserdem ist שָׂמָךְ אֲנִי für Thiere zwar dem A sehr geläufig, nicht aber dem C (vgl. V. 7). Ein $\text{בְּ} sibi$ („was der Mensch für sich das Lebewesen nennen würde“ (*Kn.*) wäre unnöthiges Flickwort. בְּהֵמָה אֲנִי näml. nach Gottes Absicht, somit: *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 ihn zum Unterscheiden zwingen; diese Gedanken aber, die er sich macht, müssen der Natur des Menschen gemäss sich äussern in Lauten oder Namen, die er ihnen zuruft d. h. womit er sie benennt. So 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 אֲנִי וְאַתָּה) fand er unter ihnen keine entsprechende Hilfe; sie alle findet er für Menschen unzulänglich. Schöner 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 habe 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 schaffte Gott das Weib. — V. 21 f. Er lässt ihn in *tiefer Schlaf* (nicht ἕκστασις , LXX) fallen, nimmt eine seiner Rippen heraus und schliesst Fleisch an ihre Stelle (בְּהֵמָה אֲנִי mit Acc.-Suff., *Ev.* 263^a; *Ges.* 103, 1 A. 3; *Sam.* וְהָיָה אֶתְּךָ) 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 mit בָּנָה , wo dieses Bausachen bezeichnet, sowie mit dem Weibe, welches Nachkommenschaft erhalten soll (16, 2), verbunden wird“ (*Kn.*). Schlafen muss der Mensch, denn wie die Schöpfung, so kann auch die Umschöpfung des Menschen nicht seiner Wahrnehmung unterliegen. In 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 zu gegenseitiger Ergänzung bestimmt sind. Aus einem Körpertheil des Mannes wird das Weib geschaffen: damit wird dessen Abhängigkeit von jenem und Zugehörigkeit zu ihm dargethan und der 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. Ij. 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, 8. 109, 31. 110, 5. 121, 5; Jes. 63, 12; Martial 6, 68, 4 nennt den Vertrauten jemandes dessen *dulce latus*; Hesychius erklärt ἀπλευρος durch ἡ μὴ ἔχουσα βοήθειαν. Der Araber sagt: *huva lizqi er ist meine Seite* d. h. mein unzertrennlicher Begleiter und Genosse“, *Kn.*) 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 allerlei spitze Fragen über die Ein- oder Zweigeschlechtigkeit des ersten Menschen, über die Stelle des Körpers, wo אֶפְסָד herausgenommen und אֶפְסָד eingesetzt wurde und dgl.; jüd. Geschmacklosigkeit (s. *Eisenmenger* entd. *Judenth.* 1. 365 ff.) und heidnisch-mythologische Denkweise liegen dicht beisammen. Aber die Bibel redet von derlei Dingen mit Geist, und wer geistvoll gesagtes mit Geist aufzufassen versteht, lässt sich an den offen zu Tag liegenden Gedanken dieser einfach-schönen Darstellung genügen. — Analogien bieten die Mythen und Dichtungen der Völker. Nach dem Bundehesch erwuchs aus dem Samen des Urmenschen Gajomart eine baumartige Pflanze, in welcher zwei innigst vereinigt waren; diese von Ormuzd zu einem Doppelmenschen gebildet, trug statt der Früchte 10 Menschenpaare, von deren erstem, Meschia und Meschiane, das ganze Menschengeschlecht abstammt (*Windischm.* 213 ff.; über eine indische Darstellung s. *Spiegel* ér. AK. 1. 458). „Bei Plato symp. p. 189 ff. wird die geschlechtliche Vereinigung daraus erklärt, dass ursprünglich neben dem männl. und weibl. Geschlecht auch zweigeschlechtige Androgynen existirten und von Zeus zu Männern und Weibern getrennt wurden“ (*Kn.*) „die Grönländer lassen das Weib aus dem Daumen des Mannes entstanden sein“ (*Tuch* nach *Pustkuchen* *Urgesch.* 1. 212). — V. 23. Der Mensch erkennt sofort in dem Weibe das ihm entsprechende Wesen, und spricht, freudig überrascht in halb rhythmischer Rede: *diese dasmal, endlich einmal, ist Bein von meinem Gebein* u. s. w. Dreimal weist er mit אֵלֶּיךָ auf sie hin; אֵלֶּיךָ mit voller Demonstrativkraft des Artikels wie 29, 34 f. 30, 20. 46, 30; Ex. 9, 27. *diese soll man Männin nennen, weil vom Manne* (LXX, *Sam. Onk.* אֵלֶּיךָ von ihrem Manne) *genommen ist diese*; אֵלֶּיךָ (obwohl zu einer anderen ו, näml. zu אֵלֶּיךָ, gehörig) ist hier als Fem. zu אֵלֶּיךָ aufgefasst; *Luth.* gut *Männin*; *Symm.* ἀνδρὶς, *hier. virago*; „nach Festus u. Querquetulanæ wurden die Frauen von den Alten *viræ* genannt“ (*Kn.*), אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ] über das raphirte א und über אֵלֶּיךָ *Ges.* 10, 2 und 52, 1. — V. 24. Worte nicht des Menschen (*Kn. Del.*), der von Vater und Mutter noch kein Wissen hat, sondern des Erzählers (*Tuch Ew. Ke.*) wie zB. auch 26, 33. 32, 33; daher die Impf. richtiger präsentisch, als futurisch zu übersetzen. אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ *Sam.*, καὶ ἔσονται οἱ δύο LXX. Die Zuneigung, in welcher der Mann unter Verlassung selbst der Ältern, seinem Weibe anhängt, um mit diesem zu einer völligen, auch leiblichen Vereinigung zusammenzugehen, führt Vrf. auf jenen Vorgang zurück, und erklärt damit die Ehe als vom Schöpfer geordnet. Von der Ehe überhaupt spricht er, nicht speciell von der

Unziemlichkeit der fleischl. Vermischung im Vaterhaus oder unter Verwandten (*Targ.*); und vom Verhalten des Mannes allein (nicht des Weibes) spricht er, weil vom Mann die Stiftung einer Ehe ausgeht. Aber zu bemerken ist dabei, dass es die Einehe ist, die hier als das normale Verhältniss hingestellt wird, und zugleich die Ehe, die auf einer selbst über die Älternliebe hinausgehenden Zuneigung zum Weibe beruht. Auch ist der Unterschied dieses normalen Verhältnisses, wo der Mann im Weibe seines gleichen und seine Ergänzung erkennt, zu dem 3, 16^b beschriebenen nicht zu übersehen. Es sind damit Ideale hingestellt, um deren Verwirklichung es sich in der weiteren geschichtl. Bewegung handelt. — Hiemit erst ist die Menschenschöpfung vollendet und sind alle Bedingungen für eine gesunde Entwicklung des Menschen erfüllt. — V. 25. Beigefügt wird nur noch, um die Beschreibung des Urstandes zu vollenden, und zugleich zum Folgenden hinüberzuleiten, dass Mann und Weib nackt waren, ohne 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 Haupt Gesichtspunkt. Dass durch 2, 25. 3, 7. 21 drei Stadien im Entwicklungsgang der menschl. Bekleidung, entsprechend der sittl. Bildung der Völker, bezeichnet werden (*Kn.*), ist wohl auch richtig, aber hier von untergeordneter Bedeutung. Ein Bruchstück culturgeschichtlichen Zusammenhangs (s. 4, 17 ff.) ist hier von C durchaus ethisch verwandt. (Zum Nacktgehen der ersten Menschen vgl. Plato polit. p. 272; Diod. Sic. 1, 8. *Kn.*). — עָרְוָה] von עָרַב , verkürzt aus עָרַב 3, 7. 10. 11 von W. עָרַב (*Ev.* 163^c). עָרְוָה] Hithp. nur hier, wohl reciprok (*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 lange 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 fortschreiten; aus der blossen Unschuld heraus, die es nicht anders weiss, 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 Gegentheils 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 versuchende Gedanke des Bösen an den Menschen? Nach der Erzählung durch *die Schlange* (2 Cor. 11, 3), eines von den Thieren des Feldes, aber das listigste oder schlaueste unter ihnen. Als ein kluges Thier galt die Schlange den Völkern insgemein (noch Matth. 10, 16), meist im schlimmen Sinn als tückisch, hinterlistig, böseartig (was eben besonders von der giftigen Schlange gilt, zB. Gen. 49, 17; Arist. hist. anim.

1, 1, 14; Äsop. fab. 70; *Bochart* hz. III. 246 ff.), aber vielfach auch (da es auch unschädliche und zähmbare Schlangen gibt) im guten Sinn als vorsichtig, aufmerksam, gelehrig, sogar zauber- und heilkräftig, daher bei manchen alten Völkern, Ägyptern und Phöniken voran, als Agathodämon angesehen (zB. Euseb. pr. ev. 1, 10, 30 ff.; Macrob. Sat. 1, 20), im ganzen als ein wunderbares geheimnisvolles dämonisches Wesen gefürchtet und darum weithin von älteren und neueren Naturvölkern auch göttlich verehrt (zB. bei den Indern *Lassen* IAK.¹ II. 467, in Abessinien *Ludolf* hist. Äth. 2, 2, 14 u. ZDMG. XXII. 226; bei den Germanen *Grimm* Mythlg.² 2, 648 ff., selbst noch bei Israeliten 2 Reg. 18, 4, vgl. Num. 21, 5 ff.; *Baudissin* Stud. I. 288 f.). Ausschliesslich nach ihrem schädlichen, tückischen Wesen aufgefasst erscheint sie bei den Eranern; obgleich in ihrer Zeichnung als Dahäka noch an den altarischen Naturmythus von der gegen die Regenwolken und das Licht kämpfenden Schlange am Himmel (*Roth* in ZDMG. II. 216 ff.) erinnernd, ist sie ihnen recht eigentlich nicht mehr blos verderblich, sondern böse, das Thier des bösen Gottes, von ihm geschaffen (Vend. 1, 8; Jaçna 9, 27), Verkörperung desselben, darum ihm selbst als Beiname zugelegt (die Schlange Agra-Mainju, Vend. 22, 5. 6. 24, *Spieg.*); ihrer List freilich nicht, aber ihrer Tod bringenden Gewalt unterliegt schliesslich auch Jima (*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 Kaldäern bis jetzt nicht nachzuweisen ist (s. oben S. 49), 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 zB. Apoc. 12, 9, 20, 2; TrgJon. 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 blos 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 ange richtet 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). אֲנִי־אֶשְׁרָא] 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 aus-

sprechend, will sie theils das zweifelnde Nachdenken des Weibes über den Befehl anregen, theils sich selbst als eine, die diese Dinge zu beurtheilen versteht, insinuiren. — V. 2 f. „Das noch unschuldige Weib berichtet die Schlange nach 2, 16 f. וְהָאִשָּׁה hängt von וְהָאִשָּׁה ab, und wird wie 2, 17 in וְהָאִשָּׁה wiederholt, wornach וְהָאִשָּׁה 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 (zB. *Del. Ke.*) soll diese Übertreibung zeigen, dass dem Weibe das Verbot bereits zu streng erscheint. Dass sie von dem Baum in der Mitte des Gartens spricht, obwohl 2, 9 zwei solche genannt sind, erklärt sich daraus, dass seit dem Verbot (2, 17) eben nur dieser eine ihren Sinn erfüllt; וְהָאִשָּׁה (2, 17) aber durfte sie ihn nicht nennen, weil sie sonst der Schlange verrathen hätte, was es mit diesem Baum auf sich hat, während doch die Schlange gerade dadurch, dass sie selbständig das Wesen dieses Baumes kennt u. richtig ansagt, ihr höheres Wissen vor dem Weibe legitimiren u. überwältigend auf dasselbe wirken soll. *Budde's* kritische Folgerungen (s. zu 2, 9) u. *Correcturen* (indem er auch 2, 17 וְהָאִשָּׁה für וְהָאִשָּׁה als urspr. Lesart herstellen will) erscheinen hienach nicht berechtigt. — 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 וְהָאִשָּׁה 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.“ וְהָאִשָּׁה Nachsatz zum Zeitsatz. „Nicht um den Tod von euch abzuhalten, somit nicht aus Wohlwollen hat er das Verbot gegeben, sondern (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, zB. „*Iler.* 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.*). וְהָאִשָּׁה nicht: *wie Engel* (*Targg., Saad., Abene* u. a.), sondern *wie Gott*, doch können schon hier nach V. 22 andere göttl. Wesen mit eingeschlossen sein. וְהָאִשָּׁה dass Gutes u. Böses im Munde der Schlange anders als 2, 9. 17. 3, 22 zu verstehen sei, näml. (wie 24, 50. 31, 24) als *alles* (*Hupf.* bei *Riehm* Stud. u. Krit. 1885 S. 764), will nicht einleuchten. — 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. [לֹא יָדָעָהּ לְחַטָּאתָהּ כִּי עָשְׂתָהּ] nicht synonym mit לֹא יָדָעָהּ הָאֵלֹהִים, 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 לֹא יָדָעָהּ im Hebr. nicht gebräuchlich war, sondern: *um Einsicht zu gewinnen* oder *klug zu werden* vgl. לֹא יָדָעָהּ הָאֵלֹהִים 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 Ölbaum oder Feigenbaum (*Weber synag. Th. 212*), vgl. auch Hen. 32. לֹא יָדָעָהּ] LXX Sam. לֹא יָדָעָהּ. — 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 blos 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. Bmg.*) 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 Zeugnis 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 Zeugnis einer im Innern vor sich gehenden Gegenwirkung

gegen die Sünde (erst da aufgehörend, 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 gürteln 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 (zB. *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* EK. 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 urspr. Sage sei dieser gemeint gewesen, die Hebräer hätten aber dafür ihren Feigenbaum substituiert und daher von einem Zusammenheften der Blätter gesprochen. Aber die Vermuthung fällt von selbst, da an Herkunft der Paradiessage aus Indien nicht zu denken ist. Ebenso aber spricht die מִן־הַיָּבֵשׁ gegen die Ableitung (*FdrDel.*) der Sage aus Babylonien, da „die weiten, gutbewässerten und cultivirten Ebenen, welche den Unterlauf des Eufrat 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. 45 f.) — 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*] $\frac{1}{2}$ wie 8, 11. 17, 21. Jes. 7, 15. Ij. 24, 14 (aber *Aq. év, Sym. δία*, also $\frac{1}{2}$? 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 Unerschaffenheit 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 Eingeständniss des wahren Grundes und fordert ihm den in einer Frage ab, auf die er mit Ja oder Nein antworten muss. ^{וְיָדַעְתָּ}] *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. ^{וְיָדַעְתָּ}] wie V. 13 und (^{וְיָדַעְתָּ}) *Jes.* 44, 19, Pausalform zu ^{וְיָדַעְתָּ}; 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, im umgekehrten 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*] d. h. „aus der Gesamtheit der Thiere dasjenige, welches mit dem Fluch belastet sein soll; ^{וְיָדַעְתָּ} 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* u. a. Die Erklärungen: *von allem Vieh*, sofern dieses die Schlangen hasst und verabscheut (*Dath. Eichh. Gabl. Ges. Maur. de W. Bmg.*) 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 Sanskr. *uraga* d. h. auf der Brust gehend, ist schon von *Tuch* verglichen) *gehen* d. h. ohne Füsse am Boden schleichen (Dt. 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. Münt. Fag. Gerh. Osiand.*) und habe auch Beine gehabt (*Jos. ant. 1, 1, 4. Ephr. Raš. Merc.*)“ *Kn.* Aber bemerkenswerth 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, bössartig schlaunen, zischenden und zweizüngigen Wesen das sprechende Abbild der von Gott verworfenen bösen Macht erkenne. *alle Tage dieses Lebens*] schon hier, wie 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 Geschlecht zu Geschlecht sich fortsetzen. Dass nun gegen die Schlange, das Thier, solche tödtliche Feindschaft wirklich herrscht, ist bekannt genug („*aliquem odisse aeque atque angues*“ *Plaut. mercat. 4, 4, 21; Kn.*); die Verehrung der Schlangen bei manchen Völkern kommt, als Unnatur und Verbildung, 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 befeindend immer wieder an die Menschensöhne heran, um ihnen ihr innerstes Leben zu vergiften, aber durch göttl. Spruch ist ihnen ruhlose 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 14 a. E.) *nach dem Kopfe trachten, während du ihm nach der Ferse trachten wirst*; der 2. Acc., עָשָׂה und עָשָׂה , hebt den Theil des Objectsganzen, auf welchen es ankommt, besonders hervor (*Ev.* 281^c; *Ges.* 139). עָשָׂה] nur noch Ij. 9, 17. Ps. 139, 11. Die Bedeutung *conterere, zermalmen* (*Pesch. Vulg., TgJon., Sam. Saad., Rabbinen, Luth.* im 1. Glied; aber, *Tuch, Bmg. Del. Ke., Hengst.*² *Röd.* in *Ges.thes., GBaur* in beiden Gliedern), lässt sich rechtfertigen, sofern im Aram. ܥܫܐ , auch ܥܫܐ , (verwandt mit ܥܫܐ *reiben, schaben, ܥܫܐ* *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 ܥܫܐ weder für jede Art des Zermalmens oder gar des Schlagens gebraucht werden konnte, noch überhaupt der Schlangensbiss zermalmt, weshalb zB. *Fulg.* das zweitemal *insidiaberis, Saad.* „beissen“, *Luth.* „in die Ferse stechen“ übersetzt haben. Aber auch in Ij. 9, 17 gäbe jene Bedeutung nicht den besten Sinn, in Ps. 139 gar keinen. Da nun aber unmöglich עָשָׂה 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. Ev. Kn. Buns.* angenommene) Erklärung τηρεῖν *servare* עָשָׂה , welche sprachlich freilich nicht durch Berufung auf arab. شاف *vidit* (*Michael.* suppl. n. 2437 u. a.), wohl aber (*Coccej. Umbr.* n. a.) durch Combination mit עָשָׂה (עָשָׂה) sich rechtfertigt, indem daraus der Begriff *schnauben, schnappen nach* etwas, *inhiare* (*anschnauben* Ij. 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 *Ev.* עָשָׂה 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 Menschensamen 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 Schlangensbiss in die Ferse für den Menschen durch sein Gift ebenso tödtlich wäre wie das Kopfertreten des Menschen für die Schlange, und 2) in 15^a, dessen Erklärung 15^b ist, nur von עָשָׂה 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: lauernd (4, 7) am Boden fällt sie ihm 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 ausichtslos 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 nam. in der luth. Kirche gewöhnlich geworden, in V. 15 eine Weissagung auf die Überwindung des Teufels durch den Messias (Weibessamen, vgl. Gal. 3, 16 u. 4, 4) und somit die erste Verheissung der Bibel (Protevangeliem) zu finden, wogegen die meisten neueren dogmat. Ausleger, wie schon früher Calvin und die Mehrzahl der reform. Theologen, sich mit der Annahme einer allgemeinen Vorhervorkündigung 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 TgJon., 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 protevangeliis in Opusc. t. II; *GBaur* Gesch. der AT. Weissag. I. 151 ff.). — V. 16. LXX *Sam.* haben ׀ zu Anfang des V., wohl richtig (*Olsh.*). — Die besondere Strafe für das *Weib* besteht in den Übeln, 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 verbunden sind. „Das ׀ dient bisweilen zur Anreihung des Besonderen an das Allgemeine (Ps. 18, 1; Jes. 2, 1). Über ׀ Inf. abs. s. *Ew.* 240^b; *Ges.* 75 A. 15; die Verbindung ׀ im AT. nur noch 16, 10, 22, 17“ (*Ku.*), und ׀ (ein Sammelwort zu ׀ *Ew.* 163^d) blos noch V. 17, 5, 29. ׀ von ׀ (*Ew.* 214^a) aber *Sam.* ׀; LXX: τὸν στεναγμὸν σου. erklärend? oder ׀? *mit Schmerz wirst 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 wird 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 Griechen dem

Weibe eine grössere Sehnsucht nach der Beiwohnung als dem Manne beigelegt zu haben. Diese Abhängigkeit ist dem Vrf. schon an sich ein Übel; sie veranlasst aber auch die oftmalige Wiederkehr der Schwangerschaft und Geburt“ (*Kn.*), אָפּוֹסְטְרוֹפִיָּה] im Pent. nur noch 4, 7, sonst Cant. 7, 11; LXX ἀποστροφή, ob אָפּוֹסְטְרוֹפִיָּה? 1 Sam. 7, 17 (*Tuch.*) und er wird 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 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 אָרְבָּבָה ohne Artikel punktirt, das Wort also wie 4, 25, 5, 1 ff. als u. pr. des ersten Menschen behandelt (obgleich 2, 20 es geschehen sein wird, um die generische Fassung zu empfehlen). Da aber der Vrf. sonst ausnahmslos אָרְבָּבָה schreibt, so ist in diesen 3 Stellen vielmehr אָרְבָּבָה 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 (zB. 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 Nüthige freiwillig erzeugte und der Landbau erst später eintrat, zB. Hes. op. 118 f. Plato pol. 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*] um deine Vergehung zu bestrafen, soll es nicht mehr mit Fruchtbarkeit gesegnet sein. Ebenso leiten die Profeten Verwüstung und Dürre des Landes vom göttl. Fluch ab (Jer. 23, 10. Jes. 24, 6)“ *Kn.* „Die LXX *Sym. Vulg.* drücken אָרְבָּבָה aus, eine Variante, die vielleicht erst aus 4, 12 entstanden ist“ (*Tuch.*) mit Schmerzen oder *Beschwerden* (V. 16) *wirst du es geniessen*] d. h. durch mühselige Arbeit dich künftig von ihm nähren (Jes. 1, 7. 5, 17. 36, 16. Jer. 5, 17). אָרְבָּבָה] 2, 12. — V. 18. אָרְבָּבָה אָרְבָּבָה] wie Hos. 10, 8; anders Jes. 5, 6. 7, 23 ff. אָרְבָּבָה אָרְבָּבָה] 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 Aufbau, 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 wirst du Brod essen*] d. h. auf mühselige Art dich ernähren. Denn *Brod essen* ist s. v. a. sich ernähren Am. 7, 12^c. So *Kn.* Indessen עֲרֵב (nicht עָרַב LXX) scheint hier den Gegensatz gegen יִצְרָא לֶחֶם 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, nun 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 Übertretung 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 עֲרֵב 2, 17 nach Ps. 90, 4 in ein Jahrtausend umzudeuten (B. Jub. e. 4; Justin. c. Tryph. c. 81). — V. 20. Der Mensch nennt sein Weib Eva. עֵוָה] *Sam.* (LXX) עֵוָה. עֵוָה] eine im Hbr. antiquirte, aber bei den Phöniken noch erhaltene (u. darum auf eine nordisrl. Quelle hinweisende) Aussprache für hbr. עֵוָה, s. v. a. *Leben* (ζωή 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. Ij. 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 'emmahejdc* hat schon *Tuch* mit Recht erinnert. Der V. macht den Eindruck eines Einschubs (*Exc.*, *Böhm.*, *Wl.*, *Bud.*) zur Vorbereitung auf 4, 1: denn zwar mit עֵוָה 2, 23 liesse sich עֵוָה wie u. pr. mit u. app. (*Schrad.* 120 f.) noch zur Noth vereinigen, aber die Bemerkung ist, wenn auch durch die Notiz V. 21 einigermaßen erträglich, doch hier ganz unerwartet, weil der Mensch von Kinderzeugung noch keine Erfahrung hat; man erwartet sie eher vor 4, 1 (BJub. ep. 3) oder nach 4, 1 (*Kn.*). Ob sie, zusammen mit עֵוָה 4, 1, erst von R eingefügt ist, oder schon bei C (weil sie zwischen 4, 1 u.

2 gestört hätte) hierher gestellt war, ist nicht mit Gewissheit zu sagen, s. weiter Vorbem. 4 zu Cp. 4. Sicher ist, dass sie im jetzigen Zusammenhang nicht besagen will, 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 Kinderzengen des Weibes verheissen, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt, noch lautet in V. 20 die Begründung $\text{וַיִּשְׂרַח אֱלֹהִים אֶת־בְּרִיָּהּ}$, wie man in diesem Falle erwarten müsste. Denkbarer wäre Anknüpfung „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 $\chi\iota\tau\omega\nu\alpha\varsigma\ \delta\epsilon\sigma\mu\alpha\tau\acute{\iota}\nu\omicron\nu\varsigma$ von der menschl. Körperhaut, im Gegensatz gegen den durchsichtigen Lichtleib, den der Mensch zuerst gehabt habe zB. bei *Ew. JB. V. 16 ff.*; auch jüd. Gelehrte fanden hier einen Gegensatz von וְיָבִישׁ gegen וְיִשְׂרַח). 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 zB. 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 Übereinstimmung 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 Rg. 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.; die Orientalen lesen וְיִשְׂרַח ; *Sym.* falsch: $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu\ \acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\varphi\ \acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\omicron\upsilon\ \gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\chi\epsilon\iota\nu$ d. h. selbständig) *zu erkennen Gutes und Böses* d. h. so dass er G. und B. erkennt oder weiss, s. 2, 17. Das *unser einer* erklärt sich als Übertragung 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 Miserklarungen auszuweichen, zB. der Mensch *ist* (früher vor dem Falle) *gewesen wie* (dann hätte וְיִשְׁרָאֵל keinen Anschluss), oder: *hat werden wollen* (sprachlich unmöglich), oder legten in die Worte 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. 46. Einen (sogar beabsichtigten) Widerspruch des A (in 26 f.) gegen die hier (u. 2, 17) vorgetragene Lehre des C (*Wl. Prol. 323*) könnte man nur dann zugeben, wenn wirklich nach C dem Menschen das Erkennen von gut und bös hätte überhaupt versagt bleiben sollen, aber s. dagegen oben S. 65. — *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. וְיִשְׁרָאֵל steht selbständig im Sinne von *dass nur nicht!* wie Ex. 13, 17. Ps. 38, 17. Jes. 36, 18 u. s. (*Ew. 337^b*), und וְיִשְׁרָאֵל ist Prf. cons., vgl. 5, 5. 11, 12. Lev. 18, 5. Num. 21, 8. Jer. 38, 2. Ez. 18, 13 u. s. (*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. — Ein genügender Grund, mit dem Lebensbaum in 2, 9 (s. d.) auch 3, 22—24 (*Böhm.*) oder 3, 22. 24 (*Bud.*) aus der urspr. Paradieserzahlung auszuschneiden liegt nicht vor, vielmehr ist V. 22 durch V. 5 gestützt und gefordert. Vollends der Einfall (*Bud. 59 ff.*), dass statt V. 22 urspr. 6, 3 im Text gestanden habe, ist sammt allen daraus abgeleiteten Folgerungen, gänzlich unannehmbar, da 6, 3 in 6, 1—4 nicht fehlen kann und dagegen hier weder im ganzen (s. 2, 17^b), noch im einzelnen (וְיִשְׁרָאֵל für die Sünde directen Ungehorsams! der in diesem Zusammenhang ganz fremde Ausdruck וְיִשְׁרָאֵל !) einen zulässigen Sinn giebt, ganz abgesehen von der Gewaltsamkeit der vorgenommenen Versetzung (s. dagegen auch *Kuen. Th. T. XVIII. 133 ff.: Riehm* in *Stud. u. Krit. 1885 S. 761 f.*). — 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 Muhsalen zu bebauen. Vorausgesetzt ist, dass er bis dahin vom Baum des Lebens nicht genossen 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 Lebensstorung weiss er den Werth des Baumes zu schätzen und empfindet Sehnsucht darnach. Aber jetzt wird ihm der Zutritt abgeschnitten. Wenn *Bud. 53 f.* verlangt, dass das bisherige Nichtessen vom Lebensbaum nicht dem Zufall überlassen bleiben durfte, sondern durch ein ausdrückliches Verbot oder sonst

wie verhindert werden musste, so hat er nicht bedacht, dass durch eine solche Wendung gerade das Essen des Menschen von ihm provocirt worden wäre, dass ein Verbot des Lebensbaums unter Androhung des Todes einen inneren Widerspruch mit sich führte, endlich dass nach dem Sinn der ganzen Erzählung dem Menschen, so lang er Gott gehorsam war, der Lebensbaum nicht verboten werden durfte. — V. 24 nicht Doublette (*Bud.* 58. 238 f.) neben V. 23, sondern Weiterführung desselben (*Kuen.* XVIII. 134). Gott, nachdem er den Menschen aus dem Garten *fortgeschickt* d. h. fortgehen geheissen, *treibt* ihn, den zögernden oder doch draussen vor der Pforte stehen bleibenden, *fort*, u. damit ihm jede Möglichkeit, eigenwillig zum Garten u. zum Baum zurückzukehren, abgeschnitten werde, lässt er *östlich* (2, 8) *vom Garten Eden's*, wo also (wie bei einem irdischen Gottesheiligthum) der Eingang war, *die* (d. h. die bekantnen, nicht: die sämtlichen) *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 *κατόπισεν* noch *ἐντὸν* (·רס) und vor *τὰ Χερουβίμ* noch *καὶ ἔταξε* (·רר) geben. ·רר·] über die *Kerube* s. im BL. I. 509 f., bei *Wiener* RWB. und *Riehm* HWB.; neuerdings auch *Kosters* in *Theol. Tijds.* XIII. 445 f. Als ein Beweis für die Entlehnung der Paradiessage von den Babyloniern können auch diese *Kerube* nicht verwandt werden. Es mag sein, dass jene geflügelten Stiere mit Menschenköpfen, welche bei den Babyloniern und Assyrern (wie die Sphingen der Ägypter) die Zugänge der Tempel und Paläste bewachen, ausser ihren gewöhnlichen Namen auch den Namen *Kirubi* führten, (*Schrader* *Jen. LZ.* 1874 S. 218 u. *KAT.*² 39 f.; *Lenorm.* *Bérose* 80. 135; orig.² I 118 ff.; *Del. Par.* 153 f.). Aber von diesen Stierecolossen kam die althebr. Vorstellung der Kerube, wie sie sich Ps. 18, 11 ergibt, nicht hergenommen sein, es müssten denn in der altbabyl. 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 Stierecolosse stehen den hebr. Keruben die Greifen, und stände der assyr. Name *karubu* für *Geier* (*Del. ass. Stud.* I. 107; *Ezechiel* ed. *Bär* S. XIII), wenn er sich als solcher bestätigt. Nur ist ein Etymon auch hiefür nicht klar, denn aus *karabu* = *rabu* im Synonymenverzeichniß (*Del. Par.* 154) folgt nicht, dass ·רר· *gross, gewaltig sein* bedeute, auch wäre das das denkbar farbloseste Etymon. — Die Kerube, sonst die Träger und Begleiter der herabkommenden Gottheit, haben hier die Function, Hüter des unnahbaren Gottessitzes, der göttl. Güter und Schätze zu sein, wie Ez. 28, 14 ff., und wird eben damit, dass hier Kerube wachen, der Garten als ein rechter Gottessitz gekennzeichnet. Analogien bei andern Völkern bieten die fabelhaften Greifen, „Wesen mit Löwenklauen, Flügeln, Adlerschnäbeln, flammenden Augen u. s. w., welche zB. in den Gebirgen nördlich von Indien

das viele Gold bewachen, s. Ktes. Ind. 12 ed. Lion, Aelian h. anim. 4, 27; Her. 3, 116. 4, 13. 27; Aesch. Prom. 804 f.; Pansan. 1, 24, 6; Plin. 7, 2 u. a.“ (*Ku.*); bei den Indern auch der mit dem Blitzesgeschoss bewaffnete Kṛçānu, welcher den himml. Soma bewacht (*Weber* ind. Stud. II. 313 f.; *Kuhn* Herabkunft des Feuers 146 ff.), entfernter der den Lebensbaum der Eranier hütende Fisch, Karo-Maço oder Khar-Māhi (*Spiegel* Av. III. S. LIV) oder der Held Alten-Tata zu Ross bei den Tataren, der das Lebensgras bewacht (s. oben S. 48 f.). — Das feurig *flammende Schwert*, welches den Keruben beigegeben ist, ohne darum in ihrer Hand zu sein (das eine den mehreren) ist das auch sonst (Şeph. 2, 12. 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 (zB. Hen. 25. 4 f.: Apoc. 2, 7. 22, 2; 4 Esr. 8, 52 Vulg.: Test. Levi 18 u. a.).

3. Das Wachstum der Sünde unter den Menschen und die Geschichte der bösen Urväter Cap. 4: aus C.

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 Übung 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 Übel 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 Vorstellungsserien 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 es liegt kein Grund vor, ist sogar unzulässig, dem Volk Israel in diesem Punkt eine Ausnahmestellung zuzuweisen, als hätte dieses allein, eines der jüngsten von allen, über die Urzeiten eine wirklich historische Überlieferung besessen. Wenn gleich es schon frühe in Religions-sachen anders dachte als die übrigen, war es doch wie durch Verwandtschaft und Sprache, so durch Wohnsitz, Verkehr und Geschichte mit einem grösseren Völkerkreise aufs innigste verwachsen; auch in seinen Vorstellungen über die vorgeschichtl. Zeiten zeigen sich noch genug Ähnlichkeiten mit denen der andern. Es wäre gar nicht verwunderlich, wenn es sich künftig noch greifbarer herausstellte, dass unter den Gestalten, mit denen es jene dunkeln Räume ausgefüllt hatte, einst sogar Halbgötter oder göttlich verehrte Wesen gewesen sein mögen. Aber mit der Zeit wurde bei ihm dem Fortleben jener Ursagen durch die Einwirkung des Mosaismus ein Ende gemacht: an Bedeutung entwerthet und des mytholog. Schmuckes entkleidet konnten sie sich nur noch so weit forterhalten, als sie mit dem höheren Gottesbewusstsein vereinbar und zur Vorstelligmachung der fernsten Urzeiten in der Einbildung der Leute unentbehrlich waren. Der nüchterne und rein verständige Charakter, den die Gen. 4—6 erhaltenen Reste davon zeigen, war ihnen gewiss zum Theil schon vorher aufgedrückt, ehe sie von den bibl. Erzählern in die Schrift gefasst wurden. Nur um so unbedenklicher war es dann für diese, derartige alte Stoffe für ihre Zwecke zu verwenden.

2. Sichtbar sollen in Gen. 4 diese alten Geschichten nicht nur ihrer selbst willen berichtet werden. Schon die Unvollständigkeit und die ungelöst gelassenen Schwierigkeiten (V. 14. 16 f.), welche später die Haggada-Dichter in ihrer Weise durch Zusätze zu erledigen suchten, erlauben nicht das anzunehmen. Sie bilden vielmehr nur den Stoff, an welchen höhere Ideen und Lehren angeknüpft werden. Der Lehrzweck liegt hier so klar zu Tage wie beim vorigen Stück, und leicht bemerkt man auch, dass diese Ideen sich eng an die von Cap. 2 f. anschliessen. Kaum dass die nun ausserhalb des Gottesgartens auf der Erde wohnenden Protoplasten durch Zeugung sich zu mehren angefangen, trat auch die sündige Macht, welche in ihnen Eingang gefunden hatte, stärker hervor und führte in Kain bereits zum Brudermord, damit aber zu noch tieferer Gottentfremdung, zur Fortwanderung aus Eden, zu jenem ruhelosen Leben auf der nach Gottes Ordnung immer undankbarer werdenden Erde, wie es zu des Erzählers Zeit bei manchen, von besseren Anfängen herabgesunkenen Völkern sich fand. Das

Geschlecht aber, welches von solchem Ahnherrn abstammend sich ausbreitete, machte nun wohl auf der Erde sich heimischer, wusste in Erfindungen und Einrichtungen fortschreitend sich in seiner Art das Leben zu erleichtern und zu verschönern, gerieth aber in das sündige Wesen immer tiefer hinein, und entwickelte zuletzt einen Geist wilder Roheit und Mordlast, dem gegenüber, was der erste Ahnherr that, nur wie eine Kleinigkeit erschien. Damit waren aber Zustände eingetreten, welche das Gericht Gottes herausforderten. So wird hier in ein Paar Zeichnungen (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 Cp. 5 folgende sehr andersartige Gemälde hinüberzuleiten und die in diesem gezeichnete Šethitische Linie der Urväter als den Gegensatz gegen die Kainitische ausdrücklich zu charakterisiren. Nur noch in untergeordneter Weise tritt in dem Stück nach seinem jetzigen Zusammenhang auch der andere Gesichtspunct hervor, von der Entstehung der Lebensweisen, Künste und Fertigkeiten eine Zeichnung zu geben (17. 19—22. auch 2 f. 12), u. dass dieser Gesichtspunct auch dem Vrf. von Cp. 2 f. nicht fremd war, zeigt 2, 19 f. 24. 3, 7. 19. 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. Dass dasselbe von einem, der die Kain- u. Šethstammtafel zusammenklammern wollte, künstlich aus V. 17 ff. herausgesponnen sei (*Bud.* 183 ff.) kann nicht zugegeben werden; vielmehr ist es die lehrhafte Bearbeitung eines selbständig in Umlauf befindlichen Sagenstoffs (über dessen urspr. Motive man allerlei ergrübeln, aber nichts mehr wissen kann). 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 dieser Erzählungsstoff, wie er ursprünglich gedacht war, nicht so weit vorn an der Spitze des Menschengeschlechts gestellt sein wollte (s. weiter nr. 4). — Fasst man sodann das genealogische Stück 17—24 ins Auge, so kommt zunächst die längst bemerkte Ähnlichkeit der Kainitischen Namenreihe mit der Šethitischen Cp. 5 in Betracht. Die letztere, als zehngliedrige, ist zwar nur 3 Namen (Šeth, Enoš, Noah) länger, aber die 6 mittleren Namen sind mit kleinen Änderungen im Laut und in der Reihenfolge dieselben: Kain, Ĥanokh, Ĥrad, Mehijaël, Methušaël, Lemekh in Cp. 4. Ĥenan, Mahalalel, Jered, Ĥanokh, Methušelah, Lemekh in Cp. 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 (*Bmg. 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.* u. a.). Dass die Namen der Kainitentafel durchaus ursprünglicher erhalten seien (*Redsl.*; *Bud.* 150), lässt sich nicht beweisen; ebensogut könnte man denken, Iräd und Melujaël beruhen auf absichtlicher Änderung, damit sie einen übeln Sinn geben, und da bei den LXX Mahalalel und Methuseläh auch in Cp. 4 stehen, muss man fast vermuthen, dass selbst noch jüngere Leser solche Änderungen vorgenommen haben. Im übrigen 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 Cp. 5 ausgehen, wo alle Erzählung fehlt, sondern muss sich an 4. 17 ff. halten, wo aus dem, 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 Ursprünge 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 l. 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* ed. 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 (*Spiegel*, ér. Ak. l. 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 *G Voss*, *Bochart* 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 blossen unbeweisbaren Hypothesen, mag man (*Ew.* G.³ l. 381 f.) alte Götternamen, oder (*Böttcher* de inferis § 245 ff.; *ÄL.* 4) sachgemässe 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 Noachische oder Kaukasische) Rasse (*Tuch, Kn.*) oder wenigstens in den 3 Lemekh-Söhnen die urkanaanäische und urasiatische (akkadische, elamit., protomedische) Bevölkerung (*Lenorm.* 208 ff.) beschrieben finden will. Denn von den

Namen ist ausser Kain und Tubal keiner sonst als Volksname bekannt; ein sicherer Hinweis auf Ostasien ist in 4, 16 nicht enthalten; 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 Cp. 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 Hanokh (ja selbst bei der Zeichnung des Gegensatzes zwischen Kain und Abel im andern Stück) auch zeitgenössische Völker und Örtlichkeiten (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 Äste 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 zurückzuführen, 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 Ägypten nachweisen (*Tuch.*² 97; *Ew. G.*³ l. 375; *Lenorm. or.*² l. 224—232). Während bei A in Cp. 5 und 11 die Zehnzahl durchgeführt ist, findet sich hier in Cp. 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 Äste 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, massgebend war. Das weist auf eine schon ausgebildete Kunst in der Darstellung dieser Dinge hin.

4. Bezüglich der Composition des Cap. war man meist (*Tuch, Kn., Hupf. Schrad.*) der Ansicht, dass es dem C zuzuschreiben sei, höchstens mit Ausnahme von V. 25 f. Aber für streng einheitlich kann man die Erzählung darin doch nicht halten. Denn anlangend das Verhältniss von V. 25 f. zu 17—24, so ist schwer anzunehmen, dass ein Schriftsteller von sich aus, ohne durch eine Vorlage gebunden zu sein, die Šeth- u. Kaingenealogie, in denen beiden wesentlich dieselben Namen wiederkehren (s. Nr. 3), neben einander hingestellt habe. Ebenso, betreffend das Verhältniss von 17—24 zu 2—16, ist zwischen Kain als Städtebauer u. Kain als unstemem Flüchtling in unbebaubarem Land ein auffallender Widerspruch ohne Andeutung, wie er gelöst werden soll. In dieser Weise schreibt ein einheitlicher Erzähler nicht, u. auch die Berufung auf die mündl. Überlieferung, in welcher diese Dif-

ferenzen schon vorhanden gewesen sein werden (*Richm* in *St. u. Kr.* 1885 S. 772), wird nicht ausreichen, weil doch in diesem Fall der Vrf. es in der Hand gehabt hätte, sie zu glätten. Endlich kommt in Betracht, dass in V. 17—24 die Nachweisung des Culturfortschrittes als leitender Gesichtspunkt zu Grund liegt (s. Nr. 3), ein solcher aber nur da rechten Sinn hat, wo die Continuität der Menschengeschichte nicht durch die Sintfluth unterbrochen wurde, während doch durch V. 25 f. (vgl. 5, 29. 6, 5 ff.) entschieden auf Noah u. die Fluth hinübergeleitet werden soll. Mit Rücksicht auf diese Gründe wurde neuerdings (*Wl.* XXI. 399 ff., *Bud.* *Kuen.* Th. XVIII. 158, 0.² l. 245 f.) die Meinung vorgetragen, dass im urspr. Buch des C (bei ihnen J¹) nichts von der Fluth, sondern nur die Paradiesgeschichte u. gleich darnach 4, 1. 2^b. 16^b—24, weiter 11, 1—9 (*Wl.*), oder (*Bud.* *Kuen.*) 6, 1—4 (*Bd.* 6, 1 f. 4). 9, 20—27. 11, 1—9 gestanden habe, dass dann (*Wl.* *Kue.*) im Lauf der Zeit 4, 2^a. 3—16^a (man weiss nicht, durch wen?) hinzugekommen und endlich von einem neuen Bearbeiter (J²) 4, 25 f. sammt der jahvistischen Fluthgeschichte beigelegt worden sei, oder aber (*Bud.*) 4, 25 f. u. die jahv. Fluthzählung von J², u. zuletzt 4, 2^a. 3—16^a von J³, zur Ausgleichung zwischen V. 16^b—24 u. 25 f., hinzugeschrieben sei. Bei dieser Hypothese würde wohl die Verschiedenartigkeit der Bestandtheile von Cp. 4 u. der ganzen jahv. Urgeschichte verständlich, aber die wesentliche stylistische Gleichheit derselben bleibt unerklärt; wenigstens liegt darin, dass man sie unter eine gemeinsame Benennung J subsumirt, keine Erklärung. Ausserdem wird nicht jedem einleuchten, dass der Vrf. von Cp. 2 f. auf ein Stück solcher sittlich-religiösen Tiefe u. Tragweite nichts weiteres als den Bericht über die Culturfortschritte der Menschheit habe folgen lassen. Endlich trägt in Cp. 4 gerade der Abschnitt V. 1—16 viel mehr Zeichen seiner Zugehörigkeit zu C an sich, als V. 17—24. Abgesehen von V. 7^b (s. d.) u. der Erwähnung Eden's V. 16, zeigt sich hier die Selbigkeit des Zwecks (das Wachstum der Sünde nachzuweisen) u. dieselbe feine psychologische Zeichnung wie Cp. 2 f., ebenso die gleiche Ausdrucksweise (welche andernfalls auf künstlicher Nachahmung beruhen müsste) zB. וְיָרַד 2 f. 10, 13, וְיָרַד 8, וְיָרַד וְיָרַד 2. 12, וְיָרַד 14 (3, 24), וְיָרַד 15 (3, 11), וְיָרַד 11 (3, 14), die Fragen Gottes 9 f. (3, 9, 13), s. *Schrad.* Stud. 126 ff.: auch bemerke man das sonst dem C geläufige וְיָרַד 2. 12, וְיָרַד 5 f., וְיָרַד 11 (Num. 16, 30). Hiernach wird vielmehr umgekehrt zu urtheilen sein, dass das Kainstück von C stammt, die Kaingenealogie aber aus einer andern Quelle genommen ist, welche übrigens wegen der Beziehung von 15^a (wenn anders das nicht ein harmonistischer Zusatz ist) auf V. 24 dem C schon bekannt gewesen sein muss. Welches diese Quelle war, ist nicht zu sagen, aber nichts steht im Wege, B zu vermuthen, an welchen auch sonst C sich gerne anschliesst, von welchem man keine Fluthzählung hat, und welchem als nordisrael. Schriftsteller Bekanntschaft mit dem phönik. Sagenkreis am ehesten zuzutrauen ist. An sich nun läge es am nächsten, anzunehmen, dass erst R die Kaingenealogie in C eingearbeitet u. zugleich das Kainstück (das man aus den Nr. 3 i. A. au-

gegebenen Gründen erst im weiteren Verlauf der Menschengeschichte vermuthen möchte) so weit nach vorn gerückt, auch in V. 25 einige Zusätze gemacht hätte (so in der vorigen Auflage). Legt man aber Gewicht darauf, dass (*Bud.* 220 ff.) auch V. 17—24 mehrfache Verwandtschaft mit Stücken des C zeigt (כַּיִן 18, אָבִי אֱדֵם 22, אָבִי אֱדֵם 22; V. 19 mit 10, 25), so wird man vielmehr urtheilen müssen, dass schon C die Kaingenealogie zur Zeichnung nicht sowohl des Culturfortschrittes, auf den es ihm mehr nur nebenbei ankommt (s. 3, 21), als vielmehr der Sündenentwicklung, aus der Vorlage aufgenommen habe, unbekümmert um die aus V. 17 sich ergebende Unebenheit. — Was dann noch V. 25 f. betrifft, so hat man zwar in denselben einen Einsatz des R (*Ex.* JB. VI. 18; *Schrad.* 122 ff.) vermuthet, durch welchen die Kaingenealogie mit der Söthitischen Cp. 5 zusammengeklammert werden sollte, aber da 26^b durch diesen Zweck nicht motivirt wäre, da ferner auch weiterhin 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 Übergang zu diesem gehabt haben muss und ihn nicht durch die Kain-, sondern nur durch die Söthlinie gemacht haben kann (*Hupf. Wl.*), so sind vielmehr diese Verse als der Rest einer Söthgenealogie des C anzusehen, deren weitere Glieder von R mit Rücksicht auf Cp. 5 weggelassen wurden. Dabei könnte man immerhin annehmen, dass V. 25 f. bei C ursprünglich vor V. 1 gestanden hätte, d. h. Kain und Abel nicht erste, sondern nachgeborene Söhne Adams gewesen wären, u. erst R mit Rücksicht auf V. 17—24 die Umstellung gemacht, zugleich כַּיִן u. אָבִי אֱדֵם V. 25 eingeschoben hätte (in welchem Fall sowohl die Nr. 3 i. A. genannten Bedenken als auch der Widerspruch zwischen V. 26^b u. 1^b, 3 sich leichter heben würden). Sieht man aber V. 17—24 als schon von C aufgenommen an, so müssen jene Bedenken in anderer Weise gehoben werden. Eine literärkritische Theorie, durch welche alle Schwierigkeiten dieses Cap. gleich befriedigend gelöst würden, ist bis jetzt nicht gefunden.

Vgl. zu Cap. 4 f. *Buttmann* Mythologus I. 152—179: *Grotfend* zur ältesten Sagenpoesie des Orients in ZDMG. VIII. 777 ff.; *Redslob* de hominum, qui ante diluuium Noach. vixerint, tabula etc. Hamb. 1847: *Ewald* JB. VI. 1—19; *Win.* RW.³ II. 206 ff.; *Riehm* HWB 803 ff., 1466 ff.; *Budde* bibl. Urgesch. 117 ff.; *Kuen.* Th. T. XVIII. 148 ff.

V. 1—16. *Kain's Brudermord und Strafe.* V. 1 f. Zeugung Kain's und Abel's und deren Berufsarten. — V. 1. Der neue Anfang, ohne consec. Temp., zeigt, dass kein unmittelbarer Anschluss an's Vorhergehende stattfindet. An einen Zustandssatz („der Mensch hatte erkannt“, *Ras.*) ist nicht zu denken, weil אָבִי אֱדֵם nicht das erzählende Haupttempus darstellen kann. אָבִי אֱדֵם] s. zu 3. 20. אָבִי אֱדֵם] *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 AT. in das Hellenistische und manche andere Sprachen übergegangen (*Ges.* th. 571). Dass אָבִי אֱדֵם blos von der erstmaligen Beiwolnung gebraucht wurde (*Bud.* 157 f.), wird

durch 38. 26. 1 Sam. 1. 19 nicht bestätigt. — Das Weib nach seiner ersten Geburt gibt der Freude seines Herzens Ausdruck in einem Jubel- und Dankeswort, das so formuliert ist, dass daraus der Name des Kindes sich ergibt. קָנִיתִי sonst n. app. = Speer (s. V. 22) und u. pr. eines Volksstammes, ist hier von (sonst nicht mehr vorkommendem) קָנָה = קָנִיתִי hervorbringen, erschaffen, erwerben abgeleitet, und als *Geschöpf* (vgl. קָנִיתִי Ps. 104, 24) oder *Erwerb* gedeutet. Hervorgebracht, erschaffen oder erworben *habe ich einen Mann* d. h. ein männl. Kind (1 Sam. 1. 11; J. 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* (LXX *Gott*) d. h. mit seiner Hilfe, durch seinen Beistand. Zwar kommt קָנָה in diesem Sinne sonst nicht weiter vor (denn 49, 25 ist zweifelhaft), wohl aber עָזַר 1 Sam. 14. 45. und wie in der Phrase, dass einer mit einem d. h. ihm hilfreich nahe sei. עָזַר (zB. 26, 3. 28. 15. 31, 3) und קָנָה (zB. 21. 20. 26. 24. 39. 2; Jer. 1. 19; Ps. 12. 5) mit einander wechseln, so muss auch für jenen Sinn קָנָה mit עָזַר gleichbedeutend erachtet werden: bei den Griechen war $\sigma\upsilon\nu\ \theta\epsilon\omega\tilde{\nu}$ ganz geläufig (s. auch *Ew.* JB. XI. 197). Ob die LXX mit ihrem $\delta\iota\alpha\ \tau\omega\tilde{\nu}\ \theta\epsilon\omega\tilde{\nu}$ (*Vulg.* per Deum) dasselbe, nur frei. ausdrücken wollten, oder ob sie (s. Jos. 11. 20) קָנָה (*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 קָנָה (nach der Glosse $\delta\ \epsilon\beta\theta\alpha\iota\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\ \Sigma\upsilon\theta\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \theta\epsilon\omega\tilde{\nu}$ bei *Field* I. 17), muss dahingestellt bleiben. Die Lesart קָנָה ist durch $\sigma\upsilon\nu$ des *Sym.* und das, freilich mehrdeutige, קָנָה 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 קָנָה als App. zu עָזַר (griech. Uebers. bei *Field*; *Luth. Münst. Fag. Varen. S Schmidt. Calov. Gerh. Ostiand. Pfeiff.*, noch *Bug. Philippi*) oder עָזַר als Praedicatsacc. (: ich habe Jahve zum Mann gewonnen, *Uembr. St. u. Kr.* 1860. 141 f.; vgl. *TgJon.*): 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, zugenüthet. — V. 2. קָנָה] *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 (J. 7. 16. Ps. 39. 6^{cc} (*Ku.*)). Ob freilich diese mass. Aussprache des Namens auch schon vom Vrf. oder in der urspr. Sage beabsichtigt war, ist eine andere Frage. Als Name des ersten Hirten könnte קָנָה eine Variation von קָנָה 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 Urnenschen (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.*, v. *TgJon.*, *Qimh. Schum.*), lehrt die Stelle nicht (sicher). s. 30. 12. 38. 5^{cc} (*Ku.*). „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, 3^c (*Kn.*). Mit Unrecht wollte *Hofm.* (Schr.B.² 1. 584 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 יָמֵי 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 יָמֵי auf ein Jahr einzuschränken (*Abene. Qimh. Hailsm. Dath. Ros. Bohl.*). Die Zeitbestimmung im BJub. s. bei *Rönsch B. der Jubil.* 239. יָמֵי] *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 (יָרַח part. wie 8, 20. 27, 28. 28, 11) *den Erstgeburten* (Dt. 12, 6. 14, 23) *seines Kleinviehs*, einige seiner erstgebornen Lämmer, und zwar (3, 16) *von ihren Fettstücken*, nicht: fettesten Thieren (*Ke.*). יְרֵאֵתֵיהֶם für יְרֵאֵתֵיהֶם , was *Sam.* hat, vgl. 1, 21; der Sing. יְרֵאֵתֵהוּ 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 Heerde und zwar ihrer Fettstücke vorgeschrieben Num. 18, 17 (über den levit. Begriff von יְרֵאֵתֵהֶם s. zu Lev. 3, 3). Aus diesem Erstgeburtenopfer zu schliessen (*Tuch. Kn.*), dass der Erzähler bei יְרֵאֵתֵהֶם auch an die Erstlinge (יְרֵאֵתֵהֶם) dachte, vgl. Lev. 23, 10. 17, ist nicht erlanbt. „Der Vrf. lässt den ersten Anfang des Opfers 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., Sym.; ἐπεκλίθη 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. ἐνεπύρισεν, Hier. Greg. Raš. Abene. Qimh, Grot. Gerh. Dath. Ros. Bug. Del.*), dass Gott durch Feuer vom Himmel (Lev. 9, 24: 1 Reg. 18, 38) Abel's Opfer angezündet habe; *Schum. 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 *Cyrrill Al. c. Jul., Tuch. Kn.*), auch nicht, weil

Abel von den Erstgeburten und von diesen das Fett, als 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 l. 585), denn Abel bringt eben als Hirte Thiere und Kain konnte keine Thiere bringen; sondern der Grund muss, da von blossen Formfehlern in dieser vorgeseztlichen 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 πλείων war. Näher das Mangellhafte 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 *entbraunte es sehr* d. h. es entstand in ihm ein heftiges Feuer, näml. des Ärgers und Unmuths. Er beweist eben dadurch, dass sein Geist schon vorher nicht in der richtigen Verfassung war. Übrigens „findet sich םװװ, so ohne םװ, 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 (Ij. 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 ihm, den Unerfahrenen, zur Selbstbesinnung über seinen Zustand und die gefährlichen Folgen solcher Stimmung, wenn sie gehegt wird, aufmerksam macht. םװװ] an sich mehrdeutig. Die Erklärung der LXX (nicht wahr, wenn du recht darbringst, aber nicht recht theilst, sündigstest du? sei ruhig!, wobei auch abweichend gelesen wurde, s. *Töppler* de Pent. interpr. Alex. indole, Hal. 1830, p. 63) und die von *Arnh. Buns. Knph. Bud.* 205; *Ri.* HWB. 804 („magst du schöne Gaben bringen oder nicht schöne, vor der Thür lauert die Sünde“) ist durch den Sprachgebrauch von םװװ (Ez. 20, 31) am wenigsten gestützt; aber auch die Bedeutung *Annahme* (*Aq. Theod. Pesch. Vulg.*, übrigens in verschiedener Fassung) und *Vergebung* (*Sym. Onk. Hier.*, s. V. 13) ist wenigstens nicht zusammenhangsgemäss: das vorausgegangene םװװ םװװ verlangt םװװ zu םװװ hinzuzudenken, und der Sprachgebrauch Ij. 10, 15. 11, 15. 22. 26 bestätigt diese Fassung (*Tuch Kn. Ex. 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. 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 ihm beherrschen! § 324^b) d. h. „die andringende Sünde dadurch zurückschlagen und besiegen, dass du den Ummuth bannst und dich nicht zu bösen Thäten hinreissen lässt“ (*Kn.*). Bei der gegebenen Erklärung wird angenommen, dass die Sünde mit einem Raubthier verglichen werde, welches an der Thüre auf den Heraustretenden lauert (*Tuch* erinnert auch an die arab. Benennung des Löwen mit

الرباض oder الرباض; andere wollen gar an den 3. 1 denken, obwohl 3. 1 trotz Ez. 29. 3 dann kein passender Ausdruck wäre). Aber schon die Thüre (Hausthüre) ist hier auffallend, und versteht man gar die Thüre eines Heiligthums (*Ri.* HWB. 804; *Bud.* 198), so schreibt man dem Vrf. ohne Noth einen unglaublichen Anachronismus zu: ausserdem ist vor den Thüren zu lauern nicht Sitte der Raubthiere (1 Ptr. 5, 8), noch tangt (3. 16 und) 3. 16 zu diesem Bild. Geeigneter zu V. 7 wäre das Bild einer Verführerin, aber 3. 16 (selbst wenn man 3. 16 läse) und die masc. Suffixe erlauben das nicht. Die Correctur „so liegst du an der Thür der Sünde“ (*Hg.* n. A.) passt wenigstens nicht zu V. 7. Ohnedem ist V. 7, aus 3, 16 mit verändertem Sinne wiederholt, bedenklich (*Ew.* *Wl.*): wie sehr auch die Alten hier anstießen, zeigt die Umschreibung des *Onk.* und die Änderung 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 (*Olsh.*) und dann in der jetzigen, wenig befriedigenden Weise hergestellt worden. — V. 8. Kain soll gegen die andringende Sünde kämpfen (3, 14 f.), so fordert es die göttl. 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.* *TrgJers.* folgt 3. 16 3. 16 *wir wollen auf's Feld gehen*, und ist dies entweder urspr. Text (*Kennic.* *Houbig.* *JDMich.*, *Vogel.* *Fut.*, *Ges.* *Pent.* *Sam.* 62 l., *Ew.*), von *Lagarde* *Symm.* l. 57 mit Unrecht (s. *Gen.* 27. 5. *Ruth.* 2. 2) sprachlich beanstandet, oder doch passende Ergänzung einer Lücke, wie eine solche selbst noch im hbr. MSS. u. Edd. durch ein *Pisqa* nach 3. 16 angedeutet wird (*de Rossi* l. 5 f.). Obwohl der officielle Text schon dem *Aq.* (*Field* l. 18) *Onk.* *Orig.* *Hier.* 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 3. 16 s. v. a. 3. 16), um die Aposiopese der Worte 3. 16 3. 16 (*Del.* *Ke.*) wahrscheinlich zu machen. Wollte man aber nach *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. Qimh. Tuch, Bug.*), so würde sich etwas psychologisch ganz unwahrscheinliches ergeben. So viel als וַיִּשְׁפֹּךְ vollends ist וַיִּשְׁפֹּךְ nirgends, und ist also unzulässig: von Gott verwarnt *redete* er versöhnlich mit Abel (*Ros. Bohl. Maur.*), oder verstellt freundlich (*Merx* im BL. n. Abel), oder: fasste einen Anschlag gegen (*Böhm.*), was וַיִּשְׁפֹּךְ nicht bedeutet. Wer keine Lücke im Text annehmen will, würde am besten (mit *Böttch. ÄL. 3. Kn. Olsh.*) nach 2 Sam. 11, 16 וַיִּשְׁפֹּךְ in וַיִּשְׁפֹּךְ *er gab Acht* oder *lauerte auf ihn* verbessern. וַיִּשְׁפֹּךְ 2^o] 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. וַיִּשְׁפֹּךְ] s. v. a. וַיִּשְׁפֹּךְ . 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. וַיִּשְׁפֹּךְ] Ausrufesatz wie Jer. 10. 22. Jes. 13. 4. 52. 8. 66. 6 u. s.; וַיִּשְׁפֹּךְ (*Sam. 722*) ist Appos. zu וַיִּשְׁפֹּךְ . *Ew. 317^c: Stimme des Blutes deines Bruders, welches zu mir vom Erdreich her schreit!* = horch! das Blut . . . schreit. וַיִּשְׁפֹּךְ] *vergossenes Blut* s. Lex.; *Onk.* klügelt aus dem Plur. eine Beziehung auf die in Abel gemordeten Nachkommen desselben heraus. „Unschuldiger vergossenes Blut schreit zu Gott um Rache, bis es gesüht ist (Ij. 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. וַיִּשְׁפֹּךְ] auch hier wie 3, 14 kann וַיִּשְׁפֹּךְ nicht den, der den Fluch verhängt, einführen (*JDMich. Bohl. Maur. Bug.* 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 (3, 17. 8. 21. Jes. 24, 20), aber der Ausdruck zu complex wäre, sondern muss entweder *von* — *weg* (*Ros. Vat. Tuch. Del.*) oder *von Seiten* bedeuten (*Abene. Qimh., Sal b. Mel., Hailism., 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 וַיִּשְׁפֹּךְ , die er bisher bebaut hat, hinauskommt, so ist die erstere vorzuziehen, dann aber auch die וַיִּשְׁפֹּךְ im Gegensatz zum unbebaubaren Land zu verstehen, ohne dass daraus (*Bud.* 191) ein anderer Vrf. als der von Cp. 2 f. zu folgern wäre (s. dagegen 9, 20, was *Bud.* ohne Bedenken dem Vrf. von Cp. 2 f. zuschreibt). Die וַיִּשְׁפֹּךְ , der hier dichterisch ein Mund zugeschrieben wird (wie der Hölle Jes. 5, 14), hat das Blut aufgesaugt: damit wird nicht etwa eine Mitschuld derselben ausgesagt.

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 Erläuterung des Fluchs. a) Der Boden, *wann* er ihn bebaut (V. 2), soll ihm seine *Kraft* d. h. das *Erzeugniss* derselben, *den Ertrag* (wie Ij. 31, 39) nicht mehr geben: das geht über den Fluch 3, 17 f. hinaus: שׁוֹר vor dem Jussiv wie 24. 8. Ez. 48, 14 (beständig bei שׁוֹר s. Dt. 13, 1) und der Inf. im Acc. untergeordnet wie 8, 10. 12 u. s. b) *unstet und flüchtig* soll er sein auf der Erde; וְיָרַח וְיָרַח 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 unstedt wandern: aber die 2. Seite hat auch unabh. 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. Um Verdammung zum Nomadenleben oder gar um einen Fluch auf dasselbe (*Bud.* 192 f.) handelt es sich nicht. 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, zB. der Hunnen, qui omnes sine sedibus fixis, absque lare vel lege aut ritu stabili dispalantur, *semper fugientium similes* (Amm. Marc. 31, 2). — V. 13 f. Kain durch das Strafurtheil zwar nicht lussfertig geworden, aber niedergebeugt und geängstigt, bittet um Ermässigung der Strafe, näher um Schutz gegen die Blutraehe, die hier (wie V. 2 f. Opfer und Unterschied der Stände) als selbstverständlich vorausgesetzt wird. *zu gross ist meine Schuld zum Tragen* d. h. als dass ich sie tragen könnte (*Abene. Qimh. Calv. Pisc. Schum.* und alle Neueren). Zu וְיָרַח mit Inf. s. Ps. 40, 6. 1 Rg. 8, 64 u. a.; וְיָרַח *Vergehung* schliesst 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 ergehen lassen (Lev. 17, 16. Num. 5, 31. 14, 33). Die Erklärung *zu gross ist mein Vergehen zum Vergeben* d. h. als dass es vergeben werden könnte (alte Übers., *Luth.* u. 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 erlangen“ (*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 bisher in Eden bebaut habe, *und vor deinem Antlitz werde ich verborgen sein* d. h. deinem Blick entzogen (oder auch: *muss ich mich verbergen* d. h. darf mich vor ihm nicht mehr sehen lassen) *und werde unstedt und flüchtig sein auf der* (weiten) *Erde: da wird es geschehen, jeder der mich findet, wird mich morden*. Richtig haben die LXX alles bis וְיָרַח als Voraussetzung (וְיָרַח εἰ) zu der Folgerung וְיָרַח genommen, wogegen der mass. Atnach bei וְיָרַח die durch *Onk. Saad.* vertretene Auslegung: „und vor deinem A. sollte ich mich verbergen können! = kann ich mich nicht v.“ auszudrücken scheint.

Dieser Wendung bedarf es aber nicht: dem unter Umständen freilich anstößigen 'עס 'עז (s. Ps. 139, 7) liegt hier die auch V. 16 wiederkehrende 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. 21, 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.*) hierher. 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., Qimh., 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. Bmg. Del. Ke.*), will sich zu V. 1 f. u. 25, auch zu וְשָׂרָף nicht recht schicken, und von Adam unabhängige ostasiatische Völker (*Kn.*), Prädamiditen (*Peyr.*), liegen schwerlich im Sinn des Vrf. Man wird die Incongruenz der jetzigen Erzählung zugeben (*Schum. Tuch*) müssen, kommt aber so inmer wieder zu der Vermuthung (S. 89), dass sie ursprünglich in anderem Zusammenhang gedacht war. — 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 Mörder gewährt. וְשָׂרָף] *darum*. sc. weil Kain's Klage Grund hat, weil allerdings sein Leben gefährdet ist (*Kn.*), nicht: *dennoch, aber doch* (*Tuch*), auch nicht: οὐχ οὐτως וְ שָׂרָף (LXX *Theod. Sym. Pesch. Vulg.*). וְשָׂרָף וְשָׂרָף] da aus Ex. 21, 20 f. nicht zu erweisen ist, dass שָׂרָף im Niph. oder Hoph. mit dem Nominat. des Beleidigers verbunden wurde (wie Qal. mit dem Acc. desselben Jos. 10, 13), und darum שָׂרָף entweder wie Gen. 4, 24: *er* (Kain) *wird gerächt werden* oder besser impers.: *es wird Rache genommen werden* bedenten muss, so ist *jeder, der Kain mordet* s. v. a. *wenn jemand Kain mordet*, *Ew.* 357^c; *Ges.* 145, 2 A. שָׂרָף שָׂרָף] *siebenfach Ges.* 97, 3 A.: d. h. für den Mord Kain's soll nicht bloß 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, wornach also hier unverkennbar eine Umbiegung des Sinnes des Liedspruches vorliegt). וְשָׂרָף] 3. 11. וְשָׂרָף] (wenigstens nach dem vorliegenden Text) nicht ein Beglaubigungszeichen für die Wahrheit der Zusage (*Abene. Gabl. Dath. Vat. Ros. Bohl. Tuch Bmg.*), 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 geäuß-

sert 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, קַיִן von blossem Vorausbestimmen dessen, was gegebenen Falls eintreten sollte (*Ku.*), zu verstehen, sondern קַיִן ist (wie Ex. 4. 11. 10, 2 u. ö.) s. v. a. *machen*, *hervorbringen*, und קַיִן nicht *au* 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 ihm beständig begleitend, also seiner Person anhaftend zu denken (*TyJon.*, *Rabb. Luth. Calv. Fag. Pisc. Gerh. Del.* a.), und kann nicht zB. eine irgend wo aufgestellte Inschrift mit den Worten קַיִן bis קַיִן (*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 ihm 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; Jon. 1, 3) d. h. Eden fort, und lässt sich im *Laude Nod. auf der Vorderseite von Eden* (*κατέναντι LXX*; s. 2, 14) nieder. Dass נֹד Name des Landes (*LXX*) sein soll, und nicht als Appos. zum Subj. *σαλευόμενος* i. e. instabilis et fluctuans (*Hier. quae., Ouk. Vulg.*) bedeute, folgt aus seiner Stellung zwischen קַיִן und vor קַיִן , sowie aus קַיִן . Nach נֹד des *Sam.* u. *Nat̄d* der *LXX* scheint übrigens früher נֹד ohne gelesen worden zu sein. Ein geographisch bestimmbares Land ist *Nod* so wenig als *Eden*, vielmehr ein sinnvoller Name, bezeichnend ein Land des unsteten und flüchtigen Lebens (des „Elends“). Sicher ist es im Osten gedacht, aber dass östlich (und nicht vielmehr westlich) von Eden, kann weder aus קַיִן noch aus 3, 24 bewiesen werden. Müssig und grundlos ist die Annahme (*Tuch Kn. Böhm.*), dass ein Land des östl. Asiens zB. China (indem *Ku.* 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 nicht angegeben. In der Quellenschrift, worauf V. 1. 17 ff. ursprünglich zurückgeht, kann möglicherweise vorher auch schon von andern Söhnen und Töchtern des Menschen, 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 (edensowie 5, 6 vgl. 5, 4). Die Anstössigkeit der Geschwister-ehen fällt natürlich für die Anfangszeit des Menschengeschlechts weg. (Die später erdichteten Namen des Weibes Kain's in den apokr. und Midrasch-Büchern s. bei *Rönsch* B. d. Jubil. 373). — Auf Kain wird hier der Anfang des Stadtbauens zurückgeführt. *und er war bauend eine Stadt*] „d. h. er beschäftigte sich mit der Erbanung einer solchen, baute an einer solchen; die vollständige Erbauung der Stadt durch Kain behauptet der Vrf. nicht; dann hätte er קַיִן oder קַיִן gesagt“ (*Ku.*); nicht: er baute gerade damals, als H. geboren wurde (*Böhm.*),

wogegen קַיִן spricht. Auch die Fassung *u. er wurde ein Stadtbauer* (*Bud.* 121 f. nach *Del.*), nach Analogie von V. 2. 20 f., ist im Anschluss an 17^a. u. weil es sich nur um eine Stadt handelt, wenig wahrscheinlich. Annehmlicher würde dieselbe, wenn man (*Bud.*) חַנוֹכַּח als Subj. nähme und בְּיָמָיו für spätere unrichtige Auflösung eines urspr. בְּיָמָיו ansähe. Doch ist das eben immer nur eine Conjectur, bei welcher vorausgesetzt wird, einmal dass der Vrf. sich zu unbestimmt u. zweideutig (statt בְּיָמָיו vgl. V. 2, oder בְּיָמָיו vgl. V. 20) ausgedrückt, u. sodann dass die Spätern den Text verkehrter Weise schwieriger gemacht hätten, als er war. Denn schwierig ist, dass hier schon bei Kain eine grössere Anzahl von Menschen, für welche eine Stadt zu gründen sich lohnte, vorausgesetzt wird. 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 Stadtbau 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 eine andere Quelle fliesst (S. 89). Verschiedene, zum Theil weit hergeholt, Analogieen für Stadtgründungen durch Brudermörder bei andern Völkern gibt *Lenorm* or.² l. 143 ff. — בְּיָמָיו] LXX בְּיָמָיו . Der Name קַיִן , 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* (ἐγχετισμός , *dedicatio* in den Onomast.) bedeuten, aber es kann auch die hebraisirte Form eines ähnlich klingenden fremden Namens sein. Der Notiz über die Stadt קַיִן mag eine dunkle Kunde von einer alten Stadt ähnlichen Namens zu Grund liegen. Sie geographisch irgendwo unterzubringen sind wir nicht im Stande. Gerathen hat man (*Roseum.* B. AK. 1, 1, 218 ff.; *Win.* RW.³ 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. Kanyäkubdscha im nördl. 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 קַיִן bestimmt: an das phrygische Ioniun am Taurus, wo Annacus verehrt wurde (s. 5, 18) denkt *Ewald* (G.³ l. 381 f.), und hält darum קַיִן für umgelautet aus קַיִן 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. קַיִן] zur passiven Wendung s. V. 26. 10, 21. 25. קַיִן] Acc. beim Pass., wie 17, 5. 21, 5. 27. 42. 40, 20. Ex. 10, 8. 21, 28 (*Ges.* 143. 1). קַיִן] vom Mann gesagt, wie 10, 8. 13. 15. 26. 22. 23 bei G, aber auch 10, 24. 25, 3. — Dass die Namen dieser Liste durchaus gute Bedeutung haben (*Bud.* 123 ff.), lässt sich ebenso wenig beweisen, wie dass sie alle ursprünglicher seien als die entsprechenden in Cp. 5, und sind deshalb auch die daraus gezogenen literarischen Folgerungen (*Bud.*) himffällig. In Wahrheit lässt sich ihre Bedeutung gar nicht

sicher ausmachen, u. zeigen die Varianten des hebr. Textes u. der LXX, dass man in der Fixirung der Formen noch lange schwankte. Nämlich רָצוּץ könnte (vgl. רָצוּץ) *Flüchtiger* (*Bud.* stark oder wachsend, nach dem Arab.) u. zugleich Umformung von רָצוּץ (in der Aussprache Iräd) sein, aber auch umgekehrt; רָצוּץ oder רָצוּץ kann von *Gott Vertilgter* oder (jüd. aram.) von *G. Geschlagener* oder (*Bud.* 127 f.) *Gott gibt (mir) Leben*, רָצוּץ *Bittmann*, oder *Gottesmann* (*Ges. th.*; mutu-sa-ili *Lenorm* or.² 262 f.) oder *Erbetener* (*Bud.*) oder *Höllenmann* רָצוּץ *Redst.*) gedeutet werden. Die LXX aber haben für רָצוּץ gar $\Gammaαιδαδ$, für רָצוּץ Μαθουσαλα d. h. doch wohl (gegen *Bud.* 125 f.) Μαλελεηλ (d. h. רָצוּץ) neben *Μαιηλ* (*Lagarde Orient.* II. 33 ff.; *Bud.* 125). Wilde babyl. akkadische Gleichungen für רָצוּץ , רָצוּץ , רָצוּץ gibt *Sayce* in *Z. f. KSF.* II. 404. Der Name רָצוּץ (trotz *Bud.* 102. 129) ist aus dem Ilbr. unverständlich (nach dem Arb. *juvenis robustus?*). Über einen Mannsnamen רָצוּץ und Frauennamen *Ada* in Kleinasien s. *Ew. JB.* VI. 2; *G.*³ I. 391. — V. 19. Lemekh nimmt 2 Weiber, führt also die Mehrweiberei ein, ein Zeichen der Entartung der urspr. Gottesordnung (2, 24); „wenigstens galt sie dem Vrf., der Lamech auch als rohen Menschen hinstellt, gewiss nicht als Fortschritt“ (*Ku.*). Die Richtigkeit dieses Satzes ist deshalb, weil Vrf. kein Werthurtheil abgibt (*Bud.* 130 f.), nicht anzufechten. Auch bei V. 23 hat er kein Urtheil ausgesprochen, weil die berichtete Thatsache für jeden *israel.* Leser sich selbst beurtheilt. רָצוּץ] 1. 5. 2, 11. Der Ausdruck wie 10, 25 (*Bud.* 221). Die Namen der Weiber sind hier ausnahmsweise gemeldet, weil es zum Verständniss des Liedes V. 23 f. erforderlich ist; sie werden gewöhnlich gedeutet: „Schmuck“ (רָצוּץ) und „Schatten“, von *Böttch.* Zieherin (Wandernde) und Schirmerin; von *Ew. (JB.* VI. 17): „Licht, Aurora (עַד) und Schatten“, „Tag und Nacht“, wovon dann *Goldziher* 151, *Lenorm.* 183 f. den mythologischen Sinn nachzuweisen suchen. — V. 20 ff. Der Stammbaum verzweigt sich hier an seinem Ende in die Breite. Drei in der Menschheit längst hervorgetretene Beschäftigungen oder Lebensweisen, um nicht zu sagen Stände, werden auf die 3 Lemekhsöhne als ihre Urheber zurückgeführt; zwei derselben, der Ahnherr der nomadischen Hirten und der der Musiker gehören näher unter sich zusammen und haben Ada zur Mutter („ebenso erfand nach *Plin.* 7. 57 der Hirtengott Pan die Schalmei, fistula pastorica, und Apollo, der Meister der Lyra, wurde auch als Apollo Nomios verehrt“ *Ku.* nach *Tuch; Lenorm.* 207; vgl. auch David); der dritte, der Ahnherr der Waffemänner, stammt von der dunkeln, finsternen Mutter. Alle 3 aber sind nicht bloß Söhne desselben Vaters, sondern führen fast gleiche Namen *Jabal Jubal Tubal*, scheinbar sämmtlich von der W. רָצוּץ hervorbringen, *Frucht tragen* (erhalten in רָצוּץ , רָצוּץ , רָצוּץ), somit als „Frucht. Erzeugniss, 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

Goldz. 232 ff. Lenorm. 192 ff.). Denn לְבַיִת, aber in LXX Ἰωβήλ gesprochen, konnte in der alten Sprache auch *Waller* bezeichnen (Böttch. Kn.) und ist hier der Wanderhirte; לְבַיִת erinnert von selbst an לְבַיִת d. i. *Widderhorn*, lauschende Musik, und לְבַיִת (LXX Θοβέλι) an die durch Erzarbeiten (Ez. 27, 13) berühmte Japhetische Völkerschaft (Gen. 10, 2) Tubal (*Tuch Kn.*), während das beigezeichnete (bei den LXX fehlende) לְבַיִת (*Speer* 2 Sam. 21, 16; arab. قَيْن *Schmied*) ihn noch bestimmter als Waffenschmied, vielleicht zugleich als den ächtesten Sprössling 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. Jer. 35, 7) und beim Viehe wohnen“ (*Kn.*). Die Verbindung לְבַיִת לְבַיִת ist nur durch לְבַיִת לְבַיִת ermöglicht, für sich aber sonst nicht gebräuchlich; LXX ἐν σκηναῖς σκηνοτόφων, woraus auf eine urspr. Lesart לְבַיִת לְבַיִת zu schliessen (*Kuen. XVIII. 147*) weder nöthig noch rätlich erscheint. לְבַיִת] *Besitz, Heerdenbesitz* ein weiterer Begriff als לְבַיִת V. 2, „umfasst auch Grossvieh (26, 14. 47, 17. Ex. 34, 19), bisweilen Kameele und Esel (Ex. 9, 3. Ij. 1, 3) mit“ (*Kn.*); insofern, auch durch die Zelte, besteht immerhin ein Fortschritt gegen 4, 2 und ist somit kein eigentlicher Widerspruch mit jener Stelle. Zu לְבַיִת לְבַיִת vergleicht *Lenorm. 195* Ἀμνον καὶ Μάγον, οἱ κατέδειξαν κώμας καὶ ποιμένας bei *Euseb. pr. ev. 1, 10, 10* (s. oben S. 7). Unverständlich ist, wie daraus, dass der *Erstgeborene* Lemekh's Nomade ist, folgen soll (*Bud. 145 ff.*), dass den Urhebern dieser Kainitentafel das Nomadenleben als die Blume aller Cultur galt, also sie selbst noch ein Nomadenleben führten, oder gar dass sie sich selbst durch Jabal von Kain ableiteten. Mit demselben Recht könnte man (nach *Budde's* eigenen Voraussetzungen) aus Noah's Weinbau (9, 20 f.) die gegentheilige Folgerung ziehen, u. eine Völkergenealogie sollte ja diese Tafel überhaupt nie darstellen (s. auch *Riehm* in *St. u. Kr.* 1885 S. 767 f.). — V. 21. לְבַיִת לְבַיִת wie 10, 25. Jubal wurde *Vater aller derer, welche Cither und Schalmei ergreifen* d. i. *handhaben*; LXX ὁ καταδείξας ψαλτήριον καὶ κιθάραν. Der לְבַיִת, bei den Hebräern das gewöhnlichste Saiteninstrument, für die gemeine und die hl. Musik gebräuchlich, aber auch bei den Phönikiern (Ez. 26, 13) und Syrern verbreitet, und über Kleinasien als *zuvόγα* und *κιθάρα* frühe zu den Griechen gekommen, schwerlich von angeblichem לְבַיִת *schuarrea* (*Ges.*), eher mit לְבַיִת *Hauf* mittelst der davon gemachten Saiten zusammenhängend (*Tuch, Ew. Dicht. des AB.* 2 I. 218) und aus לְבַיִת oder לְבַיִת (*Ew. 79^d. 118^a*) verkürzt, wird gewiss nicht ohne Grund hier als das älteste Saiteninstrument genannt, vgl. Gen. 31, 27; Ij. 21, 12. 30, 31; Gestalt, Saitenzahl und Feinheit war Sache der allmählichen, nach Ort und Zeit verschiedenen Vervollkommnung. Sonst s. *Ri. HWB.* 1031 ff. לְבַיִת] oder לְבַיִת (Ij. 21, 12. 30, 31; Ps. 150, 4), obwohl in LXX und *Pesch.* auch als Saitenwerkzeug verstanden, ist nach *Targ. Hier.* (selbst LXX zu Ps. 150), melurr. Rabb., ein Blasinstrument, eine Art Flöte (לְבַיִת *Targ.*), etwa *Hirtenflöte* oder *Schal-*

mei; ob Sackpfeife (später *συμφωνία*) oder Panpfeife *σύριγγις*? muss dahingestellt bleiben (s. *Win.*³ II. 123; *BL.* IV. 263. *Ri.* HWB. 1038). — V. 22. *שׁוֹרֵץ* =] V. 26. 10, 21. 19, 38. 22, 20. 24. *Tubal-kain* wird beschrieben als *Schärfer* oder *Hämmerer* (sofern *שׁוֹרֵץ* das Schärfen durch *Hämmeru* zu bedeuten scheint) *von allerlei* (2, 9) *Schneidendem von Erz und Eisen*, also „als Verfertiger von allerhand kupfernen und eisernen Schneidewerkzeugen, zB. 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 Mass., welche durch den Accent bei *שׁוֹרֵץ* und die Aussprache *שׁוֹרֵץ* (statt des in diesem Fall näher liegenden *שׁוֹרֵץ*) vielleicht (mit *Targ.*) vor *זֶה* ein *אִשׁ* aus V. 21 supplirten: ein Hämmerer, (Vater) aller Erz- und Eisenschmiede. Möglicherweise ist *אִשׁ* für *שׁוֹרֵץ* (*Olsh.*) oder nach *שׁוֹרֵץ* einzusetzen, vorausgesetzt dass *זֶה* ächt ist. Aber die LXX (*Θοβελ· καὶ ἦν σφυροκόπος, χαλκεὺς χαλκοῦ καὶ σιδήρου*) haben zwar *שׁוֹרֵץ*, aber nicht *זֶה*: ob sie *אִשׁ* für *שׁוֹרֵץ* hatten, oder ob *καὶ ἦν* aus *Kain* verderbt ist, steht dahin. Vielleicht ist es das einfachste *זֶה* zu streichen. Ein Textesfehler ist auch nach der Analogie von V. 20 f. wahrscheinlich (s. *Bud.* 137 ff. Aber wenn dieser *אִשׁ* *שׁוֹרֵץ* für *זֶה* *שׁוֹרֵץ* *אִשׁ* setzen, also den Lemekh zum Erfinder der Schmiedekunst machen u. den Tubal leer ausgehen lassen will, weil dieser die Lebensweise auf dem Acker u. in der Stadt fortführen müsse, so ist das nicht mehr Textesemendation, sondern eigenmächtige Construction). Übrigens lernten *Erz* die Menschen früher bearbeiten als Eisen, und ist es hier mit gutem Grund vorangestellt. — Dass die Lemekh-Söhne nicht Personificationen gewisser nicht zu den Noachiden gerechneten Völker sein sollen, ist schon S. 87 f. 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 Übungen schon im hohen Alterthum nachzuweisen, wie denn andere Völker solche Erfindungen geradezu auf die Zeit der Herrschaft der Götter zurückführen (zB. die Ägypter 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 εὐρεταὶ καὶ τῆς τούτου ἐργασίας* erscheinen, und der eine davon, *Χρυσώφ* genannt, den die Griechen Hephästos nennen, auch *λόγους, ἐπιδάς καὶ μαντείας* angeeubt haben soll (vgl. den Doppelsinn von *שׁוֹרֵץ* im Hebr.). „Die griech. Mythologie kennt neben dem Gott der Schmiede die wandernde Künstlerfamilie der *Τελχίνες* (*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 in 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. (Ohne haltbaren Grund will *Bud.* 142 f. V. 22^b für einen späten Einschub erklären, gemacht zu dem Zweck, die *ῥ*illa in der Zahl ihrer Kinder der *ῥ*Ada gleichzustellen). 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 Grunde liegt, ist wohl derselbe wie bei *Hephästos* und *Aphrodite*, oder *Ares* und *Aphrodite*. Über eine angebliche phönik. Göttin *Naama* s. *Movers* Phön. I. 636 ff. *Lenorm.* 200 f. Bei den Juden galt *Naama* als Meisterin des Gesangs (*TgJon.*) oder als Gattin *Noah's* (*Beresch* r. par. 23) oder als Dämonin und eines der Weiber des *Sammael* (*Eisenm.* II. 416). — V. 23 f. Das *Lemekh*lied, angeknüpft durch *ῥ* consc.: *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 überliefert, ein Lied, worin der alte Held, im Vollgefühl seiner Kraft und seiner Mittel, seinen wilden Muth und die siebenund-siebzigfältige Rache, mit der er Beleidigungen zurückgibt, verherrlicht. Dass *Lemekh* selbst die Waffen erfunden habe (*Bud.* 136 f.), ist aus dem Lied so wenig herauszulesen, als ihre Erfindung durch *Tubal*. Zu den 2 ersten Zeilen vgl. *Jes.* 28, 23. 32, 9. *ῥ* Ges. 46 A. 3; *König* Lehrs. I. 289. *ῥ*] wohl nicht recitativ, sondern entweder begründend (für die Aufforderung zur Aufmerksamkeit) oder geradezu *ῥ* 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 Vers. richtig wiedergegeben, drückt nicht den Vorsatz aus, auch nicht die blosse Gewissheit (*Ke.*), sondern die vollzogene That, die er aber, in ähnlichem Falle, zu wiederholen nicht zögern wird. Die Berufung (*Budde's* 133) auf *Ew.* 135^c. *Ges.* 126, 4 kann nicht das Gegentheil beweisen: weder Vorsatz, noch blosse Möglichkeit wird so durch Prf. ausgedrückt. Selbstverständlich sind Wunde u. Strieme nur Beispiele erlittener Beleidigungen. Zu *ῥ*, den Anlass einführend, s. *Ew.* 217^d. LXX: *εἰς τραῦμα ἐμοί, εἰς μόλωπα ἐμοί*; ebenso *Fuly. Luth.* u. a., ähnlich *Onk.*: damit würde *Lemekh* vom Morde abmahnen, bussfertigen Sinn zeigen, aber wie passte dazu die Begründung V. 24! (Über den *Midrasch*, dass der von *Lemekh* ermordete *ῥ* Kain und der *ῥ* Tubal-Kain gewesen sei, s. *Hier.* ep. ad Damas. 125; *Christl. Adamb.* S. 85; *Raschi*; *Fabric.* Cod. Ps. V. T. I. 121. Die älteren Monographien über die St. s. bei *Schum.* p. 97 f.). — V. 24. *Denn siebenfach wird (zwar) Kain gerächt, aber Lemekh sieben- und siebenzigfach*; nicht: 70fach und das 7mal (*Kamph. Böhm.*, s. *Ew.*

269^b; JB. XI. 198). So nach der mass., auf V. 15 beruhenden Punctuation; ohne Rücksicht darauf würde man eher נָקַם *nimmt Rache* (*Bud.*, *Kuen.*) verstehen. Falsch *Budde* 134: „wenn (wo) K. 7fach rächen *könnte*, so (da) L. 77fach“: vergeblich ist auch sein Versuch, den Lemekh von der Mordlust zu entlasten. Das hmpf. נָקַם drückt einfach die Gewohnheit (in Gegenwart oder Vergangenheit) aus u. setzt nicht nothwendig Gleichzeitigkeit des K. u. L. voraus. — Im Besitze der Erfindungen, vor allem der Waffen, seines Geschlechts fühlt sich Lemekh dem Ahnherrn Kain weit überlegen; er braucht nicht mehr, wie dieser, von Gott Schutz zu erflehen; 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 Lemekh war Kain nur ein Anfänger. (Über die verkehrte Auslegung der Stelle im Targ. *Onk.* u. *Jon.* s. *Mercer.* u. *Schum.*)

V. 25 f. Anfang der *Šethitengenealogie* des C (s. S. 90), welcher trotz seiner wesentlichen Übereinstimmung mit dem entsprechenden Stück des A in Cp. 5 von R hier stehen gelassen wurde, weil darin einige bei A nicht zu lesende, aber nothwendige Notizen vorkommen (wie aus gleichem Grund auch 5, 29 daraus aufbehalten wurde). Dass diese Genealogie des C auch 10gliederig war (wie die des A), wird daraus wahrscheinlich, dass gerade die 3 (über die Kainliste überschüssigen) Namen Šeth Enoš Noaḥ darin enthalten waren. Dass die Šethlinie als neben der Kainlinie hergehend angesehen werden soll, ist V. 25 ausdrücklich bemerkt, ebenso ist durch 26^b angedeutet, dass sie in einem sittlich-religiösen Gegensatz gegen die andere gedacht ist, entsprechend dem Gegensatz u. Kampf zwischen der Richtung auf das Gute u. das Böse, welcher sich durch die ganze Menschengeschichte hinzieht. Im übrigen aber zeigt sich hier deutlicher als sonstwo die Zusammensetzung der Gen. aus verschiedenen Schriften, 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. נָקַם ohne Artikel (s. 3, 17) könnte von R aus נָקַם zur Conformation mit Cp. 5 hergestellt sein (*Bud.* 135), lässt sich aber auch als vom Vrf. selbst stammend erklären, sofern von da an, wo ausser נָקַם andere Menschen u. Männer (V. 1 ff.) da sind, נָקַם (für den ersten Mann) nothwendig in ein n.pr. übergehen musste. נָקַם s. V. 1. נָקַם fehlt in LXX; dagegen haben LXX nachher נָקַם , was im Hbr. fehlt. Das Weib nennt den Sohn Šeth (d. i. *Satz*, *Setzling*), 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. נָקַם nicht Worte des Ref. (*Bud.* 155), als welche sie ganz müssig wären, sondern des Weibes. נָקַם unanstössig (gegen *Bud.* 155 f.), u. statt נָקַם darum gewählt, weil es der Redenden nicht auf den Sohn allein, sondern auf die ganze durch ihn ermöglichte Nachkommenschaft ankommt. Die Worte נָקַם u. נָקַם — נָקַם für einen jüngeren

Zusatz (von J³, *Bud.* 158 f.) anzusetzen, ist man nur veranlasst, wenn man auch anderwärts in diesem Cap. die Nachhilfe des R (s. S. 90) annimmt; nothwendig ist das nicht, u. die ganze Namensetymologie ohne 'רִשָׁאֵן ziemlich unwichtig, wird erst durch רִשָׁאֵן—רִשָׁאֵן wirklich bedeutungsvoll und mittheilungswerth. רִשָׁאֵן] ist gebraucht, nicht weil es sich blos um einen Gegensatz gegen Kain handelt (*Del. Ke.*), nicht weil die Šethiten dem Elohisten angehören (*Kn.*), sondern weil der der V. 26^b bringen wollte, nicht wohl hier dem Weibe רִשָׁאֵן in den Mund legen konnte. Wenn gleichwohl V. 1 im Mund der Eva רִשָׁאֵן vorkommt, so könnte das freilich auf einen andern Vrf. (J¹ *Bud.* 228 f.) hinweisen, aber LXX haben dort אֱדָם, u. dies kann ursprünglicher sein. — V. 26. אֱדָם אֱדָם] V. 22; s. *Ew.* 311^a; *Ges.* 121, 3; fehlt in LXX. אֱדָם] ist zwar auch nur *Mensch*, wie Adam, aber mit dem Nebenbegriff des schwachen, hilflosen, 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 Enoš, oder schon seiner Geburt *fieng 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“ (*Šeph.* 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 blos über ihre Bedeutung nicht mehr zweifeln, sondern erkennt auch, dass von der wahren Religion, deren Fortpflanzung in der Linie Šeths, Šems, 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. Mit C, der immer u. von Anfang an für Gott Jahve schreibt, stimmt das sehr wohl, dass schon im 3. Menschengeschlecht die gottesdienstliche Jahveverehrung beginnt (gegen *Kuen.* XVIII. 152 f., welcher seinem J¹ alle u. jede Reflexion über den Ursprung des Jahvedienstes aberkennen will), weniger stimmt es anscheinend mit V. 3—5, wo schon Kain u. Abel opfern. Aber der damalige Anfang war nur ein isolirtes Vorspiel, ohne Fortgang, u. der eigentliche Zweck des 26^b liegt vielmehr darin, anzugeben, dass u. wann in dem אֱדָם אֱדָם der (von da an im erwählten Geschlecht continuirlich fortgepflanzte) Jahvedienst ins Leben getreten sei (s. auch *Riehm* HWB. 1467; *St. u. Kr.* 1885 S. 771). Im dritten

Geschlecht geschah es, wie im dritten der Kainlinie die weltliche Bildung einen Schritt vorwärts machte. Die Juden freilich (*TyOnk.* u. *Jon.* *Raš.* u. a.) suchten dem Widerspruch mit V. 1—4 zu entgehen, indem sie verkehrt genug בְּעֵינָם als *wurde entweiht* (vgl. Hiph. Ez. 39, 7) deuteten, also die Entweihung des hl. Namens, sowie die Entstehung des Götzendienstes aus d. St. herauslasen. Übrigens fragt sich, ob nicht die urspr. Lesart בְּעֵינָם ($\text{עַיִן} = \text{עַיִן}$) עַיִן , welche die LXX *Vulg. BJub.* ausdrücken, war und בְּעֵינָם עַיִן (schon bei *Aq.* und *Sym.*, aber in der Bedeutung *ἀγγί*) mit jener Auffassung des *Targ.* zusammenhänge.

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

1. In Form eines Stammbaums von 10 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 von 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 an, in welchem Lebensjahr er ihn gezeugt, ebenso wie viele Jahre er darnach 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 Übrige 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 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 (7. 11) bis zum Beginn der Fluth 1656 Jahre. Auch noch eine dritte Absicht ist bei dieser Darstellung unverkennbar. Die Zahlen der Gesamtjahre 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 Äusserung Jacobs 47, 9). Dagegen anderweitiges über diese ältesten Väter, von denen man einst wohl noch mehr zu erzählen hatte, 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, nam. וַיְהִי 1, וַיִּזְכֹּר u. וַיִּזְכֹּר 1, 3, וַיִּזְכֹּר

מֵצֵדִים 2, אֲבֵתֵי 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 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 Henokh's Frömmigkeit bei ihm sich leichter erklärt. Nur V. 29 ist erst von R aus C eingeschaltet (s. d.).

2. Ohne Zweifel versteht der Vrf. unter den 10 Vätern wirkliche Personen, und unter ihren Jahren wirkliche Lebensjahre. Zwar sind so hohe Lebensalter erfahrungsmässig nicht nachweisbar, und ist es physiologisch hinlänglich festgestellt, „dass es dem menschl. 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 Physiol. II. 894; *Prichard* Naturgesch. des Mensch. Geschl. I. 155 ff.), und haben darum die Apologeten von jeher (schon Jos. ant. I, 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 (*Thiele, Kurtz, Lange, Ke.* u. a.). Allein daraus, dass wir jetzt auf Grund der genaueren Erfahrungswissenschaften auf 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. I. 9 ff.; *Enkelmann* in *Henke's* Museum II. 565 ff.) oder Dynastien (*TP Crawford* the patriarchal dynasties etc. Richmond 1878) darum ganz unzulässig, weil das Zeugen eines Erstgeborenen und dann noch weiterer Söhne und Töchter oder die Hinwegnahme ohne Tod (V. 24) nur von Individuen, nicht von Stämmen oder Herrschaften ausgesagt werden kann. Ebenso ist die Anskunft von *Rosenm.* ad Gen. 5, 5, vgl. *Friedreich* zur Bibel I. 171 f., wonach diese Tafel nur der zusammengeschrumpfte Rest einer längeren Genealogie mit viel mehreren Gliedern und ihre hohen Zahlen nur die übrig gebliebenen Summen der Lebenszeit dieser längeren Reihen wären, mit der Darstellung des Vrf. unvereinbar; man müsste wenigstens zugeben, dass er etwas anderes aus diesen Genealogien gemacht hat, als sie ursprünglich waren. Völlig grundlos ist endlich die Meinung, מֵצֵדִים bezeichne bei den Patriarchen kleinere Zeiträume, nämlich bis auf Abraham 3, von da bis Josef 8 und erst nach Josef 12 Monate (*Henster* Bemerk. über Psalm. u. Genes. 280 ff.), oder von Adam bis Noah 1, von Sem. bis Serug 2, von Nahor bis Terah 4 und von Abraham bis Amram 6 Monate (*Rask* in *Illgen's* Zeitschr. f. hist. Theol. 1836 S. 19 ff.) oder 60 tägige kald. Sossen (*Lesueur* in *Revue Archéol.* 1858: Chronologie des rois d'Egypte p. 300 ff.). „Denn מֵצֵדִים

bedeutet im AT. immer nur den Jahreskreis und ein kürzeres Jahr als die Jahreszeitenperiode haben die Hebräer nie gehabt“, so wenig als andere alte Völker, denn die angeblichen Jahre von einem oder mehreren Monaten, welche Ägypter und andere gehabt haben sollen, sind nur von Späteren erfunden, um die Schwierigkeiten der mythischen Geschichte zu heben, s. *Ideler Chronol.* I. 93 ff.; *Tuch* 101 ff.; „auch hätten bei dieser Annahme manche Patriarchen schon in einem Alter, wo sie dazu noch nicht fähig waren, Kinder erzeugen müssen (s. weiter dagegen *Kanne bibl. Untersuch.* I. 2 ff., *Bredow Untersuch. ü. alte Gesch. u. Geogr.* I. 9 ff.)“ *Kn.* Allen solchen Ausdeutungen gegenüber ist daran festzuhalten, dass der Vrf. wirklich diesen ältesten Menschen solche hohe Lebensalter zuschrieb, „in Übereinstimmung mit der alten Vorstellung, dass die Menschen in der glücklichen Ur- und Vorzeit länger gelebt haben, allmählig aber immer schwächer und kurzlebiger geworden seien (6, 3). Nach dem AT. wurde man bei den Hebräern in der geschichtl. Zeit 70—80 Jahre alt (Ps. 90, 10); in der mosaischen und patriarchal. Zeit erreichte man (Gen. 25, 7. 35. 28. 47, 28. 50, 26; Ex. 6. 16. 18. 20; Num. 33, 39; Dt. 34, 7; Jos. 24, 29; Jud. 2, 8) ein Alter zwischen 100 und 200 Jahren; für die Zeit vor Abraham und nach Noah halten sich die Altersangaben mit einer Ausnahme zwischen 200—600 Jahren (11. 10—32), und für diejenige von Adam bis Noah gleichfalls mit einer Ausnahme zwischen 700 und 1000 Jahren. Nach hebr. Glauben hat also die Lebensdauer im Laufe der Zeiten abgenommen; daher die Hoffnung auf Wiederherstellung hohen Lebensalters in der messian. Zeit (Jes. 65, 20. 25, 8), nach dem Grundsatz Prov. 10, 27. Auch das übrige Alterthum nahm für die ältesten Zeiten eine höhere Lebensdauer an, und Josephus (Ant. 1, 3, 9) nennt Manetho, Berosus, Mochus, Hecataeus, Hieronymus, Hesiodus, Hecataeus, Hellanicus, Acusilaus, Ephorus und Nicolaus, welche ähnliches wie die Genesis berichteten. Hamza annal. 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), *Kn.* 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. 4) 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 Ägypter; vgl. auch über die Phöniker 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 erfinden, son-

dern aus mündl. oder schriftl. Überlieferung aufgenommen hat, ist selbstverständlich. Für die meisten der Namen bewährt sich das schon aus 4, 17 ff., wo dieselben wieder vorkommen. Mit Einordnung dieser Stoffe in eine 10gliedrige genealogische Reihe, worin (S. 104) wahrscheinlich der Vrf. von 4, 25 f. mit ihm zusammenstimmt, folgt er wohl ebenso (S. 88) einer alten Übung, wie der Vrf. der Kainreihe mit ihren 7 Gliedern. Im Grunde gibt sich die 10gliedrige Reihe als aus der 7gliedrigen durch die Hinzufügung des Noah (des Mannes der Fluth) am Ende, und des Šeth, Enoš am Anfang erweitert: Adam, Šeth, Enoš Qenan (d. h. Mensch u. Sprössling) ist nur die Verdoppelung des Adam Qain der andern Reihe. In so weit kann man die letztere für ursprünglicher, als die erstere halten. Ob das auch auf die Namen selbst und ihre Ordnungsfolge zutrefte (*Bud.* 98 ff.), lässt sich nicht ausmachen. Freilich sind die Namen יהוה (Preis Gottes), הורד (Herabkunft, Niedergang), יהושלח (Mann des Geschosses) hebräisch durchsichtiger, als die entsprechenden der Kainreihe; aber die Möglichkeit, dass diese letztern aus den erstern absichtlich geändert seien (oben S. 87), ist nicht ausgeschlossen, zumal da über die Function dieser Namen im System weder 4, 18 noch in Cp. 5 etwas mitgetheilt ist. Versuche dazu, diese Function zu ergründen, sind wohl schon gemacht, zB. von *Böttcher* Äl. 5, welcher wenigstens bei Mahalalel vielleicht richtig an den Anfang der Gottesverehrung (vgl. 4, 26) denkt, und von *Ew.G.*³ I. 383, welcher Glanz- oder Sonnengott, Gott der Niederung oder des Wassers, Waffen- oder Kriegsgott u. (bei Henokh) Gott des Neujahrs vermuthete. Aber diesen Vermuthungen können mit ebensoviel Recht andere entgegengesetzt werden. Nur von Henokh ist aus der Zahl seiner Lebensjahre sicher, dass er mit dem Sonnenjahr von 365 Tagen in irgend welche Beziehung gebracht war. Auch die Namen 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* 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 nur 10?), noch sind sie überhaupt zur Vergleichung geeignet, wenn die hbr. 10gliedrige Liste erst aus der 7gliedrigen erweitert ist; nicht einmal dass die Aufstellung einer zehngliedrigen Liste (s. oben S. 88) die Bekanntschaft mit den 10 babyl. Herrschern zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe (*Kuen.* XVIII. 165), kann mit Recht behauptet werden. Neuestens suchte *Budde* 100 ff. zu beweisen, dass nach der Absicht des Vrf. von Cp. 5 die 10 Urväter in 2 Hälften zerfallen, von denen die erste als gut und Gott gehorsam, die zweite von Jered (*Niedergang* Dt. 28, 43. Thr. 1, 9) an (mit Ausnahme des Henokh u. Noah) als dem sündlichen Verderben verfallen gelten sollten, und dass zu diesem Zweck Methušael in Methušelah, 'rad in Jered umgewandelt, Henokh aber und Mehijael umstellt worden seien, damit Henokh als leuchtende Ausnahme unter den Sündern stehe und die bevorzugte 7. Stelle einnehme. Aber auch diese Construction ist mehr

scharfsinnig als beifallswürdig. Zunächst die Umänderung des Mehijael (nach *Bud.* ein Name guter Bedeutung, s. 4, 18) in Mahalalel ist damit nicht begründet. Sodann ist es wohl richtig, dass nach A (6, 9—12) in das (Cp. 5 verzeichnete) Menschengeschlecht das sündliche Verderben schliesslich eindrang, aber dass es auch die Häupter erfasste, ist damit noch nicht gesagt, und dass es gerade mit Jered begann, wird nur aus einer bloss *möglichen* Bedeutung des Namens erschlossen, vom Vrf. selbst aber, der von allen Vätern (ausser Henokh) die gleichen Formeln gebraucht, nicht einmal angedeutet; im Gegentheil sind gerade Jered und Methuſ. durch das höchste Lebensalter vor allen andern Vätern ausgezeichnet, wenigstens im mass. Text; folgt man aber (*Bud.*) den Zahlen des *Sam.*, so ergibt sich aus diesen der Gedanke eines *stetigen* Sinkens schon von Seth an, wogegen der Tod Jered's, Methuſelah's u. Lemekh's im Jahr der Fluth noch nicht nothwendig Tod in der Fluth besagt und im übrigen nur die Folge des zu Grund gelegten chronol. Systems ist.

4. Was nämlich das in der Genealogie durchgeführte chronolog. System betrifft, so sind von den Jahreszahlen sowohl des Gesamt- lebens als des Zeugungsjahres der einzelnen Urväter 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, (vgl. ausser den 365 des Henokh 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.			Sam.			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
Jered	162	800	962	62	785	847	162	800	962
Henokh	65	300	365	65	300	365	165	200	365
Methusalah . . .	187	782	969	67	653	720	167	802	969
Lemekh	182	595	777	53	600	653	188	565	753
Noah	500			500			500		
bis zur Fluth . .	100		(950)	100		(950)	100		(950)
Summa	1656			1307			2242		

Hienach sind in dem (noch nicht hexaplarisch verbesserten) LXX-Text zwar die Jahre des Gesamt- lebens der Väter dieselben wie im Hebr., mit Ausnahme derer des Lemekh. Dagegen setzen sie das Zeugungsjahr regelmässig 100 Jahre später an, mit Ausnahme theils von

Jered und Noah, wo sie mit dem Hebr. stimmen, theils von Methuſ. und Lemekh, 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 Jered, Meth. u. Lemekh gegenüber von denen ihrer Vorgänger seltsam abstechen. Die abweichende Zahl 167 bei Methuſ. 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 von (Demetrius) Joseph., Jul. Afric. und in der Zeit nach Orig. fast allgemein durch 187 verbessert; sie ist in diesem System fehlerhaft, zeigt aber noch deutlich ihren Ursprung aus dem Sam.-Text (der von *Preuss* 38 f. angenommene Ursprung dieses Fehlers ist ganz unwahrscheinlich). Auch für die 3 abweichenden Zahlen bei Lemekh ist, unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des mass. T., ein einleuchtender Grund der Änderung bis jetzt nicht (auch von *Preuss* 41 nicht) nachgewiesen. — Der *Samarit.* Text sodann, mit dem Bjub. stimmt (s. m. Beiträge aus dem Buch der Jubiläen in SB. der Berl. Ak. d. W. 1883 I. 334 ff.), hat zunächst als Zeugungsjahr des Jered 62, des Methuſ. 67, des Lemekh 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 Jered und Methuſ., deren hohes Alter gegenüber von ihren Vorgängern im mass. Text auffällt, sondern auch bei Lemekh 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 Henokh Noah) und dass nicht bloß Meth., wie im Hbr., sondern auch Jered und Lemekh gerade im Jahr der Fluth sterben. (Aus Hieron. qu. in Gen. 5, 25 kann, da das Zeugniß 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.* u. a.), dass sie auf absichtl. Änderung 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 Regelloosere das Ursprünglichere sei, unangreifbar, noch lässt sich für absichtl. Änderung der Zahlen des Zeugungsjahres bei Meth. und Lemekh ein zureichender Grund nachweisen. Wenn *Nöldeke* (Unters. zur Kritik 111 f.) 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 Ägypten 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 geschätzt 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 antlichen Feststellung des Hbr. Textes gewisse Zahlen diesem System zu lieb geändert wurden (s. auch *Lagarde Symmieta* 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. 109) und 2) die 1656 Jahre von Adam bis zur Fluth auf die 432000 von Alorus bis Xisuthros nur durch die willkürliche Gleichung von 7 hebr. Tagen mit 5 kald. Jahren, die Einzelzahlen der Einzelnen aber gar nicht auf einander reducierbar sind. Im Gegentheil aber wird man bei umbelängener Betrachtung vorerst dem *Sam.* die relative 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 Änderungen des Hbr. bei Jered, Methus. und Lemekh 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 Ägypten 2666 Jahre verlaufen sollen; wobei die Zahl 777 von Lemekh (*Wl.* XXII. 471; *Gesch.* I. 325) auch mit Rücksicht auf Gen. 4, 24 gestaltet zu sein scheint. Nach *Budde* 106 ff. freilich wäre für die Änderung der Zahlen bei Jer. Meth. Lem. im Hebr. der leitende Gedanke das Bestreben gewesen, dieselben von dem Verdacht der Sündigkeit zu entlasten, indem man ihnen möglichst lange Lebensdauer gab und wenigstens zwei derselben vor dem Fluthjahr sterben liess; er bemerkt aber doch zugleich, dass die Dauer der vorfluthlichen Periode im Hebr. (1656) bis auf 1 Jahr mit der Summe der nach dem Samar. bis zu Noah's Tod verflossenen Jahre (1307 + 350) zusammentrifft. — Ist aber die *Sam.* Zählung verhältnissmässig ursprünglicher als die *hbr.*, so ergibt sich, dass am *hebr.* Text noch ziemlich spät Modificationen vorgenommen wurden. Und da die LXX wieder ein anderes System zeigen, so folgt, dass man noch gegen die Zeit Christi hin richtig herausföhlte, diese Zahlen seien nicht sowohl geschichtliche als vielmehr auf einem künstlichen Calcül beruhende, und dass in allen 3 Systemen die Zahl der Gesamtdauer dieser Periode nur im Zusammenhang mit den Zahlansätzen für die folgenden Perioden zu verstehen ist. Über 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 liegen-

den Principien wieder zu erkennen, sind gemacht worden von *Etc. G.*³ I. 396, *Bertheau* im JahresBer. der DMG. 1845 S. 40 ff.; *Lepsius* Chronolog. d. Äg. I. 394 ff.; *Bunsen* Ägypt. V, 2. 72 ff. u. Bibelwerk V. 311 ff. (der das kald. Weltjahr von je 600 Sonnenjahren = 618½ Mondjahren als Schlüssel benützt); *Joppert* in GGN. 1877 nr. 10. S. 201 ff. (vermittelt verwickelter und künstlicher Reductionen der kald. Zahlen); wiederum von *Bertheau* in JB. DTh. XXIII. 657 ff. u. *Budde* Bibl. Urgesch. 1883 S. 89—116. Sonst s. auch *Rösch* in Herzog's RE. XVIII. 425 ff. — Über die Lit. 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), nämll. bis auf Noah, welcher eine neue Epoche macht (*Kn.* אֲדָמָה אֲדָמָה] nur hier (sonst bei A blos אֲדָמָה), vielleicht von R durch Combination der Überschrift der Sêthitentafel des C (s. 4, 25) mit der des A; nach *Bruston* (im Revue théol. de Montauban 1882 p. 15), weil hier erst das Buch der 12 (י) Toledoth des A beginne, indem Cp. 1—2, 4 blos Einleitung zum Buche sei. אֲדָמָה 1^o] bei A hier u. von V. 3 an nom. propr. des Protoplasten, wodurch er von den folgenden Männern unterschieden wird, dagegen V. 1^b u. 2 n. app. u. coll. des Menschen, wie 1. 26 f. Bei C in Cp. 2 f. heisst der erste Mensch אֲדָמָה (s. 3. 17), nur 4, 25 אֲדָמָה. 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 Ähnlichkeit 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*] „nämll. ein Kind, einen Sohn (*Olsh.* will אֶת 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 אֶתְּ (Kn.). אֶתְּ vom Mann gesagt, durchgängig bei A, (bei C אֶתְּ s. 4. 18), beruht (wie אֶתְּ אֶתְּ א. u. a.) auf der präciseren Ausdrucksweise dieses Schriftstellers (vgl. Ij. 38, 28 f.) und ist mit der Zunahme der gesetzlichen Schulung des Volks später allgemein üblich geworden. אֶתְּ אֶתְּ] 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. אֶתְּ אֶתְּ] wie 4, 26: 4, 25 אֶתְּ אֶתְּ. — V. 4. Ohne Zweifel weiss A von Kindern, die vor Sêth geboren wären (Kain), nichts; denn seine andern Söhne und Töchter werden ausdrücklich nach Sêth's Zeugung angesetzt. Sêth erscheint als Erstgeborener, und so auch in der folgenden Reihe soll der genannte immer der Erstgeborene sein. Die späteren Fabeleien über Sêth s. bei *Lenorm.* or.² I. 217 ff. — V. 5. אֶתְּ] Perf. s. 3, 22. אֶתְּ] hier und bei allen folgenden ausser Henokh, nicht aber 11, 11 ff., ausdrücklich hinzugesetzt, theils im Gegensatz gegen Henokh, theils um über die Herrschaft des Todes (Rom. 5, 14) auch in diesem ersten und glücklichsten Weltalter keinen Zweifel zu lassen. — V. 9. אֶתְּ] Variation von אֶתְּ I. 1. — V. 12.

Dass einst Kenan seine Stelle vor Enos gehabt habe (Böttch. ÄL. S. 5), ist aus den Zahlen nicht zu schliessen. — V. 15. Mahalalel als hebr. Mannsname Neh. 11, 4; Jered 1 Chr. 4, 18. — V. 18. An den Namen Jered knüpfte die spätere Haggada die Deutung, dass in seinen Tagen die $\text{מַלְאָכִים} \text{ בְּנֵי}$ (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 Henoch wird ausserordentliches erzählt. Nach der Zeugung des Erstgeborenen wandelte er mit Gott (LXX Luciani ed. *Lag.* u. *Vulg.* haben nach מַלְאָכִים noch das erwartete מַלְאָכִים , u. *Hg. Schum.* wollen מַלְאָכִים für מַלְאָכִים 'מ' (s. 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 (entsprechend dem Aufenthalt des Menschen im Gottesgarten bei C), 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 u. *Pesch.*: $\text{ἐνὴρξέστρησε τῶ θεῶ.}$ — V. 23. Seine Lebenszeit ist gleich der Zahl der Tage des Sonnenjahres. מַלְאָכִים] einige MSS. מַלְאָכִים , 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.*). Über מַלְאָכִים im Erzählungsstyl *Eic.* 321^a. *denn Gott hatte ihn hinweggenommen*] nicht durch Krankheit oder Tod (1 Reg. 19, 4), weil sonst die ganze Wendung durch מַלְאָכִים statt des üblichen מַלְאָכִים unverständlich 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 (*Ras.* 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 bab. Sage entspricht die Entrückung des Xisuthros (Beros. ed. Richt. p. 57), ohne dass man deshalb ein Recht hätte, die bibl. Angabe für eine Copie von jener (*Kosters* Th. Tijds. XIX. 338 f.; *Bud.* 180) zu erklären; Parallelen aus den Klassikern gibt *Ruperti* in Henke's Magazin VI. 194 ff. — Mit Unrecht hält *Redsl.* V. 24 für ein Einschleissel des R, und *Schu.* für unächtens Zusatz. Auch der neue Versuch *Budde's* 169 ff. V. 24 u. die 4 ersten Worte des V. 22 seinem J² (s. oben S. 89) zu vindiciren, also als Einarbeitung des R (wie V. 29) zu erweisen, scheidet schon an dem 3maligen אֱלֹהִים (א), s. dagegen אֱלֹהִים V. 29, so wie an 6, 9. Dass אֱלֹהִים אֱלֹהִים אֱלֹהִים V. 22 für אֱלֹהִים sich etwas fremd ausnimmt, ist richtig, u. könnte das immerhin eine jüngere Correctur aus V. 24 sein (s. LXX Luc.). Aber V. 24 ist als nachgeholt Notiz durchaus unanständig, u. irgend etwas, was auf C hinwies, nicht darin. — Spuren von Verbreitung der Henochsage auf kleinasiatischem Gebiet glaubte man zu finden bei *Zenobius* prov. 6, 10, *Stephan. Byz.* u. *Ἰζόνιον*, u. *Suidas* u. *Νάννακος*, 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 phryg. Stadt Iconium, die als seine Stadt galt. Leider ist nicht auszumachen, ob *Nan.* oder *Av.* die urspr. 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. *Αἰαζός* sprachlich und sachlich zusammengebracht, *Ev.* (G.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* 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 *παράδειγμα μεταβολῆς ταῖς γενεαῖς* dargestellt, im B. Hen. u. Judae 14 f. als Seher und Profet, der durch Busspredigt auf das Fluthgericht vorbereitet habe; vermöge seines Umgangs mit der oberen Welt galt er als geheimen Wissens theilhaftig, als Inhaber höherer Wissenschaft über die Dinge Himmels und der Erde, bes. (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 אֱלֹהִים oder אֱלֹהִים, wurde nun als „Eingeweihter oder Kundiger“ gedeutet, und gieng bei den Muslim in den gleichbedeutenden Idris (Gelehrter) über (B. Hen.:

*Fabric. Cod. pseud. V.T. I. 160—223; Win.*³ I. 476 ff.). — V. 28 f. Lemekh, der letzte der Reihe vor Noah, hat hier einen ganz andern Charakter, als 4, 19 ff. Um das bemerklich zu machen, und wegen der besonderen Wichtigkeit Noah's hat R die Notiz V. 29 eingefügt. Lemekh sagt: *dieser wird uns* (das Menschengeschlecht) *aufathmen lassen von d. h. Beruhigung und Trost geben vor 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 sehnd 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 (vgl. 8, 21). Der Gegensatz gegen den selbstbefriedigten heidnischen Sinn des Lemekh 4, 23 ff. ist dadurch scharf genug bezeichnet. Die Beziehung jener Worte auf die Erfindung des Weinbaues durch Noah (*Böhm., Bud.* 306 ff., *Kuen.* XVIII. 160) kam sicher dem C oder R nicht in den Sinn, sonst hätte er sich 9, 20 f. anders ausgedrückt. als er thut; vom Wein als Beruhigungsmittel gegen den göttlichen Fluch zu weissagen oder weissagen zu lassen, ist auch nicht Sache der bibl. Schriftsteller: wer davon weissagt, steht Mich. 2, 11 geschrieben. ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ] LXX *διαπαύσει ἡμᾶς*, also ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ, doch wohl nur Correctur für das schwierigere ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ. Dieses gibt freilich keine genaue Etymologie, da ⲙⲓ, ⲁⲓ, ⲙⲓⲁⲓ: ⲙⲓⲁⲓ (נאח) mit ⲙⲓ nicht zusammenhängt; aber eine

solche wird auch hier so wenig als bei andern bibl. Namensklärungen beabsichtigt; das Zusammentreffen in einigen Lauten genügt für die Anknüpfung des Gedankens. Dass die Bemerkung nicht von A stammt, erhellt aus ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ, aus der Bezugnahme auf 3, 17 ff., sowie daraus, dass dem A Namensklärungen sonst nicht geläufig sind. Vielmehr ist sie wahrscheinlich ein Bruchstück aus der Stammtafel des C (s. 4, 25 f.), von R aus dem vorhin angegebenen Grunde aufgenommen, wobei er ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ des A in ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ geändert hat. — Über die Herkunft des Namens ⲙⲓ 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 (*Eckhel doctr. 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 *Ew. G.*³ I. 386. Die Helden der Fluth führen bei andern Völkern andere Namen. Die übliche Ableitung des ⲙⲓ als *Ruhe* von ⲙⲓ hat gegen sich, dass es im AT. nie ⲙⲓ, sondern immer ⲙⲓ geschrieben wird, wie von einer W. ⲙⲓ, die *Ew.* (S. 385) kühn genug mit ⲙⲓ *frisch, neu* zusammenbringt; *Hitzig* (*Gesch. Isr.* 225) ordnet ihn zu ⲙⲓⲁⲓⲁⲓ (*aich*) *Fluth*. Noch schlimmer ist die Zurückführung des Namens auf *váw, vaváw, vñxw, vavšs*, als bedeutete er Schwimmer und Schiffer (*Buttm.* 203), oder auf Sskr. *návaka* = Schiffer (*Grill* 44) oder die Combination mit dem indischen Rishi *Nahuscha* (*Windischm. Ursagen der arisch.*

Völk. 7 ff.: *Lenorm. org.* II. 170. 256 ff.). Specificisch 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“ (*Ku.*); 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. Übrigens 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 C.

Mit loser Anknüpfung an das Vorhergehende wird berichtet, wie nach dem Beginn der Mehrung der Menschen durch die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern die göttl. Ordnung von Grund aus verkehrt wurde und ein Gigantengeschlecht aufkam (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 (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. Mit Recht wird allgemein wenigstens V. 5—8 dem C zugetheilt: die Ausdrücke **אֱלֹהִים**, **בְּנֵי אֱלֹהִים** (8. 21), **אֱלֹהִים**, **בְּנֵי אֱלֹהִים** (3, 16. 17. 34, 7), **אֱלֹהִים**, **בְּנֵי אֱלֹהִים**, **אֱלֹהִים**, **בְּנֵי אֱלֹהִים**, so wie die sehr menschliche Darstellung der Gefühle Gottes V. 6 lassen daran nicht zweifeln. Nicht so klar ist der Ursprung von V. 1—4. Zwar sollen diese Verse an dieser Stelle sicher auch einen Beitrag geben zur Schilderung des Verderbens vor der Fluth, u. sprachlich stimmt wenigstens V. 1 f. ganz zu C (**אֱלֹהִים**, **בְּנֵי אֱלֹהִים**, **אֱלֹהִים**, **בְּנֵי אֱלֹהִים**, **אֱלֹהִים**, **בְּנֵי אֱלֹהִים** im phys. Sinn, s. auch *Bud.* 8 f.). Aber V. 3 f. finden sich (ausser **אֱלֹהִים**) keine Zeichen, die für ihn sprächen: die Darstellung ist dunkel, abgerissen, lückenhaft, u. erscheinen dieselben, nam. V. 4. fast nur wie ein Auszug aus einem volleren Bericht. Da weiter der ganze Abschnitt V. 1—4 nicht bloß im Folgenden nicht mehr berücksichtigt wird, vielmehr als eine Episode dasteht, da er auch seinem Inhalt nach nicht auf Cp. 2 f. fortbaut, sondern eher wie eine Parallele dazu sich darstellt (*Schrad.* in *DeW.* Einl.^s 276; *Wl.* ProL. 323 f.; *HSchultz:* AT. Theol.² 39), so wird man anzunehmen haben, dass er einer andern Schrift entnommen ist, u. zwar derselben, aus der 4, 17—24 stammt. Mit ihr theilt er die (V. 4 deutliche) Voraussetzung einer durch keine Fluth unterbrochene Continuität der Entwicklung, sowie die Anklänge an den phönik. Sagenkreis. Bezüglich der Einarbeitung desselben in

den Zusammenhang des C wird man ebenso zu urtheilen haben, wie bei 4, 17—24. Die Abgerissenheit der Darstellung erklärt sich wohl daraus, dass die Vorlage nur theilweise, so weit sie für die Zwecke des C tauglich war, aufgenommen wurde: möglicherweise haben aber auch noch spätere Hände Modificationen daran vorgenommen. — Aber auch durch diese Eingliederung in die Heilsgeschichte des C ist das hochmythologische Gepräge, welches dieser Erzählung anhaftete, nicht abgestreift worden. Viele alte Völker nämlich wussten von ihnen vorausgegangenen Riesengeschlechtern zu erzählen; in Kenaan wies man noch in später Zeit auf Reste einer ungeschlachten, körperlich grossen Urbbevölkerung hin, welche mit Namen wie עֲרֵכְךְ , עֲרֵכְךְ oder auch עֲרֵכְךְ (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 Überwindung 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 unbändige 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 Kenaan von diesen urältesten Riesengeschlechtern viel geredet worden sein (עֲרֵכְךְ 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 Phönikiern Euseb. pr. ev. 1, 10, 6, wo auch die Stelle: $\alpha\pi\omicron\upsilon\ \mu\eta\tau\epsilon\rho\omega\upsilon\ \delta\acute{\epsilon},\ \varphi\eta\sigma\iota\nu,\ \acute{\epsilon}\chi\theta\eta\mu\acute{\alpha}\tau\iota\zeta\omicron\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \tau\acute{o}\tau\epsilon\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\iota\delta\eta\nu\ \mu\iota\sigma\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\tau\acute{\upsilon}\chi\omicron\iota\epsilon\nu.$). 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 Volksmunde Israels konnten sie nicht fortleben, ohne dass wenigstens die Götterwesen, von denen die Riesen stammen sollten, zu blossen עֲרֵכְךְ 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. Durch die Aufnahme eines solchen Berichts hat nun freilich der Vrf. seinen Glauben an die Möglichkeit solcher grässlichen Verkehrung aller Ordnung 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. 4^b dann keinen rechten Sinn mehr hat. — Zur Erklärung s. *Budde* bibl. Urgesch. S. 1—45.

a) V. 1—4: Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöch-

tern, Vorkehrung Gottes dagegen sammt Bemerkungen über die Nefilim der Urzeit. — V. 1 f. Der Nachsatz zum Zeitsatz beginnt mit V. 2. בְּתָמָרִים] vgl. 4, 26, 9, 20, 10, 8, 11, 6, Num. 25, 1. Die Zeit des Vorgangs ist mit dieser Bemerkung nur ungefähr bestimmt, und greift jedenfalls über 5, 32 zurück. בְּתָמָרִים] V. 5—7, 8, 21. בְּתָמָרִים] s. 1, 4, בְּתָמָרִים] physisch schön, vgl. 2, 9, 24, 16, 26, 7 (aber auch Ex. 2, 2). בְּתָמָרִים] im AT. der übliche Ausdruck für *ehelichen*, zB. Gen. 19, 14, 25, 1, 36, 2. בְּתָמָרִים] irgend welche, an denen sie Gefallen hatten d. h. welche nur immer ihnen gefielen: über בְּתָמָרִים part. zur Besonderung des Begriffs *Etc.* 278^c. vgl. Gen. 7, 22, 9, 10, 17, 12. Die blosse sinnliche Lust ist damit als der Bestimmungsgrund der Gottessöhne hervorgehoben. — בְּתָמָרִים בְּתָמָרִים] oder בְּתָמָרִים בְּתָמָרִים] בְּתָמָרִים l. j. 1, 6, 2, 1, 38, 7 oder בְּתָמָרִים בְּתָמָרִים Ps. 29, 1, 89, 7 vgl. Dan. 3, 25 (nie בְּתָמָרִים בְּתָמָרִים) 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, בְּתָמָרִים genannt werden. Sie müssen nach feststehendem Sprachgebrauch auch hier verstanden werden, und zeugt dafür die älteste exeg. Überlieferung (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. Drechsel. Bmg. Hofm. Del.; Tuch. Kn. Ew. Hupf. Hölem. Schrad.; Twest. 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 (*Targg., Beresch. R. c. 26; Saad., Raš. Abene. a.; Sym.; FrsSam., 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, aber aus der ironischen Darstellung Ps. 82, 6 und aus Ps. 49, 3 (wo בְּתָמָרִים an בְּתָמָרִים seinen Gegensatz hat) kann ein solcher Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt werden, und wird derselbe ausserdem durch בְּתָמָרִים V. 1, so wie durch V. 4 widerlegt. Nicht besser ist die bei den Christen aufgekommene und sehr verbreitete Erklärung (*Recogn. Clem., Jul. Afr., Eplr.; Christl. Adambuch; Theodoret, Chrys., Cyr. Al., Hier., Augustin* 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 benannt haben, *Cler. Bath.*), 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 um-

fasst oder zwischen Sethiten und Kainiten eine Schranke bestanden hätte, deren Durchbrechung ein besonderes Gottesgericht nach sich ziehen musste, ist weder Cp. 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 וְיִשְׁרָאֵלִים etwas anderes als V. 1 im Vordersatz bedeute (s. *Schr.* 67 f.); es ist undenkbar, wie aus Verbindungen zwischen Sethiten und Kainitinnen hätten Nefilim entstehen sollen. (Über die ganze viel-erörterte Frage handeln: *Dettinger* in *Tüb. Ztschr. f. Theol.* 1835; *Keil* in *Ztschr. f. Luth. Th. u. K.* 1855 S. 220 ff.; 1856 S. 21 ff., 401 ff.; *Kurtz* die Ehen der Söhne Gottes, Berlin 1857; die Söhne Gottes, Mitau 1858; *Hengst.* in *EKZ.* 1858 Nr. 29. 35—37; *Reinke* Beiträge V. 91 ff.; *Schrad.* Stud. 61 ff.; *PScholz* die Ehen der Söhne Gottes 1865). Fast vereinzelt blieb die Meinung des *Aq.*, welcher unter בְּנֵי הַאֱלֹהִים die $\text{\pi\alpha\iota\delta\epsilon\varsigma\ \tau\omega\tilde{\nu}\ \theta\epsilon\omega\tilde{\nu}}$, also Götzendiener (Kainiten), verstand, und *Hgen's* (in *Paulus Memorab.* VII. 131 ff.), welcher annahm, dass die Kainiten wegen ihrer glücl. 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 (anders 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 die Lebenskraft der Menschen 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.). וְיִשְׁרָאֵלִים ist weder der an den Menschen arbeitende und sie richtende hl. Geist Gottes (*Sym.*, *TrgJon.*, *Gr.Ven.*, *Luth. Ros.*), noch die Zusammenfassung der englischen 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. וְיִשְׁרָאֵלִים — וְיִשְׁרָאֵלִים]

muss nicht (*Kn.*) in alle Zukunft nicht, niemals mehr (wie Ps. 15, 5. 30, 7. 55, 23. Joel 2, 26 u. ö.), sondern kann (*Schrad.* 77), wie $\text{עַלְמָוֶת} \text{עַלְמָוֶת}$ (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 יִיְיָ in intrs. Aussprache *Ew.* 138^b. Die Verss. (LXX. *Pesch.* *Onk.* *Vulg.*) auch *Saad.* drücken den Begriff *bleiben, wohnen, bestehen, dauern* aus, und es ist möglich, dass sie eine andere Lesart (עַלְמָוֶת *Capp.* nach dem Arab., עַלְמָוֶת *Hlg.*, עַלְמָוֶת *Cler.*: *Kuen.* XVIII. 134) gehabt, aber ebenso möglich, dass sie diesen Sinn, der zum Zusammenhang sehr gut taugen würde, blos errathen haben. Die mass. Lesart (zuerst bei *Sym.* sicher bezeugt) wird entweder (nach der im Arab. erhaltenen Grundbedeutung der W., aus welcher יִיְיָ für יִיְיָ erst abgeleitet ist) als *sich erniedrigen* erklärt, oder wird dem יִיְיָ *richten* der Begriff *herrschen, walten* substituirt: *nicht soll mein Geist im Menschen auf die Dauer walten* (*Schu. Del. Ke. Kn. Buns. Schrad. Oehl. Bud.* a.), oder gar der Begriff *kräftig und gewaltig sein* (*Kn.*). Aber diese Umbiegung des יִיְיָ *richten* ist sonst nicht nachweisbar; deshalb ist die erstere Erklärung (*JDMich. Vat. Tuch, Ew., Ges.* th., *Bmg.* u. a.) *nicht soll mein G. im M.* (nicht etwa in den in jenen Ehen Erzeugten, *Böhm.*) *auf immer sich erniedrigen* oder herabgewürdigt werden, vorzuziehen: die Erniedrigung besteht darin, dass er den in die Menschheit eingeführten sinnl. und nichtigen Bestrebungen unterthan sein oder dienen muss; das soll nicht עַלְמָוֶת , auf unbegrenzte Dauer, auf Jahrhunderte hinaus (während derer der Geist den Menschen Lebenskraft gegeben hätte) so fortgehen; darum will Gott ihre Lebenszeit empfindlich kürzen (nicht als ob eine kurze Erniedrigung des Geistes nichts zu sagen hätte, sondern) damit sie zur Selbstbesinnung auf das, was sie sind, zur Umkehr getrieben werden. $\text{עַלְמָוֶת} \text{עַלְמָוֶת} \text{עַלְמָוֶת}$ übersetzen die Verss. (LXX, *Pesch.*, *Targg.* *Vulg.*) *FrsSam.*, die jüd. Ausleger und viele Neuere (*Bohl. Del. Hupf. Böhm. Wendt* not. carnis et spir. in VT. 1877 S. 18) *dieweil er Fleisch ist* oder genauer (*Kn. Kuen.* 133) *dieweil auch er*, wie die andern irdischen Wesen, *Fleisch ist*, oder (*Hitz.* im *LCBl.* 1862. Jul. 5) *weil er* (nicht nur Geist, sondern) *auch Fleisch ist*, unter Voraussetzung der Vokalisation עַלְמָוֶת (von *Baer-Del.* nach Vorgang der ed. Sone. und mass. Auctoritäten in den Text aufgenommen), indem sie $\text{עַ} = \text{עַ}$ (*Jud.* 5, 7. 6. 17. *Cant.* 1, 7) u. $\text{עַ} = \text{עַ}$ (*Gen.* 39, 9. 23) nehmen; *Kn.* zieht zugleich den Satz zu V.^b hinüber. Aber das nordpaläst. und späthebr. עַ ist dem Pent. (s. 49, 10) fremd. und kann auch durch die n. pr. עַ 4. 18 u. עַ Ex. 6. 22. *Lev.* 10, 4. die eine andere Deutung zulassen, nicht gestützt werden; עַ käme entweder gar nicht zu seinem Recht oder brächte es eine im Zusammenhang nicht begründete Nebenbeziehung herein, und die Begründung der göttl. Massregel mit dem, was der Mensch von Hause ans ist (*Kn.*), taugt nicht. Deshalb ist, wenn man die Worte nicht als eine spätere Glosse ansehen will (*Geig. Jüd. Zeits.* III. 155 ff.: *Kuen.* 133), die lect. recepta vorzuziehen, und עַ als intrs. Inf. von עַ (*Ges.* 67. A. 3; *Ew.* 238^a) mit pron. suff. zu verstehen. Das er-

gäbe, unter Voraussetzung der mass. Accente: in oder *wegen ihrer Vergehung* (Vat. Ros. Ges. Schum. Tuch Ew. Ke. Oehl.) oder Verirrung *ist er* (der Mensch, nicht $\text{אָדָם} = \text{בָּשָׂר}$) *Fleisch*. Indem man בָּשָׂר sowohl als אָדָם auf בָּשָׂר bezieht, entsteht der Sinn: durch ihre jetzige Verirrung (vgl. Prov. 5, 19 f. *Del.*), oder (*Ew.*) überhaupt sofern der Mensch sich vergeht, ist er *Fleisch* d. h. nicht im ethischen Sinn dem *Fleisch* anheimgefallen, sündig (*Ke.*) sondern vergänglich, sofern Sünde und Sündendienst die Kraft des Lebensgeistes im Menschen schwächt (2, 17); sofortige Vernichtung (*Schr.*) wäre dadurch so wenig befördert, als in dem ähnlichen Fall 2, 17. 3, 19 f. Der Sinn befriedigt, anstößig ist aber die Enallage numeri (trotz *Ew.* 319^a), u. sachlich passt בָּשָׂר auf die Menschen bezogen, nicht. Beidem entgeht man, wenn man בָּשָׂר auf die Gottessöhne bezieht: in Folge ihrer Verirrung und der dadurch im Menschen entwickelten Richtung auf's Sündigen hin ist er *Fleisch*, d. h. sieht sich Gott veranlasst, sie dem Schicksal alles Fleisches anheimzugeben (was in anderem Fall vielleicht vermieden worden wäre). Frostig und zur folgenden Strafe nicht passend ist: *trotz ihrer* (der Engel) *Verg. ist er* (der M.) doch *Fl.* (*Schott* in Luth. Zeitschr. 1859 S. 230 f.; *Böhm.*). Zieht man aber (gegen die Accente) בָּשָׂר zu בְּנֵי-הָאָדָם — אָדָם (*deW. Buns., HSchultz ATTheol.*² 648), so kann wenigstens die Fassung *nicht soll m. G. im M. ewig walten wegen ihrer Verirrung* nicht aufkommen, weil in diesem Fall בָּשָׂר , als Hauptsache, nicht so nachhinken dürfte; versteht man aber *durch ihre Vergehung* d. h. der Engel Vergehung soll nicht zur Folge haben, dass (durch Einführung neuer Gotteskräfte in die Menschenwelt) der Menschengestalt zu ungemessener Lebensdauer komme, (denn) *Fleisch* ist (und bleibt) er (*Riehm* in St. u. Kr. 1885 S. 759, vgl. *Bud.* 24 ff.), so wäre doch der Ausdruck בָּשָׂר für diese Gedankenvermittlung räthselhaft kurz. Keine der Erklärungen ist ganz befriedigend, noch weniger die vorgeschlagenen Änderungen des בָּשָׂר in בְּנֵי-הָאָדָם (*Böttch.* NÄL. I. 13), בְּנֵי-הָאָדָם „in ihrem Hoचाufwachsen“ (*Hölem.* N.Bibelst. 1866), בְּנֵי-הָאָדָם (*Schrad.*), בְּנֵי-הָאָדָם (*Olsh.*). Sonst s. noch zu 3, 22. — בְּנֵי-הָאָדָם] *so seien denn seine* (des בְּנֵי-הָאָדָם) *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. Aug. 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. 109, 8 ö.) überhaupt verstanden werden, die in Zukunft 120 Jahre nicht übersteigen soll (*Philo, Joseph.; Tuch, Ew. Bmg. Kn. Hupf, Böhm. Schrad.* a.). Es liegt darin, dass sie ohne ihre Verirrung viel länger, wenn auch nicht gerade unbegrenzt lang gedauert hätte oder hatte: nicht aber (*Kn. Böhm.*), dass erst die fortgesetzte Vermischung mit den Gottessöhnen allmählig eine höhere Lebenskraft in die Menschen gebracht haben würde. Übrigens dürfte die im dodekadischen System bedentsame Zahl von 120 Jahren auch sonst im ältesten Orient als natürliches saeculum gegolten haben (*Scalig. em. temp.* IV. p. 293 ff.; *Gatterer* in *Comm. Soc. Gott.* VII. p. 9); Her.

3, 23 bestimmt so das Lebensalter der makrobischen Äthiopen; über das saeculum naturale und civile der Römer s. *Ideler Chronol.* II. 82 ff. Bei *Censorin* de die nat. 17, 4 kommen als Möglichkeiten 112 (Epigenes), 116 (Berosus) und 120 Jahre vor; in Ägypten nahm man an, hominem plus 100 annis vivere non posse (*Censor.* 17, 14), wogegen andere (*Lucian. Macrobii* 5, 17 f. 22 f.) Beispiele von mehr als 100, auch (*Plin.* 7, 50) solche von 140—150 Jahren erwähnen (*Kn.*); s. auch *Ew. Gesch.*³ I. 394. Gegen obige Auffassung der 120 Jahre darf man 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, weil der Vrf. (V. 4) keine Fluth voraussetzt, wie denn auch nachher (V. 5 ff.) auf den Ablauf dieser Frist kein Bezug genommen ist (vgl. noch 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 Bussfrist durch Gott um 20 Jahre. — V. 4 nicht in Erzählungsfolge, sondern äusserlich angereiht gibt eine Notiz über die Nefilim damals und später. נִפְלִימִים ist nach den Alten (auch LXX *Pesch. Onk. Sam. Saad.*) so wie nach Num. 13, 33 ein Name für die Riesen: V.^b bestätigt das. Der Name hat im Hebr. kein klares Etymon und scheint aus älterer Zeit oder aus einem kenaan. Dialekt zu stammen: *Abgefallene* oder vom Himmel *Gefallene* (*Hasse Entdeck.* II. 62), waren sie nicht, und οἱ ἐπιπίπτοντες (*Aq.*, vgl. Hen. 15, 11 nach dem griech. Text bei *Syne.*) oder βίαιοι (*Sym.*) ist (trotz der Beistimmung des *Hier. Luth. Ges. Ke.*) unzulässig, weil נִפְלִימִים nicht für sich sondern nur in gewissen Verbindungen (Jos. 11. 7. Ij. 1, 15. Gen. 43. 18) *einfallen* und *überfallen* bedeuten kann; *untergegangene* Riesengeschlechter (*Schröring* in *Hilgenf. Z. f. W. Th.* XXIII. 386) ist sprachlich und sachlich (Num. 13, 33) unpassend. An einen Zusammenhang mit נִפְלִימִים *emporkommen* (? *Ew.*) ist nicht zu denken, eher mit נִפְלִימִים (die an Grösse ausserordentlichen. *Tuch. Kn., Schrad.* 99, *Lenorm.* or.² I. 344). oder dann vielmehr נִפְלִימִים, נִפְלִימִים (wie נִפְלִימִים von נִפְלִי, נִפְלִי). Von ihnen heisst es: *die* (nämlich die bekannten) *N. waren auf der Erde in jenen Tagen und auch nachher, da die Gottessöhne zu den Menschentöchtern hineingingen* (zur ehelichen Gemeinschaft ins Frauengemach, wie 16, 2. 30, 3. 38, 8 u. ö.) *und sie* (die Weiber) *ihnen gebaren.* נִפְלִימִים nehmen viele als *wurden, entstanden* (7. 10. 15. 17. 17. 16. Jon. 4. 10). um so doch wenigstens eine Andeutung des Zusammenhangs der Nefilim mit den Engeln zu erhalten. Aber diese Wendung ist nicht nöthig, noch weniger Correctur u. Umstellung der Verglieder (*Bud.* 37 ff.). Dass die N. die Erzeugnisse jener Ehen sind, ist freilich die Meinung, und geht auch aus נִפְלִימִים נִפְלִימִים deutlich hervor, aber der Ref. hat das als aus der Nefilim-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 absichtlicher 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 vor sich ging, als auch *nachher* auf der Erde waren. — וְאַחַר] *da* oder *weil*, *Ew.* 353^a. Es (gegen die Mass.) mit וְאַחַר כֵּן zusammenzunehmen = *nachdem dass* (*Ges. Kn. Hupf. Ku. Ke. Schr.*) widerstreitet dem Sprachgebrauch (2 Sam. 24, 10 ist corrupt) und passt nicht zum Imp. וְאַחַר כֵּן . Immerhin aber ist die Zusammenstellung וְאַחַר כֵּן auffallend, und da וְאַחַר sich auch gut an וְאַחַר כֵּן anschliesse, so ist wohl möglich, dass וְאַחַר כֵּן ein späterer Einsatz ist von einem, der Num. 13, 33 vor sich hatte (*Bud.* 34). Sofort ist וְאַחַר כֵּן nicht Nachsatz zum Zeitsatz (*Ku. Kn.*), weil dafür Impf. cons. erfordert würde, auch nicht Fortsetzung von וְאַחַר כֵּן (*Schr.*), weil in diesem Fall וְאַחַר כֵּן als Subj. wieder genannt werden müsste, sondern Prf. cons. (2, 6) in Fortsetzung von וְאַחַר כֵּן , und als Subj. zu וְאַחַר כֵּן konnte, obwohl וְאַחַר כֵּן 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 des Subj. Stellen wie Gen. 9, 27, 15, 13, Ex. 21, 18, 20, 2 Sam. 11, 13; 2 Reg. 3, 24 u. ö.); davon dass die Nefilim *sich* (*Schr.*) oder gar *für sich* d. h. selbständig, ohne Zuthun der Gottessöhne (*Ku.*) zeugten, ist keine Rede. — וְאַחַר כֵּן] bezieht sich selbstverständlich auf das Subj. von V.^a, die וְאַחַר כֵּן , nicht auf das ausgelassene Obj. von וְאַחַר כֵּן (*Del. Ke.*), noch auf beide zusammen (*Kn. Schr.*), und wird hier einfach der schon zur Zeit des Vrf. veraltete Ausdruck durch den im Wbr. gewöhnlichen וְאַחַר כֵּן *Starke, Helden, Kraftmenschen* erklärt, mit dem Zusatz וְאַחַר כֵּן (wo וְאַחַר כֵּן wegen des Art. nicht Praed. zu וְאַחַר כֵּן ist, sondern וְאַחַר כֵּן und וְאַחַר כֵּן 'א als 2 coordinirte Epitheta aufzufassen sind), die vor Alters (1 Sam. 27, 8) d. h. *die uralten*, die Männer des Namens d. h. *die berühmten* (Num. 16, 2), vielbesprochenen. An seiner jetzigen Stelle will der V. 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 von V. 1 bis 4 sollte wohl der Ursprung der bekannten, vielbesprochenen Nefilim berichtet werden (deren es noch lange gab Num. 13, 33), und war hier offenbar ein Untergang derselben durch die Fluth nicht vorausgesetzt (*Abene, Ew. Böhm. Reuss, Wl.*), s. oben S. 117. — 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. 3, 10, 11), und erzählen viel von ausgegrabenen Menschengraben, welche eine übermenschliche Grösse hatten, zB. von 7 Ellen (Her. 1, 68; Solin. 1, 84 f.), von 10 bis 11 und noch mehr Ellen (Paus. 1, 35, 5 f. 8, 29, 3, 8, 32, 4). S. noch *Win.*³ II. 330.

b) V. 5—8 das Ergebniss der Entwicklung des Menschengeschlechts im ersten Zeitalter. — V. 5. *das Gebilde der Gedanken*

seines Herzens nur böse allezeit] also das Verderben auch ein innerliches, welches die ganze Willens- und Gedankenrichtung ergriffen hat. ein vollständiges und andauerndes. רָעָה] im Pent. nur noch Gen. 8, 21 und Dt. 31, 21. — V. 6. „Gott bereut (wie Ex. 32, 14) die Erschaffung des Menschen und *betrübt sich* (Gen. 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. Ij. 35, 6 f. nur scheinbar widersprechend. in Wahrheit nur ein kräftiger Ausdruck der tiefmürrsten Verletzung des göttl. Liebesplanes durch die Sünde der Menschen. — 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 wie 8, 21, und von einer auch in die Thierwelt eingetretenen Verderbtheit (V. 12) sagt er nichts. Der Untergang der Thiere galt ihm also als Mitverbüßung der menschl. Sünden (Jer. 12, 4. 14, 5 f. Hos. 4, 3. Jo. 1, 18. Sēph. 1, 2.“ So *Kn.* unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des Textes. Aber da in der Aufzählung der Thierarten (wie 7, 8, 23) die Ausdrucksweise des A (6, 20. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2) durchklingt (*Tuch*), und da die Worte $\text{וְהַיְוָה אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל}$ im Anschluss an $\text{וְהָיָה הַיּוֹם לְרָעָה}$ nicht passen (*Buns.*), so wird nicht zu bezweifeln sein (*Bud.* 250 f., *Kuen.* 0.² l. 313), dass erst R sie zur Conformation mit der Darstellung des A in 7, 13 ff. eingefügt hat. Von ihm kann auch $\text{וְהָיָה הַיּוֹם לְרָעָה}$ (statt $\text{וְהָיָה הַיּוֹם לְרָעָה}$) sein. (obwohl רָעָה in einem Stück des C auch Num. 16, 30, vgl. Ex. 34, 10. vorkommt), zur Variation mit רָעָה unmittelbar vor- u. nachher (V. 6. 7^b). $\text{וְהָיָה הַיּוֹם לְרָעָה}$] „hier von den zahmen und wilden Säugethieren zusammen, wie V. 20. 7, 23. 8, 17. Dt. 14, 4 u. ö.“ (*Kn.*). — 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 ist 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). Übrigens ist hier klar, dass in seinem Werke vorher schon über Noah die Rede gewesen sein muss.

II. 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. Weitans der grösste Theil dieses Stückes stammt aus A, und zwar ist seine Erzählung über Noah und die Fluth fast vollständig darin enthalten; aus dem nächsten Stück ist dann noch 9, 28 f. als der ursprüngl. Schluss hinzuzufügen. Die Überschrift (6, 9), die Rech-

mung nach Jahren des Lebens Noah's, die genauen Zeitangaben über den Verlauf der Fluth, die Zahlen der Maasse des Kastens, die Einflechtung eines Gesetzes in 9, 1—7 und die Rückbeziehung desselben auf 1, 27 ff., der Bund und das Bundeszeichen 9, 8 ff., die Breite 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 אלהים, Redensarten wie אלהים אלהים 6, 12 f. 17. 19. 7, 15 f. 21. 8, 17. 9, 11. 15—17, ואלה ואלה 6, 19. 7, 9. 16, אלהים אלהים 8, 19, אלהים אלהים 6, 22, אלהים אלהים 8, 17. 9, 1. 7, אלהים אלהים oder אלהים אלהים 6, 18. 9, 9. 11 f. 17, *ihr und euer Same nach euch* 9, 9, Ausdrücke wie אלהים 6, 17. 7, 21, אלהים אלהים (nicht אלהים אלהים) 6, 13. 17. 9, 11. 15, אלהים אלהים 6, 10, אלהים אלהים 6, 21. 9, 3, אלהים *Wild* 7, 14. 21. 8, 1. 17. 19. 9, 2. 5, אלהים 6, 20. 7, 14, אלהים *selbig* 7, 13, אלהים אלהים 7, 21. 8, 17. 9, 7, אלהים אלהים 6, 20. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2 f. (s. 6, 7. 7, 8. 23), אלהים אלהים 7, 19, das eintheilende א 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 deren Weiber so wie von jeder Thierart ein Paar nebst den erforderlichen Lebensmitteln aufnehmen sollte, um sie am Leben zu erhalten 6, 9—22. Im 600. Lebensjahr Noah's begann die Überschwemmung durch das Aufbrechen der Quellen der unterirdischen Tiefe und durch die Öffnung der Fenster des Himmels; am selben Tag 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 f. 3*. 4 f. 7*. 10. 12. 16^b. 17. 22*. 23*. 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 Stand 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, hinter 8, 3 die Angabe vom Aufsitzen des Kastens 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 Überschwemmung 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 Bundesschluss 9, 8 ff. Ebenso ist die Unterscheidung zweier Berichte deshalb nothwendig, weil öfters dieselbe Sache zweimal, nur mit andern Worten erzählt ist, zB. 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 Verenden aller Lebewesen 7, 21 und 23, das Aufhören der Überfluthung 8, 2^a und 2^b, das Verlaufen der Wasser 8, 13^a und 13^b. Auch bemerkt man, dass 6, 16 von einem רִבְרָב , 8, 6 von einem רִבְרָב 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, zB. אֱנוֹשׁ 7, 4. 23, לֵב 8, 8. 11, אֱנוֹשׁ 7, 3 (gegen 6, 19 f.), לֵב אֱנוֹשׁ 7, 7. 10 (nicht V. 17). Auf C als Vrf. des Berichts weist hin: אֱנוֹשׁ, 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 אֱנוֹשׁ 7, 4. 23, אֱנוֹשׁ אֱנוֹשׁ 7, 2, אֱנוֹשׁ אֱנוֹשׁ (אֱנוֹשׁ אֱנוֹשׁ) 7, 4. 8. 23. 8, 8. 13. 21; אֱנוֹשׁ 7, 4. 10; אֱנוֹשׁ 8. 21 (s. 6, 6). אֱנוֹשׁ 8, 21, אֱנוֹשׁ 21, אֱנוֹשׁ 21 (3, 20 gegen 6, 19) u. a. Zwar wollten andere 8, 6—12 dem A (*Kn.*), oder B (*Ev.*) 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; Bud. Kuen.*, s. oben S. 89), wird im Zusammenhang mit einer eigenthümlichen Hypothese über die allmähliche Entstehung des C behauptet, ist aber durch specielle Beweise nicht zu erhärten, sofern weder das feststeht, dass die Fluthsage den Isr. erst in der 2. Hälfte des 7. Jahrh. oder noch später zukam (s. nr. 3), noch die Ausdrücke אֱנוֹשׁ, אֱנוֹשׁ, אֱנוֹשׁ als Kennzeichen einer so jungen Zeit (*Kuen. XVIII. 168 f.*) mit Recht geltend gemacht werden können. Der Bericht des C ist aber von R, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, nicht neben den des A gestellt, sondern in denselben 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, 3. 7—9 und 22 f. (s. d.) hat die Hand des R etwas stärker eingegriffen oder selbständiger gewaltet (*Ev. Schr. Nöld. Bud. Kuen.*).

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. Ij. 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 urspr. 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 Unsichgreifen des 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 Nichtwiederkehr 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 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 Überschwemmungen 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 Überlieferung schwankte, sieht man daraus, dass selbst in 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. Ras.*, *Qimh.* 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, auch die Absicht einer *genauen* Rechnung einem Vrf. wie A abzusprechen (*Bud.* 272 f.) sich nicht empfiehlt, da weiter auch nicht angenommen werden kann, dass im Text sämtliche Monate zu 30 Tagen und das ganze Jahr, wie bei den Ägyptern (*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 (*Ew. Schr.*), dass hier in den 150 Tagen noch der Rest eines abweichenden Ansatzes steckt, nach welchem 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 (vom 17. d. 7. bis zum 1. des 10. Monats) noch eine Spur von dieser Berechnungsweise erkennen. Dieser Ansatz von 2×150 Tagen (d. h. 10 Mon.) wird aber zusammenhängen mit einer anderen Monats- und Jahresberechnung, wie sie vielleicht (s. meine Abh. in *MB. der Berl. Akad. d. W.* 1881 S. 931) bei den Phönikiern 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. Schwerlich stammt dieser Text von A selbst: wahrscheinlich haben erst jüngere Bearbeiter corrigirend eingegriffen (wie in den Zahlen Cp. 5). Die LXX ihrerseits, vom ägypt. Jahr von 365 Tagen ausgehend, haben 7, 11, 8, 4 geradezu den 27. T. (statt des 17.) gesetzt. Dass der 2. Monat, in welchem die Fluth anhebt, der 2. Frühlingsmonat oder Ijjär (*R. Josua* bei Raš., *Barhebr. chron. syr.* p. 7, *Merc.*, *Tuch*, *Lepsius Chron. der Äg.* I. 226 f.; *Kosters Th. Tijds.* XIX. 337 f.) sein soll, kann daraus, dass in der babyl. Fluthsage 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 Eufrat und Tigris (*Ritter EK.* X. 1023 f. XI. 1019) ohne Bedeutung und vielleicht irrtümlich (*Lenorm.* or.² I. 413 f.) ist. Vielmehr ist ohne Zweifel der 2. Herbstmonat (Marchesvan) zu verstehen (*Jos. ant.* 1, 3, 3; *Tg. Jon.*, Raš. *Qimh. JDMich.* comm. S. 39 f., *Ros. Win. Bmg kn. Ew. Del.*), theils weil A den Beginn des Jahres mit dem Frühling erst von Mose an datirt (*Ex.* 12, 2), theils weil gerade Marchesvan 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 μέγιστα γίνεται πληρομένη κατάδηλος ἢ πανσέληνος (*Kn.* nach *Plut. d. Isid.* 42), erklärt die Sache nicht. Vielleicht liegt auch hier urspr. 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 vorangegangene 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 Ölblatt zurück (8, 11); dass nach der Fluth die ganze Pflanzenwelt wieder da war, wie zuvor, wird als selbstverständlich vorausgesetzt; auch die Beschreibung der Lage des Gottesgartens (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 Gegentheile, wenn er beschreibt, dass von da an, da der Kasten festsass, 2¹/₂ Monate vergiengen, 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 Überschwemmung 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 Überschwemmungen, 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 Überschwemmungen nur um so gewaltiger und verheerender sein. „Über Überschwemmungen in Folge der Hebung des Meeresgrundes s. Strab. 1, 3, 5, 10 f. Von Fluthereignissen, namentlich in Meerländern, berichten noch Geschichtsschreiber, zB. in Syrien und dem kasischen Grenzland Ägyptens Strab. 16, 2, 26; in den griech. Ländern Thucyd. 3, 89; Diod. Sic. 12, 59, 15, 48; Strab. 8, 7, 2; auf der eimbrischen Halbinsel Posidon. bei Strab. 2, 3, 6, 7, 2, 1, nur dass dieselben nicht so umfangreich waren, wie die der ältesten mythischen Zeit“ (*Ku.*). Viele Beispiele von seismisch-cyclonischen Fluthen in Meerländern aus historischer Zeit hat Süss (S. 30 ff.) zusammengestellt. Eine derartige gewaltige Fluth in hohem Alterthum muss die gewesen sein, um welche es sich hier handelt. Dass nämlich diese Fluthsage der Hebräer nicht etwa erst in Kanaan sich gebildet hat, noch weniger in Ägypten (wo es ohnedem keine Sintfluthsage gab) von ihnen angenommen worden ist, sondern sonst woher ihnen zukam, geht daraus hervor, dass in derselben Ostarmenien (s. 8, 4) als Landungsort des Kastens und Ausgangsort der neuen Menschheit erscheint. Da von grossen Strecken, welche der schwimmende Kasten zurückgelegt, im Text keine Andeutung ist, so könnte man wohl jene Länder als die urspr. Heimath der Sage u. den Schauplatz derselben vermuthen. Und zur Bestätigung lässt sich anführen, dass auch andere vorderasiatische Völker ihre Fluthsagen hatten und zum Theil sogar den Ausgangsort der Überlebenden 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 *taufan*, später, nachdem sie mit der Bibel bekannt geworden waren, besonders von der Sintfluth gebrauchten (*Ev. JB. VII. 3 f.*), gibt noch keinen Beweis für alte Bekanntschaft mit dieser; und was die Phöniker (nach Hieronymus Äg. 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 (*λαρναξ*) 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 Sisylthes (s. *Buttm. Myth.* 1. 191 f.) gestifteten Heiligtum 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. 5, 24), theils über den Berg Kelaenae, später Apamea Kibotos, als den Landungsplatz der Arche (*Orac. Sibyll.* 1, 261 ff. Friedl.; *Syucell.* 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, wenngleich die dortigen einheimischen Erzählungen später mit jüdisch-bibl. Zuthaten 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. Über 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* *Untersuch.* 154). Am genauesten bekannt ist die babyl. Sage, u. diese bietet zugleich eine merkwürdige Ähnlichkeit mit den bibl. Berichten. Man kannte sie längst in der Form, wie sie *Berosus* (*Richt.* p. 56 ff.) berichtet. Nach ihr zeigte Kronos durch einen Traum dem 10. babyl. König Xisuthros (*Sisithros*) die für den 15. des Monats Däsios 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 Öffnung 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 manehmal kleine Stücke Asphalt davon ab und gebrauchen sie als Zaubermittel. Man war früher geneigt, diese der biblischen so 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 *Gösmith* auf assyr. Thontäfelchen als Episode des 11. Stücks des s. g. Izdubar-gedichts (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 Übersetzung davon gegeben. Der Name des Helden ist (*Šamaš-napištim*) Adrahâsis oder Hâsis-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 *Buzurkurgal*; 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*, *Schr. KAT.*² 53) 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 bemerken ist zunächst, dass dieser Bericht sich mit dem des C (Siebenzahl. Regen, Decke des Schiffs, *ausgesandte Vögel*, Opfer) noch mehr berührt, als mit dem des A (Beschreibung des Schiffs nach *Maassen*, Asphalt). Zugleich ergibt sich aus den Abweichungen des *Berosus* von dem keilschriftl. Bericht, dass auch bei den *Babyloniern* (u. *Assyrern*) verschiedene Variationen der Sage im Umlauf waren, ohne Zweifel auch noch andere, als diese zwei. Dass die *berosische* Form die jüngere sei (*Kost.* 335 ff.), folgt daraus, dass *Berosus* später schrieb, noch nicht mit Sicherheit: es kommt auf die Quelle an, die er benutzt, u. über diese wissen wir nichts. Weiter aber erheben sich nun im Angesicht dieser bab. Fluthzählung zwei besondere Fragen. Zuerst: ist vielleicht *Babylonien* die urspr. Heimath der asiatischen Fluthsage? Der Geologe *ESüss* (S. 10 ff. 49 ff.) suchte aus dem keilschriftl. Berichte zu beweisen, dass darin deutlich eine durch ein gewaltiges Erdbeben im pers. Golf veranlasste cyclonische Überfluthung des untern *Eulratgebietes* vom Meere her beschrieben sei u. alle die Fluthsagen anderer Völker nur Nachklänge dieser niedermesopotamischen Überschwemmung seien. Aber dass die Ursache der im bab. Epos beschriebenen Fluth die durch Erdbeben und Sturm heraufgetriebenen Meeres-

wasser waren, wird in die poetische (nicht einmal durchaus sicher verständliche) Schilderung zum Theil künstlich hineingedeutet, u. stimmt wenig zum Landungspunkt in Nizir, wie auch der 11. Monat (in welchen wahrscheinlich im Epos die Sache verlegt ist), der Monat der beginnenden Hochwasser des Eufrat-Tigris, eher eine andere Ursache an die Hand gibt. Dass eine cyclonische Überschwemmung des (bab.) Meerlandes die Veranlassung zu der weitverbreiteten Fluthsage gab, wird man als möglich zugeben können; aber eben so möglich (u. nach der Haltung der andern Fluthsagen wahrscheinlicher) ist, dass eine binnenländische Überschwemmung zu Grund liegt. Die andere Frage ist, ob die bibl. Berichte erst auf Grund dieser specifisch-babyl. Darstellungen der Sache gearbeitet sind. Viele bejahen sie jetzt, in Anbetracht der überraschenden Ähnlichkeiten zwischen beiden (die freilich zum Theil sich aus der Sache von selbst ergeben). Aber wenigstens in der Form, dass die Juden erst in oder nach dem bab. Exil die Erzählung angenommen u. niedergeschrieben haben (*Goldz. Myth.* 382 ff., *Del. Par.* 94. 157 f., *Haupt Sintfl. Ber.* 20), ist diese Meinung unhaltbar, da die bibl. Berichte stylistisch vom übrigen Buch des C u. A nicht zu trennen sind, u. da es sachlich ganz undenkbar ist, dass die Juden von ihren Feinden, den Babyloniern, eine ihnen ursprünglich wildfremde, vom albernsten Polytheismus durchtränkte Localsage sich angeeignet hätten. Derselbe Grund gilt jedoch auch gegen die, welche etwa um 800 vor Ch. oder im 8. Jahrh. (*Schrad. KAT.*² 53 f., *Bud.* 515 f.) oder in der 2. Hälfte des 7. Jahrh. (*Kuen.* XVIII. 168; *Kost.* XIX. 325 ff.) die Erzählung aus Bab. zu den Isr. kommen lassen. Weder dass der von B dargestellte (s. oben S. 89. 117) Sagenkreis auf die Fluth keine Rücksicht nimmt, noch dass Noah erst *Ez.* 14, 14. 20. *Jes.* 54, 9 erwähnt wird, beweist für eine so späte Entlehnung (wird ja doch der Sündenfall nach *Gen.* 2 f. im AT. sonst gar nicht erwähnt). Wenn wirklich die keilschriftl. Gestalt der Fluthsage zu den Isr. in ihrer Königszeit herüberdrang (was ja an sich möglich ist, sei es durch directen Verkehr mit Assyriern oder Babyloniern, sei es vermittelt durch Handelsvölker, wie Phöniken), so hatten sie doch keinerlei Grund, sie sich anzueignen, wenn nicht vorher schon dunkle Kunde von einer Vernichtungsfloth über die Menschen unter ihnen lebte. Soll auch zu den übrigen Völkern die Fluthsage erst so spät sich von Bab. aus verbreitet haben? u. wenn nicht, warum blos zu den Isr. so spät? Und neben den Ähnlichkeiten sind doch auch ebenso grosse Verschiedenheiten u. eine eigenthümlich isr. Färbung nicht zu verkennen, welche nicht annehmen lassen, dass sie s. z. s. frischweg aus bab. Munde heraus zu Schrift gebracht wurde (s. auch meine Bemerkungen im *SB.* der Berl. Ak. d. W. 1882 S. 436 f.). Nicht einmal die Episode von den Vögeln 8, 6—12 (s. d.) erweist sich, literarisch, als ein jüngerer Zusatz. Vollends aber der Versuch von *Kost.* (335 ff.), zu erweisen, dass A sich an die jüngere (!) Form der bab. Sage bei Berossus anschliesse, also selbst viel jünger sei als C, der sich an die keilschriftl. Form halte, erscheint als misslungen, da als einziger, dem A eigenthümlicher (denn Noah ist der 10. Urvater auch bei C) Be-

rührungspunkt mit Ber. nur die Landung in Armenien richtig ist u. selbst dieser schwindet, wenn Nizir selbst schon zu den gorduäischen Bergen (*Schr. KAT.*² 53) gehörte. Um sicher urtheilen zu können, müssten wir auch die Gestalt der syrischen und kleinasiatischen Fluthsagen genauer kennen. Die Möglichkeit, dass die Fluthsage ein älteres Gemeingut vorderasiatischer Völker (auch der Hebr.), und der keilschriftl. Bericht nur eine specifisch-babyl. Ausgestaltung derselben war, von der dann in geschichtlicher Zeit wieder Kunde zu den Isr. herüberkam, bleibt immer noch bestehn.

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. org.*² I. 430. II. 270) den Vara, worin sich Jima gegen die Überfluthung zurückzieht (*Vend.* II, 46 ff.), geltend gemacht, doch kann dieser höchstens als ein entfernter Nachklang davon angesehen werden (*Spiegel* *er* *AK.* I. 478 ff.). Auch die *Ägypter* 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 andere 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.* u. a.); betreffen vielmehr eine Überschwemmung des untern Hoangh-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.). Eher vergleichen 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 nachweisbar sind. Bei den *Griechen*, die mit Kleinasien immer eine Verbindung hatten, werden namentlich die Fluth des Ogyges, und die des Deucalion erwähnt. Homer und Hesiod erwähnen beide noch nicht. Über 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 Fahrzeu 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 9 tägiger Fahrt auf dem Parnass, wurde so gerettet, opferte dem Zeus Phyxios, 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 Dencalion habe ausfliegen lassen, um zu erkunden, ob stürmisches oder helles Wetter bevorstehe). Bei Lucian de Dea Syr. c. 12 f. sodann ist bereits die einheimische syrische Sage mit der hellenischen zusammengemischt (vgl. dazu die attischen Hydrophorien im M. Anthesterion bei Hermann Gottesd. Altth. d. Griech.² § 58). 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 Überschwemmungen 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 Mahābhārata vorgetragene (*Bopp diluvium* 1829): Brahma erscheint dem Manu in Gestalt eines Fisches am Ufer des Flusses Wirinī 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 Rischī'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 Himavān: dort wird das Schiff angebunden, weshalb der Gipfel „Schiffsanbindung“ heisst; nach der Fluth erschafft Manu auf übernatürliche Weise das neue Menschengeschlecht. Älter und einfacher ist die Erzählung im Catapatha Brāhmaṇa (*Weber Ind. Stud.* I. 161 ff.; *Ind. Streifen* I. 9 ff. II. 23 ff.): von den 7 Rischī'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 Ilā. Jüngere Wendungen finden sich im Bhāgavata Purāṇa 8, 24 (Bd. 2 pg. 191 der Übers. 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. Oannes erinnere (ebenso *FNève la tradition Indienne du déluge*, Par. 1851; *Lenorm.* or.² I. 424. 429), ist aber von anderer Seite bestritten (*RRoth Münchn. Gel. Anz.* 1849. St. 26 f. 1850 St. 72; *Ev. G.*³ I. 387; *MMüller 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 dem jetzigen Menschengeschlecht vorangegangenen grossen Fluth. — Entschieden keinerlei Zeugniss für die Noah-Fluth ist aus den Fluthsagen zu entnehmen, welche bei den jüngeren Völkern aller Welt-

theile vorkommen (*Kanne* bibl. Unters. I. 48 f.; *Pustkuchen* Urgesch. I. 287 ff.; *Rosenm.* A. u. N. M. 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 Überschwemmungen 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 Noachische Fluth über die gesammte Erde sich erstreckt habe (zB. *Zöckler* in *JB.* 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* Reper. V. 185—216; *Buttmann* Mythologus I. 180—214; *Winer* RW.³ u. Noah; *Ewald* *JB.* VII. 1—28; *Diessel* (in der Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge Ser. VI. II. 137) die Sintflut und die Flutsagen des Alterth. 1871; *Nöldeke* Untersuch. z. Kritik 1869 S. 145 ff.; *ESüss* die Sintfluth, eine geologische Studie, Prag u. Leipz. 1883; „zur Berechnung derselben (aus früherer Zeit) *Silberschlag* Geogenie II. 128 ff.; *Kanne* bibl. Unters. I. 28 ff. — Der Ausdruck *sinluot*, *sindluot*, *sinfluot*, *sindflut*, *sintflut*, welcher *grosse Fluth* bedeutet, hat sich zu *Sündfluth* verderbt und in dieser Form in die Luthersche Übers. verpflanzt, doch erst in der Zeit nach Luther, nicht durch Luther selbst, welcher *Sindflut*, *Sintflut* schreibt, s. *Pischo*n in den Stud. u. Krit. 1834 S. 613 ff.“ (*Ku.*).

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. וְיָבֹרֵךְ אֱלֹהִים 2, 4. וְיָבֹרֵךְ wie gewöhnlich bei A (9, 12, 17, 12 ä.), selbstverständlich (gegen *Wl.* Gesch. I. 403) die successiven Geschlechter; bei C וְיָבֹרֵךְ 7, 1. V.^a, (*Kays.* 8) oder וְיָבֹרֵךְ bis וְיָבֹרֵךְ (*Kost.* XIX. 322) dem C zu gehen, ist nicht nöthig, und wird durch וְיָבֹרֵךְ und וְיָבֹרֵךְ (17, 1) widerrathen. Noah (5, 32) war *unter seinen* Geschlechtern, den an ihm schon vorübergegangenen und den ihm gleichzeitigen, also *Zeitgenossen ein gerechter* (dem Willen Gottes angemessener) *und* nicht blos ungetheilt an Gott hingebener, sondern *vollkommener* tadelloser *Mann*; der ohne ? angereichte Satz *mit Gott wandelte er* (5, 22) ist nur ein anderer Ausdruck dafür, und sagt das Höchste aus, was überhaupt von Menschen ausgesagt werden kann. Auf seinem wirklich göttl. Leben beruht 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. 11 f. 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 *Gewaltthat*, Grausamkeit (vgl. 4, 23 ff.). — V. 12. Ergebniss dieser Entwicklung. וְהָיָה כָּל־בָּשָׂר׃] mit 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 וְהָיָה כָּל־בָּשָׂר׃ bei A (V. 13. 7, 15 f. 9, 11. 15), auch die Thiere hatten sich gegenseitig befeinden, verfolgen, morden gelernt, gegen 1, 28—30. (Ähnliche 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. וַיַּעַן יְהוָה׃ nicht s. v. a. וַיַּעַן יְהוָה׃ oder וַיַּעַן יְהוָה׃ (Ez. 21, 30 bis 34), das Äusserste der Verderbniss (*Ke.*²), sondern das Ende d. h. der Untergang. וַיַּעַן יְהוָה׃ nicht (wie וַיַּעַן יְהוָה׃ 18, 21. Ex. 3. 9): ist mir zu Kunde gekommen (*Ke.*³), sondern: „ist mir vor die Seele getreten, in den Sinn gekommen (vgl. Ij. 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. וַיַּעַן יְהוָה׃] vor ihnen d. h. von ihnen veranlasst (Ex. 8, 20), durch sie. וַיַּעַן יְהוָה׃] 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 zB. Pflanzenwelt, Ortschaften, Bauwerke u. s. w. zu denken“ (*Kn.*). Statt וַיַּעַן יְהוָה׃ gibt *Pesch.* וַיַּעַן יְהוָה׃, *Vers. Sam.* u. *Saad.* וַיַּעַן יְהוָה׃ *Olsh.* vermuthet וַיַּעַן יְהוָה׃. Hinter וַיַּעַן יְהוָה׃ aus V. 7 וַיַּעַן יְהוָה׃—וַיַּעַן יְהוָה׃ u. dann noch וַיַּעַן יְהוָה׃ (= וַיַּעַן יְהוָה׃) einzufügen (*Bud.* 253 f.) ist willkürlich u. nach 9, 11 unnöthig (*Ri. St. u. Krit.* 1885 S. 775). — V. 14. Noah soll sich einen Kasten machen: den Kasten beschreibt Vrf. mit ähnl. Umständlichkeit wie Ex. 25 ff. die Stiftshütte: nicht nach der bab. Vorlage; sondern von der Grösse dieses Kastens einen Begriff zu geben, war sowohl für den Bab. als den Hbr. eine aus der Sache selbst sich ergebende Forderung. וַיַּעַן יְהוָה׃] „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 θίβυς oder θίβη, die *Vulg.* *arca*, welches Wort auch ins Deutsche übergegangen ist; daher die *Arche Noä* bei Luther im NT. zB. 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.*) וַיַּעַן יְהוָה׃] nur hier, von LXX *Vulg.* missverstanden, scheint (vgl. וַיַּעַן יְהוָה׃ *Schwefel.* וַיַּעַן יְהוָה׃ *Erdpech*) Harz oder ein harziges Nadelholz zu bedeuten (*Ges. th.*). Das baktrische *rohakereti* Kienholz, das später zu *gögird* Schwefel geworden sei (*Lagarde Semit.* I. 64; *Symmicta* II. 93) könnte höchstens als Beispiel für die Bedeutungsentwicklung von וַיַּעַן יְהוָה׃ und וַיַּעַן יְהוָה׃, nicht aber als Grundform derselben beigebracht werden; die dem Hebr. aufgebürdete Thorheit, das Wort für Harz וַיַּעַן יְהוָה׃ nach falscher Analogie aus וַיַּעַן יְהוָה׃ 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; urspr. vielleicht וַיַּעַן יְהוָה׃ וַיַּעַן יְהוָה׃

Lagarde (Onom. II. 95), *Otsh.*; *Siegfried* (in Z. f. W.Th. XXVI. 238 nach Philo quaest. in Gen. II, 3); *Bud.* 255. עֵצִים] ebenfalls nur hier, scheint *Erdpech, Asphalt* (LXX *Vulg.*; sonst אֲשָׁפָלִים) zu sein, wie im Assy. (*Schr.* KAT.² 48) und Syrischen, Über den Art. *Ges.* 109 A. 1^b. Zur Sache vgl. Ex. 2, 3; etwas specifisch Babylonisches (*Süss*) liegt nicht vor, obwohl bemerkenswerth ist, dass der Ausdruck עֵצִים vielleicht auch im Keilschrift-Text gebraucht war. עֵצִים] *verpichen, mit עֵצִים beschönieren*, dominirt von עֵצִים (vgl. 11, 3). — V. 15. *und dies ist es, was du ihm bauen wirst*] das sind die Maasse und Bestimmungen, nach welchen du ihm bauen wirst. Die Elle, ohne weiteren Beisatz, soll wohl die gemeine hbr. Elle von 6 Handbreiten sein (*Ri.* HWB. 374). Die Schriften der älteren Erklärer über die Maasse und Bauart des Kastens s. bei *Win.*³ II. 165. Über 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 : $1\frac{2}{13}$: 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. עֵצִים] im Sing. nur hier, nicht nach

עֵצִים Rücken als Dach (*Schult. Datth. Itg. Ros. Ew.*; *PHaupt* bei *Schr.* KAT.² 69; *Bad.* 274) 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 עֵצִים ; fem. nach *Ew.* 174^{bd} (vgl. אֶתְּךָ 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 עֵצִים eine Elle Zwischenraum wäre (*Kn. Ke. Del. Schr.*), sollst du es, das eine Lichtloch, unbestimmt wie gross? fertig machen, denn in diesem Fall war עֵצִים hinter עֵצִים 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 עֵצִים 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 עֵצִים (*Pesch. Ges.*) entstand; auch עֵצִים vollenden oder durchaus herstellen, passt dazu. Sieh den עֵצִים oben in der Decke, durch die ganze Länge derselben durchlaufend zu denken (*Bmg.*), geht nicht an, weil von einer Bedachung des עֵצִים , welche dann wegen des Regens nothwendig gewesen wäre, nichts gesagt ist. Der Vorschlag (*Wl.* I. 335; *Bud.* 256), die Worte $\text{עֵצִים עֵצִים עֵצִים עֵצִים}$ genau *nach der Elle sollst du ihn* (den Kasten) *vollenden*, ans Ende des V. zu setzen, empfiehlt sich

nicht, weil dann נִסְחָה zu schreiben war, u. weil ein Zweck dieses Befehls nicht einzusehen 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] ihm so einrichten, dass er in untere, mittlere und obere רִצְפָּה zerfällt, also dreistöckig (*Ku.*). — V. 17. רִצְפָּה] im Gegensatz gegen das, was Noah thun soll (9, 9). רִצְפָּה] von der W. רָצַף , die strömende Fluth; Ableitungen von ass. *nabálu* zerstören (*Del. Par.* 156) oder ass. *abübu* Fluth (*PHaupt* bei *Schr.* KAT² 66) braucht man nicht. Das Wort, Ps. 29, 10 noch für die Gewitterregenfluth gebraucht, war 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 מַיִם עַל הָאָרֶץ Jes. 54, 9): C liebt dafür מַיִם רִצְפָּה 7, 7, 10 (bei A in 9, 11). Auch die Syrer haben das Wort als رِصْفَة sich angeeignet. Die Änderung des רִצְפָּה in רִצְפָּה vom *Meere her* (*JDMich.*, *Henst.*, *Schutz*, *Süss* 27 f.) ist hier und 7, 6 unnöthig und unzulässig, weil ja auch der Regen besonders stark mitwirkte (*Ku.*). $\text{וְהָיָה$ — וְהָיָה] 1, 30. וְהָיָה] 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* (וְהָיָה) 9, 12, 17, 2. Num. 25, 12. durchaus Stellen aus A (in anderem Sinne steht וְהָיָה Lev. 26, 9. Dt. 8, 18 vgl. Gen. 26, 3) *Ku.* Den gewöhnlichen Ausdruck וְהָיָה 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. $\text{עָרַף$ 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) und im Aramäischen die Bedeutung *aufrecht erhalten* immer noch durchherrschte, und man umgekehrt auch schon in der alten Sprache וְהָיָה sagte (2 Sam. 23, 5). Beide Bedeutungen vertragen sich gleichzeitig mit einander, wie die entsprechenden von וְהָיָה oder וְהָיָה ; Missverständnisse sind nirgends dadurch herbeigeführt (s. auch *Driver* 210 f.). — V. 19. וְהָיָה] wie Jes. 17, 8; *Ges.* 35, 2. Übrigens 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. וְהָיָה] 1, 12. וְהָיָה] von sämmtl. Säugethieren. s. V. 7. Nur ein Paar von jeder Thierart soll eintreten.

„Übrigens nahm Vrf. an, dass die Thiere von selbst (*Ras. Abene.*) oder auf Anregung Gottes (*Qimh. Pisc.*) zu Noah kommen würden“ (*Kn.*; s. *Win.*³ II. 165 Anm. 1). רַב־רֶמֶס] kann von R (vgl. 7. 8) stammen, für urspr. רַמֶּס (7, 14. 8, 17); doch s. auch 9, 2 u. 1, 25 gegen 1, 26. — V. 21. רַב־רֶמֶס] 1. 29 f. 9, 3. — V. 22. Noah, glaubend und gehorchend, führte die Vorbereitungen aus. Die weitläufige Formel וַיִּצְוֶה und dann $\text{וַיִּצְוֶה} \text{ וַיִּבְרָא}$ ist dem A eigenthümlich, zB. 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. 3. 7—9 freier von R. — V. 1. וַיִּרְאֶה] 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. Übrigens könnte man im V^b. die ausgleichende Hand des R vermuthen. — 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 variierten die Zeitalter und Völker, und der Vrf., wenn er solche Näherbestimmung hier zu geben unterlässt, setzt doch offenbar die mosaische Bestimmung darüber (Lev. 11. Dt. 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 Bng. Del. Eic. Ke.*) mitnehmen. Indess verräth das beigefügte *ein Männchen und sein Weibchen*, dass der Vrf. 7 und 7 Stück, also 7 Paare meint (*Vulg. Abene. Qimh. Merc. Cler. Mich. deW. Schr.*). Bei 7 Stück würde er wahrscheinlich auch nur ein רַב־רֶמֶס gesetzt haben, wie bei 2 Stück nur ein רַב־רֶמֶס 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*, nämli. den reinen Arten derselben, wie der Zusammenhang und 8, 20 lehren. *Sam. LXX Pesch.* haben übrigens וַיִּצְוֶה nach וַיִּבְרָא , freilich die LXX nach וַיִּצְוֶה auch noch $\text{καὶ ἐπὶ πάντων τῶν πετεινῶν τῶν μὴ καθαῶν δύο δύο ἄρσεν καὶ θήλυ}$, was im mass. Text nur unter Voraussetzung von 6, 20 fehlen kann. Da aber so im V^a. allerlei, was gesagt sein sollte, vermisst wird, da V^b. sich wohl an 2^b, aber nicht an 3^a gut anschliesst, da endlich $\text{וַיִּצְוֶה} \text{ וַיִּבְרָא}$ nicht Phrase des C ist, so wird 3^a als ein Einsatz des R zu betrachten u. $\text{וַיִּצְוֶה} \text{ וַיִּבְרָא}$ V. 2 wie Ps. 36, 7 zu verstehen sein (*Bud. 257; Kuen. O.² 67*). *um Samen am Leben zu erhalten*] und so die Fortpflanzung der Arten zu sichern; das Pi. ist gemeint wie bei A das Hiph. (6. 19 f.) und die Phrase

also etwas anderen Sinnes als 19, 32. 34. — V. 4 ist nicht (mit *Ku.*) dem A zuzuweisen; das ergibt sich aus der Zahl 7 und 40 (vgl. V. 10. 12), aus $\text{שִׁבְעַתַּיִם אַרְבָּעִים}$ (23), $\text{שִׁבְעַתַּיִם אַרְבָּעִים}$ 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. — V. 6 stammt, wie die Zeitbestimmung (5, 32. 7. 11) und das אֵלֶּיךָ יָבִיאוּ (6, 17) ausweist, aus A, und hatte seine gute Stelle vor V. 11. Zur Construction vgl. *Eic.* 341^d. וְיָבִיאוּ hier *werden, geschehen, eintreten*. — V. 7—9 können nicht zu A gehören, weil der Eintritt Noah's und der andern in den Kasten nach A V. 13—16 erzählt ist, aber auch nicht durchaus zu C, weil mehreres dem C Fremde darin vorkommt. Zu C gehört V. 7 (nur dass וְיָבִיאוּ erst von R nach A für urspr. וְיָבִיאוּ eingesetzt ist), V. 8 f. aber sind (*Bud.* 258 ff.) von R eingefügt, um den C, bei welchem das Hineingehen der Thiere, als in V. 5 schon enthalten, nicht ausdrücklich gemeldet war, mit A auszugleichen. Auch ist wegen des וְיָבִיאוּ (V. 7) wohl richtig (*Bud.*), dass V. 10 bei C vor V. 7 gestanden hat. Die Sprache in V. 8 f. ist aus A (וְיָבִיאוּ) u. C (וְיָבִיאוּ) gemischt. וְיָבִיאוּ s. V. 10, aber auch 9, 11. — V. 8. וְיָבִיאוּ *Sam.* LXX. V. 9 ist die Vollendung des V. 8 angefangenen Satzes. Indem R, trotz der V. 8 zwischen reinen und unreinen Thieren gemachten Unterscheidung, einfach (mit der Formel des A in V. 15) fortfährt *giengen je zwei hinein*, will er das offenbar im Sinn von *zu zwei* oder *paarweise* verstanden wissen, so dass es sowohl auf die reinen als die unreinen passt. Dass übrigens וְיָבִיאוּ V. 9 u. 15 f. 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. וְיָבִיאוּ *Sam. Targ. Vulg.*, auch griech. MSS. haben וְיָבִיאוּ (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 angeschlossen. *im Jahr von 600 Jahren*, im Jahr da 600 Jahre voll wurden d. h. im 600. Jahre *des Lebens Noah's* *Eic.* 287^k; *Ges.* 120, 4; ist älteste Sprechweise, und für das Streben des A nach Deutlichkeit bezeichnend. Über den 2. Monat und den 17. Tag s. oben S. 130. וְיָבִיאוּ nicht das überhimmlische Wasser (*Schu. Boht.*), das keine Quellen hat, nie וְיָבִיאוּ heisst und auf das erst nachher die Rede kommt (*Ku.*), 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 unmaßig Meer, Flüsse u. s. w. als käme das Chaos wieder. ...Ähnliche Ansichten vom Wasser im Innern der Erde kommen bei den Griechen und Römern vor (Plat. *Phaedr.* p. 111 f. *Steph.* *Seneca nat. qu.* 3. 15 f.), von denen manche damit auch die Ebbe und Fluth er-

klärten (Plut. plac. phil. 3, 17; Philostr. vit. Apoll. 5, 2; Mela 3, 1).⁶⁶ Aber ebenso die einst nach oben gegangenen Wasser (1, 6 f.) stürzten nun massenhaft herunter durch die geöffneten *Fenstergitter* des Himmels (Jes. 24, 18) und halfen die chaot. Überfluthung der Erde bewirken. Gegen diese alterthümliche Beschreibung sticht stark ab V. 12, wie V. 4 von C, welcher durch 40tägigen Regen die Überschwemmung entstehen lässt. Selbst wenn man den Erguss des *Platzregens* bloß als den prosaischen Ausdruck für die Öffnung 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 der 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 (die Parallele zu V. 5. 7—9 bei CR). V. 13. וַיָּבֹאוּ] *trat ein*; nach dem Harmonisten freilich: war eingetreten (*He.*), nicht: kam mit dem Einzug zu Ende (*Del.*), was וַיָּבֹאוּ wäre. וַיָּבֹאוּ] *Ew.* 267^e; *Ges.* 97, 1. וַיָּבֹאוּ] *LXX.* — V. 14. „Über die Thierbezeichnungen s. 1, 25. וְכָל steht hier wie V. 21. Lev. 5, 2. 17, 13. 25, 7 von den wild lebenden Säugethieren, die der Vrf. 1, 24 f. 30. 9, 2. 10 וְכָל nennt“ (*Kn.*). *alle Vögel jeglichen Flügels* (*Gefieders*)] App. zu וְכָל; וְכָל ist immer der eigentliche (kleinere) Vogel, während וְכָל auch die Insecten umfasst; hiernach hebt וְכָל aus der Masse des וְכָל die eigentl. Vogelarten besonders hervor (Ez. 17, 23. 39, 4; Dt. 4, 17. Ps. 148, 10). Wohl passend wäre aber hier auch die Fassung *jeglicher* (eig.) *Vogel, jeglicher Flügel* (Insecten). — 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 unständlicher 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. Die Correctur (*Bud.* 263 f.) des וַיִּשְׁבַּח (וַיִּשְׁבַּח) in וַיִּשְׁבַּח, um 17^a dem A zu vindiciren, ist sehr unnöthig. — 18—21 tritt wieder A ein. Er malt, wie vorhin den Eintritt in den Kasten, so nun das Wachstum der Fluth und das Verhauchen alles Lebens in einfachen, aber beredten und ergreifenden Worten. — V. 18 sagt mit seinen Ausdrücken (וַיִּשְׁבַּח wie V. 19 f. 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. וַיִּשְׁבַּח] wie 17, 2. 6. 20. Ex. 1, 7. Num. 14, 7 bei A, doch auch Gen. 30, 43 (*Kn.*). וַיִּשְׁבַּח] *LXX.* וַיִּשְׁבַּח, 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. $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם}$ 6, 17. $\text{וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$ „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 וְכָל , womit die einzelnen Theile des ganzen angeführt werden, ist besonders dem A eigen, zB. 8, 17. 9, 10. 16. 17, 23. Ex. 12, 19. Num. 31, 11. $\text{וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$ vgl. 8, 19. וְכָל־הַיָּם Gewimmel, hier Bezeichnung der kleineren Landthiere (wie Lev. 5, 2. 11, 20 f. 41 ff.), also für $\text{וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$ (1, 25) gesetzt“ (Kn.). — V. 22 abschliessend, aus C ($\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$ vgl. 2, 7; $\text{וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$), von R hier eingefügt u. mit וְכָל nach A (vgl. V. 15. 6, 17), weil dieser vielleicht hier die Formel $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$ hatte (Bud. 265), vermehrt. Die Zusammensetzung $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$ kommt im AT. nicht weiter vor. Dass sie (wegen 2, 7) sich blos auf die (begeisterten) Menschen beziehen solle, 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) *auf dem Trockenen* waren, ganz allgemein gehalten ist. Die lebenden Wesen des Wassers sind von diesem Schicksal ausgeschlossen. $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם}$ Ex. 14, 21 (Jos. 3, 17. 4, 18). — V. 23. Das Ergebniss der Fluth nach C ($\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$), entsprechend dem V. 4^b, nur dass $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$ (wie 6, 7) ein Zusatz des R sein wird: V.^b kann von C sein (Bud. 267), sofern bei ihm sporadisch auch וְכָל vorkommt (18, 32), aber auch von A (vgl. zu $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם}$ 8, 1. 17). $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם}$ und er sc. Gott, der in C wohl ausdrücklich genannt war (vgl. 16^b), vertilgte. Minder gut bezeugt ist die Lesart der ed. Plant., Buxt., v. d. Hooght $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם}$ Niph. (Ew. 224^c) mit untergeordnetem Acc. (4, 18), unrichtig auch darum, weil nachher $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם}$ folgt. — V. 24 über die Dauer der Zunahme der Fluth nach A (vgl. 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 anfiengen (Num. 17, 20). Freilich erwartet man die Angabe V.^b erst hinter V. 2, aber man braucht sie deshalb nicht als Glosse auszuseiden (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 angereiht, 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; dass bei ihm V. 6^a davor stand (Wl., Bud. 267), ist wohl richtig (vgl. 7. 4). Wie 2^b, gehört dem C wahrscheinlich auch 3^a (Hupf. Schr., Bud. 268): *und das Wasser kehrte zurück von der Erde, ein Gehen und Zurückkehren* d. h. allmählig (Ew. 280^b; Ges. 131, 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; gegen die Meinung, dass in V. 4 $\text{וְכָל־הַחַיָּוַיִּם וְכָל־הַבְּרִיָּוִת}$ zu C gehören (Hupf. 16; Böhm. Reuss) s. Bud. 269 f. *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. Monats der Kästen nieder *auf den Bergen Ararat's* d. h. auf einem derselben, vgl. Jud. 12, 7. Über die Zeitrechnung s. S. 129 f. Über *Ararat* und die ganze Frage nach dem Landungspunkt Noah's s. *Bochart Phaleg* I. 3; *Win. RW.*³ I. 81 f.; *Tuch* zur St., *Nöld.* 145 ff.; *Ri. HWB.* 81 f.; *Lenorm.* or.² II. 2 ff. *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 *Ἀρμενία* (weitschichtigen Begriffs), und im Assyr. kommt *Urartu* für Armenien vor (*Schr. KAT.*² 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 *Ajrarat*, mit welchem Namen (*Kiepert* Brl. Ak. MB. 1869 S. 228; A. Geogr. 75) die *Ἀραρῶδιοι* (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. nach 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 *Zâb* hin, und unter dem Landungsberg den Berg *Gûdi*, südwestlich vom *Vân-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. 134) oder auch einer in *Karduchien* einheimischen Sage aufgekomen 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 5150^m 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. 131). 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* *Béqis*) beruhe, steht noch dahin. Jedenfalls ist die Bestimmung in unserer Stelle eine rein geographische, und ist mit dem *Götterberg* (S. 48) im Norden nicht zu combiniren (gegen *Spiegel* *Er. AK.* I. 481 f.) — V. 5. *das Wasser aber nahm immer mehr ab*; für sonstiges וַיִּשָׁבֵר mit Part. zum Ausdruck der Dauer, hier וַיִּשָׁבֵר mit Inf. abs. (*Ev.* 280^b). — 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. 134. Die Erzählung ist in sich wohl gefügt; V. 7 als Rest eines Berichts des A (*Del. Par.* 158) anzusehen, ist kein Grund da (zu $\gamma\alpha\sigma\eta\text{-}\nu\epsilon\gamma\epsilon$ s. 7, 10. 12. 17. 8, 9. 11; zum Inf. abs. 8, 3^a); A lässt sich sonst auf solche Details nicht ein (s. auch *Bud.* 271 f.). Eher könnte V. 7. ein jüngerer Einschub sein (weil erst V. 8. den Zweck der Sendung angibt). Die ganze Episode aber als Fragment einer dritten Flutherzählung (*Reuss Gesch.* 256) oder erst von babyl. Juden eingesetzt zu denken, widersarrth die sprachl. u. sachl. ($\pi\alpha\sigma\sigma\eta$ 8, $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ 11; Siebenzahl) Übereinstimmung mit C. — Die alten Völker scheinen „in Ermangelung untrüglicherer Mittel, Vögel auf ihren Schiffahrten mitgenommen zu haben, um sich mit ihrer Hilfe auf dem Meer zurechtzufinden; von den Indern sagt Plin. 6, 24: siderum in navigando nulla observatio: septentrio non cernitur, sed volucres secum vehunt, emitentes saepius, meatumque earum terram petentium comitantur“ (*Tuch*), s. auch oben S. 137. — V. 6. Die Zeitbestimmung *nach Ablauf* (V. 3. 4, 3. 16, 3) *von 40 Tagen* stand wohl urspr. bei C vor 2^b (s. d.); durch R hieher umstellt bekam sie den Sinn: 40 Tage nach dem V. 5 oder doch V. 4 genannten Termin. Wie lange nach dem Aufhören des Regens die Sache bei C angesetzt war, weiss man nicht; sicher bald darnach (aber ohne Angabe einer Zahl). Nach A konnte Noah selbst bemerken, dass die Bergspitzen sichtbar wurden V. 5, hatte für die Erkundung keine Vögel nöthig. Dass der $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ dasselbe sei, was $\pi\alpha\sigma\sigma\eta$ 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* ($\tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ $\text{id}\epsilon\tilde{\iota}\nu$ $\epsilon\tilde{\iota}$ $\kappa\epsilon\omicron\pi\omicron\kappa\epsilon$ $\tau\omicron$ $\tilde{\nu}\delta\omega\rho$ LXX Al. aus V. 8); der Art. nicht, weil er blos einen Raben (*Reuss* 256) oder blos einen männlichen hatte (denn das Geschlecht wird bei $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ 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), *gieng* 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 eigentlichen Widerspruch zwischen der Raben- und Taubensendung (*Wl.* XXI. 404) kann man kaum reden. Die LXX freilich haben $\kappa\alpha\tilde{\iota}$ $\epsilon\tilde{\xi}\epsilon\lambda\theta\omicron\tilde{\nu}$ $\omicron\tilde{\nu}\tilde{\nu}$ $\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\omicron\epsilon\psi\epsilon$, ebenso *Pesch. Vulg.*; damit wäre ein positives Resultat gegeben, doch sieht diese Lesart wie eine Correctur aus, und wenigstens $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ (*Capell. Houbig.*) für $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ wäre incorrect (statt $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ $\nu\epsilon\gamma\epsilon$). — V. 8. Nach 7 Tagen (vgl. $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ V. 10, weshalb *Schr. Bud.* vor V. 8 $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ ausgefallen denken), sandte er die Taube aus. Der Zweck, auffallender Weise beim Raben verschwiegen, wird erst hier angegeben. $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ $\nu\epsilon\gamma\epsilon$ ist bei C nicht blos behautes plattes Land (*Kn. Del.*), sondern Erdboden

überhaupt 6. 7. 7, 4. 23, vgl. auch 8, 9. 11. יִרְשָׁעָה] LXX ὀπίσω 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 יִרְשָׁעָה gefunden, wenn 8, 5 hier vorausgesetzt wäre. — V. 10. Noah wartete *noch einmal 7 andere Tage*, also hat er schon einmal 7 Tage gewartet (V. 8). יִרְשָׁעָה] wäre Hiph. (Qal) von יִרְשָׁעָה: da aber die Bedeutung *warten* sonst immer an יִרְשָׁעָה Pi. Hiph. haftet, so ist יִרְשָׁעָה herzustellen wie V. 12 (*Olsh.*). Warum dort die Mass. das Niph. statt Pi. punktirt haben, ist nicht klar. — 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 Ölblatt* (Ölzweig *Syn. Vulg.*: vgl. Neh. 8, 15) *in ihrem Schnabel* mit, und zwar nicht ein dürres oder angeschwemmtes, sondern ein frischgepflücktes, *frisches* יִרְשָׁעָה (vgl. יִרְשָׁעָה. طَرَفٌ mit den derivatis). Daran erkannte Noah, dass das Wasser schon tiefer gesunken war, denn der Ölbaum wächst nicht auf den höchsten Höhen. „Dass der Ölbaum 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 Ölzwieg 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 (*Älian* 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 יִרְשָׁעָה; über den leichten Unterschied beider s. Jes. 19, 5. Ij. 14, 11. Jer. 50, 38; *Ges. th.* — Aber V. 13^b muss nun wieder (*Schr.*) dem C. zugesprochen werden, nicht bloss wegen יִרְשָׁעָה (doch s. zu 6, 20) und weil יִרְשָׁעָה hier vom Land, nicht vom Wasser ausgesagt ist, sondern noch mehr, weil damit die Aussage von V. 14 geradezu vorausgenommen ist, auch bei A Noah aus dem Kasten schauen kam, ohne die Decke abzunehmen (V. 5). Somit schliesst sich 13^b an 12 an, und enthält die Angabe des C über das gänzl. Ende der Überschwemmung. יִרְשָׁעָה] gewiss nicht Lederdecke (*Kn.*; *Kost.* 324) 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. 129 f. — — Cap. 8, 15—9, 17. 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. שָׁמַר] שָׁמַר Sam. LXX Pesch.; ebenso V. 19 i. A. שָׁמַר] von den zahmen und wilden Säugethieren (wie 6, 7, 7, 23). Dafür ist V. 19 שָׁמַר gesetzt (Kn.). Warum die Mass. hier für das gewöhnliche (19, 12. Lev. 24, 14) und geschriebene שָׁמַר vielmehr שָׁמַר (vgl. Hos. 7, 12. Prov. 4, 25, 1 Chr. 12, 2) zu lesen befehlen (wie Ex. 2, 9. Ps. 5, 9), ist nicht klar (Ew. 122^c. König Lebrg. S. 641). שָׁמַר] 1, 20 ff. Es ist dies das die Kraft zur Fortpflanzung und Vermehrung verleihende Segenswort über die neue Thierwelt, entsprechend dem Segen nach der Schöpfung; das ähnl. Wort über die Menschen erschallt 9, 1, 7 besonders. — V. 19. s. V. 17. nach ihren Geschlechtern] d. h. nach den einzelnen Arten und Gattungen (Jer. 15, 3). aus welchen die genannten Thierclassen bestanden (Kn.). — V. 20—22. Nach C brachte Noah Gott von den reinen Thieren Brandopfer, und diese gnädig annehmend beschloss Gott in Langmuth den sündigen Menschen fortan zu tragen und durch keine Fluth mehr die Erde zu verderben. Sehr fein hat R diesen Bericht gerade hier vor die Bundschliessung bei A eingeschaltet: die letztere stellt 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, Mann Deucalion opfern nach der Rettung. — V. 20. Der Altar erscheint hier zum erstenmal (wenigstens ist 4, 3 f. keiner 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 verflucht, und umgekehrt als Gott in der Stifthütte wieder eine Stätte der Gegenwart auf Erden hatte, war der Altar erst recht unentbehrlich), sondern weil der Vrf. zu Noah's Zeit schon eine völligere Entwicklung der gottesdienstl. Dinge voraussetzt, zB. auch die Unterscheidung 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 blos von den nach mos. Gesetz (Lev. 1, 2, 10, 14) opferbaren Thieren (Ros. Bohl. Tuch), sondern von allen reinen für den Menschen essbaren Thieren (Abenc. Qimh. Merc. Kn.). „Bei Rettung aus so grosser Gefahr ist das Opfer nicht zu gross. Zum Zweck des Opfers hatte Noah auch von allen reinen Thieren mehr in die Arche mitgenommen (7, 2). Ite Opfer waren Brandopfer, also die älteste und allgemeinste Art der Opfer, daher der patriarch. Zeit eigenthümlich: das Nähere s. zu Lev. 1, 3 ff.“ (Kn.). — V. 21. Gott roch den Geruch der Beruhigung (שָׂמַח von שָׂמַח 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 בְּלֵב auf Noah zu beziehen. „Gottes Erwägung führt dahin, dass er die Erde wegen des Menschen (6, 5 f.) nicht mehr verfluchen, noch die Lebewesen auf ihr vertilgen will. Der angenehme Duft ist nicht der Beweggrund, sondern blos 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.). Vgl. die Hinweisung darauf in 5, 29. לֵבָבִי 3, 17; LXX haben dieselbe Variante, wie dort. בְּלֵבִי 6, 5. Begründet wird nicht בְּלֵבָבִי , sondern $\text{לֵבָבִי אֶשׂאֶם$: weil sündl. Richtung des Denkens und Willens nun einmal im Menschen liegt, „so will Gott durch die Übelthaten 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 blos auf Böses sinne (er sagt nicht לֵבִי רָע und רַע לִי wie 6, 5); auch nicht, dass der M. böse geboren werde, sonst würde er *von Mutterleibe an* für *von Jugend an* gesagt und für לֵבִי 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 gewinne“ (Kn.) Von selbst versteht sich, dass wenn Gott die sündige Verderbtheit der Menschen nun mit Langmuth trägt, er sie damit nicht als berechtigt anerkennt, sondern ihrer Entwicklung nach wie vor entgegenarbeiten wird, nur in anderer Weise. לֵבִי 3, 20; אֶשׂאֶם s. zu 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 geeigneten Falls $\text{וְ$ mit Vorton. Die 3 ersten Paare drücken nicht zusammen 6 Jahreszeiten, jede zu 2 Monaten (*Raš.*), aus, wie die Inder zählen, sondern, gemäss der gewöhnl. Unterscheidung bei den Hebr., nur 2 Jahreszeiten oder -Hälften (Am. 3. 15. Jes. 18. 6. 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* (Jes. 18. 4) und *Ernte* (Jer. 8, 20). Auch wird nicht ein Gegensatz gemacht gegen die Zeit vor der Fluth, als wäre damals blos heitere Wärme gewesen (*Del.*), s. dagegen 1. 14 ff.: ebensowenig darf man den Gegensatz gegen die Fluthzeit (die bei C sehr kurz ist) so anspannen, dass man eine Störung des Wechsels von Tag und Nacht in derselben (*Abene. Raš. Qimh.* u. a.) folgerte (welcher Folgerung die LXX durch die adverbiale Fassung $\text{\eta\mu\epsilon\rho\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \nu\acute{\upsilon}\chi\tau\alpha}$ ausweichen *Tuch*); sondern die Meinung ist: eine Störung der Naturordnung, wie die Fluth war, soll nicht wieder eintreten, vgl. zum Ausdruck des Be-

griffs der Naturordnung Jer. 31, 25 f. 33, 20, 25 f. Ps. 74, 16 f. — Cap. 9, 1—17 die Bundschliessung Gottes mit Noab. nach A, anschliessend an 8, 17. — V. 1—7. Wie dem ersten, so gibt Gott auch dem zweiten Menschengeschlecht seinen Segen mit, erweitert sogar denselben, indem er die bisherige Entwicklung des Menschen in Betracht nimmt, durch Ausdehnung seines Herrschaftsrechts 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 Fortpflanzungssegens, wiederholt aus 1, 28. — V. 2. *eure Furcht und euer Schrecken*] Dt. 11, 25; F. und Schr. vor *cuch*: Suff. obj. wie 16, 5, 27, 13, 50, 4 (*Ges.* 121, 5). „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 לַחַיָּוָה bleibt unerwähnt, weil es den Menschen weniger scheut“ (*Kn.*). לְפָנָיו] nach der Mass. mit לְפָנָיו zusammeneinander, indem לְפָנָיו als *inter* s. i. *cum* (Ex. 10, 9, 15, 19, 1 Reg. 10, 2, Jer. 11, 19, 41, 15 u. ö.) verstanden wurde: *mit allem, woron* (1, 21) *der Erdboden* (לְפָנָיו wie 1, 25, 6, 20, 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.*). Dass לְפָנָיו mit לְפָנָיו wechsele u. wie dieses von לְפָנָיו לְפָנָיו abhängt (*Bud.* 279 ff.: LXX $\epsilon\pi\tau\acute{\iota}$), haben die Mass. wohl mit Recht abgelehnt. לְפָנָיו] *Ev.* 255^e. — V. 3. Insbesondere wird ihnen die Erlaubniss, die Thiere zur Nahrung zu verwenden, erteilt. Das bildet einen Hauptunterschied gegenüber vom ersten Weltalter (s. 1, 29 f.), auf welches hier selbst im Ausdruck Rückbeziehung genommen ist. לְפָנָיו] hier im weitesten Sinn von allem sich Regenden und Bewegenden, der gesammten Thierwelt, s. 7, 21. Selbst hier fügt A noch keine Scheidung zwischen rein und unrein hinzu. לְפָנָיו] s. 1, 21, 8, 21. — V. 4 f. Diese Herrschaftsrechte des Menschen werden durch 2 Verbote beschränkt, beide durch אֲשֶׁר *nur*, jedoch eingeführt. Das erste: *nur Fleisch mit* (comitativ wie 32, 11, Ps. 42, 11) *seiner Seele*, d. i., wie hier in erklärender Appos. (6, 17, 7, 6) hinzugefügt wird, *seinem Blute werdet ihr nicht essen*; sie dürfen nur Fleisch gemessen, 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 sinnlich und greifbar zur Erscheinung (Lev. 17, 11, 14, Dt. 12, 23; „vgl. לְפָנָיו rohes Fleisch 1 Sam. 2, 15 und anima purpurea Verg. Aen. 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 etwas göttlichem wach und aufrecht erhalten, er vor Verwilderung und Roheit bewahrt werden. Dieses Gebot, kein Blut (Lev. 3, 17, 7, 26 f. 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). Aber der Vrf. 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 Act. 15, 29 ein Gegenstand vieler Erörterungen war. — V. 5 f. Die andere 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). $\text{וְדָמַיִם לֹא יִשְׁפֹּךְ}$ *Evc.* 255^c; *Ges.* 93, 2. $\text{וְדָמַיִם לֹא יִשְׁפֹּךְ}$ nicht Dat. comm. (Dt. 4, 15. Jos. 23, 11): zum Schutze eurer Seelen (*Schum. Tuch. Kn.* a.), wobei der Handlung des Satzes die Zusage der Handlung untergeschoben wird, auch nicht: je nach euren Seelen, oder wessen Seele es auch sei, dem es angehört (*Del.* nach V. 10), sondern Dat. der Zugehörigkeit: *euer Blut*, nämli. das eurer Seelen (*LXX Pesch. Vulg.* u. die Meisten) d. h. *das von euch selbst* (*Bud.* 282) im Gegensatz gegen das der Thiere, (zum Plur. s. Lev. 11, 43 f. Jer. 37, 9, 42, 20, 44, 7), obgleich auch möglich ist: *als* oder *nämlich* eure Seelen (*Evc.* 310^a; *Giesebr.* Praep. Lamed 103 ff.), wie auch V^b. וְעַל פְּנֵי für וְעַל פְּנֵי eintritt (vgl. V. 4). Dieses wird Gott *fordern*, rächend zurückfordern (*Gen.* 42, 22. Ps. 9, 13). *von der Hand jeglichen Thieres*] vgl. *Ex.* 21, 28 f.: וְעַל פְּנֵי fast zu blosser Präp. geworden und auch sonst (zB. 1 Sam. 17, 37; Ps. 22, 21; Ij. 5, 20) den Thier- und Sachnamen vorgeordnet, hier um so unbedenklicher, als וְעַל פְּנֵי = וְעַל פְּנֵי 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. וְעַל פְּנֵי dem וְעַל פְּנֵי gleichgeordnet, erklärt sich daraus, dass man ein dem st. c. unterzuordnendes Nomen auch (in irgend welcher Function des Satzes) nachdrücklicher vorausstellen und es an seinem Orte durch ein rückweisendes Pron. suff. wieder aufnehmen kann: וְעַל פְּנֵי = וְעַל פְּנֵי = eines jeden sein Bruder oder Nächster, *Evc.* 278^b, vgl. 15, 10, 42, 25, 35. *Ex.* 28, 21. *Num.* 17, 17 u. s.; wogegen וְעַל פְּנֵי Brudermann, wie וְעַל פְּנֵי Prophetenmann *Jud.* 16, 8, also וְעַל פְּנֵי sein Brudermann (*Kn.*), weder dem Sprachgebrauch, noch der Analogie der angeführten Stellen gemäss ist; also: *von der Hand des Bruders eines jeden* d. h. je von der Hand seines Nächsten. Nämlich nicht der zur Blutrache verpflichtete Mensch oder *Verwandte* (*Bohl. Tuch Bmg.*), von dem ja Gott das Blut gar nicht fordert, ist zu verstehen, sondern der Mörder. Aber nicht וְעַל פְּנֵי oder וְעַל פְּנֵי konnte Vrf. sagen, weil das Suff. gar keine Beziehung hätte (da וְעַל פְּנֵי coll. ist), sondern diese Beziehung war erst durch Vorausordnung des (gemordeten) וְעַל פְּנֵי (einzelnen) zu ermöglichen. Eine Glosse (*Olsh.*) sind die 3 Worte wohl nicht; sie präcisiren, dass Gott Menschenmord nicht von den Menschen überhaupt fordert, sondern von der Hand des Mörders. Die

Fassung von den Menschen, von einander (*Bud.* 288 f.) ist sachlich u. sprachlich unannehmbar. Die Variante ם־רָשָׁי׃ ם־רָשָׁי׃ (*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. ם־רָשָׁי׃ LXX ἀντὶ τοῦ αἵματος (τὸ) αὐτοῦ ἐκχυθῆσεται, also ם־רָשָׁי׃ (ם 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 blosse Mittel der (göttlichen) Strafvollziehung angeschaut sind (vgl. zu diesem ם instr. vor Personennamen Hos. 1. 7. Ps. 18, 30. 1 Sam. 28. 6. Jes. 45, 17 und ם־רָשָׁי׃ Ex. 1. 14 u. ö., wogegen 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 Blutrache durch die Verwandten, welche das mos. Gesetz voraussetzt und regelt (Num. 35, 18 ff. Dt. 19, 12), werde hier in die Noazzeit 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. *Exc.* 303^b; vgl. 14, 1f.) den M. gemacht hat; der Mensch lebt nicht blos, wie das Thier, sondern trägt Gottes Bild an sich: wer ihn anstastet, hat etwas Göttliches angetastet, und Gott hat die Strafe dafür an die Menschen übertragen. ם־רָשָׁי׃] die Wendung mit der ם p. aus demselben Grund wie 1, 26 ם־רָשָׁי׃ für ם־רָשָׁי׃, weil Ref. Gott nicht ם־רָשָׁי׃ sagen lassen will: LXX haben ם־רָשָׁי׃. — V. 7 führt zu V. 1 zurück: „nicht umbringen, sondern fortpflanzen und vermehren sollen sich die Menschen, um die Erde anzufüllen“ (*Kn.*). Die LXX haben nach 1, 28 geändert. Über die s.g. Noachischen Gebote der Synagoge s. *Schürer* Gesch. d. jüd. Volks² II. 568 f. — In dem Segen V. 1—7 ist dem Menschen zugleich seine Aufgabe gewiesen und sind einige Grundvorschriften gegeben, auf welchen weiterhin entwickelte Rechtsordnungen sich aufbauen können. — V. 8—17. Erst darauf hin, dass der Mensch diese Pflichten übernimmt (vgl. wie Jes. 24, 5, 18 vom Brechen des Bundes durch die Menschen eine neue luthartige Verwüstung der Erde abgeleitet wird, *Tuch.*), richtet Gott (gemäss der Zusage 6, 18) das neue Verhältniss, den Bund mit ihm 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. ם־רָשָׁי׃] weil jetzt 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 auch mit den Menschen zu leiden hatte. ם־רָשָׁי׃] 1, 21. ם] besondernd wie 7, 21 u. s. ם־רָשָׁי׃—םם] irgend welche 6, 2.

7, 22), die aus dem Kasten ausgegangen sind, *bezüglich auf* d. i. *nämlich* (wie 23, 10; *Eic.* 310^a) *alle* Thiere der Erde; wogegen בְּרֵאשִׁית als *von-an — bis zu* oder *tam-quam* (*Bohl. Schu. Kn. Schr.*) hier keinen Sinn gibt, da die $\text{בְּרֵאשִׁית הַחַיָּוִת}$ und $\text{בְּרֵאשִׁית הַבְּהֵמָה}$ die gleichen sind, und der Gegensatz von jetzigen und künftigen nicht darin liegen kann. Übrigens fehlt $\text{לְכָל הַחַיָּוִת הַחַיָּוִת}$ in LXX. — V. 11. Der Inhalt der Bundeszusage ist, dass nie mehr in Folge von ($\text{מַיִם$) Suthfluthwassern alles Fleisch ausgerottet und die Erde (6, 13) verderbt werden soll (vgl. 8, 21 f.). — V. 12 ff. Das Bundeszeichen. Der Bund muss ein äusseres Zeichen haben, 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 Abrahambund 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 erscheinen sei, sagt der Text nicht, obgleich viele Erkl. das herauslesen, und manche (*Del. 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. — זֶה הַחֹדֶשׁ [hinweisend auf V. 13, $\text{זֶה הַחֹדֶשׁ הַזֶּה}$] nicht auf זֶה הַחֹדֶשׁ (LXX), sondern auf $\text{זֶה הַחֹדֶשׁ הַזֶּה}$ bezüglich, wie $\text{זֶה הַחֹדֶשׁ הַזֶּה}$ zeigt (vgl. V. 17): über $\text{זֶה הַחֹדֶשׁ הַזֶּה}$ s. zu 6, 18. $\text{לְדוֹת הַיָּמִינִים}$ [für die Geschlechter der (unbestimmt langen) Zukunft, von den Mass. mit Recht zu $\text{זֶה הַחֹדֶשׁ הַזֶּה}$ bezogen: allen Künftigen soll das Zeichen den Bund sinnbildlich vergewissern. — V. 13. Der Regenbogen (*Ez.* 1, 28) ist dieses Zeichen. „Gottes Bogen heisst er, weil er dem Himmel, Gottes Wohnsitz angehört, ein himml. Bogen ist (*Kn.*). Den *gebe ich* (1, 29) *in dem Gewölk*, lasse ihn in demselben erscheinen, dass er zu einem Bundeszeichen 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. 14 f. Erläuterung. $\text{וְהָיָה הַקַּו הַזֶּה לְחֹדֶשׁ בְּעֵינֵי הָאָדָם}$ [Inf. Pi. (*Eic.* 31^b: *Ges.* 10, 2), denom. von קָו : *wann ich ein Gewölke wölke*, $\text{וְהָיָה הַקַּו הַזֶּה לְחֹדֶשׁ בְּעֵינֵי הָאָדָם}$] 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. $\text{וְהָיָה הַקַּו הַזֶּה לְחֹדֶשׁ בְּעֵינֵי הָאָדָם}$] alles „Lebendige, was es an (7, 21) Sinnwesen, 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, wie durch die Ausdrücke hier und V. 14 der Bogen sozusagen als eine relativ selbständige Erscheinung hingestellt wird, die durch ihr Hervortreten Gott an etwas erinnert. $\text{וְהָיָה הַקַּו הַזֶּה לְחֹדֶשׁ בְּעֵינֵי הָאָדָם}$] vom Standpunkt der sich Erinnernden ausgedrückt: LXX ἀνὰ μέσον ἐμοῦ . — V. 17. Eine Schlussformel, wie sie A liebt, zB *Cap.* 10, 36. *Ex.* 6, Num. 7 (*Kn.*). Die Art, wie hier der Regenbogen dem religiös an-

geregten, 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 eigenthüml. Vorstellungen hineingelegt (s. *Rosenm.* A. u. N. ML. I. 44: *Win.*³ 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 beendigtem Kampf gegen die Dämonen bei Seite gelegt hat; bei den Griechen ist er als Naturphänomen ein himmlisches Zeichen für die Menschen (*Hou.* II. 11, 47 f.), das auf Krieg und Wetterstürme hinweist (17, 547 ff. und *Voss* zu *Verg. Geo.* I. 380. 469), aber in seiner homerischen Verklärung zu einem göttl. Wesen (*WEGladstone* in *Contemporary Review* 1878. XXXII. 140 ff.) die leichte, leichte, schnelle Botin der Olympier, (Iris von εἴρω knüpfen); in der Edda die von den Göttern 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; in eigenthümlicher Fassung in der syr. „Schatzhöhle“ deutsch von *Bezold* 1883 S. 24) oder aber als Band, das Himmel und Erde, Gott mit den Menschen verknüpft, etwa wie die Himmelsleiter 28. 12 (*Kn. Ev. Del. Ke.* a.) gedacht sei, ist vorerst nicht auszumachen; möglicherweise ist der vermittelnde Gedanke bloß der freundl. Eindruck gewesen, den diese Naturscheinung auf den Menschen macht (*Win. Ri.* HWB. 1271), so dass „der Ausdruck Bogen sich bloß auf die Ähnlichkeit der Form bezieht“ (*Ri.*) und *mein Bogen* wie oben V. 13 zu erklären ist, und dafür spricht die hier vorausgesetzte (s. zu V. 16) Selbständigkeit seiner Erscheinung. Jedenfalls ist er hier das von Gott gestiftete Sinnbild seines Freundschaftsbundes mit der Erde, Zeichen seiner Gnade und Huld, Friedenspfand. Näher, da er nur erscheint, wenn regenschwangeres Gewölk am Himmel ist und nach schon begonnenem Regen die durchbrechende Sonne das Gewölk theilt, zeigt er an, dass über das in diesem Wolkendunkel eingehüllte Fluthverderben die Gnadensonne triumphirt, immer wieder dasselbe hemmt, dass keine Fluth mehr komme. Dass A diese Idee aus einer verlorenen Stelle des C entlehnt habe (*Wl.*; *But.* 275 f.; *Kost.* XIX. 334), ist ebenso unbeweisbar und unwahrscheinlich, wie dass dem Dichter der Ilias die bibl. Auffassung des Regenbogens durch irgend 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 Weinbau, seine Trunkenheit, das unkindliche schandlose Benehmen Ham's (*Kanaan's*) gegen seinen Vater, und den Fluch und Segen, welchen dadurch veranlasst Noah über seine Söhne sprach. Vorn ist dasselbe an die Fluthgeschichte angeknüpft, und am Schluss finden sich Angaben über Dauer und Ausgang des Lebens Noah's. Die letztere An-

gaben V. 28 f. stammen aus A; sie stellen sich zu 5, 32. 7, 6. 11. 8, 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 (5, 32. 6. 10. 7, 13) gesagt, und dass durch sie die Erde sich bevölkerte, weist er Cp. 10 nach. Dagegen in der Fluthgeschichte des C (so weit sie uns erhalten ist) waren Noah's Söhne noch nicht mit Namen (6. 8. 7. 1) genannt. Und da C ebenfalls über die Genealogie der Noahsöhne Nachricht gab (s. Cp. 10), so ist V. 18^a. 19 als Einleitung dazu anzusehen (*Schr. Böhm.* zum Theil, *Wl.*); auch die Ausdrücke וְיָסְדוּ אֶת-הָאָרֶץ sprechen dafür. Nur 18^b ist ein auf V. 20 ff. vorbereitender Zusatz dazu. Ob das Hauptstück V. 20—27 auch von C stamme (*Tuch Ku. Hupf. Kay.*) oder aber dem R angehöre (*Ew. Böhm.*), 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, näm. Noah's Weinbau u. Trunkenheit, wohl auch die Unthat eines seiner Söhne, aus der Quelle von 4, 17—24. 6, 1—4 geschöpft sein. Die Erzählung selbst birgt mehrere Schwierigkeiten in sich (ähnlich wie Cp. 4). Zunächst insofern, als die Söhne noch im selben Zelt mit dem Vater beisammen wohnend, also noch in jüngerem Alter stehend gedacht sind, während doch bei C (wie bei A) schon die Weiber derselben in der Arche gewesen sein müssen (*Bud.* 310). Vor der Fluth aber kann die Erzählung bei C auch nicht gestanden haben, weil die Rettung eines Verfluchten über die Fluth herüber erst recht unverständlich wäre. Man wird darum anzunehmen haben, dass der Vrf. für diese Gestaltung der Scenerie durch eine u. zwar nicht bloß mündliche, sondern schriftliche Vorlage gebunden war (vgl. 89 u. 117 f). Die andere Schwierigkeit liegt darin, dass während Ham der Übelthäter ist, doch nicht er, sondern Kanaan verflucht wird. Man hat darum vermuthet, dass in der urspr. Erzählung (des J¹) Kanaan der Thäter gewesen u. וְכָנָאן V. 22 erst vom Bearbeiter eingeschoben sei (zur Ausgleichung mit Cp. 10), also die Trias nicht Sem Ham Jefeth, sondern Sem Jefeth Kanaan gelautet habe (*Wl.* XXI. 403; *Bud.*; *Kuen.* O.² I. 228), und dass mit Sem die Isr., mit Jefeth die Philister (*Wl.*) oder die Phöniken (*Bud.*) gemeint gewesen seien. Aber jene Schwierigkeit löst sich (s. V. 25) auch ohne eine solche halsbrechende Annahme. Hätte man noch in der Zeit (des J¹) der isr. Könige die Isr. Sem, u. die Philister oder Phöniken Jefeth benannt, so müssten davon auch sonst noch Spuren vorkommen; wie aus diesem Sinn der Namen die bei A u. C feststehende Bedeutung derselben sich hätte entwickeln können, wäre rein unverständlich. Und woher weiss man denn, dass schon in der Vorlage gerade die 3 Namen Sem Jefeth Kanaan genannt oder die Sprüche V. 25—27 enthalten waren? Vielmehr sind derartige Perspectives auf die Zukunft gerade für C (R charakteristisch (zB. 12. 2 ff. 15, 13 ff. 18,

18 f. Num. 24). Es wird genügen anzunehmen, dass C (oder R) nach einer Vorlage dieser Erzählung ihre jetzige Gestalt gegeben u. sie hier eingefügt habe.

2. In der Erzählung wird ein profet. 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 Šem Ĥam und Jefeth (Cp. 10). Wie er aber bei Šem nach V. 26 f. hauptsächlich an das in Religionssachen wichtigste Volk der Hebräer, genauer der Isr. denkt, so liegt ihm auch bei Ĥam zumeist der durch Geschichte Religion und Sitte zu Isr. in schroffem Gegensatz stehende kenaan. Volksstamm im Sinn. während ihm Jefeth die nördlichen, zwar roheren aber unverdorbenen und kräftigeren, zum Theil schon in die ältesten Wohnsitze Šems vorgedrungenen Völker darstellt, deren zunehmende Wichtigkeit für die weitere Geschichte man damals schon zu ahnen gelernt hatte. Die Geschieke der Völker bestimmen sich nach dem, was sie leisten; die Leistungen, wenn auch durch äussere Verhältnisse beeinflusst, entsprechen doch gewissen Eigenthümlichkeiten und Grundrichtungen ihres Geistes, welche sich bis in ihre Anfänge zurück verfolgen lassen. Eine solche tiefere Betrachtung derartiger 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 denn auch die kümmerl. Zustände, in welche die kenaan. Völkerschalten zur Zeit des Vrf. schon gesunken waren, nichts zufälliges: sie sind die nothwendige Folge und der verdiente Lohn der sittl. Verkehrtheiten, besonders des Mangels an Zucht im häusl. Leben, der Zügellosigkeit in geschlechtl. Dingen und der schamlosen Sitten, welche von alten Zeiten her ihnen ankleben (15, 16. Lev. 18, 3. 24—30; vgl. auch Gen. 13, 13 f. u. Cap. 18 f.), welche bis in ihre Anfänge zurückgehen und sich auch bei andern Gliedern der Ĥamitischen Völkergruppe zeigen (*Kn.* VT. 256). Durch Lasterhaftigkeit zerrüttet sind sie gesunderen Völkern, vor allem Israel, schon zur Beute geworden, und werden auch in ihren noch erhaltenen Resten immer tiefer in Knechtschaft 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 Profetie längst verkündigt hatten, und welche der Gang der folgenden Jahrhunderte bestätigte, sind hier kurz und scharf in ein Paar Worte des Fluches und Segens gefasst, welche der Urvater der Völker selbst ans Anlass eines häusl. Vorkommnisses über seine 3 Söhne sprach. Hier beim Eintritt in die weiten Räume der Völkergeschichte sollen sie 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 (27, 27 f. 33; Sir 3, 11), zumal eines Gottesmannes (2 Reg. 2, 24), wie Noah einer war.

Vgl. zu dem Stück *Reinke*. Beitr. zur Erklär. des AT. IV. 1 ff.; *GBaur* Gesch. der alttest. Weissag. 1861. S. 171—182; *Hengst.* Christol. 1; *Ev. JB.* IX. 19—26; *Budde* bibl. Urgesch. S. 290—370. 506—516.

V. 18 f. Die Anknüpfung. אֲנֹכִי] Part. der Vergangenheit *Ges.* 134, 2. אֲנֹכִי] zum Verständniss von V. 24 ff. *Kanaan*] s. 10, 15. — V. 19. *Von diesen dreien aus hat sich die Erde* d. i. Erdbevölkerung (10, 25. 11, 1) *zerstreut* oder wurde die Erde allmählig bevölkert. אֲנֹכִי] erleichterte Form des Prf. Nipl. von אָנַף = אָנַף, wie 1 Sam. 13, 11. Jes. 33, 3 (vgl. Gen. 11, 7. Ij. 10. 1) *Ev.* 193^c; *Ges.* 67. A. 11. Zum Sprachgebrauch vgl. 10, 18 (11. 4. 9) bei C; A schreibt (allerdings nicht ganz im gleichen Sinn) אֲנֹכִי 10, 5. 32. — V. 20. Die Erklärung *Noah fieng an als Landmann* d. h. ein Landmann zu sein, das Land zu bebauen (noch bei *Tuch Kn. Hengstb. Ev.* 298^b) hat an Stellen wie 1 Sam. 3, 2. Jes. 33, 1, wo das Part. folgt, keine Stütze, und selbst wenn אֲנֹכִי = אֲנֹכִי אֲנֹכִי אֲנֹכִי sein könnte, wäre der Art. ungerechtfertigt. Vielmehr folgt die Ergänzung zu אֲנֹכִי mit אֲנֹכִי (wie אֲנֹכִי אֲנֹכִי 26, 18): *und Noah, der Landmann, fieng an und pflanzte einen Weingarten* (*Schu. Del. Ke. Böhm. Schr.*). Da ist das Epitheton *der Landmann* freilich auffallend. Auf Verderbniss der Lesart (zB אֲנֹכִי aus אֲנֹכִי *Kuen.* XVIII. 147) wird es nicht beruhen. Verständlich wird es nur unter Voraussetzung eines andern, wohl schon in einer Schrift (deren urspr. Wortlaut *Bud.* 312 als אֲנֹכִי אֲנֹכִי אֲנֹכִי אֲנֹכִי herstellen wollte) vorliegenden Sagenkreises über Noah. Nach diesem galt Noah (der Anfänger eines neuen Zeitalters) 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 Ägyptern (*Ev. G.* I. 387 f.; auch *Buttm.* Mythol. I. 204 ff.) Dazu passt der Weinstock (dessen Name in den semit. Sprachen kein Etymon hat, trotz *Lenorm.* 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* EK. X. 554. 319. 434. 485. 520; *Hehn* Kult.² 67 f.; 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). אֲנֹכִי] = אֲנֹכִי wie 12, 8. 13, 3. 35, 21. 49, 11. — V. 22. „Ham sah die Blässe (Scham) des Vaters und vergieng 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 natürl. Schamhaftigkeit. Die Tugend der häusl. Ehrbarkeit mangelt schon dem Stammvater *Kanaan's*. Die Correctur אֲנֹכִי אֲנֹכִי אֲנֹכִי u. II. zeigte dem K (*Hg.*) ist sprachlich unzulässig und hilft den sonstigen Schwierigkeiten nicht ab. — V. 23. Die 2 Brüder bekunden die gegentheilige Gesinnung, ehr-

erbietige Keuschheit, zarte Schamhaftigkeit mit kindl. Pietät. קָנָה] Sing., weil Sem die Hauptperson ist (s. 7, 7). „Die קָנָה war das Obergewand und wurde auch als Decke gebraucht: zB. vom Armen des Nachts Ex. 22, 26. Dt. 24, 13 (*Win.*³ I. 662).“ Sie nahmen *das* Obergewand (mit welchem man sich zuzudecken pflegt). „legten es auf ihrer beiden Schultern, indem sie sich nebeneinander gestellt hatten, giengen rückwärts, also mit abgewandtem Gesicht auf den Liegenden zu, und bedeckten seine Blösse, die sie nicht sahen“ (*Ku.*). — V. 24. Noah erwachte *von seinem Wein* d. h. Weinrausch (1 Sam. 1. 14. 25, 37) und *erkannte* d. i. erfuhr (an prof. Erkennen braucht man nicht zu denken) das was (*Ev.* 277^d) ihm gethan hatte *sein kleiner Sohn* d. h. nicht sein Enkel (*Buttm.*), nicht sein *verächtlicher* S. (*Ras.*), nicht sein, *des Ham*, kleinster Sohn d. i. Kanaan (*Abene.*), sondern sein jüngerer oder jüngster Sohn. קָנָה] nicht in dem allgemeinen Sinn *jung, unerwachsen* (2 Sam. 9. 12. 1 Reg. 11. 17. Jes. 11, 6), weil sonst das gleiche auch für Sem u. Jefeth anzunehmen wäre, sondern vergleichungsweise im Verhältniss zu den andern. Werden mehr als zwei mit einander verglichen (1 Sam. 16. 11. 17. 14), so bedeutet es den *jüngsten*, u. so nehmen es hier die meisten (*Tuch Kn. Baur, Del. Buns. a.*). Dadurch entsteht freilich ein Widerspruch gegen die 5, 32. 6, 10. 7, 13. 10. 1. bei A und 9. 18 bei C angegebene Reihenfolge, welchen man nicht dadurch lösen kann, dass man sagt, in diesen Stellen sei bloß des schöneren Tonfalles wegen Sem Ham Jefeth für Sem Jef. Ham geordnet, weil man in Genealogien nicht nach den Gesetzen des Tonfalles ordnet. Vielmehr wird man dann anzunehmen haben, dass C eine andere Folge als A hatte (wofür auch 11, 21 geltend gemacht werden kann), u. dass B, obwohl er auch 9, 18 den C nach A corrigirte, doch hier nicht eingriff. Dem Widerspruch könnte man nur ausweichen, wenn man קָנָה als den *jüngeren* (LXX *ὁ νεώτερος*, *Fulg.* minor) fasste, ihn also bloß mit dem Hauptsohn Sem im Vergleich gestellt sein liesse (so *Schum. Ev. Ke. Schr.*), u. diese Möglichkeit schwebte vielleicht auch schon dem R vor. — V. 25 ff. 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 (*Xap* in griech. MS. u. Ed. ist schlechte Correctur) zum *Knecht der Knechte* d. i. untersten Knecht (*Gen.* 119, 2) *seinen Brüdern* d. h. nicht den übrigen, in 10. 6 verzeichneten, Hamiten (*Köhl. Gesch.* I. 66; s. dagegen *Bud.* 298), sondern gemäss V. 26 f. dem Sem u. Jefeth. Das wären freilich im strengen Sinn „seines Vaters Brüder“, aber so genau braucht man in Dichtersprache nicht zu reden (vgl. sogar in Prosa 13, 9. 14. 16. 29, 15 u. ö.), um so weniger, da es sich hier schliesslich nicht um Personen, sondern Völker handelt. Keinenfalls ist der Schluss, dass dem Vrf. Kanaan, nicht Ham, der 3. Sohn Noah's war (s. S. 156), nothwendig. Kanaan tritt in diesem Fluch einfach an seines Vaters Ham Stelle. Gewiss nicht eines blossen Namenspiels

wegen (da würde es etwa $\text{חָמֵשׁ} \text{עָשָׂר}$ heißen, vgl. Neh. 9, 24); sondern weil geschichtlich gegebene Verhältnisse auf den Willen des Urvaters zurückgeführt werden sollen. Wollte man nach den Gesetzen der Vergeltungslehre sich die Sache zurechtlegen, so könnte man immerhin so vermitteln, dass Ham, wie er als Sohn gegen den Vater gesündigt, so nun auch seinerseits in seinem Sohn gestraft werde, u. zwar in seinem jüngsten Sohn, wie er selbst der jüngste Sohn Noah's war (*Hofm. Del. Köhl.*), würde jedoch damit schon in die Völkerliste des A (10, 6) hinübergreifen. Aber einer solchen moralischen Vermittlung bedarf es nicht. Den Hebräern stellt sich geschichtlich Ham zunächst in Kanaan dar und er ist ihnen der am genauesten bekannte Typus des hamit. Wesens, der ihnen nächst gelegene u. wichtigste Träger auch des Fluches; auf ihn ist's beim Noahspruch abgesehen. Andere Hamiten, wemgleich nach dem Sinn der Erzählung an der Art Ham's Theil nehmend, werden nicht ausdrücklich mit dem Fluch belegt, und kann (beiläufig gesagt) 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 bloß dem Sem (Israel), sondern auch dem Jefeth. Bezüglich Israels versteht sich das leicht nach Jos. 9. 17, 13. Jud. 1, 28 ff. 1 Reg. 9, 20 f. u. a. Bezüglich Jefeth's darf man zwar nicht an die Unterwerfung Phöniziens u. Karthago's unter das pers., griech. u. röm. Weltreich denken, weil dieses auch die Semiten traf; aber zu bestreiten (*Bud.* 316 ff.), dass kanaan.-phönik. Auswanderer u. Siedler auf den Inseln u. Küstenländern des Mittelmeers, bes. Kleinasiens vielfach, natürlich nicht überall, von Jafethischen Stämmen schon frühe überwältigt wurden, hat man keine Veranlassung (vgl. jetzt auch *ECurtius* in SB. der Berl. Ak. d. W. 1882 S. 949 ff., u. *EMey.* G. des Altth. I. 311 ff. 336 f.). — Dieser Fluch, von dem Noah anhebt, beherrscht seine Rede so, dass er auch in den 2 folgenden Sprüchen (in V. 26 hält ihn *Olsh.* für interpolirt) wieder nachhallt, und durch die dreimalige Wiederholung (*Ev. Alt.*³ 177) erst recht unverbrüchlich wird. — V. 26 f. Gesegnet werden die beiden anderen, die gemeinschaftlich handelten, jeder besonders, aber Sem zuerst und höher als Jefeth. Statt Sem selbst zu segnen, preist er Jahve, den Gott Sem's, nicht bloß 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“ (*Ku.*). 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. Ein בְּרָכָה im Gegensatz zu עָרָב V. 25 bedarf es nicht (s. V. 27), und ist darum die Corrector $\text{בְּרָכָה} \text{עָרָב} \text{בְּרָכָה}$ (*Bud.* 294 f.) sehr unnöthig (s. auch *Riehm* in St. u. Kr. 1885 S. 776). עָרָב poet. für עָרָב , d. h. עָרָב V. 25. — V. 27. Bei Jefeth schliesst sich das Segenswort an eine mögliche Deutung seines Namens an (s. 4. 1. 25. 5. 29. 10, 25. 11. 9 u. s.). יֶפֶת Juss. Hiph. von

וַיֵּשֶׁב, 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 וַיֵּשֶׁב (*Ew. 282^c*): *Weite gebe Gott dem Jefeth* (Weiten)! schwerlich im übertragenen Sinn wie Ps. 4, 2. 18, 20 u. s. (*Tuch* nach *Scad. u. ArErp.*), weil ein Gegensatz gegen Noth und Bedrängniß hier nicht angedeutet ist, sondern eigentlich: schaffe ihm weiten freien Raum, weites Gebiet, vgl. Gen. 26, 22. Ij. 12, 23 (Verss. u. fast alle Neueren). Jefeth nahm in Asien und Europa weite Räume ein. *und er lasse sich nieder* (siedle) *in den Zelten* (2 Reg. 13, 5; Zach. 12, 7; Mal. 2, 12) *Sem's!* von Jefeth 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.; Nöld. in BL. III. 191*): denn in diesem Fall würde das logische Verhältniss zum vorhergehenden das des Gegensatzes sein und würde וַיֵּשֶׁב אֲנִי erfordern (weshalb *Olsh.* die Worte אֲנִי—וַיֵּשֶׁב als 26^b einfügen will); auch passt וַיֵּשֶׁב אֲנִי nicht zu Gott, sondern nur zu Menschen; statt אֲנִי erwartete man אֲנִי, endlich das nackte אֲנִי אֲנִי wäre zu kurz gesagt. Eben so deutlich ist, dass אֲנִי in diesem Zusammenhang, wo es sich um Sem Jefeth und Kanaan handelt, nur u. pr. nicht app. sein kann. Dass dem Jefeth *ein Wohnen in den Zelten des Namens* d. h. Ruhmeszelten, namhaften berühmten Wohnsitzen angewünscht sei (*JDMich. Vat. Ges. de We. Wu. Kn. Schw.*), ist auch darum unmöglich, weil für die Semiten (Hebräer) die Jefeth-Länder damals weder vielgenannte noch berühmte waren, und weil blosser Ruhmtheit keineswegs schon an und für sich ein Segen ist (s. 6, 4). Man muss nur bei der Siedlung Jefeth'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 Jefeth V. 23. Besondere Thatsachen, die der Vrf. dabei im Auge gehabt haben könnte, lassen sich freilich nicht namhaft machen, um so weniger, als wir den Begriff des Sem u. Jefeth nach C nicht, oder nicht genau genug kennen. Deshalb will *Riehm* (*HWB. 1099; St. u. Kr. 1883 S. 815*) die Worte als Gegensatz zu dem im Gesetz mehrfach wiederholten Verbot jeder Bundesgemeinschaft mit den Kanaanitern verstanden wissen. Aber in diesem Sinn kämen doch auch Hamiten in Betracht (zB. *Dt. 22. 8*). Auf Grund der Völker-tafel des A lässt sich immerhin daran erinnern, dass Jefeth-Völker, in den Verhand der alten Semitenreiche aufgenommen, an deren Macht und Ehre Theil nahmen, zugleich ihnen neue Kräfte zuführten und deren weitere Ausdehnung ermöglichten. Sonst müsste man sich begnügen, die Worte mehr als Wunsch u. Ausdruck der freundlicheren Gesinnung, welche man in Isr. für diese Völker hegte, aufzufassen. Die rein geistliche Auslegung, wornach die Bekehrung der Jefeth-Völker zu der von Zion ausgehenden Lehre (Evangelium) unter der Niederlassung in Sem's Zelten zu verstehen wäre (*TrgJou. u. fast alle kirchl. Ausl.*), thut den Ausdrücken des Textes nicht Genüge, und ist darum schief, weil sie etwas für Jefeth in Anspruch nimmt, was nach den

Profeten (zB. Jes. 19. 18 ff. 18, 7. Sēph. 3, 10 a.) und nach der Geschichte auch Ham zukam. Beziehungen auf Ereignisse, wie das Eindringen der Scythen in Palästina unter Josia (*Bohd. Böhm.*)⁵ haben weder im Ausdruck noch im Zusammenhang der Rede einen Halt. Noch weniger wird Vrf. bei Jefeth die Philister (*Wl.* XXI. 403) im Auge gehabt haben, da gerade gegen diese (selbst wenn man sie zu Jefeth gerechnet hätte) eine so freundliche Gesinnung unbegreiflich wäre (*Bud.* 330 ff.). Vollends aber, unter Umdeutung des Jefeth auf die Phöniken, die Worte auf 1 Reg. 9. 11—13 (das Zusammenwohnen von Isr. u. Phön. im Bezirk Kabul) zu beziehen (*Bud.* 513), kann doch schwerlich mehr als ein ernsthafter Vorschlag gelten. פְּלִשְׁתִּים hier darum am Platz, weil es bei Jefeth keine Jahveverehrung gab (*Tuch, Kn.* a.). — V. 28 f. Die Dauer des Lebens Noah's, aus A. — V. 29. שָׁנָיִם Sing. wie 5. 23. 31, vor בְּבָב ebenso gut möglich, wie שָׁנָיִם, was hier *Sau.* und viele hebr. MS. und Ed. haben.

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

1. Über die Quellschrift, aus welcher dieses Stück stammt, giengen früher die Meinungen stark auseinander. Während die einen (*Hlg. Gramb. Ew. Kn. Nöld. Del.*) dasselbe (ausser V. 8—11. 21. 25 und einigen andern Bemerkungen) dem A zuschreiben, leiten es andere (*Astr. Eichh. deW. Tuch Win. Hupf. Böhm. Kay.*) von C oder (*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 Šem's 11, 10 ff. entspricht dieser Erwartung nicht; dort ist nur von Šem 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 Jefeth's und von denen Šem's, so weit sie ausserhalb Terach's fallen. Gegenüber von 11, 10 ff. ist Cp. 10 nicht entbehrlich, sondern nothwendig. Angaben von Jahreszahlen aber, wie sie Cp. 5 u. 11, 10 ff. gemacht werden, kann man hier gar nicht erwarten, weil nicht Fortführung des chronolog. Fadens beabsichtigt wird (vgl. 25, 12 ff. 36, 1 ff.). Ausserdem erkennt man A an der Überschrift וְעַתָּה יֵצֵא וְיִשְׁרָאֵל V. 1, an „den Schlussformeln 5. 20. 31. 32. der Breite des Ausdrucks in den letztern, den Ausdrücken וְעַתָּה יֵצֵא וְיִשְׁרָאֵל 1. 32, וְעַתָּה יֵצֵא וְיִשְׁרָאֵל 5. 20. 31 und dem וְ 5. 20. 32“ (*Kn.*). Wenn demnach V. 1—7. 20. 22 f. 31 f. wirklich von A stammen, so ist dagegen alles Übrige 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 וְעַתָּה יֵצֵא וְיִשְׁרָאֵל 9 und וְעַתָּה יֵצֵא וְיִשְׁרָאֵל 8 (statt וְעַתָּה יֵצֵא וְיִשְׁרָאֵל) gebraucht ist, ist

dies leicht klar und längst erkannt; V. 9 (s. d.) aber ist wieder Ein-
satz in dieselben. Aber dieses selbe כְּנַעַן kommt auch 13. 15 (statt
 כְּנַעַן des A), und dazu 18 כְּנַעַן (gegen כְּנַעַן des A in 5. 32) wie 9,
19, sammt כְּנַעַן 19 (s. d.), und muss man deshalb folgerichtig auch
V. 13—19 dem A absprechen. Bestätigt wird dies durch 26—30,
wo nicht bloß כְּנַעַן 26 und כְּנַעַן 30 wiederkehren, sondern auch die
Einreihung des סֻזַּן 28 und חֲזַקְיָהוּ 29 unter Joqtan-Šem (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 Šem-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 כְּנַעַן) 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 Šem Ham Jefeth gehabt haben muss. Nur
bei 8. 10—12 kann es fraglich werden, ob nicht diese, übrigens sehr
alte und gute, Nachrichten aus einer andern Quelle, aufgenommen seien,
weil hinter 10, 8. 10—12 die Erzählung des C in 11, 1—9 keinen
Sinn mehr hat; jedoch lassen sie sich damit vereinigen, 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 zusammengesetzt,
so kann dagegen die Frage, ob R den A und C vollständig wieder-
gegeben 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 Jefeth berichtet hat. R hinwiederum hat
sicher 24 und wohl auch 9 eingesetzt, vielleicht aber auch כְּנַעַן
 כְּנַעַן 19 (weil C in Cp. 18 f. diese Städte nicht nennt) oder die Glosse
 כְּנַעַן — כְּנַעַן 14. Auch Jüngere könnten noch da und dort einen
Namen hinzugesetzt haben; nur dass 15—17 sämtliche Namen von
 כְּנַעַן bis כְּנַעַן ein solcher Einsatz seien (*de Goeje*), ist anzunehmen kein
triftiger Grund (vgl. Ex. 13, 5); vielmehr das Fehlen des כְּנַעַן 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 der-
selben ergibt sich als der Grundgedanke dieser Übersicht. Dieser
Gedanke ist wichtig. Auch andere alte Völker, nachdem sie eine ge-
wisse Stufe der Bildung erreicht hatten, sahen sich veranlasst, die
Blicke über ihre nächsten Umgebungen hinaus in die weitere Ferne zu
richten. Ägypter und Phöniker, 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 Äg., Ass., Bab.,
Pers.) sind sogar in ihren hinterlassenen Schriftdenkmalen Übersichten
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, keinesfalls 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 gesamten 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 anfing, 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, gilt 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 עֲרֵבֶיךָ , עֲרֵבֶיךָ , עֲרֵבֶיךָ), 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. Nachbarschaft 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, Qeṭuräer) 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 Vrf. Wenn also zB. zwar arab. Völkerschaften, aber noch nicht der vom 7. Jahrh. an auftauchende Name ערב und ערב , 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), unhaltbar (s. schon *Merx* im BL. V. 610): Namen der jüngeren wie מדי , ערב fehlen, Namen wie סִרְיָא , רַבְרָבִים , סַרְסַרִים , אֲרָמִים , כּוּשִׁים , פְּרִזְיָא , שִׁנְיָא 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 Ägyptern als Nahasi sehr geläufig waren) u. s. w. Im allgemeinen umfasst die Übersicht die um das Mittelmeerbecken herum und in dessen nächster Nähe sich gruppierenden 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. Jefeth. 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. 59 f.) hatte Xisnthros (der bab. Sage) 3 Söhne, welche sich um die Beherrschung der Menschheit stritten und schliesslich in sie theilten: Zrovan, Titan, Japetosthe (in Orac. Sibyll. 3, 108 ff. *Κρόνος, Τιτάν, Ίαπετός*; 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. G.*³ I. 401. Eine Reconstruction der bab. Sage u. Namen versuchte *Lenorm. or.*² II. 217 ff.; *Bérose* 415 ff.). Ein letzter Nachhall davon könnten auch (Thraetaona's) Feridun's 3 Söhne (*Airyā Tūra Cairima*) Erāj Tur Selm in der pers. Sage sein (*Spieg. er. AK.* I. 554. *Lenorm. or.*² II. 203 f.). Dagegen gehört wenig hieher, dass die Ägypter neben sich (den *Rutu* oder Menschen) die Fremden in 3 Rassen theilen, nämll. die gelben Amu (Asiaten), die weissen Thibenu (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 (*Boch.*), für den bei Alex. Polyh. sein Sohn Prometheus erscheint (*Syncecell. p.* 44), für eine Verbreitung wenigstens des Namens Jafeth bei den Kleinasiaten zeugen, wenn wirklich die Griechen diesen Namen von den Kleinasiaten, bez. Semiten angenommen (*Buttm. Mythol.* I. 219 ff. *Ew. G.*³ I. 400) und nicht umgekehrt die Semiten den Namen Jafeth von den Indogermanen erhalten hätten (*Lenorm. or.* II. 190 ff.). Immerhin dürfte sich aus dem Gesagten ergeben, dass in diesen 3 Namen alte Überlieferung steckt, wenn auch Sem und Ham im Munde anderer Völker anders gelautet haben mögen. Die Behauptung, dass die urspr. rein palästinische Trias „Hebräer, Philister oder Phöniken, Kenanäer“ (Sem, Jefeth, Ham) ziemlich spät erst erweitert u. auf die Menschheit im ganzen angewendet sei (*Stade G.* 109 f., *Bud.* 322 ff. *EMeyer* I. 214 f.), ist so sehr von jeder thatsächlichen Unterlage verlassen, dass es sich nicht verlohnt, weiter auf sie einzugehen. Welche Völker nun jedem zuzutheilen 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 gieng. 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 Šem nur scheinbar, bei Jefeth 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 Äg. die Ägypter, 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* ostaf. Stud. 553) und Mischung mit andern Stämmen bekamen einige mit der Zeit (zB. Phöniken, Sabäer) hellere Farbe; die Alten sprachen auch von hellen Äthiopen (*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 שׁוֹן 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 שׁוֹן mit רֹד 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 $\text{שׁוֹן} \text{רֹד} \text{שׁוֹן}$ 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 Šem'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 Jefeth's indogerm. Sprachen gehabt hätten, kann man im Hinblick auf Tarschisch, Moseher, 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 Šem Ham Jefeth für die Benennung dreier Sprachfamilien beruht insofern auf irthüml. 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., Renau* list. de lang. sém.² 40; *Mex* im BL. V. 605). Denn wirklich nimmt Šem die mittleren Länder ein, Ham umfasst den Süden, Jefeth den Norden (NW. und NO.). „Die Scheidegrenze zwischen Šem und Jefeth bilden im allgemeinen die südl. Taurusketten, so dass die jenseits derselben gelegenen nördl. Hochländer Kleinasiens, Armeniens, Mediens Jefeth 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.² II. 316 ff.). Wenn A die Kenaanäer zu den Hamiten, Elam und Lud zu den Semiten, Kittim zu den Jafethiten rechnet, so muss er dazu *geschichtliche* Gründe gehabt haben; er muss gewusst haben, zB. dass Kanaan 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 Togarna 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.² II. 319. 381) ist. Jedoch die Gesamtnamen der 3 Völkerkreise zur Bestätigung dessen zu verwenden, davon wird man sich enthalten müssen. Zunächst dass 𐤇𐤍, weil in den späten Psalmen 78, 51. 105, 23. 27. 106, 22 Äg. so genannt wird, bei den Isr. ursprünglich eine Bezeichnung Ägyptens gewesen sei (seit *Boch.* viele, zB. *Ebers*, Äg. I. 55; *Bud.* 323 ff.), muss beanstandet werden, da an den äg. Gott Ammon, Hammon überhaupt nicht gedacht werden kann, und der hierogl.-kopt. Name des äg. Landes nämll. 𐤏𐤍𐤁, 𐤏𐤍𐤁 d. h. *schwarz* mit hbr. 𐤇𐤍 *heiss* (memph. 𐤇𐤍, theb. 𐤇𐤍) nichts zu thun hat, vielmehr *schwarz* hbr. 𐤇𐤍 wäre, ausserdem 𐤏𐤍𐤁 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 (*BJub.* c. 8), aber Šem und Jefeth lassen sich nicht in entsprechender Weise deuten. In Šem nämll. wollen zwar viele das n. app. 𐤇𐤍 *Name, Ruhm* finden (*Simou* onom., *Bohl. Tuch Kn. Wl.* XXI. 403, *Lenorm.* or. II. 197; *Stad. Bud. EMey.*), aber dass man eine ganze Völkergruppe mit dem Wort für *Namen* benannt hätte, ist doch unannehmbar, und wenn man sagt, es sei abgekürzt aus 𐤇𐤍 𐤇𐤍 *Namhafte, Edle* (etwa wie *Arier*), *adeliges Herrenvolk* (*Stad.*), so ist eben an der höchst unpassenden Abkürzung Anstoss zu nehmen; die Erläuterung, dass der Ahne 𐤇𐤍 zur Symbolisirung der 𐤇𐤍 𐤇𐤍 geschaffen sei (*Bud.* 329), macht die Sache nicht klarer. 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.

l. 221), sei es im Sinn eines Berges oder Hochlandes als ältesten Mittelortes der Semiten (*Ew. G.*³ I. 402; *Böttch. ÄL.* 5), wie bei Mos. Chor. 1, 5. 22. 2, 7. 81 der östl. armenische Taurus noch den Namen Sim führt (*K'iep.* 199), oder wie *Lenorm.* or. II. 221 daran erinnert, dass das erste Semitenland Elam etym. *Hochland* bedeute. Aber bei Jefeth sind selbst derartige freie Vermuthungen nicht mehr bei der Hand, da auf das Namenspiel 9, 27 nichts gebaut werden kann und Ableitung von טז sprach- und sachwidrig wäre (trotz *Bud.* 360 ff., der die Möglichkeit der abstrakten Bedeutung *Schönheit* vergeblich zu erweisen suchte, u. auch mit seiner Deutung auf die *schönen*, prächtigen Städte der Phöniken nicht leicht Beifall finden wird), die Entlehnung aber eines indogerm. Japetos = Djapati (*Lenorm.* or.² II. 190 ff.) durch die Semiten so lange ganz unwahrscheinlich bleibt, als nicht nachgewiesen werden kann, dass ein Jefeth-Hauptvolk diesen Namen führte. — Die Reihenfolge Šem Ham Jefeth entspricht übrigens der Natur der Sache: Šem, zu dem die Hebr. selbst gehören, ist der erste; mit Hamiten kamen sie früher in Berührung als mit Jafethiten und ist die Hamit. Cultur älter als die der Jaf.

4. Die Ordnung, in der A (die des C wissen wir nicht sicher, doch s. zu 9, 24) die 3 Völkerfamilien vorführt, ist die umgekehrte der Altersfolge; er beginnt mit dem jüngsten, Jefeth, und bringt den ältesten, Šem, zuletzt; das ist immer seine Art, zuerst die Nebenlinien abzuhandeln, um dann bei der Hauptlinie stehen zu bleiben; an die Völker Šem's reihte sich bei ihm die Genealogie Šem's 11, 10 ff. unmittelbar an. Innerhalb der 3 Kreise zählt er die ihm bekannten Hauptvölker oder Länder auf, bei einigen weitreichenderen 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.² 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 Šem Ham Jefeth, oder Šelah Eber Peleg hinzurechnete, welche doch mit den eigentl. Volksnamen nicht gleichwerthig sind, und ebenso Kenaan 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 ihm wohl späten Schriftgelehrten, aber nicht alten Schriftstellern zutrauen darf (s. auch *Mex BL.* V. 611). Über alle dem ist der jetzige Text aus A und C erst zusammengesetzt, und schon darum unmöglich, die Zahl 70 als von A beabsichtigt zuzugeben, 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 amtlichen 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 gültig, sondern ursprünglich nur Namen von Volkstheilen oder nur Benennungen in einzelnen Kreisen; manche sind wohl auch mit den Völkern selbst, die sie führten, verschwunden oder zurückgetreten und haben anderen Platz gemacht, weshalb in der Identification derselben mit anderweitig bekannten Volks- und Landesnamen Vorsicht anzuwenden ist. Gerade das Streben der Späteren, ihre allmählig immer mehr erweiterten geogr. und ethnograph. Kenntnisse in diese älteste Weltkarte hineinzutragen (noch bei *Kn.*, der die Geographie der röm. Kaiserzeit, und *Buns.*, der die Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung zu Grunde legte) hat zu schlimmen Misgriffen geführt. Nach den ältesten Deutungsversuchen im B. J. v. c. 8 f. u. bei *Jos. ant.* 1, 6, an welchen *Hieron.* (quae. Hebr.) und andere Kirchenschriftsteller sich anschliessen, sind hauptsächlich zu nennen:

Bochart Phaleg et Chanaan, 1646 u. ö.; *JDMichaelis* spicil. geographiae Hebr. exterae, 1769. 1780. 2 part. u. dazu *Forsteri* epist. ad *JDMich.* 1772. — *CFVolney* recherches nouv. sur l'hist. ancienne T. I. Par. 1814. — *JSchulthess* das Paradies 1816. — *Rosenmüller* HB. der bibl. AK. I, 1 u. 2. — (*Feldhoff* Völkertafel der Gen. 1837; *Krücke* Erkl. der Völkert. im 1. B. Mose 1837. *J. v. Görres* Jafethiten u. ihre gem. Heimath Armenien 1844. *Gfrörer* Urgesch. des menschl. Geschl. 1855 2 Bde.). Besonders: *Tuch* im Comm., u. *Knobel* die Völkertafel der Gen. 1850; *de Goeje* in Theol. Tijdschrift IV. (1870) S. 233 ff.; *Merx* in BL. V. 604 ff.; *Riout de Neuville* in Revue des questions hist. t. XXVIII p. 333 ff., so wie die RealWB. von *Wiu. Schenk. Riehm*; *Lenormant* orig. de l'hist.² t. II. 332 ff. (nur erst der Anfang einer grossen Abh.); für den jafet. Kreis *Kiepert* im MB. der Berl. Ak. der Wiss. Fbr. 1859; *Lagarde* ges. Abhandl. 1866 S. 254 ff.; für die Hamiten *GEbers* Äg. u. Büch. Mos. 1868; für die Semiten *Fürst* in *Merx* Archiv I. 9 ff. Sonst s. zum Stück auch *Ew.* JB. IX. 2 ff. X 167 ff., u. zu V. 8—10 JB. X. 52 ff.

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

V. 1 s. 5, 1. 6, 9. Warum V.^b nicht von A, sondern als Fortsetzung von 9, 18^a von C sein soll (*Wl.*), ist nicht einzusehen. — V. 2—5 von A: *Die Jafethischen oder nördl. Völker*. Jafeth hat 7 Söhne. Der erste ist *Gomer*, von welchem V. 3 drei Söhne abgeleitet werden. גֹּמֶר] LXX Γομερ, noch Ez. 38, 6 (LXX Γομερ) als Bundesgenosse des Gog von Magog erwähnt; seit Calmet insgemein auf die Κιμυέριοι ge-

deutet, die schon Homer bekannt (Od. 11, 14), nördl. vom Pontus Eux. und Lacus Maeotis ihre Sitze hatten (Her. 4, 11 f.; Strab. 3, 2, 12. 7, 2, 2 f.), im 7. Jahrh., von den Seythen gedrängt, das lydische Reich in Kleinasien überzogen (Her. 1, 6. 15. 103. 4, 1. 11 f.), und dann endlich sich verloren, aber noch in verschiedenen Ortsnamen Spuren ihres Daseins zurückliessen (Her. 4, 100; Strab. 11. 2, 5 f.). Mit ihnen wurden später von den Griechen (Posidonius bei Strab. 7, 2, 2 und Plut. vit. Marii) die Cimbern verwechselt. Andere (*GWahl* alt. u. neues Vorderasien I. 274; *Kiep.* 204 f.; *Lag.* Abh. 254 f.; Onom. II. 95) wollen in *ἡ Καππαδοκίαι* (altpers. *Katpatuka*) finden, welches die Armenier *Gamir* (Pl.) benannten, wie auch in dem Bericht des Kephalion (Euseb. chr. Arm. ed. Auch. I. 95) geradezu Gimmeri für die Kappadoken gesetzt werden, und alte Glossen *Γάμεροι ἔξ ὧν Καππαδοκίαι* (Euseb. II. 12) darbieten. Diese Benennung Kappadociens ist aber jedenfalls erst jünger als die ass. Inschriften, nach einigen (*HGeltzer* in Brl. Äg. Ztschr. 1875. S. 14 ff.; *Schrad.* KGF. 157 ff.) vielleicht daraus entstanden, dass von den Kimmeriern des 7. Jahrh. die nach den Kämpfen mit den Lydiern übriggebliebenen Reste sich in Kappad. angesiedelt hatten, nach andern (*Lenorm.* or. II. 387) daraus, dass die jüngeren (phryg.) Armenier noch ein Bewusstsein davon hatten, dass die phryg. Völker Kleinasiens zum Stamm der Kimmerier gehörten (vgl. die Deutung Gomer's auf die im 3. Jahrh. v. Ch. im nördl. Phrygien eingewanderten Galater bei Joseph., u. die Deutung des TrgJer. u. Beresch R., welche unter den Exarchien des Gomer zuerst Phrygien nennen, so wie das nachher über die 3 Söhne Gomer's Gesagte). Nach den Nachrichten der Alten (*Lenorm.* II. 332—387) waren die asiat. Thraker, Bithynier, Maryandynier, Paphlagonier, Phryger und jüngeren (phryg.) Armenier Abkömmlinge der in den ältesten Zeiten über den Bosphorus nach Kleinasien eingewanderten Thraker (*Τρωήρες*), und diese selbst Kimmerier (Strab. 1, 3, 21. 12, 8, 6. 13, 1. 8. 14, 1, 40). Auf keinen Fall ist (vgl. V. 3) unter *ἡ Γαλατία* an der Spitze aller Jafethiten ein einzelnes dieser kleinasiat. thrak.-kimmer. Völker zu verstehen, sondern der ganze nördl. vom Pontus eux. sitzende kimur. 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 fortschreiten konnte. Andererseits sind die Ez. 38, 6 erwähnten Gomer sicher nur von den im 7. Jahrh. in Kleinasien eingefallenen Kimmeriern, welche seit Asarhaddon 681—668, nicht vorher, als Gimirrai auch in den assyr. Keilinschriften erwähnt werden (*Schrad.* KGF. 157 ff. 520 ff.) die letzten Reste (*Schrad.* 161. 520; *Lenorm.* 354 f. 379); später verschwinden sie aus der Geschichte. *ἡ Γαλατία* erster Sohn des Gomer, Jer. 51, 27 mit Ararat und Minni, d. h. mit NordÖst- u. SüdÖst-Armenien zusammengestellt. Joseph. gibt dafür die *ἡ Πηγίαι*, welche sonst unbekannt sind, und mit den Rugii an der Ostsee (*Ku.*) nichts zu thun haben; *TrgJer.*, *Beresch. R.* deuten es mit Asia, die Juden des MA. mit Germanen. Da die Endung *az* im (phryg.) Armenischen Patronymica bildet (*Lagarde* Abh. 255), und da nach vielen Zeugnissen in Mysien, Bithynien, Phrygien einst *Ascanier* sassen, deren Namen

noch später an einem See, Fluss und Dorf haftete (Hom. II. 2. 862 ff. 13, 793; Strab 12, 4, 5 ff.; Plin. 5, 38. 40. 43; Steph. Byz. s. *Ἀσκανία*; besonders Xanthus Lyd. bei Strab. 14, 5, 29), so wird dieses alte askanische Volk hier zu verstehen sein (*Boch.*; *Lag.*; *Lenorm.* or. II. 388 ff.), wogegen bei Jeremja nur die später aus Phrygien in Westarmenien eingewanderten Askanier verstanden werden können (*Len.* II. 394. 371 ff.). Andere (*Tuch.* *Ges.*, *Schrad.* KGF. 160) wollen auch in der Gen. diese Westarmener finden, aber s. Togarma. Ob der keilschriftliche Volksname *Ašguza* (*FrdDel.*, *Schrad.* KAT.² 610) etwas damit zu thun hat, steht dahin. 𐤀𐤍𐤌] 1 Chr. 1, 6 𐤍𐤌𐤍 (var. 𐤍𐤌). Die Meisten (schon BJob.) wollten darin die fabelhaften ὄρη *Πιπαια* finden, welche bei den Alten den Nordrand der Erde begrenzen; *Kn.* machte gar daraus die Karpathen, um neben den Germanen (Aschk.) die Kelten in die Völkertafel hineinzutragen. Alles grundlos. Josephus versteht, wohl nicht blos rathend, die *Paphlagonier*, und treffend hat schon *Boch.*, dann *Lag.* (255) den Fluss *Ῥίβας* (*Ῥίβαντος*), der in Bithynien in das schwarze Meer fällt (Peripl. mar. erythr. 17 Müll.; Ptol. 5, 1, 5; Steph. Byz. s. v.; Plin. 6, 1) und die Landschaft *Ῥήβαντία* am thraz. Bosphorus (Eustath. in Dion. perieg. 793) als Reste jenes alten Namens verglichen, s. jetzt auch *Len.* II. 396 ff. Dagegen kommt die Conjectur von *Volney* (*Bohl.*; BL. V. 98) 𐤍𐤌𐤍 = *Νιφάτης* d. i. Name der höchsten Bergreihe des Taurus in Armenien (Strab. 11, 12, 4) nicht in Betracht. 𐤍𐤌𐤍] Ez. 38, 6 mit Gomer zusammen im Heere des Gog, Ez. 27, 14 hinter Javan Tubal Mešek als Rosse und Maulthiere für die tyrischen Händler liefernd erwähnt, beidemal von Ez. 𐤍𐤌𐤍 𐤍𐤌 genannt. Nach Joseph. wurden sie für die Phryger gehalten; nach einem griech. Schol. zu Ez. 38, 6 im Cod. Vat., nach Sync. 1 p. 91 u. Samuel. Arm. (Eus. chr. Arm. II. 12) sind es Armenier, und nach Mose Chor. leiten sich die Armenier von Haik, dem Sohne Thorgom's, ab. Sowohl auf die Armenier (Strab. 11, 14, 9, vgl. Her. 1, 194) als auf die Phryger (Hom. II. 3, 185; Claudian. laus Seren. 191) passt der Reichthum an edlen Rossen; auch waren Armenier *ἄποιχοι* der Phryger (Her. 7, 73) und *τῆ φωνῆ πολλὰ φρουγίζουσι* (Eudox. bei Steph. Byz. u. *Ἀρμενία*, auch Eustath. zu Dion. 694). Allein da die Phryger schon in Aschkenez enthalten sind, ist für Togarma bei den Armeniern stehen zu bleiben, d. h. nach dem ältesten Sinn des Wortes bei dem westl. Armenien. Dass die Namensform Thorgom des Mos. Chor. erst aus den LXX geschöpft ist (*Lag.* 255 f.), ist kein Beweis für die Grundlosigkeit der arm. Anwendung des Namens (s. *Kiepr.* 201 f.). Ob in *Tog-arma* selbst schon der Stamm von *Armen-ia* stecke und Tog mit dem 2. Element von *Katpatuka* zu combiniren sei, muss dahingestellt bleiben, ebenso ob die keilschriftl. Stadt *Tilgarimmu* (*Halévy*, *Del.* Par. 246) damit zusammenhänge. Die Vermuthung, Togarma sei *Τευθοραμία* (*Lag.* 257), hat nichts für sich; die Deutung auf die Türken (wiederholt von *Mordtmann* in ZDMG. XXIV. 82) ist werthlos. Phrygien, Paphlagonien, West-Armenien reihen sich unter sich in der Richtung von W. nach O., gut zusammen, und ihre Unterordnung unter 𐤍𐤌 stimmt mit der von

den Alten überlieferten Ethnogenie (S. 171). — םג] der 2. Sohn Jafeths, muss, der geogr. Ordnung gemäss, zwischen Gomer und Medien gesucht werden. Bei Ez. 39. 6 (vgl. 38. 2) erscheint Magog als ein furchtbares Kriegervolk im hohen Norden, dessen Fürst Gog Tubal und Mešek unter sich hat, und welchem Gomer und Haus Togarma sich anschliessen; der dort von Ez. beschriebene Zug Gog's ist längst als ein prophet. Nachbild des zu Josia's Zeit über Asien hereingebrochenen Seythenzuges (Her. 1, 103 ff.) erkannt. In der That erklären hier in der Genesis Joseph. u. Hier. Magog als *Seythen*, und ist seit *Boch.* diese Deutung fast allgemein angenommen, ohne dass man übrigens bis jetzt erklären kann, was der Name Magog eigentlich bedeute (gegen die Gleichung *ma* = gross und *gog* = Berg s. *Lag.* 158. *Lenorm.* or. II. 467 f.), noch auch diesen Namen für die Seythen sonst nachweisen. An ein Volk beträchtlicher geogr. Ausbreitung muss der Analogie der übrigen *Söhne* Jafeth's nach jedenfalls gedacht werden. Die Massageten (*Schulth.*) liegen zu fern. In den keilschriftl. Berichten über einen Feldzug des ass. Königs Asurbanipal nach Armenien kommt ein von ihm besiegter König Gagi des Landes Saḫi vor, welchen man jetzt auf Gog König der Saken (Seythen, Strab. 11, 8, 2 ff.) deuten will (*GSmith*, *Schrad.* KGF. 159; *Del.* Par. 247; *Len.* II. 461 ff.). Darnach hätten Abtheilungen der Seythen schon vor 660 den Kaukasus überschritten und sich in den Ländern nördl. vom Araxes (Gogarene, Sacasene) festgesetzt. Auch *Kiepert* (207 f.) meint, dass unter Magog in der Gen. das nördl. und 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. Schlankweg erklärt *EMey.* I. 558 Magog für einen von Ez. aus Gog, dem Namen des (lydischen!) Gyges, gebildeten Landesnamen, als ob man im Hbr. durch den Vorsatz ם aus Personnamen Landesnamen bildete! — םג] sicher die *Meder*, sonst im AT. vom 8. Jahrh. ab (2 Reg. 17, 6. 18, 11) öfters erwähnt (Jer. 25, 25. 51, 11. 28. Jes. 13, 17 f. 21, 2). Der Name, ursprünglich Volks- nicht Landesname, (*Len.* II. 500 ff.) scheint erst mit dem Vordringen der Arier aus dem nordöstl. Rhageüschen 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., KAT.² 80) 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 überggesprungen wird, so ist deutlich, dass hier eine neue, natürlich nun südlichere, geogr. Reihe beginnt, und die Fortsetzung Tubal, Mešek zeigt, dass sie wieder von W. nach O. läuft. םג] sicher die *Jonier* (Ἰάονες, Ἰάφορες), 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. (*Schrad.* KAT.² 81 f.; KGF. 238; *Del.* Par. 248 f.; über den Namen bei den Ägyptern s. *Lepsius* in MB. der Berl. Ak.

1855 S. 497 ff.). V. 4 lässt an ein grösseres ἔθνος denken, ähnlich wie bei Gomer V. 2f. Auch in Jo. 4, 6. Ez. 27, 13. Jes. 66, 19 zwingt nichts, gerade an die kleinasiat. Jonier zu denken, und Ez. 27 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. Sonst vgl. über die Fahrten der Griechen vorhistorischer Zeit auch im östl. Mittelmeer *ECurtius* in SB. der Berl. Ak. 1882 S. 943 ff. u. *EMey.* I. 232. 311 ff. 336 f. 𐤀𐤗𐤓𐤕𐤍𐤁 𐤁𐤓𐤕] 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 Erzwaaaren lieferten; Ez. 38, 2f. 39, 1 als der Kern des Heeres des Seythenkönigs Gog; Jes. 66, 19 LXX als ferne Völker. Schon *Boch.* hat bewiesen, dass die *Moscher* (*Μόσχοι*, *Sam.* 𐤌𐤓𐤕𐤍; *Μέσχοι* erst bei Procop u. Agathios) und *Tibarener* (*Τιβαρηνοί*, *Τιβαραοί*) 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 Meskhethi als einheimischer Landesname am obern Kur vor, *Кіеп.*), die Tibarener östl. vom Thermodon. Noch heute sind Sklaven und Kupferwaaren Hauptausfuhrartikel der pontischen und kaukas. Bergvölker. In den ass. Keilinschriften (schon Tiglatpilears I. c. 1100 und Salmanassar's II. 858—839) reichen aber beide Völker noch weiter südlich, die Tabali bis an Cilicien und die Muski nordöstlich an Tabali (*Schrad.* KGF. 155 ff.; KAT² 82 ff.; *Del.* Par. 250 f.); sie wurden also erst später (durch die Assyrer? oder Kimmerier im 7 Jahrh.?) aus ihren südlicheren Sitzen ausgetilgt oder nordwärts gedrängt. Wenn sich somit aus ihrer früheren südlicheren Lage die Reihe Javan Tubal Mešek 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. Josephus deutete Tubal auf die Iberer (im Kaukasusland), Mešek (nach Lautähnlichkeit?) auf *Μάζαχα* in Kappadocien, aber schon *Hier.* verwechselt jene mit den span. Iberern. — 𐤁𐤓𐤕] sonst nirgends erwähnt, müssen ihrer Stellung nach entweder östl. von 𐤀𐤗𐤓𐤕𐤍𐤁, oder aber als Reihe für sich im Westen und südlicher als die vorigen gesucht werden. Das seit Joseph. u. Euseb. meist verstandene grosse Volk der Thraken (*Θρῆκες*, *Θρᾶκες*) passt den Lauten nach nicht (·—, ·) und dürfte auch in der Gomer-Gruppe (s. S. 171) schon enthalten sein. Ebenso *Τύρ-ης*, *Τύρ-ας* (*Schulth.*) d. i. der Dniester mit seinen Anwohnern, den *Τυρῖται* (Her. 4, 51) hat weder sprachliche noch sachliche Wahrscheinlichkeit, sofern ein (übrigens erst durch Amm. Mare. 22, 8, 41 bezeugtes) phönik. Emporium am *Τύρας* die Tyriten noch nicht zu einem im Alterthum wichtigen Volk macht. Am besten passen die *Τυρσο-ηνοί* (BJub., *Tuch*, *Nöld* im BL. V. 519 f.) von denen als einem alten pelag. Volk die Griechen viel redeten, und welche sich einst zwischen Kleinasien und Griechenland,

auf den Inseln und an der Küste des ägäischen Meeres durch Seeräubern 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 études sur l'antiq. hist.* 191 ff.; *Maspero-Piets.* d. morg. Völker 248 ff.; *EMey.* I. 313) 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 Jefethkreises. Sie sind nur Javansöhne, 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 Kauffleute 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 Tarsiš) im W., zwei (Kittim und Rodanim) im O. von Javan, sich am natürlichsten um diesen gruppieren und auch in ethnischer Beziehung mit diesem am meisten Verwandtschaft zu haben schienen. 𐤇𐤃𐤕 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 Lacomien grossen Reichthum an Purpurnuscheln 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 (*Try. Jon.* zu Gen. u. *Pesch.* zu Ez.), Elis ursprünglich Ἰᾶλις Ἰαλεία (*Boch.*) rathen. Aber 𐤇𐤃𐤕 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 Phönikern besuchte und besiedelte Italien mit Sicilien unerwähnt. Darum hat gewiss mehr Gewicht, als jene Vermuthungen, das 𐤇𐤃𐤕 𐤇𐤃𐤕 im *Try.* zu Ez., und die Glosse bei Syne.: $\text{Ἐλισσὰ ἐξ οὗ Σικελοί}$ (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 𐤇𐤃𐤕 nach. Der Name Eliša (ob *Ἰλλυο-ια?*) bleibt noch zu erklären. Karthago (*Schulth.*, *Stade* 8 f.), als dessen Gründerin Elissa galt (*Mor.* Phön. II, 1. 350 ff.), konnte kein Phönike in den (nördl.) Jefeth-Kreis einbeziehen; auch wäre noch zu beweisen, dass es je Elissa genannt wurde, und 𐤇𐤃𐤕 𐤇𐤃𐤕 passt nicht dazu. 𐤇𐤃𐤕 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 Bertosa = Tortosa in Katalonien, wie *Redslob*, *Tartessus.* Hamb. 1849. 4^o meinte) und weiterhin das ganze *Land Turdetania*, zu dem es gehörte, wahrsch. semitisch aus Tartisch (s. *Tuch*, *Ges. th.*, *Wiener 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. ($\Theta\acute{\alpha}\rho\sigma\epsilon\iota\varsigma \xi\xi \omicron\nu\prime \text{I}\beta\eta\eta\epsilon\varsigma$) und ihm nach fast die ganze Reihe der Späteren verstanden. Dagegen Tarsus in Cilicien (*Joseph. Hier. Buns.*), auf Münzen 𐤆𐤏 , ebenso assyr. (*Schrad. KGF.* 240 f.), 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. 𐤆𐤏 V. 2. 𐤆𐤏𐤅] zweifellos *Cyprier* und *Cypern*, wo eine alte Stadt Kition (auf die sich schon *Joseph.* für diese Deutung beruft), s. *Ges.* zu *Jes.* 23, 1 u. die *RWBücher*. Bei den Assyern hat die Insel den eigenth. Namen *Jatnána* oder *Atnána* (*Jadn., Adn.*) s. *Schrad. KAT.*² 85 f. Über die Nationalität der ältesten (karischen?) Bevölkerung ist nichts Sicheres zu sagen. Ausser von den Phöniken war diese grosse Insel auch von griech. Stämmen frühe besiedelt (s. *Kiepl. Alte Ge.* § 127). Wenn späterhin von $\text{𐤆𐤏𐤅} \text{ 𐤏𐤓}$ (*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 erweitertem Sinne gebraucht, also Kittim auf andere westl. Inseln und Küstenländer übertragen wurde. Das Wort schon hier in diesem jüngeren Sinn zu nehmen, liegt kein Grund vor, und die Ordnung der Aufzählung erlaubt es nicht. 𐤆𐤏𐤅𐤏] im aml. Text, den auch *Trg. Pesch* u. *Vulg.* ausdrücken; aber nach *LXX, Sam.*, *mass.* 1 *Chr.* 1, 7 (wo aber auch die Variante 𐤆𐤏𐤏 , vgl. *Mich. spicil.* 1. 115 ff.) und nach inneren Gründen ist vielmehr 𐤆𐤏𐤏𐤏 zu lesen. Dodanim erlaubt keine annehmbare Deutung, da Dodona (*Cler. Mich., Ros., Krück.*) als vereinzelt, zudem binnenländische Stadt in Epirus hier überhaupt keine Stelle hat, die Dardaner aber (*TrgJon., Talm., Ges. Ku. Buns. Del.*) schon dem Namen nach nicht genau stimmen, und ein wirklich griechisches Volk, das darin gesucht wird, doch nicht darstellen. Wird aber 𐤆𐤏𐤏𐤏 gelesen, so liegen die Anwohner des Flusses Rhodanus in Gallien (*Boch.*) geschichtlich und geographisch abseits, und auf dem Wege nur die *Póδοι* (wie *LXX* auch *Ez.* 27, 15 für 𐤆𐤏𐤏𐤏 *Póδοι* haben) d. h. *Rhodus* oder allgemeiner die rhodischen Inseln d. h. die Inseln des ägäischen Meers. Rhodus kennt schon *Homer* *Il.* 2, 654 ff.; die Phöniken kamen frühzeitig dorthin (*Boch.; Mor.* *Il.* 2, 246 ff.), sie lag auf ihren Fahrten nach Javan und weiter westlich. *Josephus* hatte diesen 4. Javansohn gar nicht in seinem Exemplar, und *Epiphan.*, selbst ein Cyprier, dehnt Kittim auch auf Rhodus aus, weil er dieses nicht entbehren mochte (*adv. haer.* 30, 25). — V. 5. Da *Vrf.* V. 20 u. 31 jeden der andern Völkerkreise mit einer Unterschrift abschliesst und im Gebrauch seiner Formeln immer sich sehr gleichmässig zeigt, so erwartet man (*Hlg. Ev. Olsh.*) auch hier ein $\text{𐤆𐤏𐤏} \text{ 𐤏𐤓} \text{ 𐤏𐤓𐤏}$. Dies wieder einzusetzen ist um so notwendiger, da 𐤆𐤏𐤏𐤏 nur auf die $\text{𐤏𐤓} \text{ 𐤏𐤓}$ V. 4, nicht auf die $\text{𐤆𐤏𐤏} \text{ 𐤏𐤓}$ V. 2 (*Kn. Wl.* XXI. 395) sich beziehen kann, weil doch von *Magog, Madai* u. a. unmöglich die Bevölkerung der 𐤆𐤏𐤏 ausgesagt werden konnte. Und zwar müssen, da auch 𐤆𐤏𐤏𐤏𐤏 mit $\text{𐤆𐤏𐤏𐤏} \text{ 𐤏𐤓}$ nicht zusammen passt, vor 𐤆𐤏𐤏𐤏𐤏 jene 3 Worte eingesetzt werden ohne dass es darum nöthig wäre, $\text{𐤆𐤏𐤏𐤏} \text{ 𐤏𐤓} \text{ 𐤏𐤓𐤏}$ als Glosse

zu streichen. Von diesen (Javansöhnen) aus haben sich abgetrennt (V. 32) d. h. sowohl vereinzelt als ausgebreitet die Meeresländer d. h. Inseln und Küstenländer der Völker; das gehört noch zu V. 4; Vrf. deutet an, dass es noch andere als jene genannten und seit alter Zeit bekannten Inseln und Küsten des Westens gebe, die erst später als bevölkerte oder besuchte hervorgetreten seien. Nun erst folgt die Unterschrift: [Die sind die Söhne Jefeth's] nach ihren Ländern, jeder gemäss seiner Sprache, gemäss ihren Geschlechtern (Stämmen), nach ihren Völkern. Über die Bedeutung des ז kann, unter Vergleichung von V. 20 u. 31, kein Zweifel sein (s. 7, 21). Vrf. kann und will die einzelnen Länder und deren Districte, die einzelnen Völker und Stämme, welche die Jafethiten umfassen, und die mancherlei Sprachen, die sie reden, nicht alle aufzählen.

V. 6—20. Die Hamiten oder die südl. Völker. V. 6 f. aus A. — V. 6 werden 4 Hauptvölker auf Ham zurückgeführt; die Ordnung derselben geht von Süd nach Nord. כש bei den alten Ägyptern Kaš, Kiš, Keš, Keši, zur Bezeichnung eines rothen (rothbraunen) Volkes zwischen Ägypten und Abessinien, nam. im Osten zwischen Nil und Meer, gebraucht, und als Volksname von den Nahasi d. h. den Negern unterschieden, wenn auch zuweilen von den Nahasi des Landes Kaš die Rede ist (Genaueres darüber bei *Lepsius* nubische Gramm., S. XCI ff.). Im selben Sinne (vgl. Ez. 29, 10) kommt כש 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.), keilschriftlich Kusi (und mit einheimisch bab.-ass. Namen Miluhhi) genannt (*Schr.* KGF. 282 ff.; KAT.² 86 ff. *Del.* Par. 251). Das griech. Wort *Αἰθίοπες*, womit die dunkelfarbigen Menschen der südl. Länder Afrika's und Asiens bezeichnet wurden, hat keinen ethnol. Sinn, wenn auch späterhin *Αἰθιοπία* zur Bezeichnung des von Äg. südlichen Nillandes (Her. 3, 114. Ptol. 4, 7) verwendet wurde. Bei den Ägyptern dagegen und ebenso hier in der Völkertafel ist ein eig. *ἔθνος* gemeint, aber während dieses bei den Äg. auf das von Äg. südliche Land, zumeist im Osten des Nil's, beschränkt ist, werden hier kraft V. 7 Völker nicht blos Afrika's, sondern auch Asiens, also zu beiden Seiten des arab. Meerbusens, darunter befasst; und ist an dem ethnogonischen Sinn des Wortes nicht zu zweifeln (gegen *Ges.* th. 673). Ob die Kašsi der Keilschriften, die *Κοσσαῖοι* in Susiane und nördlich davon, die *Κισσίων γῶγη* denselben Volksnamen wie Kuš, Keš darstellen, also für die Verbreitung und Wanderungen der Kuschten Zeugnis geben, ist zweifelhaft u. kaum wahrscheinlich (*Nöld.* in GGN. 1874 S. 173 ff.; *Schr.* KGF. 176 f., KAT.² 87 f.; *Lepsius* nub. Gr. S. CV; *Del.* Par. 31. 127 ff.). s. weiter V. 8. עִוֵּי die semitische, wohl von einem Hyksosvolk geschöpfte, aber ihrer Bedeutung nach noch nicht sicher erklärte Benennung Ägyptens, phönik. *Μυσαα* (l. *Μυσαα*) bei Steph. Byz. s. *Ἀγυπτος*, ass. *Musur*, *Musru*, *Mišir* (*Schr.* KGF. 251 f. KAT.² 89; *Del.* Par. 308 ff.), altpers. *Mudrája*, und durch die LXX als *Mestrem* in's Kopt. übergegangen.

Die Meinung (*Boch.*), dass מִצְרַיִם „Umwallung“ bedeute und Äg. 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 ($\eta \text{ Αἴγυπτος πανταχόθεν φυσικῶς ἐσχυρόταται}$) keine Stütze, noch weniger an dem angeblichen Festungsgürtel von Pelusium bis Klysma (*Ebers* Äg. u. BB. Mos. 86 ff.; ähnlich *Brugsch* Gesch. Äg. S. 189, nach welchem der Gaubezirk von Tanis *ta mazor* das befestigte Land, von den vielen *Zor* oder Festungen, geheissen habe). Die Ableitung des Namens von Ramses (*Reinisch* über die Namen Ägyptens 1859) geht noch weniger an. Andere (*Ges. th.* 815; *Ew. JB.* X. 174) dachten an aram. ass. arab. מִצְרַיִם Grenze, Gebiet, מִצְרַיִם : Land und verstehen die beiden Länder. Die Dualform (nicht Locativform) 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 Dualform 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* Äg. 75 f. u. in *Ri.* 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). מִצְרַיִם 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. מִצְרַיִם) Jes. 66, 19 als ferne Nation des Westens. Die LXX, in äg. Dingen von einigem Gewicht, geben es in Jer. u. Ez. mit *Αἴβυες* wieder: Joseph. deutet es auf die Libyer, die eine Gründung von *Φούτιης* seien, auch gebe es einen Fluss dieses Namens im Land der Mauren, der ebenso wie das ihm angrenzende Land *Φούτιη* bei sehr vielen griech. Geschichtsschreibern vorkomme (vgl. den sonst unbekanntem Fluss *Φθούθ* oder *Fut* im westl. Mauretaniens, *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 Ägypten.) 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; *Mex* 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 Sömälküste 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. 51 f. 58 f.) und zugleich die weihrauchreiche Südküste Arabiens (*Leps. nub. Gramm. S. XCVII 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 Mißraim, sondern vor Kusch genannt worden wären. Soldaten aus Punt hatten die Ägypter nie, und wäre also Nah. 3, 9. Jer. 46, 9. Ez. 30, 5 nicht erklärlich; umgekehrt libyische Söldner im Dienste von Tyrus (Ez. 27, 10) haben im 7. Jahrh. nichts befremdliches. Der Name Put 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-Inschrift des Darius ist wegen der Unsicherheit der Erklärung vorerst abzusehen (ZDMG. XI. 134 ff. u. XXIII. 217 f.; *Spiegel* altpers. KInscr.² 119). Über das Verhältniss zu den 𐤀𐤃𐤁 s. V. 13. 𐤀𐤃𐤁 von der W. 𐤀𐤃𐤁 (*Ew.* 163^f), das Land und Volk der Niederung (Num. 13, 29; von *EMey.* I. 213 ohne Grund bestritten), aber nicht im Gegensatz gegen Aram (was gar nicht Hochland bedeutet), sondern ursprünglich Name der Meeres- und Jordanniederungen und ihrer Bewohner (Jes. 23, 11. *Şeph.* 2, 5), und von da auf das ganze westl. Jordanland übertragen (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 der *Xvā*, der zuerst *Φολviξ* umgenannt wurde, und bei Steph. Byz. heisst es, dass Phönike ursprünglich den Namen *Xvā* hatte. Noch zu Augustin's Zeit bekannten sich punische Bauern als Chanani (Aug. ep. ad Rom. § 13). Bei den Ägyptern hiess Phönicien *Keft* (Phöniken *Kefa*, auch *Fenchu*), später *Χαο*, *Χαλ* (*Leps. nub. Gr. Cl.*), bei den Assyrem meist *mat Aharri* d. i. Westland (*Schrad. KAT*² 90 ff.). 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; *Sprenger Geogr. Arab.* 294 f.), 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 Gaza*¹ 37) sind nicht stichhaltig (*Bertheau* z. Gesch. d. Isrl. 163 ff.; *Kn.* VT. 311 ff.; *Ew.* 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 (rothbranner) Hautfarbe, Haartracht und Kleidung ganz den Puna (S. 178) gleichen, bald auch wieder von andern Semiten sich nicht unterscheiden, woraus geschlossen wurde, 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)

kenaanisirt wurden, wie denn auch die Occidentalen sie noch nach ihrer rothen Farbe als Poeni, *Φοίνικες* 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. 𐤍𐤅𐤍] Ps. 72. 10 neben 𐤍𐤅𐤍 als fernes Südländ, Jes. 43, 3. 45, 14 zugleich mit Äg. 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 bis zu der südl. Insel Meroë, von den Ägyptern nie 𐤍𐤅𐤍 genannt, und erscheint auch im AT. sonst unter dem Namen Kuš (S. 177). 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 τὸ *Σαβαϊτικὸν στόμα*, λιμὴν *Σαβά* und *Σαβαὶ πόλις εὐμεγέθης* (Strab. 16, 4, 8. 10) und *Σαβαστρικὸν στόμα* und *Σαβαίτ πόλις ἐν τῷ Ἀδουλικῷ κόλπῳ* (Ptol. 4, 7, 7 f.) noch Kunde geben (ob auch in einem äg. Text bei *Brugsch* Gesch. 111, vgl. *Lepsius* nub. Gramm. S. XCVII, die Hafenstadt Seba vorkomme, ist noch zweifelhaft), 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 mittelalterl. christl. Reichs von Senaar, 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 Phöniker leicht Kunde haben. 𐤍𐤅𐤍] eine Spur dieses Volkes glaubt man in dem Namen des *κόλπος Ἀβαλίτης* oder *Ἀβαλίτης* und der Völkerschaft *Ἀβαλίται* an der afrik. Küste bei der Meerenge von Bab el Mandeb (Peripl. m. ery. 7 f. ed. Müll.; Ptol. 4, 7, 10. 27. 39; Marcian Heracl. 1, 2; Plin. 6, 34) finden zu dürfen (*Ferrand le Çomal*, Alger 1884 p. 11 vermuthet sogar noch in dem heutigen Somali-Stamm *Ἀβρ Αουελ* einen Rest des Namens). Die Ordnung der Aufzählung würde dazu gut passen. Da aber 𐤍𐤅𐤍 V. 29 auch unter den Joqt. Arabern (vgl. 2, 11. 25, 18), vorkommt, so muss man entweder 2 verschiedene *Havila*, oder aber ein grösseres 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. 𐤍𐤅𐤍] die Deutung des Joseph. auf *Ἀσταβάρου* d. h. die Anwohner des Astaboras, jetzt Atbara (gebilligt in *Ges. th.*) scheint aus Namensähnlichkeit errathen (über *Σαβαίτ* des Ptol. s. unter 𐤍𐤅𐤍). 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 § 154 f.: 12, 32 § 63;

ZDMG. XIX. 253. XX. 273; Journ. As. VII, 4 p. 525), Hauptstadt der Chatramotitae (V. 26), die 60 Tempel hatte und Emporium des Weihrauchhandels war. 𐤍𐤏𐤍] von dem nachher 𐤍𐤏𐤍 und 𐤍𐤏𐤍 abgeleitet werden, wird Ez. 27, 22 neben 𐤍𐤏𐤍 als ein Handelsvolk, das den Tyriern Spezereien, Edelsteine und Gold liefert, genannt. Die LXX geben es (in Gen., Chron.) mit Πεγυά (aber im Ez. Παμυά), und da Ptol. 6, 7, 14 ein Πέγυα oder Πέγυα und Steph. Byz. ein Πήγυα als Hafenstadt am arab. Ufer des pers. Meerbusens aufführen, so haben manche diese Deutung (*Boch. Tach. Win. Kn. Ges.*; *Sprenger* § 162f.) angenommen.

obgleich arabisch die Stadt auf der Grenze von Omân und Bahrein vielmehr رَجْم lautet (zB. *Tabari* ed. Koseg. 1. 205), und obgleich 𐤍𐤏𐤍

bei A keinenfalls, 𐤍𐤏𐤍 aber schwerlich dazu passt. Aber aus Halévy's sabaischen Inschriften (*J. As. VI. 19 p. 1 ff.*) nr. 535, 11 (aus Berâqis) kennt man jetzt ein sabaisches 𐤍𐤏𐤍 (ZDMG. XXX. 122) in der Nähe von 𐤍𐤏𐤍 *Me'in* (nördl. von Marib unter den 16^o n. Br.), wie auch in nr. 577. 6 (ebenfalls aus Berâqis) ein 𐤍𐤏𐤍 vorkommt. Man wird dadurch auf das noch bei Strab. 16, 4, 24 genannte Volk der *Παμυαῖται* hingewiesen (das von mir schon in der 3. Aufl. vermuthet ist)

zwischen den *Μιναιῖοι* und *Χατραμωῖται*. Rima (رَيْمَة), 3 Tagereisen

südlich von Saï'a (*Niebuhr Arab.* 148. 293) gehört nicht her. 𐤍𐤏𐤍] bis jetzt nicht nachzuweisen. Von der Voraussetzung aus, dass 𐤍𐤏𐤍 am pers. Meer wohnte, verglich man (*Boch. Kn. a.*) damit, trotz des Lautunterschieds. *Σαμυδάκη*, Seestadt und Fluss in Karmanien (Ptol. 6. 8. 7 f. 11; Marcian Her. 1, 7; Steph. Byz. u. *Σαμυδάκη*). Ohne Gewicht ist auch das TrgJon., 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. Schebâ und Dedân fest. Ein afrik. Schebâ und Dedân 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 Schebâ, Dedân 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. 𐤍𐤏𐤍] 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 (Ij. 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 JAs. VII, 3. 1 ff.), 3 Tagesreisen von 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 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 𐤱𐤤𐤃 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 (*Ann. VT. 265*); Scenitae Sabaei erwähnt Plin. 6, 32; von Sabäern mit Nabatäern zusammen spricht Strab. 16, 4, 21; auch Ij. 1, 15 erscheinen sab. Beduinen in der Nähe von Ausitis. Und da nun weiter die Sabäer wie unter den Kuschäern, so unter den Joqtaniern und den Qeṭuräern vorkommen (10, 28. 25, 3), so wollte *Ann.* 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 Dedän, und die Localisirung der kusch. Sab. nach Oman ruht auf unhaltbarer Deutung von 𐤱𐤤𐤃 (S. 181); dass die Sprache der berühmten Sab. aus den Denkmälern sich als semitisch erweist, hindert nicht ihre Einordnung in Kusch (S. 167). 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. Über die 𐤱𐤤𐤃 und 𐤱𐤤 in den Keilschriftberichten s. *Schrad. KAT² 92. 145 ff. 𐤱𐤤*] bei LXX Δεδαν, Δεδαν (aber in Jes. Jer. Ez. Δαυδαν), Gen. 25, 3 zu den Qeṭuräern gerechnet, erscheint noch Ez. 38, 13 neben 𐤱𐤤𐤃 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 zusammengenannt Jer. 25, 23. 49, 8; als Grenzvolk Edom's Ez. 25, 13. Auch hier wiederholt sich die Frage, ob überall dieselben oder verschiedene Dedän (ältere und jüngere) gemeint sind. Da man 𐤱𐤤𐤃 'Péγμα am pers. Meer setzte und die Ez. 27, 15 im mass. T. (LXX haben 𐤱𐤤) dem Dedän zugeschriebenen Waaren für indisch hielt (s. aber *Wetzst. a. a. O. 662*), wollte man (seit *Boch.* und *JDMich.*) gewöhnlich das kusch. Dedän ebenfalls am pers. Meer suchen und in Daden (𐤃𐤁𐤎, syr. 𐤃𐤁𐤎? (s. *Ges. th.*), einer der Bahrein-Inseln, einen Rest des Namens erkennen (*Tuch, Win., Ges., Spreng. § 148*) und von ihm unterscheiden die nordwestl. (qeṭur.) Dedänäer, von denen noch eine Spur in der Ruinenstadt Daidän, westl. von Têmä, südöstl. von Aila im nördlichsten Ḥigáz (*Eus. onom. p. 251 Lag.*, und *Wetzst. a. a. O.*

664 f.) vorkommt. Aber wenn diese, wie wahrscheinlich, mit den Dedän der Völkertafeln zusammenhängen, so werden sie doch nur eine jüngere Abzweigung von ihnen gewesen sein (s. jetzt auch *Mordtmann* u. *Müller* sabäische Denkmäler, Wien 1883 S. 28). Die urspr. Dedän werden mehr südlich zu suchen sein (vgl. zu 𐤃𐤁𐤁). In der nach-exil. Zeit verschwinden die Dedän; an ihre Stelle treten (s. *Tuch*) die Gerrhäer (im W. des pers. Meerbusens) und werden von den class. Schriftstellern als die reichsten Araber ebenso mit den Sabäern zusammen genannt, wie die Bibel Dedän und Sehebâ verbindet. — Mit V. 7 sind die Angaben des A über Ham 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 Eufrat und Tigris ab. 𐤎𐤍𐤓𐤓] in Abweichung von den 𐤎𐤍𐤓𐤓 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 urspr. Namensform Nammiri (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 Eufratgebietes, einschliesslich Elam, sieht, wollen andere (*Smith-Del.* chald. Gen. 150 ff. 311 f.; *Haupt* Sintfl. 5. 23; vgl. *Schrad.* KAT² 92 f.) 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. Darauf dass die von Babel ausgehende (V. 10) Reichsgründung einem *Kuschiten*, nicht einem Semiten beigelegt wird, hat man bislang grosses Gewicht gelegt. An die Einwanderung eines afrikan. Kusch (*Brugsch* äg. Völk. Taf. 77) oder Colonisation Babels von Meroë aus (noch *Tuch*) brauchte man darum nicht zu denken; es genügte asiat. Kuschiten, in der Gegend des pers. Meerbusens anzunehmen, woher auch die in vielen Dingen mit der ältesten babyl. Bildung in Zusammenhang stehenden Kenaanäer 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 Bevölkerung mit Ägypten verdankte (*Leps.* nub. Gr. III ff. CVII), wäre dann wieder eine Frage für sich. Seit man aber die asiat. Kossäer (s. V. 6) keilschriftlich auch in Babylonien nachgewiesen u. die arab. Herrscher in

Babyl. in den J. 1500—1275 (von denen Berosus berichtet) auf die Kašši (Kossäer) zu deuten sich erkühnt (s. *Frd Delitzsch* Sprache der Kossäer 1884), so vermutheten jetzt einige (*Schrad. KAT.*² 87 f.; *EMey.* I. 171), in der bibl. Nachricht sei Kašši mit dem afrik. Kusch verwechselt (während noch *Del. Par.* 127 f. von dem kuschit. Gesichtstypus des bab.-elamit. Kusch gesprochen hatte). Aber wenigstens Gen. 2, 13 ist keine Stütze für diese Vermuthung. *er fing an, ein Gewaltiger auf der Erde zu sein*] der Begriff des אַדְמֹן ist ein weiter, man erwartet eine Erklärung, und eine solche kommt auch V. 10, durch אַדְמֹן cons. angeknüpft. Hienach war er ein אַדְמֹן als Gewalthaber, Tyrann (Ps. 52, 3), der durch Kraft und Zwang ein Reich gründete: die Staatenbildung fieng von ihm an, eine neue Richtung in der Menschheit. Zwar gibt auch V. 9 eine Erklärung, bestimmt ihn als אַדְמֹן אַדְמֹן, 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 אַדְמֹן im Herrschen“, sondern mit „und seines Reiches Anfang war“ fortgefahren wird, so ist deutlich, dass V. 9 den Zusammenhang zwischen 8 u. 10 unterbricht und nur zwischeneingeschoben 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 oder sonst wem eingeschaltet, geht auf den Volksmund zurück. אַדְמֹן אַדְמֹן] 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 אַדְמֹן אַדְמֹן aus dem Volksmund genommen, und drückt, wie אַדְמֹן אַדְמֹן Jon. 3, 3 und τὸ θεῶν 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 trotzende Weise (*Ke.; Bud.* 393). Und zu beachten ist אַדְמֹן in einer Phrase, wo אַדְמֹן אַדְמֹן 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. Specieil beweisen die Monumente, wie viel sich die ass.-babyl. Herrscher mit der Jagd beschäftigten, ja wie dieselbe sogar in den ass.-bab. Götternmythen eine hervorragende Stelle einnimmt. So wurde das Urbild dieser Herrscher, Nimrod auch nach dieser Seite hin leicht Gegenstand der Sage. (Über ein angebliches syrisches Analogon zum Jäger Nimrod s. *Wl. Prol.* S. X; *Bud.* 533 f. Über 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). Ob die Isr. Nimrod zuerst als Jäger oder als Staaten gründer kannten, können wir nicht mehr ausmachen, u. der (von *Bud* 218. 390 ff.), versuchte Nachweis, dass weil der Jäger älter sei, auch V. 9 älter als 8. 10 f. sein müsse, von J¹ stamme u. sich urspr. an

6, 4 angeschlossen habe, während V. 8, 10—12 von J² seien, steht in der Luft. — V. 10. Sein anfängl. Königthum umfasste 4 Städte im Lande 𐤀𐤆𐤏, im Gegensatz zu der Erweiterung desselben V. 11 f. 𐤀𐤆𐤏] umfasst, wie schon *Boch.* u. *JDMich.* festgestellt haben, mit Ausschluss Mesopotamiens, das eigentl. Babylonien, das babyl. Irāq der Araber (s. *Tuch; Ges.* th.). Viele wollen 𐤀𐤆𐤏 als eine dialektisch variierte Aussprache des aus den bab.-ass. Inschriften bekannten *Šumir* oder *Šumer* (Name des südl. Babyloniers, im Gegensatz gegen *Akkad* als den 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 urspr. Name für Süd-Babyl. auf ganz Babyl. übertragen wäre; aber diese Gleichstellung ist lautlich unwahrscheinlich (s. *ZKSF.* II. 419; *Halévy* in *Rev. Crit.* 1883 p. 44). Auch bei den Ägyptern soll *Sangrt* Name für Šumer gewesen sein (*Brugsch* äg. Völk.Taf. 45). Nur in Babylonien können Nimrod's 4 Städte gesucht werden. Über *Babel* s. 11, 1 ff. 𐤁𐤏𐤍] *LXX* Ὀρέζ, vom *Trg.* II u. III, *Ephr.*, *Hieron.* *Win.* falsch auf 𐤀𐤏𐤁𐤍] 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 Ὀροζόν der Alten (*Ptol.* 5, 20, 7; *Kn.*), das heutige *Warka* am linken Ufer des untern Eufrat, 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 94 f.). 𐤀𐤏𐤍] *LXX* Ἀρχάδ, über welches die Alten und die Neuen bis herab auf *Kn.* völlig im Dunkeln waren (s. *Tuch. Win. Ges.*) von *Kn.* mit Ἀρζήτη, eine Strecke nördl. von Babel, erläutert, ist durch die Keilschriften jetzt so weit aufgehell't, als in ihnen nicht bloß ein Land *Akkad*, sondern auch als alter Königstitel „König der Sumiri und Akkadi“ vorkommt, den selbst die jüngeren assyr. und bab. Könige sich noch beilegten; und zwar ist *Akkad* die Bezeichnung von Nord- oder Oberbabylonien (s. zu 𐤀𐤆𐤏). Auch als Stadtname ist *Akkad* jetzt in einer von *Rassam* in *Abu-Habba* ausgegrabenen Inschrift *Nebucadnezars* I. (*V Rowl.* 55 f.) gefunden (*Schrad.*), aber die Lage der Stadt noch nicht nachgewiesen: 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 fraglich. 𐤀𐤏𐤍] *LXX* Χαλάννη, inschriftlich noch nicht gefunden, auch *Am.* 6, 2. *Jes.* 10, 9 (𐤀𐤏𐤍) 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 *Zirtab* oder *Kutunu*, bei *Del.* Par. 225 (vgl. *Halévy* in *Revue Crit.* 1883 p. 44). — 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 אֲשׁוּר 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 W., Tuch* u. die meisten Neueren), erfordert (abgesehen von dem Widerspruch mit V. 22) der Gegensatz gegen אֲשׁוּר V. 10. Freilich ist das Nächstliegende, אֲשׁוּר als Subj. zu nehmen (sämmtl. Übers. ausser *TrgJon., Luth. Colv.* bis auf *Schu. Bohlt., auch Olsh., deGoeje, Oppert* in GGA. 1876 S. 877 f., *Halévy*), aber dann müsste man annehmen, dass der Gegensatz zu אֲשׁוּר verschwiegen und נִמְרוֹד (wie sonst nirgends im AT.) als Person oder Halbgott verstanden wäre. Assur im Gegensatz gegen נִמְרוֹד ist hier (wie 2, 14) im geogr., nicht im polit. Sinn (*Tuch*) gemeint: denn die hier aufgezählten Städte liegen nicht im assyr. Reich zerstreut, sondern in einem beschränkteren District, auf der Ostseite des Tigris, oberhalb der Mündung des grossen Zab (*Schr. KAT² 96 ff.*). נִוּוּ] LXX *Nivev*, hier im engeren Sinn, assyr. *Ninua*, auch *Ninā*, lag auf dem östl. Ufer des Tigris, dem heutigen Mosul gegenüber, da wo jetzt das Dorf Kujundschik und Nebi Junus ist; dort sind die Paläste von Sanherib, Asarhaddon und Asurbanipal wieder entdeckt worden. s. Genaueres darüber bei *Schrud.* in *Ri. HWB.* 1086 ff. $\text{אֲשׁוּרֵי הַמִּדְבָּר}$] eig. *die weiten Stadtplätze* oder *Stadtmärkte* hat mit $\text{אֲשׁוּרֵי הַמִּדְבָּר}$ (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. נִמְרוֹד] früher in *Καλαγγή*, einer der assyr. Ebenen (Strab. 16, 1, 1. 11. 14. 12: Ptol. 6, 1, 2) gesucht, ist vielmehr das Kalku 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 Zab gebildeten Dreiecks (*Schrud.* bei *Ri. HWB.* 1089 ff.); zu unterscheiden von נִמְרוֹד 2 Reg. 17, 6, 18, 11. נִמְרוֹד] LXX *Δαση* נִמְרוֹד , nur hier erwähnt, inschriftlich noch nicht gefunden (doch s. *Schr. KAT² 100*), aber weil zwischen Nineve und Kelach liegend, zwischen Nimrud und Kujundschik 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. רֵשׁ עֵנִי (*Del. Par. 261*) hat die Laute gegen sich. Das folgende רֵשׁ עֵנִי kann sich nicht auf Resen beziehen, da von der grossen Stadt Resen sonst nichts bekannt ist, vielmehr רֵשׁ selbst unmittelbar vorher durch die Bestimmung seiner Lage zwischen Kelach und Nineve als unbedeutender, denn diese, bezeichnet ist, sondern עֵנִי muss auf alle die viere zugleich oder auf רֵשׁ עֵנִי mit den 3 andern zusammen sich beziehen (*Raultins., Jones, Kn. Ew. Del. a.*), wornach dann auch die Trennung der V. 11 u. 12 zu beseitigen ist. Nineve im engeren Sinn mit den 3 andern zusammen bildet die (bes. von Sanherib's Zeiten an Nineve schlechtweg genannte) Grossstadt (Jon. 1, 2. 3, 2. 4, 11). Diod. 2, 3 nach Ktesias be-

schreibt 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 Grossniveve (worüber *Tuch de Nino urbe*. Leipz. 1845) damals, 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 Grossniveve's, sind hier noch nicht berücksichtigt (*Schr.*). Über das allmähliche Zusammenwachsen Grossniveve's aus verschiedenen Städten zeigt sich Vrf. wohl unterrichtet: aber an die älteste (erst seit dem 14. Jahrh. von Nineve überflügelte) Reichshauptstadt Asur (Ka'fat 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 (*Schr.* KAT.² 102). — V. 13. Die Namen der *Söhne Mîsraim's* sind meist noch immer dunkel. 𐤎𐤍𐤏] sonst im Sing. 𐤎𐤍 , als Bogenschützen im Heere der Ägypter oder Tyrier Jer. 46, 9. Ez. 27, 10, 30, 5 in der Regel neben Kuš und Put, und Jes. 66, 19 unter den fernsten Völkern (im mass. T. wieder als Bogenschiessende), erwähnt. Von ägyptisirten semit. Lydiern an der NO.Grenze Ägyptens (*Kn.*) weiss die Geschichte nichts (s. V. 22); die Benennung *Rutu, Reth* oder (*Erman* Ägypten 1885 S. 56) *Romet*, d. h. Menschen, die die Äg. sich selbst beilegte (*Brugsch* geogr. Inschr. II. 89; *Ebers* 96) gehört nicht hierher, wo man vielmehr ein Nebenvolk der Äg. erwartet, passt auch nicht in den Profetenstellen; die Deutung *Libyer* (*Hitz.*, der dann aus 𐤎𐤍𐤏 und 𐤎𐤍𐤏 Nubier macht; *Stade* Giess. Progr. 1880 S. 6 f., der schlankweg hier u. Jer. 46 𐤎𐤍𐤏 in 𐤎𐤍𐤏 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. u. Chr. 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 Thimihen im westl. Delta noch die Thihenn (später Pit, Phaiat d. i. *Put*) westlich davon, ferner die Mäsanaša und Rebu (*Lebu*) in der Marmarica, Cyrenaica u. s. w. lauter Libyer, unterschieden werden (*Stern* 2265; *EMey.* I. 49). 𐤎𐤍𐤏] Ἐρεμειτίου LXX; darum von *Kn.* u. *Buns.* mit *emhit* 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 bis jetzt bloß *An*, Wüsten und Gebirgsland östl. vom Delta (*EMey.* I. 49) nachgewiesen. 𐤀𐤏𐤏] LXX *Λαβιέται*, sind doch wohl dieselben mit den 𐤏𐤏𐤏 Nah. 3, 9. 2 Chr. 12. 3, 16, 8. Dan. 11. 43. und also (nicht: Nubier, *Hitz.*, sondern) *Libyer*, im Altäg. (Tahemu) Thihemu, 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 Äg. angrenzenden Libyern verstanden werden (*Kn.* VI. 282 ff.). Dass Nah. 3, 9 Put und Lub neben einander genannt werden, erklärt sich aus dem zu 𐤏𐤏𐤏 Bemerkten. 𐤏𐤏𐤏𐤏] nur hier, nach dem *TrgJon.*, welches Pentaschönium dafür (?) gibt, von *Boch.* u. *Mich.* sprachlich und sachlich unwahrscheinlich mit *Νεφθυς* combinirt, und an die NO.Grenze Ägyptens gesetzt, von *Kn.* u. *Eb.* ansprechender als *na-ptah* = *οἱ τοῦ Φθα* auf die Mittelägypter (weil Memphis Hauptort des Gottes Phtha 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 Kus, könnte aber, da schon Ramses II. bis Barkal vordrang, vielleicht doch in Betracht kommen, zunal da sofort die Oberägypter folgen. 𐤏𐤏𐤏𐤏] abgeleitet von 𐤏𐤏𐤏 (Jes. 11, 11. Jer. 44, 1. 15. Ez. 29, 14. 30, 14) d. h. *Oberägypten* (Thebais), *Φαθωρῆς* und *Παθουρῆς* in LXX Ez. u. Jer. Einen νόμος Phaturites im westl. Theil der Thebais erwähnt Plin. 5, 9. Über die Ableitung des Namens s. *Ges.* th., *Ebers* 115 ff. *Brugsch* Gesch. 225 f. 253 f. 𐤏𐤏𐤏𐤏] LXX *Χασμωνιται* und *Χασλωνιται*, 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 Äg. 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 *TrgJer.* 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 dürrn, heissen und salzigen Landstrich mit dem sirbonischen See und dem Mous Casius oder die *Κασιῶτις*, die Ptol. zu Äg. rechnet, verstanden, auch den Namen aus kopt. *kas* d. i. Berg, und *lokh* d. i. Dürre, Hitze abgeleitet (*Eb.* 123). Als wirklicher Eigenname ist aber Kasluchim damit nicht erwiesen, und ob dieser Landstrich wirklich einigermaassen bevölkert war? *von wo die Philister ausgegangen sind*] eine Notiz (ob spätere Glosse?), welche Einwanderung der Ph. aus dem äg. Völkerkreis aussagt. Simulos wäre sie, wenn unter Kasl. die Kolchier gemeint wären, und wäre (*JDMich. Ilg. Vat. Bohl. Tuch Bertheau Ew. Bud.* 331) dann anzunehmen, dass sie urspr. hinter 𐤏𐤏𐤏𐤏 gestanden habe. Aber auch ohne jene Voraussetzung liegt ein Bedenken gegen die jetzige Stellung jener Worte darin, dass nach Am. 9. 7. Dt. 2, 23. Jer. 47, 4 die Phil. von Kafter kamen oder Kafteräer waren; und ob-

wohl die Chron. 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 Phil. aus Kasl., und späteren aus Kaftor (*Kn. Del.*) unterscheiden (denn obige Stellen, besonders Dt. 2, 23 unterscheiden so nicht) als vielmehr annehmen müssen, dass die erste Einwanderung der Phil. in ihre Gebiete nicht direkt, sondern über die äg. Meeresküste, näher über Kaschuchim, vor sich ging. כַּפְתּוֹרִים] sicher nicht Kappadocien, wie die Alten (LXX zu Dt. 2, 23. Am. 9, 7, *Vulg.* ebenda und Jer. 47, 4, die 3 *Trgg.* u. *Pesch.*, vgl. Test. Sim. 6; auch *Boch., Ges. th.*) nach blosser Namensähnlichkeit annehmen; ebenso wenig Cypern (*Mich. Schultth.*), s. כַּפְתּוֹר V. 4, sondern (*Calmet. Ros. Tuch, Hitz. Bertheau, Ew. G.*³ l. 353 f. *Kn. Kiep.* a.) *Kreta*, nicht bloß weil diese grosse Insel (V. 4 nicht erwähnt) in dieser Tafel kaum fehlen kann, sondern weil Kaftor Jer. 47, 4 ein כַּפְתּוֹר ausdrücklich genannt wird und die Philister wie in obigen Stellen Kaftorim, so in andern (1 Sam. 30, 14. Şeph. 2, 5. Ez. 25, 16) geradezu כַּפְתּוֹרִים heissen, und auch noch ausserbibl. Nachrichten (*Win.*³ l. 211) einen Zusammenhang der Philister mit Kreta andeuten. Dass Kaftor die äg. Deltaküste sei (*Ebers* 127 ff.: *Dietrich in Merx* Archiv I. 313 ff. u. a., s. *Köhl.* G. I. 83; dagegen *de Goeje* 257 f.), kann mit 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 Verses zeigt). Dass Kaftor-Kreta als Abkömmling Ägyptens und nicht Javan's erscheint, hat nicht bloß geogr. (*Kiep.*) sondern geschichtl. Grund in dem Zusammenhang eines Theils seiner Bevölkerung oder auch seiner Cultur und Religion mit dem äg.-libyschen Küstenland (nach *Diod. Sic.* 3, 67. 70 floh Ammon nach Kreta). Wer den Namen Kaftor geschaffen habe, ist noch nicht bekannt; mancherlei Volksstämme und Sprachen kreuzten sich dort (*Hom. Od.* 19, 175; *Her.* 1, 173). Sonst s. auch *EMey.* l. 318 f. — Bei der Unsicherheit der Deutung der Namen ist auch die Reihenfolge, in welcher die Söhne Mişraim's aufgezählt werden, unklar. — V. 15—19. Die *Kenaaniter*, den Israeliten wichtig und genau bekannt, werden sehr ausführlich behandelt. Dass *sämmtl.* Namen von כְּנַעַן bis חֵת sammt V. 19 (*de Goeje* 241 f., *Merx* im BL. V. 609) oder dass ganz V. 16—18^a (*Wl.* XXI. 404; *EMey.* in ZATW. I. 125; *Bud.* 222) interpolirt seien, ist leicht behauptet, aber weder mit V. 18^b, noch mit den Namensformen (vgl. V. 13 f. 4.) zu beweisen. Die in Texten des C (s. 15, 20. Ex. 3, 8) so häufige Aufzählung von 5—6 kenaan. Völkernamen muss doch bei ihm auf eine Grundstelle zurückgehen, u. wo sollte eine solche passender sein als hier? Will man aber das Wissen der alten bibl. Erzähler aus seinem eignen Kopf oder nach den sporadischen Nachrichten der Äg. u. Assyrer corrigiren, dann muss man auch חֵת streichen, da sicher von ihren *Cheta* oder *Hatti* חֵת nicht auszusagen war. יִזְרְעֵל] wie 22. 21. יִזְרְעֵל] eig. die Fischerstadt? (von יִזְרְעֵל), der älteste Anbau der Ken., der Erstgeborne (*Justin.* 18, 3; *Curt.* Alx. 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; selbst 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 (*Ku.* VT. 323 ff.), dass Tyrus unter 𐤆𐤍 mit zu begreifen sei, ist nicht begründet. 𐤆𐤍 werden durch ihre Stellung unmittelbar nach Sidon als ein altes Volk gezeichnet; die Form 𐤆𐤍 (ohne 𐤀 , obwohl 𐤆𐤍 , statt 𐤆𐤍 𐤆𐤍 bei A, sonst sehr üblich ist) lässt einen umfassenderen Volksnamen erkennen. In der Zeit der 18. bis 20. Dynastie waren nach den äg. Denkmälern in Syrien, zwischen Orontes u. Eufrat, bis nach Kleinasien hinein, die Cheta das herrschende Volk (*Brugsch* geo. Inschr. II. 20 f., *EMey.* G. d. A. I. 218. 276 ff.); in den assyr. Keilschriften ist vom J. 1100 an im gleichen Sinn viel von den Hatti die Rede; vom 8. Jahrh. an, seit der Unterwerfung dieser Länder durch die Assyrer, kommt der Name bei den Assyrern nur noch in Anwendung auf Palästina vor (*Schrad.* KGF. 225 ff., KAT² 107 ff.). Die Personennamen dieser alten Hatti lauten nicht kenaan.-hebräisch. Dass mit diesen syr. Hatti die bibl. Hitti gar nichts zu thun haben u. der Name nur missbräuchlich u. irrthümlich auf einen kenaan. Volksstamm übertragen wurde (*Schrad.* KAT.² 110), ist nicht nothwendig anzunehmen: auch bei den Isr. kannte man noch zu Salomo's Zeit u. später (1 Reg. 10, 29. 2 Reg. 7, 6) hettit. Könige in Syrien wohl. Die Hitti in Palästina können Bruchtheile jenes grossen Volks gewesen sein, welche mit Kenaanäern gemischt u. kenaanisirt waren, u. darum vom Vrf. hier unter Kanaan geordnet wurden. Jedenfalls wird er die 𐤆𐤍 in Kanaan hauptsächlich, wenn nicht ausschliesslich im Auge haben. In den Aufzählungen der kenaan. Völker stehen sie oft voran; als Gesamtname für alle kenaan. Völker (wie 𐤆𐤍 oder 𐤆𐤍) kommen die 𐤆𐤍 bei A u. Ez. 16, 3. 45 (vielleicht auch Jos. 1, 4. 1 Reg. 11, 1) vor. Innerhalb Kenaans erscheinen Hett. bei Hebron Gen. 23 und in der Mitte des Landes Num. 13, 29. Jud. 1, 26. — Es folgen 4 ken. Stämme, die in das eig. Kanaan gehören. 𐤆𐤍 die in und um Jebüs (Jerusalem) sassen Num. 13, 29. Jos. 11, 3. 18. 28. Jud. 1, 21. 19, 10 ff., 2 Sam. 5, 6 ff. 𐤆𐤍 vielleicht eig. Höhenbewohner Num. 13, 29, von 𐤆𐤍 = 𐤆𐤍 Jes. 17, 9 *Gipfel, Höhe*; auf dem Gebirg Efraim und Juda bis tief in den 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.; *Ri.* HWB. 57 f.). Öfters, nam. bei B u. D. aber auch in äg. Inschriften (*EMey.* I. 214. 218) wird 𐤆𐤍 als Gesamtname der Ken. (wie 𐤆𐤍 bei C) gebraucht (eine Probe ihrer Sprache Dt. 3, 9). 𐤆𐤍 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. קָנָז] vielleicht die in קָנָז lebenden (*Ew. G.*³ I. 341), wie solche geordnete Gemeinden derselben in Sikhem (34, 2) und bei 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 קָנָזִים d. h. die in offenen Dörfern (קָנָזִים) 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., bes. Jos. 17, 15 ist wahrscheinlicher, dass sie heruntergedrückte Reste der Urbevölkerung waren (*Kn. VT.* 335; *Ri. HWB.* 1193), wenn auch mit Ken. schon gemischt. — Nun folgen noch 5 ausserpalästinische Völkerschaften (eig. Städte und Stadtgebiete, wie קָנָזִים). Dass die Gibliten (קָנָזִים : Byblos) mit Berytus nicht darunter sind, kann auffallen (*de Goeje* 238), wird aber in den Stammverhältnissen seinen Grund haben (Vermuthungen darüber bei *Mov. Ph.* II, 1. 103 ff.). קָנָזִים] *San.* קָנָזִים , LXX *Ἀρσυαῖος* (mit Joseph.) zu deuten auf *Ἀρσὴ* oder *Ἀρσού*, etwa 5 Stunden nördlich von Tripolis, am Fusse des Libanon, ass. *Arkā* (*Schr. KGF.* 450 f. *Del. Par.* 282), noch in der röm. Kaiserzeit eine bedeutende Stadt, Geburtsort des Kaisers Alexander Severus, Sitz eines Bischofs, in der Zeit der Kreuzzüge eine wichtige Festung, hent zu Tage verfallen, aber in einem Tell Arqa und Dorf Arqa wiedergefunden (*Win. RW.*, *Tuch, Ges. th.*; *Robins. Pal.* III. 937 ff., NBF. 754 ff.). קָנָזִים] Trümmer einer Stadt *Sin*, nicht weit von Arqa, kannte noch Hier. (quaest.), und *Breydenbach* fand 1483 ein Dorf *Syn*, $\frac{1}{2}$ Meile vom Nahr Arqa. Eine Bergfeste *Σινῶν* (Acc.) am Libanon erwähnt *Strab.* 16, 2. 18. Sie soll auch ass. als *Sīnu* vorkommen (*Del. Par.* 282). Sonst s. *Kn. VT.* 328. קָנָזִים] LXX *Ἀράδιοι*. Am bekanntesten ist die Inselstadt Aradus, die aber erst im 8. Jahrh., nach Strabo von sidon. Flüchtlingen, gegründet 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 unter Tiglathpilesar I. erwähnt (*Del. Par.* 281) u. Aradus wird von Thutmes III. bekriegt (*EMey* 229 f.). Der Anbau 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 mächtig gewesen sein (*Strab.* 16, 2. 12 ff.; *Her.* 7. 98; *Arrian Alx.* 2, 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). S. weiter *Schr. KAT.*² 104 f.; *Win.*³ I. 91; *Furver* in *ZDPV.* VIII. 16; *Bädeker Pal.*² 144. קָנָזִים] eine Stadt oder Burg *Σίνουρα*, *Σίνουρος* südl. von Aradus, nördl. von Tripolis nennen *Strabo* 16, 2. 12; *Plin.* 5. 17; *Mela* 1. 12; *Ptol.* 5, 15, 4 u. *Steph. Byz.*: über *Si-mir-ra* in den ass. Inschriften s. *Schrad.*, über *Šamar* der Äg. s. *EMey.* I. 264; heute *Sunra* (*Bäd.*² 442). Emesa

(Hims) des Hieron. (mit *TrgJer.* u. *Saad.*) kommt nicht in Betracht. 𐤇𐤍𐤏𐤍] das bekannte, im AT., auch in den äg. (*Brugsch* G. 331. 556) u. ass. Inschriften bis auf Sargon (*Schr.* KAT.² 105 f., *Del. Par.* 275 ff.) öfters genannte Hamath am Orontes, Hauptstadt eines unabhängigen Reiches, in dessen Gebiet hinein unter David-Salomo und Jerobeam II. Israel's Grenze reichte, unter den Seleuciden zu Epiphania ungenannt, aber von den Einheimischen mit dem alten Namen (Jos. ant. 1, 6, 2) bis heute fortgenannt (*Win., Ges. th., Bäd.*² 462 f.). Über die sg. hamathenischen Inschriften s. *EMey* 237 f. — 𐤇𐤍𐤏𐤍 𐤇𐤍𐤏𐤍] 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 𐤇𐤍𐤏𐤍 aber, V. 19 unlängbar 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 𐤇𐤍𐤏𐤍 für einen Einschub von R (*Schr.*) zu erklären, liegt kein Grund vor; andererseits wäre aber auch 𐤇𐤍𐤏𐤍 sinnlos, wenn vorher von eigentlichen Ken. keine anderen als 𐤇𐤍 genannt wären. — V. 19. Die Grenzen der Ken. im eig. Kanaan oder Westjordanland von Sidon im N. bis Gaza im S. und Lescha im SO. 𐤇𐤍𐤏𐤍] V. 30. 13. 10. 25, 18 im adverb. Acc. (indem du kommst) für volleres 𐤇𐤍𐤏𐤍 𐤇𐤍𐤏𐤍 19, 22. 2 Sam. 5, 25. 1 Reg. 18, 46 (*Ew.* 294^b), *gegen — hin, in der Richtung auf.* *Gerâr* (s. 20, 1) lag viel südlicher als Gaza, und 𐤇𐤍𐤏𐤍 gibt somit eine genauere Bestimmung, als 𐤇𐤍𐤏𐤍 𐤇𐤍; ihre Grenze gieng, in der Richtung auf Gerâr d. h. den tiefen S. hin, bis nach Gaza, der bekannten Stadt in Philistää; ebenso in der Richtung auf die Städte Sodom u. a. hin, d. h. östlich, bis Lescha. Über die 4 Städte 𐤇𐤍𐤏𐤍 s. zu 14, 2. *Lescha* kommt sonst nirgends vor: *Καλλιόβον* 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 (*TrgJer.*: *Hieron.*) es deuteten, ist zu weit nördl. gelegen. Nach der Analogie des vorbergehenden Satzes erwartet man eher einen Ort diesselts des todten Meeres oder des Ghôr. Jedenfalls hat der Vrf. mit diesen Grenzbestimmungen die älteste Zeit (vgl. 19, 29) im Auge. Die Vermuthung, dass 𐤇𐤍𐤏𐤍 zu 𐤇𐤍𐤏𐤍 oder 𐤇𐤍𐤏𐤍 zu corrigiren und so mit *Laisch* d. h. Dan die Nordgrenze des eig. Kanaan angegebeu sei (*Wl.* XXI. 403 f.), widerlegt sich durch die Analogie von 𐤇𐤍𐤏𐤍. — 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 Jefeth's, ist dem A fremd und dem Stücke 9, 18 ff. verwandt (9, 18. 24). vgl. 11, 29. 22, 21. Vrf. denkt bei Sem sofort an die Hebräer und ihre Bedeutung für die Heilsgeschichte. 𐤇𐤍𐤏𐤍 𐤇𐤍𐤏𐤍] aller von Eber abgeleiteten Völker, nämli. der V. 25 ff. (11, 16 ff.) 19, 37 f. 22, 21 ff. 25, 1 ff. 12 ff. 36, 1 ff. zu nennenden, ganz besonders aber der Isr. Dass 𐤇𐤍𐤏𐤍 Einsatz des R sei (*Bud.* 221), ist weder beweisbar, noch wahrscheinlich. 𐤇𐤍𐤏𐤍 𐤇𐤍𐤏𐤍] nicht: *Bruder*

des grossen d. h. älteren *Jefeth* (LXX *Sym.*: *Mass.*, *Raš.*, *Abene.*, *Luth.*, *Merc.*, *Pisc.*, *Cler.*, *JDMich.*, *Dath.*, *Köhl.* G. I. 54 f.), was sachlich (9, 23. 26 f.) und sprachlich unrichtig ist, da die Beschränkung des אֲנִי־יָמִי auf das Alter nur dann genügend angedeutet wäre, wenn es אֲנִי־יָמִי־יָמִי־יָמִי 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 Jefeth's*. Das ist aber bemerkt, um den Schein, als wäre Šem der jüngste, zu beseitigen (*Tuch Kn. Del.*, *Bud.* 306). u. folgt wohl daraus, dass auch bei C (wie bei A) Jef. vor Šem behandelt war. Zugleich wird dadurch wahrscheinlich, dass bei C Ham der jüngste war (9, 24), sonst hätte er אֲנִי־יָמִי־יָמִי־יָמִי sagen müssen. — V. 22 f. Die *Söhne Šem'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 Šem 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 maassgebend gewesen. Keinenfalls aber ist der Bestand des Perserreichs, von Elam (Persien) bis Lydien, dabei vorausgesetzt (*de Goeje* 251 f. *Wl.* I. 338). Ohne Madai (s. V. 2)! ohne Babylonien (nach *Wl.* soll Bab. unter Arfaxad versteckt sein)! ohne Kanaan! Wie bei *Jefeth* und *Ham* älteste Völkerverhältnisse beschrieben sind, so sicher auch hier. אֲנִי־יָמִי 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). Über die Geschichte Elam's, das in ur-ältester Zeit (14, 1 ff.) in Verbindung mit *Šinear* erscheint, später mit seinen Geschicken an das neue assyr., bab., pers. Reich geknüpft war, s. *BL.* II. 91 ff.: *Nöldeke* in *GGX.* 1874 S. 173 ff.: *Maspero-Pie.* 149 f. 167; *EMey.* I. 164 ff. Assyrisch heisst es *Ham* oder *Hamti* (*Schr.* *KAT*² 111 f.: *Del. Par.* 320 ff.), altpersisch *Uvaja* oder *(H)ûga* (bei den class. Autoren *Uxii* oder *(H)uxii*), woraus jetzt *Khuzistan*. Über die Sprache des ältesten Elam wissen wir nichts Sicheres, doch ist möglich, dass in den Ebenen am Tigris, Choaspes und Eulaeus schon frühe Semiten sassen, während den östl. und nördl. gebirgigen Theil die *Kissier* (S. 177) inne hatten, und auch die alte Herrschaftsbildung in Elam von diesen ausging (*Del.* 320 f. 128 f.). אֲנִי־יָמִי grösstentheils auf der Ostseite des mittleren Tigris zwischen Armenien, Susiana und Medien (*Aturia*, *Adiabene*), mit nicht genau bestimmbarem Umfang (s. übrigens *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 35 f. u. in *Ri.* *HWB.* 99 ff.: *Del. Par.* 252 f.). Über die spätere Geschichte des Namens s. *Nöldeke* in *Hermes* V. 458 ff. Dass die Assyrer eine semit. Sprache redeten, steht jetzt fest. אֲנִי־יָמִי seit *Bohr.* ziemlich allgemein gedeutet auf *Ἀφῳραταχίτης* (*Ptol.* 6, 1, 2), das Gebirgs-

land des obern 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 ארמניש *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. *Arbaḫa* (*Schrad.* KGF. 164. 167), *Arabḫa* (*Del. Par.* 124 f.) gefunden haben. Aber nun unter ארמניש Akkadien (*Newville* 414 ff.) oder Babylonien (*Del. Par.* 255 f.; *Schr. KAT.*² 113 f.) zu verstehen, wird, sowohl durch die Thatsache, dass weder keilschriftlich noch in der alten Literatur diese Benennung Babylon's nachzuweisen ist, als auch 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. Ansprechender ist die Vermuthung (*Schlözer* in *Eichh. Repert.* VIII. 137; *JDMich.*, *Ew. G.*³ I. 405. *Ges. Kn. a.*), welche in Anbetracht dessen, dass Joseph. (Eus., Hieron. a.) von Ἀρφαξάδης die Kaldäer abstammen lässt, in ארמניש die ארמניש Kaldäer, und in ארמניש ein Wort wie *Grenze*, *Gebiet* (arab.) oder dgl. finden. Dass die Hebräer Kaldäer auch ausserhalb Babyl. kannten, ist aus Gen. 22, 22. Ij. 1, 17 sicher, und ehe die merkwürdige Thatsache, dass bab. Kaldäer den Hebräern erst von Jeremja's Zeiten an geläufig wurden, aufgeklärt ist, ist es erlaubt u. geboten, zu bezweifeln, dass die Kaldäer von jeher in Babyl. einheimisch waren (s. 11, 28). Dass die später in Karduchien eingewanderten indogerm. Stämme bei den Klassikern insgemein *Καλδαῖοι* heissen, erklärt sich viel leichter, wenn der Name schon früher am Lande haftete, als aus blosser Verwechslung mit *Χάλυβες*. Die Ableitung des ארמניש aus arischem *Arjapakshatā* („das Arien zur Seite liegende“ *Bohl. Tsch.*) ist nicht mehr annehmbar. — Von hier aus wendet sich der Vrf. zuerst westwärts, um dann erst auf den südlicheren Aram zu kommen. ארמניש *Sam.* ארמניש, *Lyder*. Für einen entfernten Zusammenhang des ארמניש mit den Semiten, vermittelt allerdings nicht durch die Assyrer, deren Macht nie so weit reichte u. die erst vom 7. Jahrh. an ihrer Erwähnung thun (*Schr. KAT.*² 114 f.), wohl auch kaum durch das Cheta-Reich (*EMey.* I. 306 ff.), kann man wenn auch nicht die sagenhafte Zurückführung ihres ersten Königs Agron auf Niros u. Belos (Her. 1, 7), so doch die mannigfachen, bei ihnen und andern kleinasiatischen Völkern vorkommenden Berührungen mit syrischen Culten u. Bräuchen (*Lenorm. Bér.* 146 ff.; *lég. de Sémir.* 56 ff.; *Kiepert A. Geogr.* § 109; *EMey.* I. 307 ff.) geltend machen. Im übrigen wird man bei einem Vrf., der eine ältere Völkersechtung Kleinasiens (V. 2 f.) im Sinn hat, nicht genöthigt sein, den Namen ארמניש auf den fernen Westen zu beschränken, sondern etwa östlichere Sitze desselben 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 können, da die kleinasiat. Küstengebiete innerhalb des Taurus naturgemäss zu Sem gehören (*Kiepert. MBer.* S. 198). In den lyd. Sprachüberresten lassen

sich höchstens nur vereinzelte semit. Wörter erkennen (eher war die Sprache eine indogermanische, s. *Lassen* in ZDMG. X. 382 f. *Lag.* ges. Abh. 266 f.; BL. IV. 63 f.), aber das wäre kein Grund, unter 𐤆𐤃 Lydien nicht zu verstehen (vgl. Elam). Wo sonst im AT. 𐤆𐤃 vorkommt (s. V. 13), sind die afrik. 𐤆𐤃 zu verstehen (gegen *Stade* und *Del.* Par. 257). Die Hypothese von einem grossen semit. Volk Lud, von dem Amaleq, Amoriter, Philister, die äg. Ludim und die kleinasiat. Lyder Theile gewesen seien (*Kn.*), ist eine Fiction. 𐤆𐤃] 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. a., also die Völker Syriens, Mesopotamiens bis hinein in die oberen Tigrisevenen und die Thallandschaften innerhalb des Taurns, 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 𐤆𐤃 nicht; die Grundform war Aräm. Über die *Aramu*, *Arimu* der Assyrer s. *Schr.* KGF. 109 ff. KAT² 115 ff.; *Del.* Par. 257 f. Über 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. 𐤆𐤃] ist der bekannteste darunter; kommt 22, 21 vor als erster Sohn das Naḥor; 36, 28 Bruchtheil von ihm (?) im Verband der Horiter; Ij. 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 *Αἰσῆται* in der Wüste westl. vom Eufrat). Alles dies weist auf ein im südl. Syrien und der Wüste weiter verbreitetes Volk, nam. in der Gegend von Ḥauran und Damask, hin. Auch auf einer Inschrift Salmanassars II will *Frd.* *Del.* (ZKSF II. 97) den Namen 𐤆𐤃 gefunden haben. 𐤆𐤃] von Joseph. u. a. auf Armenien, von *Boch.* auf *Χολοβοτήνη* in Armenien, in der Glosse bei Syncell. auf die *Μαγαροδοί* gedeutet, wird gewöhnlich erläutert durch den Namen *Hule*, der noch immer am Hule-See in Galilaea und der sumpfigen Landschaft um denselben her (*Ros.* AK. I. 2, 253; vgl. *Οὐλάθρα* 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). 𐤆𐤃] nicht mehr nachweisbar; Vermuthungen bei *Wiener* RW.; *Knobel's* (VT. 235 f.) Erläuterungen aus arab. Genealogien ergeben nichts annehmbares. 𐤆𐤃] wofür *Sam.* 822. LXX *Μοσόζ*, 1 Chr. 1, 17 𐤆𐤃 (auch Ps. 120, 5 ?) gehen, (doch s. V. 2), deutet Joseph. auf die *Μησαβαίτοι* an den Eufrat-Tigris-Mündungen (syr. ) wohl durch Ver-

wechslung mit שֶׁנִּי V. 30, diese sind zu weit südlich. Eher empfiehlt sich der *Mons Mas-ius*, nördl. von Nisibis (*Boch. Mich.*), welches Gebirge Armenien von Mesopotamien scheidet (Strab. 11, 14. 2; Ptol. 5, 18, 2) und von dem der עַמְּוִן herabfließt (s. *Ges. th.*). Der Name soll auch in den ass. Inschriften vorkommen (*Schr. in Ri. HWB.* 80), scheint aber hier einen Theil der syrischen Wüste zu bedeuten (*Journ.As. VIII. 4 p. 569; ZKSF. II. 95*). — V. 24 ein Einsatz des R, durch welchen die Genealogie des C (Sem Eber Peleg) mit der des A in 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 Joqtan ab. פֶּלֶג s. 4, 18. *Peleg*, ohne Frage derselbe Name, wie 11. 18, hat hier zugleich die Funktion, einen Abschnitt in der neuen Menschengeschichte zu markiren. In seinen Tagen wurde die *Erde* d. i. nicht die Erdcontinente (*Keert*), nicht Joqtan und Peleg (*Kn.*), sondern die *Erdbevölkerung* (9. 19. 11. 1) *zertheilt*. Unter der Voraussetzung, dass diese etymol. Notiz aus C stammt, ist die Zertheilung auf die Geschichte 11, 1—9 zu beziehen (*Del.* vgl. Ps. 55. 10; *Bud.* 383 f.), obwohl dort die Zeit des Peleg nicht ausdrücklich erwähnt ist. An sich freilich könnte (*Exc. JB. IX. 7*) sie auch eine Vertheilung der Gebiete durch Vertrag oder Willen des Oberhauptes bedeuten sollen (*B.Jub. c. 8.*), wobei anzunehmen wäre, dass der Ausdruck פֶּלֶג statt פֶּלֶג eben der Etymologie halber gebraucht wurde; in diesem Fall müsste die Bemerkung ($\text{פֶּלֶג} = \text{פֶּלֶג}$) als späterer Zusatz angesehen werden. Doch liegt ein entscheidender Grund für diese Annahme nicht vor. — Ob C im Verlauf seiner Darstellung von Peleg auch Völker abgeleitet hat, ist nicht zu bestimmen: von Joqtan leitet er die hebr. (semit.) Araber ab. — V. 26. Joqtan gilt auf Grund der bibl. Angaben bei den arab. Genealogen unter dem Namen Qahtân als Stammvater der reinen Araber im eigentl. Arabien, von welchen theils die untergegangenen Urbewohner wie Ad, Thamud, Gadis u. a., theils die Ismaeliten des Nordens (Gen. 25. 12 ff.) unterschieden werden. Der Name Qahtân 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 Joqt. auf das südwestl. Arabien einzuschränken. Sonst s. auch *Kremer* die süd-arab. Sage S. 24 ff. Dreizehn Stämme werden von Joqtan abgeleitet: vielleicht ist einer dieser Namen ein Zusatz, dann hätte man die bekante Zwölfzahl der hbr. Völker auch hier wieder. יְהוּדָיִם die Punktation יְהוּדָיִם setzt wohl den arab. Artikel voraus; wahrscheinlich aber ist es, wie in so vielen andern sabäischen Namen, יְהוּדָיִם (Gottesname) יְהוּדָיִם , von יְהוּדָיִם abgeleitet (*Hailey mélanges crit. p. 86; DMüller in ZDMG. XXXVII. 18*). Ein Volksstamm dieses Namens ist bis jetzt nicht nachzuweisen: nicht hieher gehören die Ἀλλουμαῖωται des Ptol. (*Boch.*; dagegen *ZDMG. XXII. 658*). Ἀλαφῖται die Σαλαφῖνοι des Ptol. 6, 7, 23 (Ἀλαφῖνοι , *Spreng. § 343*) hat *Boch.*, einen Landstrich Salfie (سالفية bei *Niebuhr Arab. 247*) eine Strecke südwestwärts von Şan'â hat *Kn.* verglichen; *Sulaf* oder *Salif* als Name eines Stamms in Jemen *Osiander (ZDMG. XI. 153 ff.)*, so

wie *Silf* den östlichsten Bezirk von Jemen zwischen Jäfa' u. Hadramaut hat *Halévy* (p. 86) nachgewiesen. Anderes bei *Kremer* 26, u. *Spreng.* S. 270. [𐤇𐤃𐤁𐤁] auch auf den sab. Inschriften (ZDMG. XIX. 239 ff.) als [𐤇𐤃𐤁𐤁] wiedergefunden und bis auf unsere Zeit unter dem Namen Hadramaut (حَضْرَمَوْت) als Name einer Landschaft östl. von Jemen am Ocean erhalten. identisch mit dem Land der *Χατροαυωίται*, eines der 4 Hauptstämme, welche (Strab. 16. 4, 2) das südl. Arabien bewohnten. mit der Hauptstadt *Σάβατα* (V. 7), berühmt durch seinen Weihrauchhandel (ob die *Ἀτροαυίται* oder die *Ἀδρααυίται* oder beide von jenen zu unterscheiden seien, darüber s. ZDMG. XIX. 254. XXII. 658; *Olsh.* im MB. Berl. Ak. 1879 S. 571 ff.). Im Alterthum war übrigens Hadramaut ein weiterer Begriff als heutzutage. [𐤇𐤃] noch nicht ermittelt. Da im Hbr., Sab. und Geez das Wort *Moud* bedeutet, so hat *Boch.* (u. *Halévy* p. 86) auf die *بنی هلال* Neumondsöhne oder *Alitaei* im nördl. Jemen, *Mich.* auf die Mondküste und den Mondberg, *غَب القمر* oder *جبل*, im östl. Hadramaut gerathen (s. *Ges.* th.; *Kn.* VT. 195); aber der Monddienst war unter diesen südl. Arabern weit verbreitet. Anderes bei *Spreng.* S. 270. [𐤇𐤃𐤁𐤁] *Sam.* [𐤇𐤃𐤁𐤁], nicht nachweisbar, denn die *Ἀδρααυίται* (Ptol. 6, 7, 10) oder *Atrimitae* (Plin. 6, 32. 12, 30), welche *Mich.* u. a. hieherziehen, gehören zu [𐤇𐤃𐤁𐤁]. Auch die Hadrameh (*Krem.* 25) passen den Lauten nach nicht. [𐤇𐤃𐤁𐤁] *Sam.* [𐤇𐤃𐤁𐤁], LXX *Αἰζήλ*. Uzal ist nach der Überlieferung der Araber der alte Name der Hauptstadt von Jemen, welcher seit der Besitznahme durch die Abessinier dem Namen *Ṣan'ā* (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.). [𐤇𐤃𐤁𐤁] nicht nachgewiesen. Der Name lässt auf Palmenreichtum (دقل) schliessen, weshalb *Boch.* an die Minaei (Strab. 16, 4, 18. Plin. 6, 32) in dattelfeuchter Gegend, *Kn.* (VT. 196) an einige andere Stämme denken wollte. [𐤇𐤃𐤁𐤁] 1 Chr. 1, 22; *Sam. Vulg. Joseph.*; *Evel* und *Γεβαλ* LXX. Nach *Halévy* p. 86 ist 'Abil noch heute in Jemen Name eines Bezirks u. verschiedener Ortschaften. Sonst s. *Krem.* 26; *Spreng.* 270. [𐤇𐤃𐤁𐤁] unermittelt; der Name *Málu* im Weihrauchland (*Boch.*) bei Theophr. plant. 9, 4 scheint falsche Lesart zu sein (*Mich.*). Zu der echt sabäischen Bildung des Namens ist [𐤇𐤃𐤁𐤁] (*Halévy* 86: *DMüll.* ZDMG. XXXVII. 18) zu vergleichen. [𐤇𐤃𐤁𐤁] V. 7. [𐤇𐤃𐤁𐤁] 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. Ij. 22, 24. 28, 16. Jes. 13, 12. 1 Chr. 29, 4). Die Lage dieses Goldlandes hat man in der verschiedensten Weise bestimmt (s. *Win.* RW. u. *Ri.* HWB.), weil man die Aussagen

des Königsbuchs über die Fahrt dorthin und die Handelsartikel dorthin zu Grund legte. Indessen Joqtaiden und somit auch 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 Σωφειρά, Σουφείρ u. a. (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)ουππια in Peripl. m. erythr. 52 Müll. combinirte) ausser Betracht, und von *Sofala* auf der Ostseite Afrika's, gegenüber der Insel Madagascar, (d. h. سَفَالَة), kann keine Rede sein, obgleich diese längst wiederlegte Combination immer wieder auftaucht, zuletzt nachdem *Mauch* 1871 40 deutsche Meilen landeinwärts von Sofala die grossen Baurminen von Zimbabwe wiedergefunden hat. Auch *Abhira* an der Küste östl. vom Indus-Delta (*Lassen* IAK.¹ l. 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 Silberreichthums an der Westküste Arabiens zwischen Higdaz und Jemen, von Dhahabân bis Ober-Chaulân (*Spreng.* 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 Örtlichkeit dem Hafen 'Ezjongeber zu nahe und als Stapelplatz für die afrik.-indischen Producte zu nördlich liegt. Eine Gegend der südl. oder südöstl. Küste Arabiens ist immer noch am wahrscheinlichsten. 𐤀𐤓𐤓𐤁 s. V. 7 u. 2, 11 (S. 59). In der Voraussetzung, dass es auch im nordöstl. Arabien, am pers. Meer, ein Havila gab, könnte man (*Win. Tuch. Ges.*) die Χαυλοταῖοι des Strabo 16, 4, 2 u. Hnwaila in Bahrein an der Küste (*Nieb. Arab.* 342) vergleichen. Da aber die andern Namen der Liste (so weit erkennbar) eher nach dem SW. Arabiens weisen, so ist die Combination (*Boch. Mich. Ros. Kn.*) mit dem Haulan Jemens (*Nieb.*; *Spreng.* S. 286 ff.) nicht abzuweisen; speciell Ταῖλα (Ptol. 6, 7, 41) im südl. Jemen hat *Boch.* verglichen. 𐤀𐤓𐤓𐤁 unbekannt; die Ἰωβαρίται des Ptol. 6, 7, 24 in Ἰωβαρίται zu verbessern (*Boch.*), ist zu gewaltsam. — V. 30. Die Ausdehnung ihrer Wohnsitze (vgl. V. 19). 𐤀𐤓𐤓𐤁 nicht Μοῦζα 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.); also bis jetzt unbestimmbar. Von Mescha an war ihr Wohnland in der Richtung (V. 19) *auf Sefar hin, nach dem östlichen Gebirge*, da 𐤀𐤓𐤓𐤁 wegen seiner Stellung nicht Praedic. des Satzes sein wird, aber auch nicht Appos. zu 𐤀𐤓𐤓𐤁, weil von einem 𐤀𐤓𐤓𐤁 dieses Namens nichts bekannt ist. 𐤀𐤓𐤓𐤁 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. Hadramaut 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 סֹפֶרֶת wirklich Mesene wäre, so dass die Linie von NO. nach SW. ginge. Das *östliche Gebirge* wäre dann das arab. Hoehland Neǧd, das von dem vorhergehenden Grenzpunkt weiter östlich sich erstreckt (*Tuch, Ges.*), wogegen *Kn.* u. a. das grosse Weihrauchgebirge (*Ritter* Erdk. XII. 264) zwischen Hadramaut 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 Übersicht Cp. 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 Zerstreuung 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 Vf. dieses Stücks ausgeschlossen, gegen welchen ohnedem auch noch manches andere spricht, wie סֹפֶרֶת (gegen סֹפֶרֶת 10, 5. 20. 31), die Namensetymologie V. 9, u. a. 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, 18 f. und die eingearbeiteten Theile des Cp. 10 stammen: so *Böhm.* u. *Schrad.* (Stud. 162. die es dem R zuschreiben) und *Wl.* XXI. 401 ff.: *Bud.* 371 ff.: *Kuen.* XVIII. 159 f., die es ihrem J^1 zutheilen, während sie die von der Fluth u. den Noah'söhnen handelnden Theile des C auf einen J^2 (auch J^3) zurückführen (s. oben S. 89). In der That wird ja nicht zu bezweifeln sein, dass diese Thurmbausage urspr. 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 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 בְּנֵי הָאָדָם 1 und בְּנֵי הָאָדָם 4. 8 f. (trotz des Einspruchs *Budde's*

377 f.) für den Vrf. von 9, 19, 10, 25, wogegen an $\text{רָצוּן}(\text{רָצוּן} \text{רָצוּן})$ 4, 5 f. statt רָצוּן ein Anstoss (*Schr.*) um so weniger zu nehmen ist, als רָצוּן auch sonst (2, 5, 6, 5, 7, 17, 8, 22, 13, 16, 18, 18) von C gebraucht wird. Ist demnach die Zugehörigkeit des Stückes zu C nicht wohl zu bezweifeln, so ist doch die Folgerung, dass die Fluth- u. Noah-Geschichte in C ein secundärer Zusatz seien, darum noch nicht nothwendig. Der Widerspruch zwischen dieser und dem Stück 11, 1—9 ist nicht grösser als zwischen 4, 1 ff. u. 4, 17 ff. Der Vrf. der Sündenfallgeschichte, der 4, 1 ff. 6, 1—8, 8, 20 ff. die weitere sittliche Entwicklung der Menschen verfolgte, kann auch diese ihm irgendwie gegeben vorliegende Erzählung vom Thurnbau für seine Zwecke bearbeitet eingefügt haben. Die Noah-Söhne u. -Enkel u. s. w., ohne Zweifel als Individuen gedacht, konnten sehr wohl als zunächst noch an einem Ort vereinigt u. als die gesammte Erdbevölkerung bildend vorgestellt werden, bis Gott sie zwang, sich zu zerstreuen: das רָצוּן V. 9 gibt dann den Anlass u. die näheren Umstände an, unter denen das רָצוּן 9, 19 sich vollzog. Dass alle in Cp. 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. Über רָצוּן s. zu V. 2. — Wie in Cp. 2 f. den Ursprung der Sünde und der Übel 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 Vorhaben 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 Ruhmesucht 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 Übel 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 verschie-

dene 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, 5 f. Ps. 114. 1), war die Betrachtung der Sprachverschiedenheit als eines Übels die nächstliegende. Andererseits konnte man doch auch das Gute daran schon damals nicht verkennen: wären alle Völker mit ihren oft so selbstsüchtigen und eiteln Bestrebungen vereint, wie würden sie da erst recht weit in solchem gottwidrigen Treiben gehen, in ihrem Übermuth 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 Übel 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 religiösethischen Gesichtspunkt aus zu beleuchten (vgl. schon 2. 19 f. über die Sprache), als auch von der mächtigen Entwicklung des bösen Triebes in den Menschen (8. 21) und den Anfängen des auf die eingene 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, 8 ff.) oder nach den Inschriften semitisch und nichtsemitisch Redende zusammenstossen, 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 zurückschreckten. 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 Eufrat) 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 Eufrat 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. *Rich* memoirs on the Ruins of Babylon 1818; *HRavelin* Journ. R. As. Soc. XVIII. 1—34; *Oppert* expéd. en Mésop. 1. 200 ff.). Da eine dort gefundene Backsteinschrift 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 Heilighütern) den 7 Planetengottheiten gewidmet, auf einem rechteckigen Unterbau, in der südwestl. Ecke desselben in 7 sich verjüngenden Stockwerken sich erhebend, jedes Stockwerk 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 verjüngenden Stockwerken, so ist es nicht wahrscheinlich, dass es gerade dieser Borsippa-Bau war, an den sich unsere Erzählung anlehnt (wie die talmud. Juden s. *Burt.* lex. talm. c. 362 annahmen). Eher anzunehmen wäre, 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 ausgehant, das gemeinte Bauwerk wäre (s. *Schrad.* bei *Ri.* HWB. 132 ff. 137 f.; KAT² 121 ff.). Ebensogut aber kann es auch eine andere, schon im alten Babel vorhandene, aber uns unbekannt Ruine sein, an welche die lib. Sage sich anlehnte. Jedoch von einem inschriftl. Bericht über die Sprachverwirrung (den *GSmith-Del.* chald. Gen. 120 ff. gefunden zu haben wählte) kann keine Rede sein. Auch Berosus hatte keinen solchen, weil Joseph. (ant. 1, 4, 3) sich gerade auf ihn nicht beruft (*Exc.* JB. IX. 18), und die Frage, ob der Schilderung Orae. Sib. III, 97 ff. Frdl. und der verwandten des Abydenus

(Eus. pr. ev. 9, 14; chr. Arm. I. 51 f.) etwas aus Berosus zu Grund liege, ist (gegen Richter Beros. p. 21 und Lenorm.) zu verneinen. Eupolemus (Eus. pr. ev. 9, 17) berichtet eben nur nach der Genesis. Den Thurbau als ein Werk himmelstürmender Titanen zu betrachten (Sibyll.), dann ihn auch mit Nimrod in Verbindung zu bringen (Josph.), lag nahe genug, und gab den Späteren Stoff zu weiterer Ausschmückung. Die Eingliederung des Ereignisses in Peleg's Zeit scheint schon 10, 25 (BJub. c. 10) bezweckt. — 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: Budde bibl. Urg. 371 ff.

V. 1. *die ganze Erde* d. h. Erdbevölkerung (9, 19. 10, 25) *war eine 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. 𐤍𐤊𐤍 war hier nicht zu vermeiden: anders ist der Gebrauch 27. 44. 29, 20. — V. 2. Wäre 𐤍𐤊 *blos aufbrechen*, so müsste 𐤍𐤊𐤍 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 𐤍𐤊𐤍 𐤍𐤊 sind (29, 1). Von woher sie kamen, ist nicht angegeben. Wäre Eden gemeint (Wl.), so hiesse es 𐤍𐤊𐤍 ; 𐤍𐤊 ist nicht = Eden, nicht einmal = östl. Land (25, 6). Ob C (wie A) den Noahkasten in Ararat gelandet dachte, wissen wir nicht: jedenfalls aber dachte auch er die Noachiden im Osten (Palästina's). Dass Vrf., wenn er mit dem der Noahgeschichte derselbe war, auch den Aufbruchsort hätte angeben *müssen*, ist zu viel verlangt. 𐤍𐤊𐤍] nach dem Sprachgebrauch (nicht nach Etym.) Tiefebene: diese Ebene im Lande Sinear (10, 10) ist eben „die Gegend der Stadt Babylon, ein $\pi\epsilon\delta\iota\omicron\nu\nu$ nach Strabo, $\pi\epsilon\delta\iota\omicron\nu\nu \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$ nach Herod.“ (Kn.). — 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, was jenen Gegenden ebenso eigenthümlich, Asphalt als Bindemittel verwandten. 𐤍𐤊𐤍] *gib* d. i. *wohlan*, wie V. 4. 7. 38, 16. Ex. 1, 10, nicht bei A. 𐤍𐤊𐤍] ein ass. Etymon für 𐤍𐤊𐤍 gibt *Del*. Par. 145. 𐤍𐤊𐤍] zu Gebranntem d. h. Brandsteinen, Backsteinen (Dat. des Products). Der 𐤍𐤊𐤍 *Asphalt* (14, 10. Ex. 2, 3; s. Gen. 6, 14) diente ihnen *zum Thon* d. h. Mörtel, Kitt (die Einwendungen *Böhwert's* 163 ff. sind nicht von Belang). Über den Reichthum Babyloniens an Asphalt s. *Win.*³ I. 100. Auch die Classiker in ihren Berichten über Babel und den Belustempel (s. oben) geben das Material ebenso an (Diod. 2, 9; Trognus bei Justin 1, 2), und die Untersuchungen der babyl. Baureste bestätigen das, ergeben jedoch zugleich, dass für die inneren Massen der Bauten auch blos Luftziegel und gewöhnlicher Mörtel, dagegen der Asphalt hauptsächlich für die Aussentheile der Bauten im Gebrauch waren. — V. 4. Ihre Absicht ging auf Erbauung einer Stadt und eines Thurms, dessen

Spitze am Himmel sein, ihn erreichen sollte (Dt. 1, 28. Dan. 4, 8). hier, wo alles zwar kurz und knapp, aber äusserst malerisch gesagt ist, doch wohl nicht bloss Hyperbel, sondern zur Zeichnung ihres kühnen, hochstrebenden Geistes, dem selbst der Himmel nicht zu hoch, nicht unantastbar ist. *und wollen uns einen Namen machen*] „uns berühmt machen und einen Nachruhm stiften, vgl. Jes. 63, 12, 14. Jer. 32, 20 (2 Sam. 7, 23; 5eph. 3, 19). Diese Absicht legt der Vrf. ihnen nach dem Erfolg bei, indem Babylon ihren Erbauern allerdings zum Ruhm gereichte, will aber damit auf ihren Hochmuth hinweisen“ (Kn.). Nach 2 Sam. 8, 13 (bezweifelt von Wl., Bud. 375 f.) kann allerdings נִזְכָּר auch Denkmal, Ruhmesmal bedeuten, aber Mal überhaupt, weithin sichtbares Zeichen, an welchem sie in der weiten Ebene sich immer wieder zurechtfinden könnten (Schum. Buus. Böhm.), bedeutet es nie, und der folgende Absichtssatz muss nicht zum letzten Glied, sondern kann zum ganzen V.^a gehören. Übermuth und Eitelkeit leiten sie: für ihre Zwecke ist die von Gott gewollte Ausbreitung der Menschen über die Erde ein Hinderniss; ihre letzte Absicht ist, solche Zerstreung zu hintertreiben; die Stadt und der ruhmvolle Bau sollte für alle ein Sammelort und Anziehungspunkt werden, dass keinem einfiel wegzuziehen. — V. 5. Aber Gott wacht und tritt der Selbstsucht entgegen. Er kommt herab (V. 7; Ex. 3, 8), um das Werk, *welches* d. h. so weit es die *Menschensöhne* (im Gegensatz gegen *Gott*) *gebaut hatten* (es war noch nicht fertig, V. 8), zu besichtigen. Ähnlich 18, 21. — V. 6. Sein Befund ist nicht angegeben, aber was er weiter sagt und thut, zeigt, dass er das Werk sehr bedenklich fand. In den Himmel zurückgekehrt überlegt er (s. 3, 22), dass sie derartiges nur unternehmen und ausführen konnten, weil alle dieselbe Sprache reden und ein einigcs Volk bilden, und weiter, dass dieses nur *ihre Anfänge* (Inf. Hiph.; zu $\text{נָּ$ vor der Gutt. *Ec.* 199^a; zu נָּ s. 6, 1, 9, 20, 4, 26) *zu thun* d. h. der Anfang ihres Thuns sei, sie *also* bald zu Weiterem fortschreiten und ihnen schliesslich *nicht* mehr *verwehrt*, unerreichbar sein werde irgend etwas, was sie zu thun sich vornehmen werden. Sie würden vermöge ihrer Gemeinsamkeit, durch die ihnen alles gelingt, schliesslich alle Schranken durchbrechen und so den göttl. Zweck mit der Menschheit vernichten. נִזְכָּר] erleichterte Form für נִזְכָּר , wie V. 7 נִזְכָּר für נִזְכָּר ; vgl. zu 9, 19. — V. 7. Also entschliesst er sich zum Einschreiten. נִזְכָּר] in ironischer Wiederholung ihres Wortes V. 3 f. (*Del.*). Über die 1 p. Plur. s. zu 1, 26, 3, 22. נִזְכָּר ist nicht trennen = נִזְכָּר (Kn.), sondern *verwirren*; der Ausdruck ist gewählt mit Beziehung auf נִזְכָּר V. 9; ebendarnm ist auch נִזְכָּר hinzugesetzt. *dass* (Dt. 4, 40. Jos. 3, 7) sie einer des andern Sprache *nicht* hören d. i. *verstehen* 42, 23. Jes. 33, 19. 36, 11. Dt. 28, 49. — V. 8. Die Ausführung des Beschlusses ist nicht ausdrücklich bemerkt, sondern nur die Folge, dass sie sich nun zerstreuen und das Werk unvollendet liegen lassen mussten. Dass Gott den Thurm durch gewaltige Windstösse zerstörte, sagt erst die Sibylle, B. Jub. u. a. נִזְכָּר + נִזְכָּר *Sam.* LXX. — V. 9 der Name *Babel*. Die Gedanken der Erzählung werden in freier Weise an den Namen der Weltstadt ange-

knüpft: wenn auch die Schöpfer des Namens einen andern Sinn unterlegten, so ist er doch dem Hebr. eine treffende Bezeichnung des beschriebenen Wesens der Stadt: *Wirruarr* (σύγχυσις LXX) nannte und nennt *man* (Ges. 137, 3) sie, denn sie war der Schauplatz der Sprachverwirrung und Ausgangspunkt der durch diese bewirkten Zerstreuung der Menschen. Der 2. Grund schliesst sich nur als Folge dem ersten an, und es ist nicht nöthig, deshalb (*Ku.*) dem Worte בָּבֶל die Bedeutung „Trennung, Scheidung“ aufzudrängen. Dabei ist בָּבֶל als aus בָּבֶלֶט vereinfacht gedacht *Ev.* 158^c. Für die Babylonier hatte der Namen einen andern Sinn. Da das *Etym. magn.* sagt: *Βαβυλῶν εἴρηται ἀπὸ τοῦ Βήλου* (Steph. Byz. u. d. W.), so nahm man den Namen als *Báb Bel* d. i. porta Beli (*Eichh. Win.*) oder als בָּבֶל רֶזַח domus Beli (durch Abkürzung von רֶזַח in *Bè* und *Bà*, s. bei *Tuch*), sogar als Abkürzung von רֶזַח בְּעִירֵי Burg Bel's, *bárbel* (*Ku.* nach *Hager* in *Klaproth's Magazin* I. 294 f.). Aber die Inschriften ergeben vielmehr *Báb-II* = Pforte des II (ZDMG. VIII. 595: *Asiat. Journ.* XV. 231: *Schr. KAT*² 127 ff.: *Del. Par.* 212 f.). — Dass nun sofort die mannigfaltigen Sprachen mit einem Schlage fertig in die Erscheinung getreten seien, sagt Vrf. nicht; er fixirt nur einen Zeitpunkt, von dem an die Zersplitterung in Völker und Sprachen begann. Noch weniger ist er verantwortlich für die Einbildungen der späteren Juden und der KVV., welche noch *Buxtorf*, *APfeiffer*, *Löscher* u. a. bis herab auf *Häv.* und *Bmg.* theilten, dass das Hebräische die Ursprache sei, von welcher die übrigen in Folge jener Verwirrung erst abzweigt seien.

5. Die Geschlechtsfolge in der Linie Sem's bis auf Terach,

Cap. 11, 10—26: aus A.

Nachdem A Cp. 10 die Ausbreitung der Völker nach der Fluth gezeichnet, führt er das Geschlecht Sem's, aus dem Abraham stammt, durch 9 (10) Glieder herunter bis auf Terach, bei welchem der Stamm wieder in 3 Zweige anseinanderght. So leer an Erinnerungen war auch dieser 2. Zeitraum der Geschichte, dass eine solche tabellarische Übersicht genügen musste. Die Ähnlichkeit mit Cp. 5 springt in die Augen, und beweist für die Selbigkeit des Vrf., die auch allgemein anerkannt ist. Angaben, durch welche von Noah auf Abraham herabgeleitet wurde, hatte (s. 10, 25 ff.) gewiss auch C: aber dass eine förmliche Semitentafel (*Bud.* 306. 411), ist nicht zu erweisen, geschweige zur Grundlage weiterer Folgerungen zu machen. Dass unter dem mit Namen genannten Sohn auch hier jedesmal der Erstgeborene gemeint ist, geht aus V. 26 (10, 25) noch besonders hervor, und wird durch 10, 22 (wo geograph. Ordnung maassgebend war) nicht widerlegt. In ganzen ist diese Tafel etwas kürzer gehalten als Cp. 5, sofern die Zahl der Lebensjahre nach der Zeugung des Erstgeborenen nicht besonders herausgehoben und das jetzt selbstverständliche *da starb er* fortgelassen

ist. Aber die Zwecke der Tafel sind die gleichen wie dort, nämlich theils die Dauer dieses Zeitraums (vom Ende der Fluth bis auf Abraham's Anfang 290 Jahre) zu bestimmen, theils von dem zunehmenden Sinken der Lebensdauer in demselben eine Anschauung zu geben. Dagegen unterscheidet sie sich von Cp. 5 darin, dass sie nach dem hbr. Text nur 9 Glieder enthält. Bei der Bedeutung der Zehnzahl in diesen Dingen (S. 88) und bei der Regelmässigkeit in der Schreibweise des A wird eine Verstümmelung der Tafel zu vermuthen sein. 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 Noah der 10. in seiner Reihe ist, kann man (*Kn. Del.*) nicht schliessen, dass 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 Šem; und wenn Berossus in der 10. Generation nach der Fluth einen „gerechten und grossen und in der Himmelskunde 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. Noch weniger kann in עֲוֹן נֹחַ ursprünglich Noah (*Bud. 412 f.*) als erster der Reihe aufgeführt oder gedacht gewesen sein. Vielmehr aber haben die LXX (auch Demetrios bei *Eus. pr. ev. 9, 21, 12; BJub. 8; Luc. 3, 36*) zwischen Arpaxad und Schelach noch ein weiteres Glied, den *Καϊνάν* (קַיִן), sowohl hier als auch in 10, 24. Der krit. Werth dieses Zeugnisses wird freilich dadurch verdächtig, dass dieser Name nicht blos schon Cp. 5 an 4. Stelle vorkam, sondern ihm auch in den LXX (nicht aber in BJub.) die gleichen Zahlen wie dem Nachfolger Schelach gegeben sind; der Schluss liegt nahe, dass erst die Griechen diesen *Καιναν* hier eingeschoben haben, um die Zehnzahl der Glieder voll zu machen, zumal da auch 1 Chr. 1, 24 (im hbr. und griech. Text) einen *Καιναν* nicht hat, ebensowenig Sam., und auch Philo und Joseph. hier mit dem hbr. Text gehen. Allein wenn auch hienach der LXX Text ein junger ist, so folgt daraus noch nicht die Unversehrtheit des hbr. T.; dem LXX T. scheint doch das richtige Bewusstsein zu Grund zu liegen, dass der hbr. T. eine Lücke habe, welche so 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 (*Ew. Bertheau*). Es kommt hinzu, dass auch die Zahlangaben der Tafel unter den Händen der späteren Schriftgelehrten noch allerlei Änderungen erfuhren. Wie Cp. 5, so weichen in denselben der hbr., 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 (430)	535 (565)
Kainan							130	330	460
Schelach	30	403	433	130	303	433	130	330	460
Eber	34	430	464	134	270	404	134	270 (370)	404 (504)
Peleg	30	209	239	130	109	239	130	209	339
Reu	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	179 (79)	125 (129)	304 (208)
Terach	70	(135)	(205)	70	(75)	(145)	70	(135)	(205)
Summa	390			1040			1270	(1170)	

In der Tafel der LXX (wo die eingeschlossenen Zahlen die Lesarten des Cod. Al. sind) sind zwar die Zahlen beim 1. und 10. Glied dieselben wie im Hbr., sonst sind aber die Jahre vor der Zeugung, je 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 unverhältnissmässig wird, im ganzen aber (Kainan mitgerechnet) für die Zeit vom Ende der Fluth bis zur Geburt Abraham's 1070 (1170), oder wenn man 11, 10^b zu Grund legt, 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 strenger 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 das richtige Verhältniss 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 ergeben sich bei ihm, da er Kainan nicht hat, 940 (942) Jahre. [In *BJub.*, das in der Sethitentafel mit dem *Sam.* geht, sind die Jahre, in welchen die Väter zengen (s. SB. der Berl. Ak. 1883. I. 335), bei Arp. 68, Kain 57, Schel. 71, Eber 64, Pel. 61, Reu 59, Ser. 57, Nah. 62, Ter. 70; zusammen 569 Jahre bis Abraham's Geburt]. 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 Verhältniss ist und vielleicht ursprünglich 404 (370) ge-

lautet hat (vgl. LXX *Sam.*), wodurch auch der (im übrigen vielleicht beabsichtigte) starke Absprung der Lebensdauer von Eber auf Peleg etwas ermässigt würde. Auch das Verhältniss der Zeugungsjahre zu den Lebensjahren ist (ausser beim ersten und letzten Glied) im Hbr. dem in Cp. 5 angesetzten Verhältniss 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 (*Sam.*) zu ihren Hauptänderungen bewogen hat. Die sich ergebenden 290 (292) Jahre vom Ende der Fluth bis auf Abraham's Geburt oder 365 (367) Jahre (12, 4) bis zu seiner Einwanderung in Kanaan erscheinen zu wenig, um nicht in Widerspruch mit den Erzählungen Cp. 12 ff. zu gerathen. Man kann sich kaum denken, dass es im Sinne des Vrf. lag, dass Noah erst starb, als Abraham 58 Jahre alt war, oder dass Sem bis über Jacobs Geburt herunter, Eber noch nach dem Tode Abraham's lebte: noch weniger lässt sich verstehen, wie 365 Jahre an sich und nach dem Sinn des Vrf. ausgereicht haben sollen, um die ausgebildeten Völker- und Staatsverhältnisse, die zu Abraham's Zeit als bestehend vorausgesetzt werden, herzustellen. Arithmetisch mögliche Progressionen der natürl. Vermehrung der Menschen (wie sie zB. bei *Del.* 242, *Ke.*³ 148 aufgestellt sind) haben keine Beweiskraft; nach solcher 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 das Zahlensystem nicht auf Grund solcher Erwägungen, sondern von ganz anderen Grundlagen aus entworfen ist. Im übrigen gilt über die Angaben das S. 108 zu Cp. 5 bemerkte: sie sind ein Versuch, von der Dauer der Entwicklung der nachfluthl. Menschheit bis Abr. eine Berechnung zu geben. Welche Daten oder Annahmen den Vrf. bei seinen Ansätzen leiteten, ist bis jetzt so wenig herausgefunden, als in dem ähnl. Fall Cp. 5 (s. die S. 112 f. verzeichneten Schriften; auch *Nöld.* in JPTheol. 1875 S. 344 u. *Ri.* HWB. 1468). Dass im Vergleich mit der beglaubigten Geschichte anderer Völker, nam. der äg. u. bab.-assyrr. Reiche, die Ansätze, zumal des hbr. Textes, zu niedrig seien, muss jeder Unbefangene zugeben. — Über die Namen der vorgelührten Patriarchen s. zu V. 26.

V. 10. „Sem zeugte als *Sohu* von 100 Jahren d. h. 100 Jahr alt, also im 101. Lebensjahr den Arpaxad. Damit stimmt *zwei Jahre nach der Fluth.* nämli. nach dem Eintritt derselben. Sem war gegen Ende des 501. Jahres Noah's geboren (5, 32), mithin beim Anfang der 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 einem weiteren Jahr, also das 2. Jahr nach dem Eintritt der Fluth, zwischen 100 u. 101 Jahr alt“. So *Kn.* nach *Bengel.* Aber 9, 28 kann *בן שנים עשר* nur „nach dem Ende der Fluth“ bedeuten (*Bud.* 108 f.), weil sonst von 7. 11 aus nur 949 Jahre für das Leben Noah's herauskommen. Deshalb nehmen andere (zB. *Tuch.* *Del.*) die 500 Jahre

in 5, 32 für eine runde Zahl, statt genauerer 502; Köhl. G. I. 54 erklärt die 2 Jahre daraus, das Sem der zweite Sohn Noah's gewesen sei (s. aber S. 193). Unter diesen Umständen ist wohl (*Bud.*) שני שנים שני שנים als Glosse von einem zu erachten, der genauer nachrechnen wollte, aber 9, 28 f. ausser Acht liess. Sonst lehrt die Stelle, dass Arpaxad Sem's Erstgeborener sein soll (s. auch 5, 4). Übrigens 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 Vrf. wieder in das gefügigere וְ hinein, das er in Cp. 5 durchaus gebraucht hatte. Auf einen anderen Vrf. (*Schum.*) 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 sich durch Summirung der 2 Angaben im hbr. Text ergibt, noch ausdrücklich hinzu (wie Cp. 5). — V. 12. וְ] s. 3, 22. — V. 17. *Söhne und Töchter*] zB. Joqtan 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 Cp. 10), aber nicht alle. *Arpaxad* ist ein Volks- und Landesname (10, 22) und bezeichnet hier an der Spitze der Genealogie, dass dieses Land ein Ursitz der weiterhin genannten, also auch der Terachiten war. אַרְפַּכְשָׁד] nach *Ev.* G.³ I. 379 nichts als allgemeine Bezeichnung eines Nachkommen (*Sprössling* Cant. 4, 13), nach andern (*Bohl. Tuch Böttch. 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 *Salach* im nordöstl. Mesopotamien darin erkennen möchte, welchen syr. Schriftsteller bei *Assem. bibl. or.* I. 495. II. 115. 351. III, 1. 287 erwähnen). וְ] zum Zeichen, dass von hier an nur von Hebräern, einem Theile der Semiten, die Schnur der Vorfäter des Volks fortgeführt werden soll (*Ev.* 383), meist als *Übergang* (über den Tigris nach Mesopotamien, *Kn. Buns.*) oder „von jenseits Gekommene, *Jenseitige*“ erklärt, indem man dann (so die Meisten) von jenseits des *Euftrat* Gekommene (vgl. Num. 24, 24) versteht, sofern allerdings der Euftrat für die Palästineuser eine Art Grenze ihres polit. Horizontes bildete, oder gar von jenseits des *Jordan* Gekommene (*Reuss* Gesch. 52; *Stade* hbr. Gr. S. 1; *Wl.*), so dass der Name erst von den Kenaanäern für die Israeliten geprägt wäre, dies jedoch im Widerspruch mit 10, 21. 24 ff. Andere Vermuthungen bei *Ev.* 407—9; die Deutung *Wanderer* schlägt *Del.* Par. 262 vor. וְ] 10, 25: nach einigen (*Bohl. Tuch Kn.* 122; *Buns. Merx* im Bl.) soll er das Land, von dem aus, oder die Epoche, in der Joqtan sich von den übrigen Hebräern trennte, bezeichnen; daneben denkt *Kn.* 130 an *Phalga*, einen Ort beim Einfluss des Chaboras in den Euftrat (Isidor Charac. 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 *Ev.* 383; wieder einen andern *Lagarde* Orient. II. 50). וְ] LXX *Ῥαγαῦ*, natür-

lich nicht Rages in Medien (*Bohl.*), ebenso wenig ܐܘܪܝܢܐ Edessa (*Kn. Buns.*; die *Pesch.* hat für ܐܘܪܝܢܐ (ܐܘܪܝܢܐ^o), oder Arghana an den Quellen des Tigris (*Ew.* 384). ܐܘܪܝܢܐ] „sicher *Sarug*, eine Landschaft und Stadt (*Batnae* der Classiker), eine Tagereise nördl. von Harrân (V. 31) bei den arab. Geographen, zB. *Istachri* (*Mordtm.*) S. 48, *Edrisi* p. *Jaub.* II. 155; *Marâs.* II. 28, so wie bei syr. Schriftstellern *Barhebr.* chr. syr. p. 142 f.: *Assem.* b. or. I. 277. 283 ff. 426. II. 321 f. (*Kn.*). ܐܘܪܝܢܐ] einst Name eines bedeutenderen Volks s. 26 f. u. 22. 20—24. Ob in Ortsbenennungen noch Spuren seiner Existenz nachzuweisen sind? schwerlich in Chaura ܘܚܘܪܐ 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 ʿĀna's bei *Abulf.* (arab., *Par.* 1840) S. 287. 3 (*Ew.*) ܐܘܪܝܢܐ] *Θαύρου* LXX, nach emigen (zB. *Tuch*, *Buns.*) geschichtlicher Personenname (wozu ein Geschichtchen in *Bjub.* c. 11 und *Hier. epist.* 127 [al. 78] ad *Fabiol.* mans. 24), von *Kn.* mit dem Ort Tharrana, südl. von Edessa auf *Tab. Pent.* XI, d verglichen, nach *Ew.* 392 Personification der *Wanderung* (ܐܘܪܝܢܐ = ܐܘܪܝܢܐ). aus deren dunklem Schoss *Abrah.* *Nahor* u. *Haran* hervortreten V. 27 f. Aus dieser Übersicht der Namen erhellt zugleich, auf wie lockerem Grund *Bunsen* (*BW.* V, 2. 86 f.) steht, wenn er in den Jahreszahlen dieser Tafel geschichtlich überlieferte Angaben über die Dauer der Epochen sieht, in welchen sich die Wanderungen und Ansiedlungen der von *Arrapachitis* ausgegangenen Semiten stufenweise vollzogen habe.

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

Mit einer neuen, durch ; an das vorige angeknüpften (s. 10, 1. 25, 12. 19 u. s.) Überschrift wird noch ein besonderer Abschnitt über Terach angefügt, welcher die Verwandtschaftsverhältnisse in seinem Hause beschreiben und dadurch das Verständniß der Geschichte *Abraham's* vorbereiten soll. A als Verf. ist V. 27 und 32 deutlich erkennbar: V. 29 ist dem C zuzutheilen, weil dieser 22, 20 ff. darauf Rückbezug nimmt: V. 28^b (wegen ܘܘܪܝܢܐ 'ܘܘܪܝܢܐ) sicher nicht dem A, sondern (*Bud.* 418 f.) dem C: 28^a könnte von A sein, muss aber nicht: auch V. 30 (nach *Wl.* zu A in 16, 3 gehörig u. erst von R hierher versetzt) ist wahrscheinlich (*Bud.* 415 f.) von C, so dass 28 (wenigstens 28^b)—30 ein zusammenhängendes Stück von C darstellen. V. 31 aber erweist sich durch die Umständlichkeit des Ausdrucks (vgl. 12, 5) als Satz des A (*Hupf.* 19 f.: *Bud.* 415); nur ist die Frage, ob nicht in ܐܘܪܝܢܐ ܐܘܪܝܢܐ (s. V. 28) R nachgeholfen hat. Jedenfalls ist das Stück ein gemischter Text, bei dessen Zusammenstellung C (um den Anfang, u. um die Angabe, wie theils *Abraham*, theils *Nahor* nach *Harran* kam) verkürzt ist, vielleicht aber auch A. Denn selbst wenn es richtig sein sollte (*Bud.* 421 ff.), dass bei A *Bethuel* u. *Laban*

keine Nahoriden sind, darum auch weitere Nachrichten über Nahor (oder gar נָחֹר , *Bruston revue théol.* 1882 p. 17) nicht zu erwarten stehen, so vermisst man doch jede Angabe darüber, welche Bedeutung Paddan Aram (25, 2 u. ö.) für die Patriarchen hatte u. wie es sich zu Harran (V. 31. 12. 5) verhalte. Sonst s. auch *Ew.* JB. X. 26 ff. — V. 27. Die Wiederholung in V. ^a aus V. 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. נָחֹר eig. Gebirgler, Gebirgs-Land oder -Volk, obwohl hier rein als Person aufgefasst, kann gleichwohl ursprünglich einen Stamm oder Landschaft bedeutet haben: ob aber gerade Arran mit der Hauptstadt Berdaa in Armenien (Istachri M. p. 68) hierher gehöre (*Ew.* G.³ I. 411 f.), ist mehr als fraglich. — V. 28. Haran starb נָחֹר בְּחַיָּו , wohl nicht rein temporal (*Tuch*), sondern *coram eo* d. h. so dass dieser es mit ansah, es erlebte, vgl. Num. 3, 4. Deut. 21, 16 (*Ku.*) בְּחַיָּו בְּחַיָּו bei A sonst nicht nachzuweisen, wohl aber bei C und B (24, 7. 31, 13 vgl. 12, 1. 24, 4. 31, 3. 32, 10. 43, 7. Num. 10, 30; anders bei A Gen. 48, 6 und Lev. 18, 9. 11). בְּחַיָּו בְּחַיָּו nur noch V. 31. 15, 7. Neh. 9, 8; LXX $\chi\acute{o}\rho\alpha$ $\tau\acute{o}\nu$ $\chi\alpha\lambda\delta\alpha\iota\acute{o}\nu$. Ob Ur ein Eigennamen war, oder appellativisch Gegend, District bedeutete, können wir nicht mehr ermitteln (אֲרָם kann, aber muss nicht für *Land* sprechen): אֲרָם = אֲרָם Gebirge (*Ku.*) ist schlechthin abzuweisen; auf Grund von medischem $\text{O}\acute{\upsilon}\rho\epsilon\alpha$ (Strab. 11, 13, 3) zendisches *vara* District zu vergleichen (*Tuch*), liegt zu fern, ebenso ein arab. W. oder armen. *gavar* (*Ew.* G.³ I. 404 f.). Die Späteren, an die aus der Bibel geläufigen Kaldäer Babyloniens denkend, suchten Ur Kasdim in Babylonien: Nicol. Dam. (Jos. ant. 1, 7, 2) nennt $\tau\eta\nu$ $\gamma\eta\nu$ $\tau\eta\nu$ $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho$ Βαβυλωνος , $\chi\alpha\lambda\delta\alpha\iota\acute{o}\nu$ $\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$ als Abraham's Ausgangsort; Eupolemus (Eus. pr. ev. 9, 17, 2) versteht eine $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ Βαβυλωνίας Καμαρίνη , $\eta\eta\nu$ $\tau\iota\tau\epsilon\varsigma$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota$ $\pi\acute{o}\lambda\iota\nu$ $\text{O}\acute{\upsilon}\rho\acute{\omicron}\eta\nu$. Der Talmud (B. Bathra 91^a) und die Muslim suchen es in Kutha rabba in Babylonien (Istachri M. p. 54; Marās. II. 519 u. a.), und alle die späteren Geschichtchen von einer Verfolgung des Abraham durch Nimrod, in denen meist zugleich אֲרָם als *Feuer* gedeutet wurde (*Beer* Leben Abraham's 1859 S. 1—20) schliessen sich an diese Localisirung an (vgl. schon BJub. c. 11 ff.; Jos. ant. 1, 7, 1 ff.; Hier quae. ad h. l.). An אֲרָם (10, 10) d. h. Uruk oder Warka (*G. u. H. Rawlinson; Loftus* trav. 162: *Del.*) darf man bei אֲרָם keinesfalls denken. Dagegen würde dem Namen nach gut passen der heutige Ruinenort Mugheir (el-Muqajjar), ziemlich südl. von Warka, auf der rechten Seite des Eufrat (*Loftus* 126 ff.), als dessen alten Namen die dort ausgegrabenen Thontäfelchen *Uru* erweisen, eine der ältesten babyl. Königsstädte im Lande Sumer. Dieses *Ur* wird jetzt nach Vorgang der Assyriologen (s. bei *Schr.* in ZDMG. XXVII. 397 ff. KGF. 94 ff. KAT² 129 ff.; *Del.* Par. 200. 226 f.) von den Meisten für אֲרָם gehalten, wobei aber zu bemerken, dass der Beisatz בְּחַיָּו nicht zum einheimischen Namen gehört, sondern erst von den Juden beigefügt sein müsste. Nimmt man aber das an, so kann אֲרָם nicht urspr. Text des C sein. Denn bei ihm sitzt nicht bloß Abraham's

Bruder Naḥor (22, 20 ff.) in Harran, ohne dass eine Wanderung desselben dorthin berichtet wäre, sondern ist dieses auch Abraham's eigene Heimath, von wo er ausgezogen ist (24, 4 f. 7, 10, 27, 43, 28, 10). So wäre 'ז 'סז hier vielleicht Einsatz des R aus A (V. 31)! Aber auch bei A käme eine südbabyl. Stadt hier völlig unerwartet, da er Babylonien oder נַבְּלִיָּה oder נַבְּלִיָּה nie nennt (auch Cp. 10 nicht), vielmehr (8, 4) Noah in Armenien landen u. die Vorfahren Terach's (11, 10—26), nach den Namen zu schliessen, im obern Zweistromland sich bewegen lässt (vgl. Jes. 41, 9, u. vgl. sein Paddam Aram 25, 20, 28, 2), Behauptungen aber, wie die, dass bei A die Vorfahren Terach's heimathlos seien u. A ohne zu wissen, was er damit thue, nun auf einmal 'ז 'סז einsetze (*Bud.* 444), bei einem Vrf. wie A am wenigsten zugelassen werden können. Wäre also gleichwohl 'ז 'סז bei A ursprünglich, u. wäre die darin erhaltene Nachricht vom Ausgangsort der Terachiden oder gar Semiten aus Südbabylonien die geschichtlich zuverlässigste (wie aus verschiedenen Gründen zB. aus den Sagen u. Bräuchen oder mit Hilfe der Sprachvergleichung zu beweisen suchten *Schrad.* in *ZDMG.* XXVII. 397 ff., *JBPTheol.* I. 117 ff., *Ri.* HWB. 1702 f. u. *Guidi* della sede primitiva dei popoli Semitei in *Atti d. R. Accad. dei Lincei* Ser. III Vol. III (1879) p. 566 ff.; dagegen *EMey.* I. 215 f.), so müsste man urtheilen, dass A hier, wie sonst oft, gegenüber von den anderen Erzählern, die älteste Nachricht hätte, denn der J², dem A hierin gefolgt sein soll (*Bud.* 448 ff.), ist eine literarische Fiction. In Wahrheit aber ist, in Anbetracht der Schwierigkeit eines südbab. 'ז 'סז bei C u. A, vielmehr die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass 'ז 'סז 28 u. 'ז 'סז 31 nach einer andern Quelle, u. um mit 11, 1—9 zu vermitteln, erst von R (vgl. 15, 7) eingesetzt sei. Dagegen die Vermuthung, dass erst späte Juden, welche etwas darin suchten, dass ihr Ahnherr von den durch ihre Weisheit berühmten Chaldäern ausgegangen sei, den Ortsnamen frei eingefügt oder aus einem anderen, der da stand, geändert haben (so *Lagarde* GGA. 1870 S. 1556 und *Symm.* I. 54: es habe ursprünglich *Urusta* Urartu נַבְּלִיָּה dagestanden: vgl. *Wl.* 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. An das 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, ist bei 'ז 'סז so wenig zu denken, als an die durch *Ku.* verglichene arab. Völkerschaft Orroei (zweifelhafter Lesart, *Plin.* 6, 30) in der Gegend von Nisibis, und an Urhoi d. i. Edessa (*Hitz.* Gesch. 92), dessen sich die syr. Christen als des Ur Abraham's rühmten. Sonst s. zu 10, 22 über נַבְּלִיָּה. Eine eigenthümliche, aber wenig begründete Ansicht über Fr Kasdim s. bei *Halévy* mélang. d'épigr. p. 81. 84. — V. 29 von C. נַבְּלִיָּה Sing. wie 9, 23, 7, 7. נַבְּלִיָּה 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 נַבְּלִיָּה נַבְּלִיָּה nach 20, 12. Aber 20, 12 stammt von

anderer Hand, und bei A V. 31 heisst Sarai die תַּרְחָיָה Terach's. — Nahor 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 grösserer Gemeinschaften zu einem Ganzen sind (zB. 16. 1. 21. 21. 36. 2 ff. u. s.). *Jiska*, Schwester der *Milka* und Tochter *Haran'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; *TgJon., Talm., Ephr. Hier. Raš.* a.), ist gegen den Wortlaut, ausserdem im Widerspruch mit der Angabe des A in 17. 17 (wonach *Sarai* nur 10 Jahre jünger als *Abr.* war, also nicht die Tochter von dessen jüngerm Bruder gewesen sein kann *Ku.*), und mit der Tradition bei B in 20. 12. *Ev. G.* 1. 449 (*JB. X.* 29) vermuthet, sie sei das Weib *Loth's* geworden. — V. 30. תַּרְחָיָה wie 25. 21. 29. 31 bei C (nie bei A). Die Bemerkung schliesst sich an die Nennung der *Sara* bei C in V. 29 wohl an (*Bud.* 416 l.). תַּרְחָיָה für gewöhnliches תַּרְחָיָה, nur hier und als *Ketib* in einem Theil der Handsch. 2 Sam. 6, 23 ist sprachgeschichtlich merkwürdig. — V. 31 f. „Terach verlässt nebst *Abrah.*, *Loth* und *Sarai Ur Kasdim.*, um nach *Kanaan* zu ziehen, kommt aber nur bis *Harran*, wo er bleibt und stirbt. Dieser

Ort, ass. *Harran*, syr. ܗܪܪܢ, arb. حَرَّان, gr. Καρρῶν, röm. *Carrae*,

Charra, genannt, lag im nordwestl. Mesopotamien, südöstl. von *Edessa* (*Orfa*) 26 röm. Mil. (*Tab. Pent.* XI, d) oder eine starke Tagreise (*Istachr. M.* 49; *Marās.* I. 294) oder 2 kleine (*Niebuhr Reiseb.* 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, 3 f.; *Willh. v. Tyrus* 10, 29; *Istachr.* 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 aber der Ort in Trümmern (*Otter Reise* I. 115). Mehr über ihn bei *Chwolsohn* *Ssabier* I. 303 ff. u. *Ritter EK.* XI. 291 ff. (*Ku.*). 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 *Nahor's* in *Aram Naharaim* (24, 10 bei C) ist ohne Zweifel dasselbe (*Bud.* 445). Ob תַּרְחָיָה des A sich damit deckt, s. 25, 20. Die Einwendungen *Halévy's* (mél. 72 ff.) gegen die traditionelle Ansicht und seine Deutung des תַּרְחָיָה auf das eig. Syrien zwischen *Chryssorrhöas* und *Euftrat*, und des תַּרְחָיָה auf *Spelunca* sind nicht einleuchtend. — תַּרְחָיָה des A bei C heim *Sam.* kennzeichnet sich selbst als schlechte Interpolation. Die *Nahoriden* sind bei C in *Harran*, ohne erst dort einzuwandern. — Wenn (S. 212) תַּרְחָיָה des A ein Einsatz des R ist, so folgt, dass bei A entweder ein anderer Ausgangspunkt genannt, oder aber gar keiner angegeben war. — Wodurch die Wanderung veranlasst war, ob durch andere Völkerbewegungen? ist nicht zu sagen: die Späteren dachten

sich religiöse Kämpfe in Kaldäa als die Ursache (Judith 5, 6—9; Bjub. 11 ff. u. a. Stellen s. oben S. 211; auch *Ew. G.*³ I. 479). Zu beachten ist, dass bei A von einem besondern göttl. Befehl zu der Wanderung nach Kenaan nichts gemeldet ist. אֲרֶכְשֶׁת] als Schwiegertochter wie 38, 11. 24. 1 Sam. 4, 19. אֲרֶכְשֶׁת אֲרֶכְשֶׁת] wer mit wem? Da אֲרֶכְשֶׁת = 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 אֲרֶכְשֶׁת macht und Loth u. Sarai in אֲרֶכְשֶׁת unterbringt oder umgekehrt (*Ras. Ros. Bmg. Ke. Del.*), so bleibt nichts übrig, als entweder die 4 genannten als Subj. zu nehmen und bei אֲרֶכְשֶׁת 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 אֲרֶכְשֶׁת einige Worte, in denen diese Hörigen erwähnt waren, ausgefallen seien, oder aber mit *Pesch. (Hlg. Vat. Olsh.)* אֲרֶכְשֶׁת אֲרֶכְשֶׁת oder mit LXX *Sam. Vulg. (Luth. Merc. Houb. Dathe)* אֲרֶכְשֶׁת אֲרֶכְשֶׁת herzustellen. Übrigens „muss Abr. nach 12, 5 in Harran eine ziemliche Zeit gewohnt haben“ (*Kn.*). „אֲרֶכְשֶׁת אֲרֶכְשֶׁת] *Ew.* 216^b. „Der Ausdruck אֲרֶכְשֶׁת אֲרֶכְשֶׁת ist dem A besonders geläufig zB. 12, 5. 13, 12. 16, 3. 17, 8. 23, 2. 19. 31, 18. 33, 18. 35, 6 u. ö.“ (*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, 28 f. zum Schluss von Cp. 5. Gegenüber von 12, 4 greift die Meldung des Todes Terach's um 60 Jahre vor; es ist stehende Sitte des A, die אֲרֶכְשֶׁת des einen vollständig abzuschliessen, ehe er auf die des andern übergeht. Weil man das verkannte, hält sich Hieron. in den quaest., 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 Abrahams zum Religionskämpfer an gerechnet anzusehen. Der *Sam.* seinerseits gibt hier in 10, 32 nur 145 Lebensjahre Terach's (s. S. 207), u. ebenso wohl auch Act. 7, 4 (*Philo I.* 464 M.). Dadurch wird die Einwanderung Abraham's in Ken. unmittelbar nach dem Tod Terach's angesetzt. *Bud.* 428 ff. hält die Lesart des *Sam.* für die ursprüngliche, u. die mass. für erst auf Grund der LXX gemacht; unter den Gründen dafür ist der scheinbarste, dass dann Terach von dem stetigen Sinken des Lebensalters keine Ausnahme macht. Aber entschieden ist damit die Sache noch nicht. — 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 ihre Ausbildung zu einem Volk erst in viel spätere Zeit falle, leiteten die Isr. die Anfänge ihrer Volksthümlichkeit ebenso wie ihrer höheren Religion von Vorfahren ab, welche aus Harran eingewandert lange Zeit in Kenaan sich aufgehalten haben. Unter einer grossen Zahl anderer Völker, welche von eben diesen Ein-

wanderern ausgegangen sind, betrachteten sie sich als das jüngste, das nach Absonderung der übrigen hervorgetreten sei, zugleich als das reinste, welches nicht bloß 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. Väter sage 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 sämtlicher hebr. Völker nicht auf natürl. Zeugung und Blutsverwandtschaft beruht, sondern Kunst und Absicht, geographische und politische oder auch religiöse Gründe dabei massgebend waren, dass die Personificationen von Völkern, Stämmen, Gebieten und Zeiträumen, welche in den Darstellungen der Gen. bis Cp. 11 allgemein anerkannt sind, nun von Cp. 12 an nicht auf einmal aufhören, sondern auch weiterhin, und zwar nicht bloß in den Völkergenealogien, welche noch folgen, wiederkehren, ist unbedingt zuzugeben. Und dass individuelle Anschaulichkeit der Erzählungen an sich noch kein Beweis für die Geschichtlichkeit derselben, sondern im Gegentheil eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Sage ist, braucht jetzt, da man eine Übersicht über die Sagenpoesie der mannigfaltigsten Völker gewonnen hat, nicht mehr bewiesen zu werden. Aber liegt darin ein Grund, diesen Väter sagen der Isr. allen und jeden geschichtlichen Gehalt abzuspreehen, so sehr, dass man auch bezweifelt oder läugnet, dass jemals die Vorväter derselben in Kenaan gewesen seien (*Nöldeke* „Im neuen Reich“ 1871. I. 497—511; *Stade* Gesch. Isr. 1881 u. a.), oder sie sogar für tendenziöse Dichtungen der isrl. Königszeit zu erklären (*ABernstein* Ursprung der Sagen von Abr. Is. u. Jacob. Berl. 1871)? Warum sollen 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 zu beurtheilen sein als die jedes andern 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 oder seines Verwandtenkreises. Es ist willkürlich, sie zu Urmenschen in der Art der Cp. 5 und 11 erwähnten (*Hitz.* Gesch. 41 ff.) zu verallgemeinern, oder gar ursprüngliche Stammesgötter aus ihnen zu machen (*Dozy* *Israël*. zu Mekka, Leipz. 1864 S. 21 ff.; *Nöld.*

508 ff.). Wo wäre auch nur eine Spur ihrer einstigen göttl. Verehrung? welchem Volk oder welchem Sagenschreiber eines Volks wäre das beigegeben, seine alten Götter genealogisch an 21—23. Stelle nach dem Urmenschen und hinter deutlichen Volks- und Landesnamen wie Arpaxad, Eber u. s. w. einzuordnen? Wohin 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, welche die Vatersagen aus den Naturmythen der Völker erklären wollen. Statt solcher luftiger Hypothesen scheint es doch vernünftiger, diesen Namen die geschichtl. Functionen, 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 Isr. 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. Abraham-sage erst aus dem AT. abgeleitet und die Angaben über Abr. als König von Damask (Nicolaus bei Jos. ant. 1, 7, 2 und Justin 36, 2, 3) auf die Überlieferungen der Isr. erst aufgepfropft sein werden, auf das angebliche Zeugniß des Berossus aber (Jos. ant. 1, 7; *Ev. G.*³ l. 481) nichts zu geben ist. Eine Hauptsache ist hier, dass die Gründung Mose's sich geschichtlich nicht erklären lässt ohne die Vorstufe eines (wenigstens im Verhältniss zu dem gewöhnlichen Heidenthum) reineren Gottesglaubens, wie er nach der Gen. den Vätern eignete, eine solche höhere Religionsbildung aber fast nothwendig persönliche Vermittler oder Träger voraussetzt. Wie Staatenbildungen nur durch leitende Geister oder Helden geschehen, so sind auch die Stadien der Religionsentwicklung an hervorragende Personen geknüpft. 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. Das Dagewesensein eines oder einiger solcher Männer, mögen sie Abr. oder sonst wie geheissen haben, muss man fast voraussetzen, wenn anders es seine Richtigkeit damit hat, dass Mose an den Gott der Väter anknüpfen konnte. Stellt man freilich, wie jetzt viele thun, auch das Werk Mose's in Abrede, u. macht den Hirten Amos oder den Baalsbestreiter Elia zum Begründer des höheren Gottesbewusstseins der Isr., so braucht man auch jene Anknüpfung nicht mehr. Für diese Betrachtungsweise muss sich die ganze Vatersage in Dunst u. Nebel auflösen.

2. In den bibl. Erzählungen ist von Abraham als Haupt einer von Harran ausgehenden Wanderung von Hebräern und als Mittelpunkt einer Reihe von Völkern (17, 4 f.), 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 Kriegsthaten. Aber im ganzen erscheint Abr. als einzelner Nomadenfürst mit grossem Heerdenbesitz und vielen Hörigen, welcher theils durch Besiedlung, theils durch Kauf einzelne Örter weilt oder zum Eigenthum erwirbt, in Religionssachen sich abgesondert hält und seine eigenen Wege geht, besonders als 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. Ohne Zweifel war nach dieser Seite hin sein Bild schon in der lebendigen Volkssage umrissen. Aber die ideale Ausgestaltung u. Verklärung desselben, sowie die Sammlung u. Ordnung der einzelnen, ihm betreffenden Sagenstoffe wird erst denen zu verdanken sein, die es in Schrift verfassten. Die 3 Quellenschriften, welche für die Genesis in Betracht kommen, theilen sich in dieses Werk. Zu A gehört wie der äussere, nam. chronologische Rahmen seines Lebens und die Übersicht über die von ihm ausgegangenen ismael. Araber, so insbesondere die Hauptdarstellung des Gottesbundes sammt dem daran geknüpften Beschneidungsgesetz Cp. 17 und die Erzählung vom Ankauf des Erbbegräbnisses Cp. 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 ihm 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 A erhalten zu sein; nam. der Anfang wird vermisst (s. zu Cp. 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 Cp. 20, 21, 6 ff. 22, 1—13), 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 und dieser alten Zeiten werthvolle Beiträge; sein Wohnort ist hier gew. Gerar und Berscha. Nicht durch solche 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 Cp. 18 f. 24^b) 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 Cp. 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 Kenaan zunächst durch einige Erzählungen zwar auch die Weihung einzelner alttheiliger Örter des mittleren Landes durch ihn nachweist, bes. aber den Charakter des Mannes, und den ihm begleitenden Schutz und Segen Gottes in's Licht stellt Cp. 12—14, sodann 2) die Höhe seines Lebens zeichnet, auf welcher er durch viele Prüfungen und Bewährungen würdig gemacht wird, Bundsvater und Träger der höchsten Verheissungen zu werden Cp. 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 sämmtliche Erzählungsstücke durchgeführt.

a) Die einleitenden Geschichten.

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

Hier fällt das Fehlen einer Überschrift $\text{עֲרֵבְרָא אֲבְרָם וְשָׂרָי} \text{ אֵלֶיךָ}$ auf. Wie die Geschichte Isaac's (25, 19) und Jacob's (37, 2) eine Überschrift 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 blos 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 שָׁנָה וְשָׁנָה, שָׁנָה, וְשָׁנָה וְשָׁנָה, auch שָׁנָה (vgl. 11, 31, 36, 6, 46, 6). Dass auch V. 6, 8 (bis שָׁנָה 2⁰) und 9 dem A zugehöre (*Kn.*), lässt sich nicht beweisen und ist darum unwahrscheinlich, weil A nirgends ein Interesse zeigt, alle die später heiligen Örter (ausser 35, 9 ff.) 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 שָׁנָה, שָׁנָה וְשָׁנָה וְשָׁנָה, אֶתְּשָׁבֵעַ, לְשָׁנָה.

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. שָׁנָה-שָׁנָה 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 שָׁנָה וְשָׁנָה וְשָׁנָה und שָׁנָה וְשָׁנָה 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. 2f. Um so mehr war es nöthig, ihm Zweck und Ziel dieser Forderung in Form einer Verheissung kund zu thun. אֶתְּשָׁבֵעַ 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^o (*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 ; zeigt, nicht erklärend 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 $\text{קָרַבְתָּ לְעַמְּךָ}$ wiedergeben (vgl. 27, 29), ist die mass. Lesart feiner: Gott will nicht erwarten, dass viele sich soweit vergessen werden, ihn zu schmähen. $\text{קָרַבְתָּ לְעַמְּךָ}$ *καὶ 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 $\text{וְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל יִשְׂבָּחוּ בְּךָ}$ *קָרַבְתָּ לְעַמְּךָ*, 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 blos 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*), nämll. von R stammt, so folgt daraus noch nicht eine Verschiedenheit des Sinnes der Formel. Darum haben sich die meisten Neueren (nach *Rasi's* Vorgang zB. *Cler., Voget, 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 Hitp. sowohl als dem Niph. die Bedeutung „*sich glücklich preisen, sich gesegnet wissen* durch (ז) 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 Hitp. 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 Hitp. erscheint, ja Ps. 72, 17 das יִשְׂבָּחוּ בְךָ durch $\text{וְעַמְּךָ יִשְׂבָּחוּ}$ erläutert wird. (Unverständlich ist, auf was für Grund hin W. XXI. 421. 413 behaupten mag, 18, 18, 22, 18, 26, 4 beim „Jehovisten“ werde mit Hitp. der pass., dagegen 12, 3, 28, 14 beim „Jahvisten“ mit Niph. der refl. Sinn beabsichtigt sein). Darnach ist stehen zu blei-

ben bei *und es werden sich segnen in (oder mit) dir alle* u. s. w. בְּלִבְיָהוּ עִבְרָאִים וְכָל־עַמְּוֵלָם] ebenso 28, 14; dagegen וְכָל־עַמְּוֵלָם בְּלִבְיָהוּ עִבְרָאִים 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 Lehzeiten 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^c (*Kn.*) וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי] ist die *bewegliche 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); וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי, denominirt, nur bei A (31, 18. 36, 6. 46, 6). *und die Seelen, welche sie gemacht*] „die Personen, welche sie erworben hatten, nämli. Sklaven und Sklavinnen (Ez. 27, 13; vgl. וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי Num. 16, 32). Zu וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי in diesem Sinne vgl. 31, 1. Dt. 8, 18. Auch וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי (wie וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי) ist bei A sehr beliebt 17, 14. 36, 6. 46, 15. 18. 22. 25 ff. u. ö., aber auch 14, 21 u. s.^c (*Kn.*) *Laud Kanaan*] s. 11, 31. — V. 6. Abr. durchzieht das Laud bis zu dem Ort oder der Gegend, wo die Stadt Sikhem (33, 18) lag, eine der bekanntesten Städte Mittelkannans, 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 Weisererebinthe*] „die nach Dt. 11, 30 ein Terebinthenhain war und mit der Zaubererebinthe Jud. 9, 37 einerlei zu sein scheint. Das^c Weisen „war Sache der Priester und Seher (2 Reg. 17, 28. 2 Chr. 15, 3. Jes. 9, 14. Hab. 2, 19), welche auch^c Weiser oder „Lehrer genannt wurden (Jes. 30, 20). Offenbar ist hier an einen hl. Hain zu denken, wo in alter Zeit wahrsagende Priester sassen, und Ankunft und Belehrung erteilten. Die religiöse Bedeutung der Örtlichkeit ergibt sich auch daraus, dass daselbst Jacob die mitgebrachten Götzenbilder und Analete 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.* וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי als *Eiche* nahm. Allein da die Eiche sicher וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי ist (und wohl auch וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי Jos. 24, 26), u. וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי, davon unterschieden (Hos. 4, 13. Jes. 6, 13) Terebinthe, zu וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי aber sich וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי und וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי 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 וְהָיָה־לְךָ־חַבְלֵי־חַבְרֵי wahrscheinlicher (*Del.*

Ew.) die Terebinthe zu verstehen, trotzdem dass die LXX überall $\gamma\beta\varsigma$ mit $\delta\rho\tilde{\upsilon}\zeta$ übersetzen und auch die Mass. in der Punktation (zB. Jos. 19, 33. Jud. 4, 11) schwanken. Übrigens konnte $\beta\varsigma$, $\gamma\beta\varsigma$ (vgl. לִבְנֵי) vielleicht auch noch andere grosse Bäume bezeichnen (s. zu 14, 6 u. *Ges. th.* 51^a). Dass $\beta\varsigma$, $\gamma\beta\varsigma$ urspr. *heil. Bäume* bezeichnen, u. jenes ein nom. mit., dieses ein adj. von β *Gott* sei (*Stade Ge.* 455), ist in Anbetracht des aram. Worts und solcher Stellen wie Am. 2, 9. Jes. 6, 13. Zach. 11, 2. Ex. 27, 6 doch wenig wahrscheinlich. Nach der gewöhl. Auffassung wäre $\beta\gamma\beta$ n. pr. eines Mannes (wie $\beta\gamma\beta$ 13, 18). und LXX *Vulg.* fassten es gar als $\beta\gamma\beta$ (*ὀψηλός, illustris*). Die *Trgg.* (u. *Hier.*) haben $\beta\gamma\beta$ *Ebene* für $\gamma\beta\varsigma$, wie 14, 6 u. s.; sie bekunden damit, dass sie den abgöttischen Sinn des $\gamma\beta\varsigma$ verstanden haben, denn ebenso übersetzen sie oft $\beta\gamma\beta$ (s. m. Abh. über *ἡ Βάαλ* in MB. d. Berl. Ak. 1881 S. 619). — Die Bemerkung, dass der *Kenaaniter*, nämli. 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 blos 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 blos bei A an ihrem Ort dem Abr. und Jacob gegeben 17, 8. 35, 12, sondern auch bei den andern Erzählern weiterhin noch öfters mit grossem Nachdruck wiederholt 13, 15 ff. 15, 18 ff. 26, 3. 28, 13. — $\beta\gamma\beta$ + β LXX *Sam. Pesch. Vulg.* — Wo man eine Gotteserscheinung gehabt hat, ist nach dem Glauben des Alterthums ein hl. Ort, und so baut dem Abr. (nicht ein Hans Gottes, sondern nach seiner einfacheren Sitte) einen Altar bei Sichem, wie Jacob 33, 20 (eine $\beta\gamma\beta$). „Es gab in der Folge bei Sich. eine hl. Örtlichkeit (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. $\beta\gamma\beta$ $\beta\gamma\beta$ 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. Über die Lage von Bethel und Ai s. Jos. 7, 2 u. die RWB. $\beta\gamma\beta$ *fortrücken* vom Fortziehen nur noch 26, 22. $\beta\gamma\beta$ β 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 Isr. 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. Über sein Verhältniss zu אֲרָץ s. zu 28, 19. — V. 9. Abr. zog allmählig d. h. in nomadischen Märschen, immer weiter nach dem Südland zu. אֲרָץ] 11, 2. אֲרָץ אֲרָץ] s. 8, 3. 5. 7. אֲרָץ] 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.“ (Kü.). Die Anwendung des Wortes für *Süden* ist rein paläst. Sprachgebrauch (wie אֲרָץ für Westen).

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

Dieses Stück wird insgemein dem C zugeschrieben. Die Ausdrücke אֲרָץ, אֲרָץ אֲרָץ, אֲרָץ und אֲרָץ אֲרָץ, אֲרָץ אֲרָץ und אֲרָץ אֲרָץ אֲרָץ 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 (Cp. 13) gehabt haben, weil Abr. allein zieht, vielleicht an derselben Stelle, wo B sein Cp. 20 hatte. R aber hat das Stück weiter nach vorn gerückt, theils weil er es von seinem Seitenstück Cp. 20 möglichst weit trennen wollte, theils weil die Unverträglichkeit mit den aus A aufzunehmenden Altersangaben (s. 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 gieng, feststand, so hat er durch 13, 1, 3 f. dahin zurückgeleitet. Aus 26, 1 f. 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, nämlic. die dem Patriarchenweib durch einen freunden 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 Cp. 20, und ähnliches dem Isaak mit Rebecca Cp. 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. Ägypten, 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 קְנַע und für das Ziehen aus Äg. nach Ken. מִצְרַיִם der stehende Ausdruck im AT., zB. 44, 23 f. 46, 4 (*Kn.*). — V. 11. $\text{שֶׁנֶּחֱמָה בְּרֵאשִׁיתָא}$ *er kam nahe*, Ges. 142, 2. $\text{שֶׁנֶּחֱמָה בְּרֵאשִׁיתָא}$ *schön von Ansehen*, Ges. 112, 2. $\text{שֶׁנֶּחֱמָה בְּרֵאשִׁיתָא}$ „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.*). Übrigens 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 Äg. sich für seine Schwester ausbe, damit man ihn nicht ermorde. Denn galt sie als Eheweib, so konnte ein Ägypter sie nur erhalten, wenn er ihren Eheberrn umbrachte; galt sie als Schwester, so war Aussicht vorhanden, sie auf gütlichem Wege vom Bruder zu gewinnen. *meine Schwester du*] d. i. du seiest meine Schw. In der or. indir. kann אֲנִי auch fehlen, wie 41, 15. Ges. 155, 4^c. *Ec.* 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 fremdliches Wohlwollen bewaise und es mir wohlgehe (40, 14). בְּרֵאשִׁיתָא] 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. Ähnliches 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* Äg. u. BB. Mos. I. 262 f. בְּרֵאשִׁיתָא] *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 hebraisirtes אֲרַמְּסֵי „der König“ erklärt (*Ges.* th. 1129), ist neuerdings auf Grund einer Angabe Herapollons 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.). בְּרֵאשִׁיתָא] s. zu 2, 23. אֲנִי] Acc. loci wie 18, 1. 24. 23. 38. 11: Ges. 118, 1: *Sam.* אֲנִי . — 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 *Burkh.* 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^c (*Kn.*). Gegen die Einwendungen v. *Bohlen's*, als ob Schafe und Esel in Ägypten nicht gehalten worden wären, s. zu 46, 34; *Ebers* 265 ff.; das Kamel jedoch (auch Ex. 9, 3 bei den Äg. 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. Ägypten nie heimisch (*Lepsius* in *Herzog's* RE. I. 140; *Chabas* étud. sur l'antiq. hist.² 408 ff.). פָּרָה וְחֵמָרָה] und es ward ihm zu Theil. *Ges.* 147. Die Nennung der *Knechte und Mägde* zwischen den Eseln und Eselinnen ist (auch nach 24, 35. 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 ihm 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, liess 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. Ij. 19, 21), und mit solchen werden auch sonst Verletzungen des Heiligen geahndet Num. 12, 10. 1 Sam. 5, 12. 2 Chr. 26, 19^c (*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 vorgefallene Sünden schliessen; eine Anfrage bei der vor kurzem in das 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 auf. Zur Berührung der Sarai kam es wegen der Krankheit des Ph. nicht, s. 20, 4. 6 (*Kn.*). וְיָצָא אֲבְרָם מִצִּיפְרַיִם + ἐναντί σου (וְיָצָא) LXX. — V. 20. Ph. entbot über ihm d. h. seinem wegen oder zu seinem Schutz Mäner, die den Zug bei der Heimkehr geleiten sollten (vgl. Esr. 8, 22). Zu וְיָצָא vgl. 31, 27. 18, 16 und προπέμπειν Act. 15, 3. 21, 5 u. s. (*Kn.*). — Am Ende des V. fügen der *Sam.* und einige Handschr. der LXX hinzu וְיָצָא אֲבְרָם, s. 13, 1.

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

Abram mit Lot aus Äg. nach der Bethelgegend zurückgekehrt, beseitigt die zwischen seinen und Lot's Hirten entstandenen Streitigkeiten dadurch, dass er dem Lot Trennung von ihm vorschlägt und uneigennützig genug ihm nach seiner Wahl die wasserreiche Jordanaue 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 Loṭ seine Ansprüche auf Ken. aufgegeben und ist der spätere Besitzstand der Völker Moab-Ammon 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 Hoheit Abram's (seinem selbstverläugnenden und friedfertigen Sinn) und von dem segnenden Walten Gottes über ihm eine neue Probe gegeben wird. — Über die Trennung Loṭ's von Abr. hat nach 19, 29 auch A erzählt, und in der That ergeben sich V. 6. 11^b u. 12 bis הַבְּנֵי als aus A stammend durch die Analogie von 36, 7 f., durch die Ausdrücke רָכִישׁ, מְשָׁא, מְשָׁב, מְשָׁנָה, מְשָׁנָה, מְשָׁנָה, מְשָׁנָה, durch die darin sich zeigenden Abweichungen von den anderweitigen Angaben des Stücks (*Hupf.* 21 ff.). Dass auch 3^a, aber dann folgerecht auch 1 u. 12, 9 f. aus A stamme, glaubte Kⁿ. wegen מְשָׁנָה annehmen zu müssen, dann würde sich nur um so besser erklären, warum R die Episode 12, 11—20 gerade hier eingereiht hat. Indessen findet sich ausser לְבַטְחָי in den genannten Versen nichts von den eigenth. Zeichen des A, und das vereinzelte מְשָׁנָה kann R ebenso wohl als sonst manches aus dem Sprachgebrauch des A sich angeeignet haben. Sicherer wird es darum sein, anzunehmen (s. S. 223), dass R zwar V. 1 (ohne מְשָׁנָה) als urspr. Schluss von 12, 11—20 aus C aufgenommen, dann aber um nach dem Ausgangspunkt 12, 8 zurückzuleiten. V. 3 f., sowie יָלַד עָבִי 1 eingesetzt hat, wogegen V. 2, 5 urspr. 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 שׁ; 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 Äg. 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. Über den Art. gen. s. *Ges.* 109 A 1^b; doch können die Mass. dadurch auch auf das in Äg. Erworbene haben zurückweisen wollen. — V. 3 f. Er zog nun מְשָׁנָה d. i. nicht: nach seinen früher inne gehaltenen Stationen (LXX, *Fulg.*), 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 be-

gleitende Loṭ war, wie Abr. V. 2, reich an Heerdenvieh und Zelten (𐤀𐤏𐤏𐤏 für 𐤀𐤏𐤏𐤏 Ges. 23, 3), 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 und 12, 5 bei A. Auch der Ausdruck 𐤀𐤏𐤏 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“ (*Ku.*). Über 𐤏𐤏 s. zu 10, 17; er und 𐤏𐤏𐤏 zusammen umschreiben auch 34, 30 die alte Landesbevölkerung, während 12, 6 der 𐤏𐤏 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. steht dir offen: ebenso nicht bloß 20, 15 sondern auch 34, 10. 47, 6. 𐤏𐤏𐤏𐤏 und 𐤏𐤏𐤏 sind Locative, und zu suppliren ist 𐤏𐤏𐤏; 𐤏𐤏𐤏 und 𐤏𐤏𐤏𐤏 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. 𐤏𐤏𐤏𐤏 𐤏𐤏] auch 1 Reg. 7, 46 (vgl. Matth. 3, 5), häufiger bloß 𐤏𐤏 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 𐤏𐤏𐤏𐤏 (heut zu Tage *el-Ghór*) genannt, nur dass dieser letztere Name auch die Araba zwischen dem todten Meer und älanitischen Meerbusen umfasst (Dt. 1, 1. 2. 8). Zum 𐤏𐤏 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 𐤏𐤏𐤏 *riguum, regio rigua* (Ez. 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. Über den Wasserreichtum durch die vom Gebirg herunterkommenden Bäche s. *Burckh.* Syr. 658 f.; *Seetz.* R. I. 417. Die abwärts steigende Vergleichung *wie der Gottesgarten* (2, 8 ff.), *wie das Land Äg.* ist, weil die erste Gleichung zu hoch gegriffen war, wohl zu ertragen, und darf nicht durch sprachwidriges *wie ein Gottesgarten* (*Schum. Del.*) beseitigt werden, zumal da ein von Gott selbst gepflanzter (Num. 24, 6) Garten immer noch herrlicher sein müsste, als Ägypten. *in der Richtung auf* (10, 19, 30) *Soar 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 𐤏𐤏𐤏 𐤏𐤏𐤏 (*Pesch.*, welche durch die Correktur 𐤏𐤏 nachhilft: Äg. *das am Eingang von Zoua*; von *Ebers* 272 f. als wirkliche Lesart hingenommen! wie auch neuerdings *Trumbull* Soar zum Namen des Grenzlands des nordöstl. Ägyptens machen will, s. ZDPV. VIII. 325). Der ganze Satz ist etwas

ungelenk, hat zwar zB. an Ex. 12, 15 (*Tuch*) eine Parallele, doch ist wahrscheinlich, dass die Zeitbestimmung ein Einschub ist. Die Annahme, dass הַיּוֹם הַהוּא eine redactionelle Zuthat, und das übrige von A (*Kn.*) abzuleiten sei, ist nicht haltbar, weil A nicht הַיּוֹם הַהוּא schreibt (s. V. 12). Wie הַיּוֹם הַהוּא so auch הַיּוֹם הַהוּא für eine spätere Glosse (*Olsh.*) zu erklären ist nicht nöthig. — V. 11 f. Diesen Jordankreis wählte sich Loth und zog also ostwärts (11, 2, 2, 8. 12. 8). הַיּוֹם הַהוּא ist nach V.^a nicht mehr nöthig, aber für V. 12 die nothwendige Voraussetzung, daher wie 12 bis הַיּוֹם הַהוּא dem A zuzuschreiben, auf welchen הַיּוֹם הַהוּא (s. 12. 5), הַיּוֹם הַהוּא wie 19, 29 im Unterschied von הַיּוֹם הַהוּא V. 10. 11 (*Kn.*) und הַיּוֹם הַהוּא (s. V. 6) hinweist. Eben darum aber gehört הַיּוֹם הַהוּא nicht mehr ihm (*Kn.*) an, sondern schliesst sich ursprünglich an הַיּוֹם הַהוּא V. 11 an, wie es umgekehrt durch den folgenden (nicht von A stammenden) V. 13 vorausgesetzt wird. Übrigens ist das nur noch V. 18 vorkommende הַיּוֹם הַהוּא *zelten, ein Zeltleben führen* wohl nicht ganz gleichbedeutend mit הַיּוֹם הַהוּא *fortziehen*, sondern bedeutet nach *Nomadenweise herumwandern*. In Sodom befindet sich Loth 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 ($\frac{2}{3}$ wie הַיּוֹם הַהוּא 7, 1), bemerkt der Vrf. nicht blos, um schon hier auf das Strafgericht über sie Cp. 19 vorzubereiten, sondern auch um das Walten der Vorsehung anzudeuten, welche durch diese Wahl Loth's den Abr. vor der Gemeinschaft mit solchen Leuten bewahrte. — V. 14—17. Die Wendung הַיּוֹם הַהוּא (statt הַיּוֹם הַהוּא) 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 הַיּוֹם הַהוּא 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.

עַלְמַיִם] für immer, zu dauerndem Besitz, ist hier neu gegenüber von 12, 7. — V. 16. Gott will auch seinen Samen zahllos machen. עַלְמַיִם] entweder dass wenn jemand wie 11, 7. 22, 14. 24, 3 (*Kn. Del.*), oder quem si, so jedoch dass für blosses pron. suff. nach עַלְמַיִם das volle Obj. עַלְמַיִם עַלְמַיִם noch einmal genannt ist, wie Gen. 50, 13. Jer. 31, 32 (*Tuch. Ew. 331^e*). 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 עַלְמַיִם עַלְמַיִם 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 עַלְמַיִם (23, 17. 19. 25, 9. 35, 27. 49, 30. 50, 13), nicht Terebinthen Mamre's, wie die Berichte 14, 13 u. 18, 1. Nach 14, 13. 24 wäre der Hain nach dem Amoriter Mamre benannt gewesen. 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^a *Kn.*), geweiht.

4. Abram's uneigennütziges Kriegsführung 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, Šinear, 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 es grossmüthig und stolz ab. — Der gottgesegnete Held erscheint hier von einer neuen Seite, in seinen Beziehungen zu den einheimischen Häuptlingen, ihnen zu Schutz und Hilfe 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 Übermacht einzutreten keinen Augenblick zögert.

äusseren Vortheil aus seiner edlen That ablehnt, aber in der Hilfe 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 übrigen 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 Örter 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 Melchisedek 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 $\text{וְאַרְבָּעָה עָשָׂר יָמִים} 19. 22, \text{בְּנֵל בְּרָרָה} 13, \text{הָיָה} 14, \text{וְהָיָה} 14$ mit persönl. Obj. 14) im AT. sonst gar nicht, oder (wie $\text{לֹא יָדָעְתִּי} 18—20. 22, \text{וְהָיָה} 20, \text{וְהָיָה} 22$) wenigstens nicht im Pent. vorkommen, so wird man zunächst zu der Vermuthung gedrängt, dass hier eine eigenthümliche u. zwar alte Quelle flosse, welche aber nicht blos wegen der Nennung Dan's (14), sondern auch wegen der vielen erklärenden Glossen (2. 7 f. 14. 17) durch die Hand eines jüngeren Bearbeiters gegangen sein müsste. Auf C als solchen Bearbeiter (*Hupf. Kays.*) führt nichts hin, da $\text{וְהָיָה} 22$ wohl ein Einsatz ist, und $\text{וְהָיָה יְשֻׁב בְּסָרֵם} 12$, sowie $\text{בְּאֵלֵי מִצְרַיִם} 13$ nur beweist, dass der jetzige Text das Cp. 13 voraussetzt, nicht aber dass er aus der gleichen Quelle stammt; vielmehr $\text{עֵינֵי הַשָּׁמַיִם} 3. 8. 10$ (nicht $\text{בְּעֵינֵי הַשָּׁמַיִם} 13, 10 \text{ f.}$), so wie dass in Cp. 18 f. auf diese Erzählung keinerlei Rücksicht genommen ist, spricht sogar bestimmt gegen ihn. An A hinwiederum (*Hlg.*) könnte wohl $\text{וְהָיָה} 11 \text{ f. } 16. 21$ und $\text{וְהָיָה} 21$ denken lassen, doch lindet sich ersteres auch 15, 14 (bei R), und וְהָיָה für Personen beiderlei Geschlechts, Freie und Sklaven, war kaum zu vermeiden; auch $\text{וְהָיָה לְיָדֵי בְרִיתִי}$ scheint blos ein erklärender Zusatz zu sein; $\text{וְהָיָה לְיָדֵי בְרִיתִי}$ 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, u. stylistisch ist das Stück ihm fremd. Dagegen lässt sich für B (*Ew. Böhm. Schr.*) vieles geltend machen. Seine Erzählungen zeichnen sich auch sonst durch eigenthümliche, oft recht alterthümliche Nachrichten und Ausdrücke aus; er berichtet Cp. 21 von Bündnissen mit einheimischen Fürsten und erzählt 48, 22 eine Kriegsthat Jacobs gegen Sikkem; speciell für ihn spricht zwar nicht $\text{וְהָיָה} 13$ und $\text{וְהָיָה} 4$ (*Ku. Schr.*), wohl aber das seltene $\text{וְהָיָה} 24$ vgl. 41, 16, u. $\text{וְהָיָה} 7. 13$ (Num. 21, 21. Jos. 24, 8. 12), was B (u. im Anschluss an ihn D) statt sonstige וְהָיָה schreibt. Auch die Nennung von Adma u. Šebojim (während C in Cp. 19 sich auf Sodom u. Gomorrhä beschränkt) würde sich bei B (vgl. Hos. 11, 8) am leichtesten erklären (wogegen sie Dt.

29, 22. Gen. 10, 19 secundär ist). Die Beschreibung der Urvölker V. 5 f. erinnert lebhaft an Dt. 2, 10—12—20, welche Notizen doch vermuthlich auf eine Quellenschrift des D zurückgehen. Dass B den Abr. sonst „als Muslim und Profeten“ darstellt (*Wf.* XXI. 414), ist kein Grund gegen ihn: hat nicht auch Muhammed gelegentlich Krieg geführt? Aber freilich so wie es vorliegt, kann das Stück auch nicht von B sein, theils wegen der vielen erklärenden Zusätze, theils wegen V. 17—20, was nur ein Judäer geschrieben haben kann. Es muss von einer jüngeren Hand, sei es R, oder vielleicht R^d zurecht gemacht sein. Aber es für eines der jüngsten Stücke des AT., eine Art nach-exilischen Midrasch zu erklären (*Kuen.* 0.² I. 314), hätte man bloß dann Veranlassung, wenn die Erzählung durch und durch erdichtet wäre.

2. Weil in die grössere Völkergeschichte eingereiht, macht die Erzählung auf den Leser den Eindruck, in strengem Sinn historisch zu sein, als die übrigen Abamerzählungen, und es fragt sich, ob dieser Eindruck auch bei genauerer Prüfung sich bewähre. Nicht bloß *Bohten*, sondern auch *Hitzig* (*Gesch.* 44 f. u. 25) und bes. *Nöldeke* (*Unters. z. Krit. des AT.* 156 ff. und in *JB. f. WTheol.* 1870 S. 213 ff.), auch *Kuenen* (*Th. T. V.* 262 f.) hat diese Frage mit grosser Entschiedenheit verneint und die Erzählung für eine Erfindung zur Verherrlichung Abraham's erklärt. Um Abr. als gewaltigen Kriegshelden zu schildern, 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 blosser 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 u. *EMeyer* I. 165 f., welcher meint, dass der Jude, der das Stück geschrieben, sich in Babylon genauere Kenntniss über die älteste Geschichte des Landes verschafft habe). Allein dass hier wirklich thatsächlich Unmögliches berichtet werde, ist bis jetzt nicht bewiesen. Zunächst die 4 östl. 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 durch die Denkmäler bestätigt. Als assyr. Unterkönige (wofür sie *kn.* nach *Jos. ant.* 1, 9 f. genommen hat) geben sie sich nicht, aber die Nachrichten der Alten über das altassyrisch. 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 Eufrat-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. Dass die Kenaanäer (Phöniken) 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 daraus geschlossen, dass V. 13 Abram als אַבְרָם eingeführt wird (*Ew. G.*³ I. 80); andernfalls könnte man es kaum anders, als aus der Absicht, über die Quelle der Erzählung zu täuschen, erklären. Wenn ein isrl. Schriftsteller in einer auswärtigen Überlieferung oder Schrift 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. Der Gang des Kriegszuges V. 5—9 ist nicht zweckwidrig oder in sich widersinnig; von einer „Völkerschlacht“ im Siddimthale (*Nöld.*) ist keine Rede; dass über die Bekriegung der eigentlichen Kenaanäer nichts gemeldet wird, hat nichts auffallendes, da ein Eingehen auf das Verhältniss der östl. Könige zu ihnen gar nicht in der Absicht des Vrf. lag. 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 eitlen 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 sind, kann die Erinnerung an einen Kampf der östl. Könige gegen die Pentapolis doch einen Grund haben (vorausgesetzt dass man die Existenz dieser Städte nicht ebenfalls für eine Fiction erklärt). Und wenn auch Mamre Eschkol 'Aner urspr. 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 Hlgen's ZS. f. hist. Theol. VII, 4. S. 87—106; *Tuch* in ZDMG. I. 161—194; *Nöldeke* a. a. O. (*Grotefend* in ZDMG. VIII. 800 ff.); *Rösch* in Stud. u. Krit. 1885 S. 321 ff. 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 𐤀𐤁𐤁 ist nicht 𐤀𐤁𐤁𐤅 𐤀𐤁𐤁 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 sämtliche 4 an den st. c. angeknüpft; Subj. aber zu 𐤀𐤁𐤁 sind eben die genannten 4 Könige, vgl. 9, 6. *Ew. 303^b. 𐤀𐤁𐤁] s. 10, 10, 11, 2. 𐤀𐤁𐤁𐤅] LXX Ἀμαρράλ. aus den Inschriften bis jetzt nicht nachzuweisen, noch zu erklären (*Schr. KAT² 135*; eine Vermuthung bei *Lenorm. lang. prim. 376*); sanskr. *amara-pāla* (*Bohl.*) hat hier keine Stelle. 𐤀𐤁𐤁𐤅] nicht 𐤀𐤁𐤁𐤅 *Jes. 37. 12 (Trg. jer.)*, noch weniger Pontus (*Sym. Vulg.*); auch nicht Artemita, welches nach *Isid. Charac. (p. 251 Mill.)* auch *Χαλῆσαρ* hiess und im südl. Assyrien (*Ptol. 6, 1, 6; Strab. 16, 1, 17*) nördl. von *Babyl. lag (Kn.)*, denn dieses wird syr. 𐤀𐤁𐤁𐤅 geschrieben (*Nöld. 160*); ebensowenig die alte assyr. Reichshauptstadt *Asur = Kal'ah Širgat (Sayce in Transact. SBA. II. 1873 p. 244)*. Mit mehr Wahrscheinlichkeit wird es jetzt (*HRawl., Norris, Lenorm.; Schr. bei Ri. HWB. 1495 u. KAT² 135 f.; Del. Par. 224*) mit der althabyl., 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 𐤀𐤁 durch die Semiten, *Leu. la pr. 377 ff.*) ist zu beanstanden. 𐤀𐤁𐤁𐤅] als Name aus *Dan. 2, 14* bekannt. Man glaubt jetzt den Namen, Kilmere sogar die Person dieses Ariokh inschriftlich gefunden zu haben (*Lenorm. la pr. 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. 𐤀𐤁𐤁𐤅] 10, 22. 𐤀𐤁𐤁𐤅𐤁𐤁𐤅] *Χοδολογομόρ* 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 Ri. HWB. 819; KAT² 136 f.*). 𐤀𐤁𐤁𐤅] *Θαργάλ* LXX, bis jetzt unbekannt. 𐤀𐤁𐤁𐤅] Ἰθρῶν , aber als n. app. ohne weiteren Beisatz sinnlos, und weder mit *Galilaea Jos. 12. 23. Matth. 4, 15 (Cler. Ros.)*, noch *Pamphylien (Sym.)*, noch 𐤀𐤁𐤁𐤅 𐤁𐤁 *Gen. 10, 5 (Ges. Nöld.)* gleichzusetzen; vielmehr muss es n. pr. (vielleicht verdorbener Lesart) sein. Man (*Leu. 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 𐤀𐤁𐤁 , 𐤀𐤁𐤁𐤅 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^c (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) giengen in der Folge unter (Dt. 29, 22 vgl. Hos. 11, 8), nicht so Bela d. i. Şoar. Die bedeutendsten waren Sodom und Gomorrhä, welche sonst immer allein genannt werden, auch hier V. 10 f. Nach Şoar (s. 19, 22) und Sodom (s. 13, 12) zu schliessen, lagen die Städte da, wo jetzt der südl. Theil des todten Meeres steht; das Weitere zu 19, 28. Übrigens 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 zu Josua's Zeit sich zeigt. Während *de Saulcy* (*Revue Archéol. nouv. Sér.*, XXX. 295 ff.) noch Trümmer dieser Städte am todten Meer gefunden zu haben glaubt, wollten andere in den Namen סֹדֹם und גֹּמֹרְרָה (*Ges. th.*; *Hitz.* Gesch. 25 in allen 4 Namen: Versunkene, Überfluthete, 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.*) זֶרְךָ und זֶרְךָ herausgehört, und weil זֶרְךָ sonst keine Personennamen bildet, hat *Tuch* Abkürzung aus זֶרְךָ-זֶרְךָ , זֶרְךָ-זֶרְךָ (*Halécy* in *Rev. d. Etud. Juiv.* 1885 No. 19 f. זֶרְךָ-זֶרְךָ) vermuthet; *Hitz.* kam zu Hülfe, indem er in den beiden andern „Schlangenzahn“ und „Skorpiongift“ entdeckte. Aber LXX geben *Βαλλὰ*, *Βελακ* für זֶרְךָ , *Σεννααρ* (*Sam.* זֶרְךָ) für זֶרְךָ , und sprechen זֶרְךָ-זֶרְךָ *Συμοβορ* (*Pesch.* זֶרְךָ-זֶרְךָ). Bei solcher Unsicherheit der Überlieferung ist eine Deutung der Namen nach dem Hebr. zum mindesten bedenklich. Und umgekehrt dass sich die Deutungs-sucht frühe an ihnen versuchte, zeigt *Sam.* זֶרְךָ-זֶרְךָ für זֶרְךָ-זֶרְךָ . (Sonst s. über die 2 ersten zB. *Ges. th.*). — זֶרְךָ nur hier; der Name ihres Königs fehlt ganz, schwerlich blos ausgefallen. — V. 3. *Alle diese* viere verbündeten sich d. i. *zogen verbündet gegen* (*Ev.* 282^e) *das Siddimthal* d. i. Thal der ebenen Felder (*Aq. Onk. Sam. Saad.*; *Hitz.*

will es mit שָׁדִימ *Salz* combiniren!), *das ist das Salzmeer*, also „die Gegend, wo die 5 Städte lagen und nach der hbr. Sage in der Folge das todte Meer entstand“ (*Kn.*). Es ist dieselbe oder ein Theil derselben Gegend, die in Cp. 13 als זֶרְךָ oder זֶרְךָ-זֶרְךָ bezeichnet war. — V. 4. „Die Ursache der Befehdung war, dass die Könige von Siddim den Tribut, den sie 12 Jahre lang entrichtet hatten, das 13. Jahr verweigerten. Davon näm. sind die Ausdrücke zu verstehen, wie 2 Reg. 18, 7, 24, 1, 20 u. a. זֶרְךָ im Hexat. nur noch Num. 14, 9, Jos. 22, 16, 18 f. 29“ (*Kn.*). זֶרְךָ s. 15, 16; *Ev.* 287^k, 300^a; *Sam.* hat richtiger (*Olsh. Nöld.*) זֶרְךָ . — V. 5 ff. Sogleich im nächsten Jahr erschien Kedorl. mit den andern Königen und unterwarf der Reihe nach die Völker des Ostjordanlandes, Sein's und der Wüste, woraus eben hervorgeht, dass der Zug nicht der Pentapolis allein galt. „Sie kamen ohne Zweifel den gewöhl. Weg durch die

Eufratgegenden (Strab. 16, 1. 27) herauf nach Syrien: von hier griffen sie, wie sie später hieher auch ihren Rückzug richteten (14 f.), südwärts vorrückend die Abtrünnigen an, zuerst die *Refaim* in Bašan d. i. im nördl. Ostjordanland, dann die weiter südl. wohnenden *Susim* und *Emim*“ (*Kn.*). Alle 3 gehören zu den Urbewohnern des Landes. *Refaim* oder Raka-Söhne d. h. Riesen, Recken, war theils allgemeiner Name der riesenhaften Urbewölkerung, 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 Bašan (Dt. 3, 11. 13. Jos. 13, 12). ¹*Asteroth Karnaim*] auch ¹*Astaroth* kurzweg, war eine Hauptstadt von Bašan, Residenz des spätern Königs ¹*Og* (Dt. 1, 4. Jos. 9, 10. 12. 4. 13. 12, 31), von Edrei, der andern Residenz des ¹*Og* (s. zu Num. 21, 33) nur 6 Mill., über 2 Stunden entfernt (Onom.); der Ort ist im Tell ¹*Astere*, 2½ Stunden von Nawà, etwa zwischen Nawà und M'zàrib, 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* (*Haurân* u. d. Trach. 108 ff.) in Boşra, der Hauptstadt *Haurân's*, (ebenso *Arnold* in Herzog RE. XIV. 728 f. u. *Mühlau* bei Ri. HWB. 115), was schon *Nöldeke* in ZDMG. XXIX. 431 widerlegt hat. Vollends an Rabbath Ammon (Bl. I. 279) ist nicht zu denken. ¹*Ammon*] vermuthlich dieselben mit den (Dt. 2, 20) von den Ammonitern ¹*Ammon* genannten Riesen im spätern Ammonland. „An den Namen erinnert *Zigæ* (Ptol. 5, 17, 6), ein Ort römischer Besatzung (Notit. dign. I. 81 f.), im Mittelalter

¹*Zigæ*] zwischen Boşra und Leğün (Ib. Batût. I. 255; Marâş. I. 526), eine Station von ¹*Amman* entfernt (Abulf. tab. Syr. ed. Köhl. p. 91); der Ort ist noch vorhanden (*Robins.* Pal. III. 923)“ *Kn.* ¹*Ammon*] in den Verss. meist ¹*Ammon* „unter oder mit ihnen“ vokalisirt, in *Ham*, einem sonst nicht bekanten Ort; *Ham* war vielleicht der alte Name der ammonit. Hauptstadt Rabbath Ammon (*Tuch.*). Weiter südl. die ¹*Ammon* 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; ¹*Ammon* 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. (*Καρίαθαιμ, Καρίαθα*) 10 Mill. (süd)westwärts von Mèdaba. Der Ruinenhaufen heisst heute (*Seetz. Buchh. Bäd.*) *Karâyât*, etwas südwestl. von Makaur (Machaerus) u. südl. vom Dj. ¹*Attârûs*. (Gegen *Knobel's* Identification der Stadt mit et-Teim oder et-Tuaine, ½ Stunde westl. von Mèdaba, s. *Dietrich* in Merx Archiv I. 337 ff.). — V. 6. Weiter durch das Land südl. vom Arnon vorrückend trafen sie auf die *Horim*, die Ureinwohner von Edomitis (36, 20 ff. Dt. 2, 12, 22), des Gebirgslandes zwischen dem tohten Meer und älamit. Meerbusen, und schlugen sie auf diesem *ihrem Gebirge* (*Ev.* 255^b; aber *Sam.* LXX ¹*Seir* bis *El-Paran*, welches an (dem 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 (Ištachri v. Mordtm. S. 5). יֵטַח] nicht: Ebene (*Trgg.*, *Hier.*, *Sam.*, *Luth.*, wie 12, 6), sondern (wie יֵטַח) grosser Baum oder gr. Bäume (Palmen? s. 12, 6). Das Wort wurde Name des bekannten, am älanit. Meerbusen liegenden Hafensorts, welcher im AT. יֵטַח 36, 41, יֵטַח Dt. 2, 8. 2 Reg. 14, 22. 16, 6 und יֵטַח 1 Reg. 9, 26. 2 Reg. 16, 6 heisst, bei den LXX zu Dt. auch Ἀλών nach יֵטַח und bei den Classikern Ἀλινα, Ἐλινα, Aelana (nach aram. יֵטַח, יֵטַח Baum). Diese abgekürzten Benennungen sind wohl die jüngeren für das alte vollständigere El-Paran. Palmen erwähnt Ištachri S. 19 bei Aila, und das heutige Ḥaqaba 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 Ḥen Mischpāt oder Qades. Dieses auch 16, 14 u. 20, 1 erwähnte, in der Mosegeschichte vielgenannte Qades, auch Qades Barnea, führt hier den Namen *Quelle der Entscheidung*, ein Quellenort, wo Entscheidungen den Suchenden oder Streitenden gegeben wurden, gewiss eine alte Orakelstätte oder Sitz eines Heiligthums, wofür auch der Name Qades spricht, zugleich ein Knotenpunkt wichtiger Handelsstrassen. Seine Lage ist noch immer nicht ganz sicher ermittelt. *Robinson's* Meinung, dass es in Ḥain el Weibeh nahe bei der Ḥaraba, etwa 30° 42' n. Br. zu suchen sei, kann als beseitigt gelten. Auch Qādūs, etwa 11 KM. nördl. vom Berg Mādara, in der Nähe des W. el-Jemen, eine Tagereise von Hebron (*Wetzst.* bei *Del.* Gen.⁴ 574 ff. nach el-Muqaddasi ed. Goeje p. 192; *Ke.*) ist zu weit nördlich und passt weder zu Gen. 16, 14 noch zur Mosegeschichte. Besser sucht man (*Rowl.*; *EHPalmer* Wüstenwanderung 269; *Palestine Expl. Fund* 1871 Jan. p. 20 ff.; auch schon *Kn.* zu Jos. 15, 3) es am Westabhang des Ḥazāzimeh-(Machra)-Plateau's, in dem heutigen Ḥain Qudès (von dem der nach 4stündigem Lauf in den W. es-Serāif mündende W. Qudès seinen Anfang nimmt), von welchem neuerdings *Trumbull* (Kadesh-Barnea, NewYork 1884) nach Autopsie eine eingehende Beschreibung gegeben hat (s. ZDPV. VIII. 184 ff. 210 f. 326). Über יֵטַח, was die *Trgg.* dafür geben, s. *Tuch* in ZDMG. I. 179 u. zu Num. 34. 4. *das ganze Gefilde des Amaleqiters*] d. h. nicht: das später so genannte Gefilde Ḥam. (*Hengst.* Beitr. II. 305; *Ke.*), als wären die Ḥamaleq, dieses Urvolk, damals noch nicht vorhanden gewesen (s. Gen. 36, 12), sondern die Ḥamal. in der ganzen Ausdehnung der damals von ihnen inne gehaltenen Wohnsitze, im Negeb Num. 13, 29. 14, 43. 45 bis nach Äg. hin 1 Sam. 27, 8 (vgl. Ex. 17, 8 ff. Dt. 25, 17 ff.). Ḥaṣaṣon-Tamar] nach 2 Chr. 20, 2 Ḥengedi an der Westseite des toten Meeres. reich an Palmen (*Plin.* 5, 17). Dagegen will *Kn.*, weil Ḥengedi zu weit nördl. liege, die יֵטַח יֵטַח (Jud. 1, 16) oder יֵטַח an der Südostgrenze des hl. Landes (Ez. 47, 19. 48, 29), Θυμαρῶ 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.

Ἀσασάν Θαράο), das heutige Kurnub (*Rob. Pal. III. 186 f.*; s. auch *Wetzst.* bei *Del. Gen.*⁴ 581 f.) verstehen, da allerdings Amoriter so weit südlich (*Dt. 1, 44. Jud. 1, 36*) vorkommen. — 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 fünf]* ein unvollständiger Satz, mit Änderung des Subj.; er will andeuten, dass hier den Eroberern doch eine hinlängliche Macht entgegentrat. Doch könnte es urspr. blosser Randbemerkung gewesen sein. — V. 10. Das Siddimthal aber, wo gekämpft wurde, war *Brunnen Brunnen Asfatts* (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 Erdpech 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 Asfatts im todtten 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; Rob. Pal. II. 463 f.; Russeser R. III. 253*). Aber auch auf dem Meeresgrund muss es bedeutende Ablagerungen geben, die sich bei Erderschütterungen ablösen (*Rob. III. 168; Russ. 254*) und dann schollenweise auf der Wasseroberfläche schwimmen (*Jos. b. j. 4, 8, 4*). Schon die Alten berichten, der See werfe eine Menge Asphalt aus (*Strab. 16, 2, 42; Diod. Sic. 2, 48. 19, 98; Plin. 7, 13*). Man findet denselben an verschiedenen Stellen auf den Ufern, bes. auf dem südlichen (*Seetz. I. 417; Lynch Bericht 1883. 187. 191. 201*). Grössere Massen trifft man nur nach heftigen Erdbeben, und zwar blos im südl. Theil des Sees (*Rob. II. 464 f. III. 164*), also da wo das Thal Siddim gelegen hat. Erinnerung sei auch an die schwarze Schlammfläche oder den Salzmorast am südl. Ende des Sees, worin man tief einsinkt (*Rob. III. 30; Lynch 191*) und bisweilen viel Lastthiere und Vieh untergehen (*Roth in Peterm. geo. Mitth. 1858. S. 268*). Mehr zu 19, 28^c (*Kn.*). — Die beiden bedeutendsten Könige ergriffen die Flucht, müssen aber, wenigstens der von Sodom nach V. 17, sich durch die Flucht gerettet haben; folglich sind als Subj. zu *וַיִּמָּוֶן וַיִּמָּוֶן* mehr ihre Leute, als sie selbst, zu verstehen. *וַיִּמָּוֶן*] LXX *Sam.* richtiger *וַיִּמָּוֶן וַיִּמָּוֶן*. *וַיִּמָּוֶן*] nach dem *Gebirg* (*Ew. 216^c*), wohl dem moabitischen (19, 30), da die Feinde von Westen her einfielen. — V. 11 f. „Die Feinde plünderten die besiegten Städte und nahmen deren Habe und Mundvorräthe mit sich, machten nach V. 16. 21 auch Gefangene, unter ihnen Loth in Sodom (12, 13. 19, 1)“ *Kn.* *וַיִּמָּוֶן וַיִּמָּוֶן*] erwartet man eher hinter *וַיִּמָּוֶן*; aber nach V. 13 ist es blosser Glosse (*Olsh.*). — V. 13—24. Abram's Rettungsthat und die Anerkennung, die er dafür fand. V. 13. Abr. im Maurehain (13, 18) erhielt Kunde von dem Unheil. *der Entronnene]* der in solchen Fällen zu kommen pflegt (2 *Sam. 15, 13; Ez. 24, 26 f.*) *Ew. 277^a. Ges. 109* (*וַיִּמָּוֶן* auch *Jos. 8, 22. Num. 21, 29*). *וַיִּמָּוֶן*] als Epitheton Abram's, der hier (s. V. 12) zum erstenmal in diesem

Cap. genannt wird. Sonst werden die Israel. nur von Fremden oder gegenüber von Fremden Hebräer genannt (zB. 1 Sam. 13, 3. 7. 14, 21). Über den muthmasslichen Grund hier s. S. 232. Sonst s. zu 11, 16. אַרְבָּנָה] bei A der alte Name Hebron's oder eines Theils von Hebron (s. 23, 2), erscheint hier als Herr oder Fürst; auch אַרְבָּנָה kommt in אַרְבָּנָה לְהֵבְרֹן Traubenbach (Num. 13, 23) bei Hebron als Ortsname vor; sonst s. 23, 20. „Die Amoriter (V. 7) dieser Gegend waren *Besitzer* (37, 19, 49, 23) *des Bundes Abram's* d. h. mit ihm verbündet, also verpflichtet, im Nothfall ihm beizustehen, wie sie auch thaten V. 24. Ähnliche Verträge hatten die Erzväter mit anderen 21, 22 ff. 26, 28 ff. 38, 12“ (Kn.). אַרְבָּנָה] LXX *Αὐναν*, Sam. אַרְבָּנָה; ebenso V. 24. — V. 14. „Abr. mischte sich in die Sache, weil man seinen *Bruder* d. i. Verwandten, Vetter (16. 13, 8. 24, 28. 29, 12) gefangen weggeführt hatte“ (Kn.). *und er entleerte* (wie Pfeile aus dem Köcher oder Schwert aus der Scheide Ex. 15, 9. Lev. 26, 33. Ps. 35, 3) d. h. liess in Eile und in Masse ausrücken (aber Sam. אַרְבָּנָה, LXX ἰγρίθυμῶσε musterte) seine *Erprobten* oder Bewährten (vgl. حَنِيك; andere minder gut: seine Kriegsgeübten); es wird erklärt durch *seine Hausgebornen* (17, 12. 13. 23. 27. Lev. 22, 11 bei A) d. h. die bei ihm geborenen und aufgewachsenen Sklaven, im Gegensatz zu den gekauften, die daher für bes. anhänglich und zuverlässig galten. Wenn er sofort 318 Kämpfer zur Verfügung hat, so beweist das, dass er ein bedeutender Häuptling war; dass aber auch seine Verbündeten geholfen haben, zeigt V. 24. Über Waffenthaten der Väter s. auch 34, 25. 49, 5 f. 48, 22. *bis Dan*] „bis Laïs an der nordöstl. Grenze Kanaan's, das in der Richterzeit den Namen Dan erhielt (Jos. 19, 47. Jud. 18, 29), und hier per prolepsin so genannt wird“ (Kn.). — V. 15 f. „Abr. theilte sich über sie die Nacht d. h. theilte seine Leute in Haufen, welche des Nachts von verschiedenen Seiten über die Feinde herfielen. Dasselbe Manöver Ij. 1, 17. 1 Sam. 11, 11. אַרְבָּנָה] *links* d. h. nördl. von Damask. Ein Hoba erwähnen Eus. u. Hier. im Onom. als Platz, wo zu ihrer Zeit Ebioniten wohnten, und *Troilo* Reise S. 584 nennt ein Dorf Hoba. $\frac{1}{4}$ Meile nördl. von Damask“ (Kn.). Aber dieses, weil zu nahe bei Dam., passt nicht, und *Wetzstein* (bei *Del. Gen.*⁴ 561 ff.) weist vielmehr ein Hoba 20 Stunden nördl. von Bau. in der Nähe von Hims und Tadmor nach. Den Raub an Menschen und Gütern nahm er den Feinden ab, und brachte ihn zurück. — V. 17. „Dem aus dem Treffen Zurückkehrenden zog der König von Sodom, um ihn zu beglückwünschen und die befreiten Gefangenen wieder zu erhalten, entgegen in *das Thal Schave* oder *Königsthal*. Dieses Königsthal wird noch 2 Sam. 18, 18 erwähnt als der Ort, wo sich der kinderlose Absalom ein Denkmal errichtete“ (Kn.). Dass אַרְבָּנָה אַרְבָּנָה nicht mit אַרְבָּנָה אַרְבָּנָה (V. 5) identisch ist (*Röd.* in *Ges. th.*, *Hitz.*), folgt theils aus der beigegebenen Erklärung, wornach es nicht schon aus dem Vorhergehenden bekannt ist, theils aus V. 18, wornach Salem in seiner Nähe gelegen haben muss. Der *Königsgrund* (אַרְבָּנָה) sodann, sonst nirgends genannt, wird nach der Angabe des Joseph. (ant. 7,

10, 3), dass das Absalomdenkmal 2 Stadien von Jerusalem gestanden habe, gewöhnlich in die Nähe Jerusalems gesetzt; nur gerade im Kidronthal (*Kn. Then.* zu 2 Sam. 18; *Del. Riehm*) welches ein $\text{בְּנֵי־יְרוּשָׁלַיִם}$ war, wird man ihn nicht suchen dürfen; auffallend bleibt immer, dass er, wenn so nahe bei Jerus., sonst nirgends zur Erwähnung kommt, und auf was Grund Joseph. seine Angabe machte, weiss man nicht. Aber auch, dass er, weil Absal. seine Privatgüter bei (der Stadt) Efraim (2 Sam. 13, 23) hatte, ebenda, auf Absalom's eigenem Besitz zu suchen sei (*Tuch, Win. Ev.*), hat wenig Wahrscheinlichkeit. — V. 18. Dorthin „brachte Melchisedek, König von Salem und zugleich Priester des höchsten Gottes, Lebensmittel für Abr. und dessen Leute heraus. Unter Salem verstehen die meisten alten und neuen Erkl. (auch *Kn. Del. Ke.*) seit Jos. ant. 1, 10, 2, den *Trgg.* (*Hier. quae.*), *Abene. Qimh.* u. a. Jerusalem, andere dagegen den Ort $\Sigma\alpha\lambda\epsilon\iota\mu$, in dessen Nähe nach Joh. 3, 23 Johannes taufte (*Krahmer* in *Ilgen's ZS. f. hist. Theolog.* N. F. I), und welcher nach Eus. und Hier. im *Onom.* unter Αἰνών 8 Mill. südl. von Scythopolis lag (*Hieron. ep. 73, 7 ad Evang. presb., Reland, Robins., Bleek, Tuch, Ev. G.*³ I. 441. 470)“ *Kn.* Aus dem selbst unbekanntem מֶלְכִּישֶׁדֶק kann eine Entscheidung nicht genommen werden, ebensowenig aus מֶלְכִּישֶׁדֶק , was nur *nachdem er umgekehrt*, nicht *nachd. er* (nach Mamre) *zurückgekehrt war* bedeuten kann, weil sonst von (שׁוֹבֵרֵי־בְרִית) $\text{בְּרִית־בְּנֵי־יְרוּשָׁלַיִם}$ nicht mehr die Rede sein könnte. Das Salem, von dem Hieron. a. a. O. sagt: Salem non, ut Josephus et nostri omnes arbitrantur, est Jerusalem, sed oppidum juxta Scythopolim, quae usque hodie appellatur Salem et ostenditur ibi palatium Melchizedech, und zu dessen Lage der $\alpha\upsilon\lambda\omega\upsilon\sigma\alpha\iota\sigma\alpha\lambda\eta\mu$ Judith 4, 4 wohl stimmen würde, wäre auch nicht zu weit nördlich, da vor dem mit der Beute nur langsam sich rückwärts bewegenden Abr. der König von Sodom allerdings einen so grossen Vorsprung gewinnen konnte, und läge nicht ausser Wegs, da man bei Beth Seán doch die Araba zu passiren hatte. Und umgekehrt ist für Jerusalem es keine besondere Empfehlung, dass als Name desselben $\text{בְּנֵי־יְרוּשָׁלַיִם}$ nur in einem (und zwar ziemlich späten) Gedicht Ps. 76, 3 vorkommt, sonst aber immer, zumal in Prosa, *Jebúsi* (*Jebús*) als die ältere Benennung Jerusalems erscheint. Bedenkt man aber, dass Jos. 10, 1 ein König von Jerusalem den mit Melchisedek ähnlich gebildeten Namen מֶלְכִּישֶׁדֶק führt, dass auch Ps. 110, 4 die Vergleichung Davids mit Melk. noch treffender erscheint, wenn dieser in derselben Stadt König war, endlich aber dass V. 18—20 ihre Spitze darin haben sollen, Jerusalem als einen Ursitz höherer Religion und als einen Ort, wohin schon Abr. zehnetete (wie Jacob nach Bethel 28, 22. 35, 1), darzuthun, so wird man sich doch für Jerusalem entscheiden müssen, dabei aber anzunehmen haben, dass zum Zweck einer verdeckten Andeutung der seltene Name $\text{בְּנֵי־יְרוּשָׁלַיִם}$ hier ebenso absichtlich gewählt sei, wie 22, 2 *Moria*. — עֵלֶּיֶךָ] d. i. mein König ist Šidiq (ein Gottesname), s. *Baud. Stud.* I. 15. Er wird bezeichnet als Priester des *El Eljon*, den nach V. 22 Abr. im allgemeinen als seinen Gott anerkennen konnte. Religionsgeschichtlich betrachtet stimmt das sehr wohl. El. II ist als ein ältester Gottesname

bei Babyloniern, Assyren, Phöniken, Sabäern hinfänglich bezeugt; da er aber bei den Völkern frühe durch jüngere Gestalten, die nur einzelne Seiten desselben vertraten, verdrängt wurde, so war es nöthig, durch beschreibende Näherbestimmungen den Begriff, den man mit El verband, genauer auszudrücken. Wie die Patriarchen ihren אֱלֹהִים (17, 1), אֱלֹהֵי אֱבְרָהָם (21, 33), אֱלֹהֵי אֱיִשָׁוֶר (33, 20), אֱלֹהֵי אֱרֶם (35, 7), so hat hier der Kenaanäer seinen El 'Eljon (vgl. den phönik. Elinu bei Eus. pr. ev. 1, 10, 11 ff.), dem immerhin schon die (entweder örtlich oder dem Range nach) niedrigeren Götter gegenüberstehen mochten, den aber M., in seinem Dienste, noch als den alten Hauptgott, den Allherrn V. 19, festhielt. Übrigens ist אֱלֹהִים, nach ältester Art, ohne Artikel, wie es auch im AT. als Epitheton Jahve's noch immer so gebraucht wurde (zB. Ps. 7, 18, 57, 3). — V. 19 f. Dieser Melk. wünscht dem Abr. für seine That Heil und Segen von Gott an und preist Gott für das Gelingen seiner That. Üblicher Maassen ist es die höhere, rhythmische Rede, in welcher der Segensspruch erteilt wird. אֱלֹהִים] Deo = a Deo, vgl. 25, 21, 31, 15, Ex. 12, 16 (*Ges.* 143, 2; *Ew.* 295^c). אֱלֹהֵי] s. 4, 1; sowohl Schöpfer (*LXX Vulg.*) als Besitzer, Herr (*Trg.*). אֱלֹהֵי] nur noch Hos. 11, 8, Prov. 4, 9. Indem Abr. sowohl die Gabe als den Segen annahm, erkannte er ihn als Priester Gottes an, und gab nun seinerseits wieder dem Priester und in ihm Gott zum Danke *den Zehnten von allem*, nämlich von dem, was er erbeutet hatte (Hbr. 7, 4). Er wurde so wie im Segensempfang vom Priester, so in der Zehntabgabe an den Priester (wie Jacob 28, 22), ein Muster für die Isr., 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. 9, 22 ff.) *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 Hbr. vgl. die Comm. zu diesem; über die sonderbaren 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 ermutigt, schlägt diesem vor, ihm die *Seelen* d. h. Personen (12, 5), nämli. die befreiten Gefangenen zu geben, die übrigen geretteten Güter aber zu behalten. — V. 22 f. Abr. aber erhebt die Hand zu Gott (Dent. 32, 40, Dan. 12, 7^c, auch Ex. 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. אֵין] verneinende Schwurpartikel wie 21, 23, 26, 29, 42, 15. *Ges.* 155, 2, f.; *Ew.* 356. *von einem Faden bis zu einem Schuhriemen]* d. i. nichts von den werthlosesten Dingen (*Ges.* th. 452) deines Eigenthums, geschweige etwas Bedeutendes. אֵין] mit vorhergehendem אֵין vom ganzen Umfang des Gleichartigen vgl. Dt. 29, 10, Jud. 15, 5. Der Sodomiterkönig soll auch nicht sagen können, er habe Abr. reich gemacht. Abr. ist empfindlich darüber, dass man ihm nicht die frei-

willige Zurückgabe des fremden Guts zugetraut hat“ (*Kn.*). — Abr. schwört bei demselben Gott, den Melk. verehrt; dadurch ist V. 21 ff. mit 18 ff. verknüpft. אֲבִרָה] fehlt in LXX Al. u. Luc., u. in *Pesch.*, und wird ein jüngerer Zusatz sein (*Hg.*), ebenso wie אֲבִרָה des *Sam.* Es soll wohl andeuten, dass der Gott Abr.'s mit dem Gott des Melk. doch nicht ganz zusammenfalle. — V. 24. Abr. verlangt nur für die Kampfgenossen etwas. לֹא עָדָי] *nicht bis zu mir!* d. h. das sei ferne von mir! oder: 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 (V. 11. 16) Verzehrte haben und meine Bundesgenossen den gebräuchlichen Beuteantheil (Num. 31, 26 ff. 1 Sam. 30, 26) erhalten“ (*Kn.*).

b) 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 Überwindung 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 Bewährungen 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 Bundschluss Cap. 15, von R nach BC.

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. Bundesschlussung ihm die künftige Besitznahme des Landes durch seine

Nachkommen gewährleistet (7—21), zugleich ihm ein Blick in die Schicksale, welche seine Nachkommen bis dahin treffen werden, eröffnet (12 bis 16). Dadurch ist dem Helden Gang und vorläufiges Ziel der ganzen Entwicklung im Umriss gezeigt, damit er im Glauben daran festhaltend die folgenden Prüfungen siegreich bestehe. — Das Stück, von *Hg. Böhm.* zumeist dem B. gewöhnlich (zB. *Hupf. Kay. Schr.*) dem C zugeschrieben, ist kein einheitlicher Text. Während V. 5 Abr. die Sterne anzusehen geheißen wird, ist 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 ist auffallend, dass Abr. V. 6 der Verheissung einfach glaubt und gleich darauf für eine weitere Verheissung eine Gewährleistung wünscht. Deshalb will *Wl.* XXI. 411 f. V. 1—6 dem (E)B (in jehovistischer Bearbeitung), V. 8 bis 12, 17 f. dem (J)C, das übrige einer oder mehreren überarbeitenden Händen zuweisen, während *Bud.* 416 f. 439, in Anbetracht des durchgehenden Gottesnamens יהוה , V. 1. 2^a. 3^b. 4. 6—11. 17 f. an C, an B aber nur V. 2^b. 3^a. 5 geben will. Bei der letztern Scheidung ist auf die Incongruenz von V. 6 u. 8 keine Rücksicht genommen, u. V. 7 schwerlich richtig abgeleitet. Zunächst ergibt sich, dass als Einleitung zu Cp. 16 die Zusage eines Leibserben (also V. 4) bei C nicht wohl entbehrlich ist, dass dagegen die feierliche Versprechung des Landbesitzes (in V. 8—18) nach 12, 7. 13, 14 ff. bei ihm minder nothwendig, obwohl nach 24, 7 (wenn dort das אשר יאמר ursprünglich ist) nicht unmöglich erscheint. Sodann ist daraus, dass C in 24, 2 ff. keinen Eliezer kennt (*Wl.*), V. 2 für B gesichert. Endlich ist aus אשר יאמר 7, אשר יאמר 14, אשר יאמר 15 offenbar, dass R in diesem Cap. selbstthätig eingegriffen hat. Die genauere Scheidung des Antheils von B u. C an diesem Stück ist nicht mehr möglich; höchstens kann man vermuthen, dass das Motiv einer (nächtlichen) Vision aus B, bei dem solche gewöhnlich sind (21, 12, 22, 1. 46, 2 u. s.), genommen ist (obgleich schon der Ausdruck אשר יאמר V. 1 eher auf C oder R hinweist und auch V. 5 mehr auf C schliessen lässt); andere Anhaltspunkte fehlen. Man wird also wohl anzunehmen haben, dass schon C (mit Benutzung einer Erzählung des B) vorliegendes Stück über die Zusage des Leibessohnes u. die Bundschliessung mit Abr. entworfen hatte, dass aber B, weil er Cp. 17 nach A einsetzen wollte, die von C gezeichnete Bundschliessung Gottes mit Abr. zu einer feierlich verbürgten Zusage des künftigen Landbesitzes umgestaltete (V. 7—18). Ob und wie viel ausser V. 7 f. hievon auf seine Rechnung kommt, ist nicht mehr auszumachen (doch bemerke אשר יאמר 17 neben אשר יאמר 10 u. die eigenth. Grenzbestimmung 18^b). Jedenfalls benutzte er die Stelle, um V. 12—15 (16) von sich aus eine Zukunftsperspective einzusetzen. Ob auch V. 16 u. 19—21 von ihm oder einem noch späteren (etwa R^d) eingesetzt sind, ist zweifelhaft. Nicht einmal unter sich selbst stimmen diese beiden Zusätze recht zusammen (*Böhm.*).

V. 1. *nach diesen Dingen*] eine lose Anknüpfung an das Vorhergehende wie 22, 1. 20. 39, 7. 40, 1. 48, 1. Engerer Zusammenhang mit Cp. 14, etwa in der Weise, dass Abr. für die tapfere Be-

kämpfung der Landesfeinde Kanaan geschenkt bekommen habe (*Kn. Böhm.*) ist nicht angedeutet. *das Wort Jahve's erging an ihn*] eine göttl. Ansprache oder Erfüllung (vgl. V. 4), wie deren schon mehrere zuvor berichtet sind. Dieser für die prof. Offenbarungen ganz gebräuchl. Ausdruck, in der Gen. nur hier u. V. 4; auffallend, aber vielleicht am mindesten bei B, bei dem 20, 7 Abr. geradezu אֲנִי genannt wird. *im Gesicht*] vgl. Num. 24, 4. 16 bei C, und in Gen. 46, 2 bei B אֲנִי רִאֲיוֹן. Ein Nachtgesicht erfordert V. 5, dagegen V. 8 ff. erfordern (nach V. 12. 17) eher eine Offenbarung bei Tag; wenigstens ist die Meinung, dass alle von V. 10 an berichteten Handlungen bloß im Gesicht vorgenommen wurden, schwerlich die des Vrf. Die Zusprache knüpft an eine ängstliche Stimmung des Abr. an. *fürchte dich nicht*] „unter dem fremden und nach V. 16 sündigen Volk. *Schild*] Schutz, Beschützer wie Ps. 3, 4. 18, 3 u. ö.“ (*Kn.*). אֲנִי לְךָ] nicht ein zweites Praed. zu אֲנִי לְךָ: dein sehr grosser Lohn (*Luth. Kn. Ke.*), weil Gott nicht selbst sein Lohn ist (*Del.*), und auch ein לְךָ zu erwarten wäre, sondern: dein Lohn (wird) sehr gross (sein), nach dem jetzigen Text etwa dafür, dass du meinem Rufe (12, 2 f.) gehorsam bleibst; setzt ja doch auch Abr. in seiner Antwort V. 2 voraus, dass Gott ihm etwas geben will. Über אֲנִי לְךָ als Praed. *Ec.* 296^d. Erleichternd אֲנִי לְךָ *Sam. (Hg.)*. — V. 2. In Folge dieser Zusprache fällt der Gedanke an seine Kinderlosigkeit erst recht schwer auf ihm. אֲנִי לְךָ] so zusammengesetzt auch V. 8 und im Pent. noch Dt. 3, 24. 9, 26; bei B findet sich אֲנִי לְךָ allein (20, 4) in der Anrede an Gott. *was willst du mir geben?*] was soll ich mit allem Lohn und Gut, da ich entblösst d. h. verlassen, kinderlos (Lev. 20, 20 f. Jer. 22, 30) dahingehe d. h. (25, 32. Ps. 39, 14) sterben werde, und der Besitzsohn (*Ges.* 106, 2) meines Hauses d. h. der, der mein Haus 39, 4 f. Ex. 20, 17) einst in Besitz nehmen, erben wird, *Damask des Eliezer (Ec.* 286^c) ist? Dass אֲנִי לְךָ אֲנִי לְךָ nicht = Eliezer von Damask (*Ges. Kn.*) sein kann, ist selbstverständlich; aber auch ein Appositionsverhältniss: Damask, nämlich El. (*Del. Ke.*) ist unzulässig, da niemand einen Personennamen als Erklärung hinter einen Stadtnamen stellen wird, und ein Doppelname des Mannes (Damask Eliezer) wäre gegen den Branch. Eine Stadt oder Stadtbevölkerung אֲנִי לְךָ אֲנִי לְךָ zu nennen, ist nicht unmöglich, wenn אֲנִי לְךָ אֲנִי לְךָ s. v. a. Erbsohn, Erbe war. Einfacher scheint es zwar, (*Hitz. Tuch, Olsh.*) אֲנִי לְךָ אֲנִי לְךָ als Glosse anzuwerfen, aber V. 3 (wo es allerdings nicht berücksichtigt wird) beansprucht nicht eine vollständige Erklärung von V. 2 zu sein, und die Wahl des seltenen אֲנִי לְךָ (vgl. אֲנִי לְךָ Sēph. 2. 9) versteht sich nur dann, wenn mit אֲנִי לְךָ ein Wortspiel gemacht werden sollte. Sachlich aber erläutert sich der Ausspruch gut, wenn Eliezer 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 Eliezer's mit Damask sonst nichts, aber Eliezer 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. 701 f. XXII. 105; *Enc. G.*³ I. 446). — V. 3 könnte eine Erklärung des dunkeln Wortes Abram's V. 2 durch R sein, wahrscheinlicher ist es aus C aufgenommen, welcher in seiner Weise eine Parallele zu der Verheissung des Leibeserben bei B gehabt zu haben scheint. Auch aus der planeren Rede dieses V. ist klar, dass $\text{אֲבִימֶלֶךְ בְּנֵי מִסְרַיִם}$ weder als „Sohn der Masek, meiner Haussklavin“ (LXX), noch als „Sohn meines Hausverwalters“ (*Theodot., Hier.*) gefasst sein will, da vielmehr das אֲבִימֶלֶךְ der Hauptbegriff darin sein muss. Übrigens ist אֲבִימֶלֶךְ (verschieden von אֲבִימֶלֶךְ 14, 14) s. v. a. mein Hausangehöriger (vgl. אֲבִימֶלֶךְ 17, 27. 39, 14 und ähnliche Ausdrücke Ij. 19, 15. 31, 31; *Kn.*). לֹא gilt als aus der Verwandtschaft ausgeschieden, und der natürliche (nicht gerade durch einen besonderen Willensact Abram's erwählte) Rechtsnachfolger war dann in Ermangelung anderer Verwandten der oberste Hausangehörige, als welchen man sich (s. 24. 2) Eliezer 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 אֲבִימֶלֶךְ nicht wie hier, vom Manne gebraucht; vom Weib bei C in 25, 23. Da aller Nachdruck auf diese Verheissung fällt, ist sie als אֲבִימֶלֶךְ besonders eingeführt. אֲבִימֶלֶךְ LXX. — V. 5. „Um ihm 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.*). אֲבִימֶלֶךְ Gen. 19, 17. 24, 29. 39, 12 f. 15. 18 (bei C). Auch die Vergleichung mit den Sternen sonst in den Zusammenhängen des C (22, 17. 26, 4. Ex. 32, 13) u. im Dt. — V. 6. Mit Unterbrechung der Erzählungsfolge bemerkt Vrf.: *und vertraut hat er auf Jahve und der rechnete es* (zum fem. s. 24, 14. 47, 26. Ex. 10, 11. Jes. 30, 8 u. s.) d. h. das Vertrauen *ihm als Gerechtigkeit*, und stellt so den Hauptgesichtspunkt, 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. 24, 13), was ihm 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 gemacht. — V. 7. Damit, dass Abr. einfach glaubt, verträgt sich nicht gut, dass er für die weitere Ver-

heissung ein Versicherungsmittel fordert u. erhält. Etwas anderes wäre es, wenn zum Lohn seines Glaubens nun Gott einen Bund mit ihm schliesse. Und vielleicht war einst bei C dies der Gang der Sache. Aber aus dem oben (S. 242) angegebenen Grund musste R die förmliche Bundschliessung zu einer durch feierliche Sponson Gottes versicherten Verheissung des Landbesitzes umgestalten, und ist darum dieser V. (trotz *Bud.* 439) von R abzuleiten, wie denn auch $\text{עֲשֵׂה לְךָ בְרִית}$ (s. 11, 28) zu C nicht stimmt, gegen V. 18 Abr. selbst hier u. V. 8 der Erbende ist, u. $\text{וְעָשִׂיתָ לְךָ בְרִית}$ sogar stark an das Dt. erinnert. — V. 8. $\text{וְעָשִׂיתָ לְךָ בְרִית}$ V. 2. וְעָשִׂיתָ *Ew.* 243^b; עָשִׂיתָ wie 24, 14, 42, 33. Ex. 7, 17 u. ö. „Ähnlich 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. עֵזֶר V. 10) ein junges Rind, eine Ziege und einen Widder, alle dreijährig ($\text{שְׁלֹשָׁה שָׁנָיִם}$ in diesem Sinn nur hier; *Onk.* falsch: dreifach d. h. von jeder Art 3), so wie eine Turteltaube und eine junge Taube (בִּינָה 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. Ew.*), wovon nichts dasteht, sondern entweder in (*Hupf. Ke.*) oder wohl besser nach der Schauung, welche eben hienach keine nächtliche war, zerlegte die 3 grösseren Thiere in der Mitte (*Sam.* בְּתוֹכָם für בְּיַדָּם), also je in 2 gleiche Hälften (חֲצֵי und *Pi.* nur hier, und חֲצֵי Jer. 34, 18 f.) und legte eines jeden seine Hälfte (s. 9, 5) gegenüber der andern; die Vögel aber (coll. wie Ps. 8, 9 u. s.; *Sam.* בְּיַדָּם) 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, diess mit der Verwünschung, es möge im Fall der Bundbrüchigkeit ihnen wie diesen gehen. Daher $\text{וְעָשִׂיתָ לְךָ בְרִית}$, *ῥοζια τέμνειν* und *foedus icere, percutere, ferire*. Vgl. Jer. 34, 18 f., *Douglaei analecta sacra ad h. l.*, *Wiener 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. Opfertcultus 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 וְעָשִׂיתָ feierlich angerufen, vielleicht auch, wo nur menschliche Paiciscenten betheilig 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 (*Ew.* 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 (*Ew.* G.³ l. 466), wohl auch 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 Sieben-

zahl 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 todtten Thierkörper (עֲרֵבֵי Lev. 26. 30. Num. 14. 29. 32. 33) zu fressen; jedoch Abr. wachsam und standhaft, scheucht sie weg (LXX minder passend καὶ συνεκάρτισεν αὐτοῖς). Das war ein böses Zeichen (omen), wie wenn Harpyen die Opferstücke rauben wollen (vgl. Verg. Aen. 3, 225 ff., *Ew.*), hinweisend auf die Hindernisse, welche sich der Ausführung des hier zu gewährleistenden künftigen Landbesitzes entgegenstellen: die unreinen, gewalthätigen Völker, zumal die Ägypter, werden das Vorhaben Gottes zu vereiteln suchen, aber es wird ihnen nicht gelingen. — V. 12—16 aus den oben S. 242 angegebenen Gründen u. weil in V. 13—16 der 18^b (näher das עֲרֵבֵי) eigentlich schon vorausgesetzt ist (Hl.), nicht von B, sondern von R, eingefügt zur *ausdrücklichen* Deutung des bösen Vorzeichens und zur Eröffnung der Zukunftsperspective. Abr. verfällt bei seinen Thierstücken, die er bewacht, gegen Abend in einen tiefen Offenbarungsschlaf (*Ew.* 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; *Ew.* 217^d), und ein schwerer Schlaf (2, 21) hatte Abr. befallen, da hatte er eine Offenbarung; עֲרֵבֵי leitet dieselbe ein. Es ist nicht eine freundliche Lichterscheinung, die er zunächst sieht, sondern *ein Schrecken, eine grosse Finsterniss* (עֲרֵבֵי 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, näm. Äg., *und ihnen*, den Ägyptern, *dienen, und sie*, die Ägypter, *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.*). עֲרֵבֵי] 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^c (*Kn.*). עֲרֵבֵי] 25, 8 bei A. — V. 16 holt nach, warum das alles gerade so

sein muss. als 4. Geschlecht (Ew. 279^d) oder im 4. Geschlecht (LXX, vgl. die mass. Lesart 14, 4), nicht früher, werden sie hierher 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. אַמֹרִיטִים] wie 14, 7. 13. während C אַמֹרִיטִים (12, 6. 13, 7) für die Landesbewohner nennt. „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. אֲנִי] nach Ex. 6, 20 war das 4. Geschlecht das aus Äg. zurückkehrende. Wenn also dieser V. vom gleichen Vrf. wie V. 13 ist, so muss אֲנִי Geschlecht, Menschenalter hier etwa ein Jahrhundert oder etwas drüber umspan-

nen. „Auch das entsprechende دَهْرٌ wird für 100 und mehr Jahre, aber auch für ein Menschenalter von 44 Jahren (Burkh. arab. Sprichw. 110) gebraucht. Ähnlich 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 γενεαί nannte“ (Kn.). — V. 17. Nun erst kommt das eigentliche Zeichen, durch welches die Bundesversprechung vollzogen wird. Die Satzfügung ist wie V. 12. Die Sonne war inzwischen untergegangen, und dicke Finsterniss (אֲרָצָה 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 אֲרָצָה = אֲרָצָה wäre) und eine Feuerfackel d. h. doch wohl eine Erscheinung wie ein rauchender Ofen, aus dem Feuerflamme emporschlug, und gieng durch jene Stücke (אֲרָצָה ein seltenes Wort) hindurch. In dieser Erscheinung (entsprechend 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 kaum angenommen werden, dass Abr. den Durchgang bloß im Schlaf sah. Wachend musste er ihn sehen, 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 gieng hindurch, weil er allein hier etwas zu versprechen hatte; 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 Cp. 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 zurückgeblückt wird. אֲרָצָה] wie 1, 29, 9, 2. 3. „Bis zum Eufrat-

strom wurde die Eroberung nach Ex. 23, 31. Dt. 1, 7, 11, 24. Jos. 1, 4 in Aussicht genommen.“ Als Südgrenze gilt sonst der עַרְבַּיִם , der heutige W. el-Arisch (Num. 34, 5. Jos. 15, 4. Jes. 27, 12), und *Kn.* meinte deshalb, mit עַרְבַּיִם sei derselbe gemeint. Allein wenn auch עַרְבַּיִם von kleineren Flüssen und Kanälen gebraucht werden konnte (2 Reg. 5, 12. Ij. 14, 11. 28, 11. Ez. 1. 3. 3, 15 u. s.), so kann doch עַרְבַּיִם 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 Eufrat 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 Kenaaniter. *Qeniter*] über sie s. Num. 24, 21. Der Vrf. scheint die Qèni u. Qenizzi schon vor ihrer Aufnahme in den Stammverband Juda's als Bewohner des Negeb angesehen zu haben. *Qenisiter*] s. 36, 11. *Qadmoniter*] sonst nicht mehr erwähnt, s. indes zu 25, 15. Über die andern s. zu 10, 15—18; über die עַרְבַּיִם ebendort und 13, 7. Der עַרְבַּיִם im engsten Sinn ist der in den Niederungen, an der Meeresküste und am Jordan sitzende Zweig des Volksstammes Num. 13, 29. 14, 25. Die עַרְבַּיִם fehlen hier, sind aber in LXX und *Sam.* hinter עַרְבַּיִם eingefügt. „Die Aufzählung der kenaan. Stämme gehört mit zu den Eigenheiten sämtlicher 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.* Aber diese Aufzählung hier, anscheinend die vollständigste, scheint die jüngste unter allen zu sein.

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 flieht Ägypten zu. In der Wüste findet sie ein Engel, heisst sie zurückkehren, und macht ihr Eröffnungen über ihre Nachkommenschaft. Heimgekehrt gebiert sie Ismael (*Kn.*). — Da in Cp. 17, 18 ff. bei A Ismael als vorhanden vorausgesetzt ist, so muss er dessen Geburt vorher gemeldet haben. In der That geben sich 16, 1. 3. 15 f. theils durch die genauen Zeitbestimmungen, theils durch die Ausdrücke (V. 3) als zu A gehörig: er berichtete ganz einfach, dass Sarai, weil unfruchtbar, dem Abr. ihre äg. Magd Hagar zum Weibe gegeben und diese ihm den Sohn geboren habe, den er Ismael nannte. Nach Abzug dieser Verse ist das übrige eine selbständige Erzählung, welcher nur der urspr. Schluss (über die Geburt und Benennung Ismaels) fehlt, weil er V. 15 f. durch Worte des A ersetzt ist. Sachliche Merkmale wie „die Engelererscheinung 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 עַרְבַּיִם , עַרְבַּיִם 2,

בִּיקָרְךָ שָׂמַעְתָּ (רצף) הַרְבֵּה הַרְבֵּה וְלֹא יָרָא 10, וְלֹא 2 u. a. führen. Zwar ist der dreimalige Ansatz der Rede des Engels V. 9—11 auffallend, u. deshalb liegt die Vermuthung (*Böhm.* 203; *Wl.* XXI. 410; *Kuen.* O.² I. 247) nahe, dass V. 8—10 (oder wenigstens 9 f.) ein harmonistischer Einsatz, mit Rücksicht auf B (21, 9 ff.) u. A (15 f.) seien, also nach C die geflohene Hagar nicht mehr in das Haus Abram's zurückgekehrt sei. (Wie weit 25, 6 dem widerstreitet, s. d.). Aber was wäre das für eine Erhörung der Hag., wenn der Engel sie hilflos in der Wüste liess! Es müsste wenigstens an Stelle des V. 9 bei C eine andere Weisung an Hag. über ihr Verhalten gestanden haben. Sodann wie konnte Ism. als Sohn Abram's gelten, wenn er ausserhalb seines Hauses geboren wurde u. aufwuchs! Sprachlich stimmen die Verse völlig zu C u. zeigen nichts von der Hand eines Harmonisten. Die Vertheilung des Engelsworts in 3 Zusprachen kann auch absichtlich sein, u. unpassend kann man V. 10 vor 11 (s. d.) nicht nennen. Deshalb scheint es nicht sicher, dass die Verse aus C auszuscheiden seien. — Auf Cp. 15 ist im Stück selbst keine ausdrückliche Bezugnahme. Gleichwohl ist es von R sehr absichtlich hierher geordnet. In Cp. 15 war dem Abr. ein Leibeserbe verheissen; einen solchen zu erzielen soll bei der fortdauernden Unfruchtbarkeit Sarai's, nach des Ehepaars Übereinkommen 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 Cp. 15 der Erfüllung näher zu rücken, aber sie erfüllt sich noch nicht. Zugleich ist Cp. 17 vorbereitet.

V. 1 einleitender Beschreibesatz. Wenn nicht der ganze V. (*Kn.*), so ist doch V.^a dem A (*Schr.*) zuzuschreiben, weil die Unfruchtbarkeit der Sarai bei ihm bemerkt sein musste, während sie bei C schon 11, 30 (s. d.) bemerkt ist. 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 Ägypterin 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. Übrigens bedeutet חַרְטָמִים (nach

عجبر) discessus a suis, und sowohl die Erzählung hier, als die 21, 8 ff., schliesst sich an diesen Sinn des Namens an. Dass aber חַרְטָמִים gleichwohl ein geschichtlicher Name ist, zeigt der Name des arab. Nomadenvolks חַרְטָמִים (s. zu 25, 15). — V. 2. Sarai schlägt vor, dass Abr. der Hagar beiwohne. *er hat mich* d. h. meinen Mutterleib *erschlossen* (20, 18), *weg vom* (18, 25, 23, 6, 27, 1) *Gebären* d. i. *so dass ich nicht gebäre*. Der Fruchtbaren öffnet Gott den Mutter-

leib 29, 31. 30, 22. Diese Redeweisen, wie auch das folgende קָנַי sind dem A fremd (*Kn.*). סָז] 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. 1 Reg. 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.*). בְּיָמַי] 18, 24. 28. 24, 5. 39. 27, 12. 32, 21. 43, 12 bei C. — V. 3 bei C überflüssig, ist von A (Zeitbestimmung; קָנַי רָנָה 12, 5; $\text{פָּעַ$; 13, 12; auch $\text{פָּעַ$). „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 Nebenehe wünscht (bei Abr. und bei Jacob), ist nicht umsonst, es ist wie eine Entschuldigung der Abweichung von der Monogamie. רָנָה] 4, 3. 8, 6. רָנָה] zu בְּיָמַי 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 ungeziemt. Ähnliches erfährt die Hanna von ihrem Mitweib 1 Sam. 1, 6 f. So ist es noch heute im Morgenland (*Lane Sitten u. Gebr.* I. 198). Unfruchtbarkeit ein grosses Übel und göttl. Strafe (19, 31. 30, 1. 23. Lev. 20, 20 f.), Fruchtbarkeit ein Glück und göttl. Segen (21, 6. 24, 60. Ex. 23, 26. Dt. 7, 14). So denkt das Morgenland noch jetzt (s. *Folney R.* II. 359 f.: *Olivier Voyage* I. 183 f.; *Win.*³ I. 656)“ *Kn.* בְּיָמַי] *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. $\text{אֲנִי מִיָּדְעָה$] missverstanden in LXX u. *Vulg.*; ein Ausrufesatz: *das Unrecht an mir* (sens. obj. wie 9, 2. Jud. 9, 24. Jos. 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 bestraft und mir zu meinem Recht verhilft, 1 Sam. 24, 16 (*Kn.*) אֲנִי מִיָּדְעָה] mit auspunktirtem אֲנִי , weil die Form sonst immer אֲנִי , paus. אֲנִי 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 Übermüthige, 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, Ägypten zu, nach der Wüste, allein, das einzelne Weib (*Burckh.* Syr. 740); der Ausgangspunkt ist nicht genannt; ob schon ursprünglich Mamre (13, 18. 14, 13) gemeint sei, ist fraglich. In der Wüste fand sie (אֲנִי 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. östl. von Äg., bis wohin Ismaeliten und Amalekiten wolmten (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 Ägyptens gewesen sein, aber nicht Pelusium (Joseph.) d. h. פֶּלֶס ; das Wort bedeutet *Mauer* wie wohl auch סָרְסֵר , was im *Targ.* dafür gesetzt ist, u. war wohl semit. Bezeichnung einer der äg. Grenzfesten am nordöstl. Eingang in's Delta (*Brugsch* Gesch. 119. 195; *Eliay* I. 284. 287), vgl. 20. 1. *Saadia* gibt גִּיפָר durch *Gifâr*; unter der Wüste *Gifâr* (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 Philistää bis zum See Temis (Menzaleh) und von da bis Qulzum (*Qazwini* Kosm. II. 120; *Jaqut* Moscht. S. 104; *Istachri* Mordtm. S. 31 f.; die Marâsid I. 258 geben seine Ausdehnung von Rafia bis zum Bergzug Hesne, südöstl. von Suès, auf 7 Tagereisen an, *Ku.*), also mit einem Wort, den Westabfall der Wüste Paran gegen Äg. hin, ZDMG. I. 173 ff. — V. 8. Die Frage des Engels dient blos zur Anknüpfung des Gesprächs (*Ku.*) וְהָאֱלֹהִים wie V. 6, spielt wohl auf אֱלֹהִים an. — V. 9. Drei Gottesworte (vgl. 17, 3. 9. 15. 35, 10 f.) sind's, 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. $\text{וְהָיָה לְךָ אֶלְפֵי רֶבֶעַת$ 3, 16. 22, 17. $\text{וְהָיָה לְךָ אֶלְפֵי רֶבֶעַת$ 32, 13. In dieser Zusicherung erscheint schon ein Theil der Erfüllung von 15, 6. — V. 11 f. Das dritte verständigt sie über den Namen des zu erhoffenden Sohnes, seinen Charakter und seine Zukunft. $\text{וְהָיָה שֵׁם הַבֶּן הַזֶּה יִשְׂחָר$ *Gott hört* soll sie ihn nennen, „weil Gott *gehört hat auf ihr Elend*, es beachtet hat, wofür sonst $\text{וְהָיָה שֵׁם הַבֶּן הַזֶּה יִשְׂחָר}$ 31, 42. 29, 32 (*Ku.*) $\text{וְהָיָה שֵׁם הַבֶּן הַזֶּה יִשְׂחָר}$ Part. fem., so punktiert, mit Hinneigung zum Prf. 2 p. f. sing.. *Éw.* 188^b; *König* I. 404 f.; anders *Ges.* 94, 2. „Die Mutter gibt dem Kind den Namen wie 4, 1. 25. 19, 37 f. 29, 32 ff. 30. 6 ff. 38, 3 ff.; bei A benennt die Kinder der Vater, zB. 5, 3. 16, 15. 17, 19. 21, 3 vgl. 35, 18“ (*Ku.*). — V. 12. Dieser Sohn wird sein *ein Wildesel von einem Menschen* oder unter Menschen, d. h. ein Mensch ähnlich einem Wildesel (*Éw.* 287^g; *Ges.* 113), welcher in einsamen Wüsten frei und wild umherschweift und sich nicht zähmen lässt, vgl. Ij. 39, 5 ff.; *Win.*³ II. 674. *seine Hand gegen alle und aller Hand gegen ihn* alle greift er an und wird von allen angegriffen, lebt mit allen in beständiger Fehde (*Ku.*) $\text{וְהָיָה יָדוֹ כַּיָּד הַכֹּל וְכָל יָד כַּיָּד הָאֵלֶּיךָ}$ 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. *Niebahr* Arab. 381 f.; *Arviear* merkw. Nachr. II. 220 ff.; *Denon* R. in Äg. 55; *Burckh.* Bed. 107 ff. 127 ff. 261 ff. Vortheilhafter, aber viel allgemeiner lautet die Verheissung bei den andern Erzählern 17, 20. 21, 20“ (*Ku.*). — 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 Jahve's, 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 nachsicht, 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 עֵבֶר durch Ditto-graphie von עֵבֶר hereingekommen sei. unnöthig ist), dem nachgesehen (Ew. 282^b), der mich sah (Ij. 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* (שֵׁר as Pausalforn von שָׁר) d. h. wo man Gott schaut und am Leben bleibt (*Tuch Kn. Hagst. Ke.*²) setzt eine im Hebr. unmögliche Wortcomposition voraus. Gerade deshalb haben die Mass. auch V. 13 nicht שֵׁר sondern שֵׁר 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 שֵׁר = leben nicht gebräuchlich war und שֵׁר ohne Artikel und Suffix zu unbestimmt wäre. Dass im AT. שֵׁר für Gott niemals, und im Pent. auch שֵׁר שֵׁר 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. I. 329*: שֵׁר שֵׁר [שֵׁר] שֵׁר שֵׁר [שֵׁר] שֵׁר habe ich [Gott] geschaut [und bin am Leben erhalten] nach [meinem] Schauen? so dass der Brunnen heisst *Brunnen von: lebendig ist, wer mich schaut*. Dass aber שֵׁר urspr. „Kinnlade der Antilope“ (*Wl. I. 329*; *ProL. 344*) bedeutet habe, ist Fiction. Eine ähnliche Vermuthung schon bei *Ges. th. 175*. — 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. שֵׁר* wie für שֵׁר (V. 7), *Trg. jer.* aber Elusa setzt. Zu Hieronymus Zeit (im Onom. unter Barad) zeigte man noch den Hagarbrunnen, und eine bedeutende Strecke südl. von Beeršeba in Muveilih (مويلح), einer Haupt-

station der Karawanenstrasse (*Russegg. R. III. 66. 246*; *Rob. Pal. I. 315*), bringen die Beduinen noch immer sowohl die Quelle daselbst als auch eine in der Nähe befindliche Felsenwohnung (Beit Hagar) mit der Hagar in Verbindung (*Rowlands* bei *Ritter XIV. 1086*; *ZDMG. I. 175 f.*). Über die Ortslage s. auch *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 שֵׁר V. 15 im Gegensatz gegen V. 11 ausweist.

3. 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., verheisst 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 seiner Nachkommen Gott sein will V. 1—8. Als Bundeszeichen ordnet er die Beschneidung an 9—14. Dieser Bund soll aber nur die Nachkommen des Solmes umfassen, den Sarai ihm gehören 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 die Cp. 15 angeknüpfte Entwicklung immer mehr ihrem eigentlichen Ziele zu, aber dem Abr., der in Ismael den Erbsohn zu haben glaubte, ist 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 Cp. 15, ist leicht deutlich, wie weiterhin wieder die Verheissung Isaac's 18, 9 ff. so lautet, als wäre 17, 15 ff. gar nicht vorausgegangen. Näher ist Cp. 17 ein unverändert erhaltenes Stück des 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* V. 4 f. 16, u. von Königen und Fürsten 6. 16. 20, den Zeitangaben 1. 17. 24 f.“, der Ähnlichkeit des Bundes mit dem 9, 9 ff. beschrieben, als „in der grossen Breite der Schreibart und in der Sprache zB. *Elohim*, *El Schaddai* V. 1, אֱלֹהִים 8, אֱלֹהֵי 12 f. 23. 27, אֱלֹהֵי אֱבְרָם 20, אֱלֹהֵי אֱבְרָם 12. 27, אֱלֹהֵי אֱבְרָם 23. 26, אֱלֹהֵי אֱבְרָם 10. 12. 23, אֱלֹהֵי אֱבְרָם 20, אֱלֹהֵי אֱבְרָם u. אֱלֹהֵי אֱבְרָם 2. 7. 19. 21, Zusammensetzungen mit אֱלֹהֵי 7. 8. 13. 19, *du und dein Same nach dir* 7—10. 19. אֱלֹהֵי אֱבְרָם 7. 9. 12, אֱלֹהֵי אֱבְרָם 14, auch אֱלֹהֵי אֱבְרָם 8, אֱלֹהֵי אֱבְרָם 2. 6. 20 u. a., s. zu V. 20. 23“ (*Kn.*) die unverkennbaren Zeichen seines Ursprungs an sich trägt, und nur in אֱלֹהֵי V. 1 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 Cp. 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 bloß eine feierl. Zusicherung seitens Gottes (wie Cp. 15), sondern die Herstellung eines gegenseitigen Verhältnisses, in dem beide Theile Pflichten übernehmen. Im Detail seiner Ausführungen hat er, wie gewöhnlich, von richtigen Erinnerungen an das höhere Alterthum sich leiten lassen. Zu diesen gehört nicht bloß der Gottesname El Schaddai, sondern in gewissem Sinn auch die Zurückverlegung der Beschneidung in die Kreise der Erzväter (vgl. noch 21, 4 u. 34, 13 ff.). Freilich ist die Beschn. bei den Isr. noch nicht in Äg. (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 sämtlichen mit der Terachitischen Wanderung zusammenhängenden Völkerkreisen und den Kanaanäern (nicht aber bei den Babyloniern u. Assyren, auch nicht bei den Philistern) auf eine vormosaïsche (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; *Wf.* I. 365; *Stade* Ge. 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 Übung (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 (Philost. h. e. 3, 4), von allen diesen nebst den Samariern und Idumäern (Epiph. adv. haer. 1, 33). Das AT. deutet auch auf das Lotvolk (Moab und Ammon) sowie auf die Edomiter (Jer. 9, 25) hin“ (*Kn.*), obwohl die späteren (nabatäischen) „Idumäer erst durch Hlyrcan (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 Äthiopen und Ägyptern (Jer. 9, 25) gehabt zu haben, von denen sie wie die Kolehier, 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 Hlyksos vermittelt, darf mit Sicherheit behauptet werden. Dass jedoch in Äg. wie die Priester so *alle* Männer beschnitten waren, ist (trotz *Ebers* Äg. 278 ff., *Lagarde* u. a.) noch nicht erwiesen, und jedenfalls wurde die Beschn. bei ihnen erst zwischen dem 6. bis 14. Lebensjahr vollzogen, wie wohl auch bei den andern *Völkern*. Sonst vgl. *Win.*³ I. 156 ff.; *Euc. A.*³ 120 ff.), *Ri.* IIWB. 168 ff.: über ihre Bedeutung s. zu Lev. 12, 3. Wie allgemein und tief eingewurzelt die Sitte bei den Isr. schon frühe wurde, sieht man theils aus der nationalen Verachtung der Unbeschnittenen (Philister Jud. 14, 3, 15, 18. 1 Sam. 14, 6, 17, 26, 36. 2 Sam. 1, 20; Babyl.

Hab. 2, 16), theils aus der bildl. Anwendung von לַעֲזֹב Ex. 6, 12. 30. Jer. 6, 10. Lev. 26, 41, לֹאֲזַבְּרָהּ Lev. 19, 23. Dt. 10, 16. Jer. 4, 4 u. לֹאֲזַבְּרָהּ Dt. 30, 6. — Übrigens benützt A den Ort hier dazu, das vollständige Gesetz über die Beschn., wie sie unter den Isr. gelten sollte, darzustellen; er kommt später nicht mehr darauf zurück, sondern setzt es Lev. 12, 3 voraus.

V. 1. Die Zeitbestimmung war theils durch 21, 5. theils durch 17, 25 vgl. mit 16, 16 gegeben. אֱלֹהִים für Elohim rührt von R her (vgl. 21, 1^b), welcher die Identität des אֱלֹהִים der vorhergehenden Stücke mit dem אֱלֹהִים der folg. Erzählung andeuten wollte, vgl. zu 2, 4^b (Kn.); dagegen wird die Ursprünglichkeit von אֱלֹהִים durch אֱלֹהִים 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 hier 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 *ἐξάνθος, αὐτάνομη* (von אֱלֹהִים u. אֱלֹהִים, *Aq. Sym. Theod., Rabb.*), noch ist אֱלֹהִים Adjectivendung (*De. Ke. a.*), in welchem Fall ein Nom. אֱלֹהִים *Gewalt* voraussetzen wäre; eher ist das Wort ein Steigerungsadjektiv, gebildet aus אֱלֹהִים = אֱלֹהִים (*Eic.* 155^c und *Ges.* th.; zu אֱלֹהִים vgl. אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, u. a. Eigennamen) mit der Bedeutung *sehr Gewaltiger, Allgewaltiger* (*παντοκράτωρ* omnipotens LXX *Fulg.*), nicht aber *Vercüster* (*Duhm* 303; *Wl.* I. 359). Ableitung von ass. *šadu* „hoch sein“ will *FdDel.* (Hebr. Lang. 48; ZKSF, II. 291 ff.), bestritten von *Hatécy* (ZKSF, II. 405 ff.). Durch אֱלֹהִים 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), besonders treffend. — Nach der Selbstankündigung spricht er die Forderung aus, welche in dem 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 grundlegende Forderung: *wandle vor mir* d. h. unter meinen Augen (im Gegensatz gegen den, der sich Gott entzieht) und im Bewusstsein meiner Gegenwart, im Ansehen 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 blos aufrichtig und ungetheilt mit Gott, sondern in sittl. Beziehung untadelig, *unsträflich* (6. 9). Auf gottesfürchtigen recht-schaffenen 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 ehrfurchtvollen 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 אֲנִי 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 Cp. 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 אֱלֹהֵי אֲבִי, אֲבִי אֱלֹהֵי אֲבִי, u. a.“ (*Kn.*). Zu אֲבִי vgl. 35, 11 auch bei A (aber אֲבִי 48, 4). Das seltene 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 אֲ von אֲבִי durchklingt. Das ist aber blosses Lautspiel (nicht Etymologie) zur Anknüpfung jenes Gedankens an den Namen. Ein Wort אֲבִי in der Bedeutung *Menge* ist nicht belegbar; an das im Qamus genannte *ruhâm* (*numerus copiosus*) hat Vrf. nicht denken können. Etymologisch betrachtet erscheint אֲבִי nur wie eine andere, vielleicht ältere, vielleicht mehr aram. 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 u. *Schr. KAT.*² 200. Abraham also soll fortan als der höhere oder Bundes-Name gelten (wie Israel 35, 10 statt Jacob). Übrigens trifft diese Umnaming hier um so passender zu, als damals zugleich die Beschneidung eingeführt wurde und „mit der Besehn. 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 mit umfassen, und soll ein Bund der Ewigkeit sein, für alle Zukunft bestehen. אֲבִי] 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“ (*Ku.*) — V. 8. Dazu kommt noch die Verheissung des Besitzes des Landes Ken. (15, 18 ff. 13, 15, 12, 7), bei A hier zum erstenmal. *das Land deines Wanderlebens*] „worin du als פְּרָדִים *Fremder* dich aufhältst, vgl. 28, 4. 36, 7. 37, 1. 47, 9. Ex. 6, 4“ (*Ku.*) — 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 פְּרָדִים eingeführt“ (*Ku.*). פְּרָדִים] gegen פְּרָדִים V. 4. — V. 10. *beschnitten werden euch alles Männliche!* (*Ev.* 328^c) d. h. beschn. werde euch jede männl. Person! Darin soll der Bund, nämll. nach seiner äusseren Seite, bestehen; die Beschn. soll das äussere Zeichen des Bundes sein V. 11 (vgl. 31, 44 *Ku.*). *Otsk.* vermuthet פְּרָדִים פְּרָדִים als urspr. Lesart. פְּרָדִים פְּרָדִים LXX. — V. 11. Und zwar, näher bestimmt, *sollt ihr beschnitten werden in Ansehung des Fleisches* (vgl. zum Acc. 3, 15) *eurer Vorhaut.* פְּרָדִים Niph. perf. heim; consec. für פְּרָדִים (*Ev.* 234^e; *Ges.* 67 A. 11; *König* I. 344) von פְּרָדִים = פְּרָדִים. — 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“ (*Ku.*). Sodann soll die Beschn. auch auf alle Sklaven ausgedehnt werden, mögen diese *Hausgeborne* (14, 14) oder *am Geld Gekauft* (Ex. 12, 44) sein. פְּרָדִים im Pent. noch V. 27. Ex. 12, 43. Lev. 22, 25. פְּרָדִים] wie 7, 2. Übrigens dürfte V. 12^b richtiger mit 13 verbunden werden (*Del.*). — V. 14. Endlich wird noch Ausrottung auf die Unterlassung der Beschn. gesetzt, nämll. 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 ist nicht ein Befehl zur Verbhängung der Todesstrafe durch die Obrigkeit (*Ku.*), denn das hiefür gebräuchliche פְּרָדִים פְּרָדִים 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 befiehlt Ausstossung aus der Gemeinschaft des Geschlechts (*Cler. JDMich. Hy., Stade* Ge. 421 f.) u. droht göttliches Einschreiten zur Weggraffung des Übelthäters an, wie aus den Varianten Lev. 17, 9 f. 20, 3. 6 deutlich ist (*Ras. Abene. Qinh. Ros., Saalschütz* M.R. 476; *Diestel* die relg. Delikte in JBPTheol. V. 297 ff.). Übrigens sind die פְּרָדִים eines Mannes, gleichsam die verschiedenen Theile seines פְּרָדִים, in dieser und einer andern alten Redensart (s. 25, 8) seine Stammesgenossen 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 (*Ev.* A.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 לִּשְׂמֹרֶתֶךָ was LXX *Sam.* nach לִּשְׂמֹרֶתֶךָ noch haben, erst von den späteren Soferim getilgt wurde. לִּשְׂמֹרֶתֶךָ in Pausa für לִּשְׂמֹרֶתֶךָ *Ew.* 141^b. — V. 15—21. Umnaming der Sarai, Verheissung des Isaac, Eröffnungen über Ismael und Isaae. V. 15 f. לִּשְׂמֹרֶתֶךָ nachdrücklich voraufgestellt, durch לִּשְׂמֹרֶתֶךָ von לִּשְׂמֹרֶתֶךָ wieder aufgenommen. Sarai soll mit dem Bundesnamen לִּשְׂמֹרֶתֶךָ d. i. (*Jud.* 5, 29) *Fürstin* (von לִּשְׂמֹרֶתֶךָ , $\Sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\rho}\alpha$ LXX) heissen; ob לִּשְׂמֹרֶתֶךָ (LXX $\Sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\rho}\alpha$) nur eine veraltete Form desselben Worts (mit לִּשְׂמֹרֶתֶךָ fem. = לִּשְׂמֹרֶתֶךָ) sei, oder ob die Hebräer die W. לִּשְׂמֹרֶתֶךָ (32, 29) darin durchhörten, es also als *streitbar, kampflustig* auffassten (vgl. לִּשְׂמֹרֶתֶךָ , לִּשְׂמֹרֶתֶךָ u. a.), ist nicht mehr zu sagen; die Niehtbezeichnung des fem. fiel in letzterem Fall auf. Blosser Adj.-Endung (*Del. Ke.*) wird לִּשְׂמֹרֶתֶךָ hier so wenig sein, wie in לִּשְׂמֹרֶתֶךָ . Die Deutung לִּשְׂמֹרֶתֶךָ *fröhlich*, לִּשְׂמֹרֶתֶךָ *erfreuende* (*Pfeiffer* in Th. St. u. Kr. 1871 S. 145 ff.) nach arab. *sarra* verstösst gegen Laut- und Bildungsgesetze. לִּשְׂמֹרֶתֶךָ LXX *Sam. BJub. Pesch., Trgjer.* ist Correctur (*Geig.* Urshr. 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). לִּשְׂמֹרֶתֶךָ *Ges.* 100, 4. לִּשְׂמֹרֶתֶךָ — לִּשְׂמֹרֶתֶךָ *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 לִּשְׂמֹרֶתֶךָ an ein Einschn. wären (*Ew.* G.³ I. 468). Vergleicht man indessen bei ihm die Proportionen des Zeugungs- und Lebensalters in Cp. 5, 11, so lässt sich die Äusserung 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 לִּשְׂמֹרֶתֶךָ (statt לִּשְׂמֹרֶתֶךָ) findet sich bei ihm auch 23, 1 (wenigstens im mass. T.). — V. 18. Dem Abr. steigt aber nun sofort die Besorgnis auf um Ism., den er nicht verlieren möchte; er spricht Gott dieses Anliegen aus. לִּשְׂמֹרֶתֶךָ 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: לִּשְׂמֹרֶתֶךָ *sicherlich, gleichwohl* (*Ew.* 354^a). In der von Isaac abstammenden Linie werde sein Bund mit Abr. sich fortsetzen. Isaac] 21, 3. לִּשְׂמֹרֶתֶךָ + לִּשְׂמֹרֶתֶךָ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\iota$ LXX. — V. 20. Aber auch *bezüglich* (19, 21, 42, 9) Ismael's, erklärt Gott, ihn gehört zu haben, und verheisst ihm zu einem grossem Volk mit 12 Stammfürsten (25, 12 ff.) zu machen. Zu לִּשְׂמֹרֶתֶךָ 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. לִּשְׂמֹרֶתֶךָ Subj. ist Gott, vgl. 18, 33. Gott fährt 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 (*Ku.*) — V. 24. כִּבְּרָה] undeutlich, ob refl. oder pass. — V. 25. „Ism. wurde in einem Alter von 13 Jahren beschneiten. Die muhamm. Völker beschneiden noch jetzt ihre Kinder viel später als die Juden (*Arvieux* merkw. 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^{te} *Russell* Naturgesch. von Aleppo I. 282, das 7^{te} *M. d'Ohsson* ottom. Reich I. 385, das 8. bis 10^{te}, *Rauwolff* Reisebeschr. I. 85, das 12. bis 14^{te} *Tournefort* R. II. 431, das 13. bis 15^{te} *Lüdecke* türk. Reich I. 241, bei den Persern das 5. oder 6^{te} *Chardin* 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^{te}, von *Burckh.* Bed. 70 das 6. oder 7. Lebensjahr als diese Zeit angegeben; nach *Döbel* Wanderungen II. 173 beschneiden die Araber in Ägypten die Knaben meist erst im 13. Jahr. Der *Ḳoran* schreibt darüber nichts vor: man übt die Beschn. als alten heil. Brauch und bindet sich nicht an eine bestimmte Zeit“ (*Ku.*) — V. 26. כִּבְּרָה] ist das von כִּבְּרָה aus gebildete Niph. zu כִּבְּרָה (*Ev.* 140^a) vgl. V. 10 f. — V. 27. כִּבְּרָה] zu כִּבְּרָה 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 Mamrethain bei Abr. ein, nimmt dessen gastfreundliche Bewirthung an und verheißt ihm einen Sohn von Sara, welche jedoch ob der Verbeißung 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 derselben 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 schmähhlicher 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 Soar 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). Abr. aber, als er Morgens von den Höhen aus nach Sodom hinunterblickt, sieht dicken Qualm dort aufsteigen (19, 27 f.). — 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 sittl. Schönheit, ein Vertrauter Gottes, dagegen in den Städten des Kikkar das äusserste sittl. Verderben; Gott bei ihm zu Besuch, wie

Fremd 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, 2 f., sowie die Ausdrucksweise im ganzen und vielem einzelnen lässt ihn wiedererkennen zB. „Jahve und Adonai 18, 27. 30 ff. 19, 18, die Wörter יְהוָה 19, 17. 26, אֲדֹנָי 18, 16. 19, 28, יְהוָה 18, 21. 19, 13, יְהוָה 18, 25, אֲדֹנָי 18, 32, אֲדֹנָי 18, 27. 31. 19, 2. 8. 19, 20, אֲדֹנָי 18, 26. 29. 31 f., אֲדֹנָי 19, 3. 9, אֲדֹנָי 19, 4, יְהוָה 19, 21, יְהוָה 18, 24. 28 ff., אֲדֹנָי 18, 2. 19, 1, אֲדֹנָי 18, 13, יְהוָה 18, 5. 19, 8, אֲדֹנָי 18, 13. 23 f., אֲדֹנָי 19, 8, אֲדֹנָי 18, 3 f. 21. 30. 32. 19, 2. 7. 18. 20 u. ö., die Formen in אֲדֹנָי 18, 28—32 und יְהוָה für אֲדֹנָי 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, אֲדֹנָי ohne אֲדֹנָי 18, 30. 32, die Disjunctivfrage 18, 21, אֲדֹנָי אֲדֹנָי 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 Wl. XXI. 415 ff. (Kuen. O.² l. 141) 18, 17—19. 22^b—33^a auscheiden und letzteren Passus aus der Zeit des Jer. und Ez. ableiten. Aber sprachliche Gründe dazu liegen nicht vor (beachte im Gegentheil אֲדֹנָי 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 *zweiten* Cp. 19 Gott wieder gegenwärtig ist, ist völlig in Übereinstimmung 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 אֲדֹנָי V. 1 (für urspr. אֲדֹנָי אֲדֹנָי), 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. Umkehr der Himmlischen bei Abr. und Verheissung Isaac's. „Man vergleicht aus der class. Mythologie die Wanderungen der Götter unter den Menschen, um deren Übermuth 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 Hyrius, 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; *Ec.* 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. ׀׀ mit ׀׀׀׀ 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. ׀׀׀׀ (schon im *Trg.*) falsch und ׀׀׀׀ 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 Cp. 19, wo auch erst nach geschehener Prüfung die Engel als solche sich zu erkennen geben (V. 12 f.). ׀׀׀׀ nicht: *o dass doch!* (*Kn.*), sondern ׀׀ 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. ׀׀׀ es mag *geholt* werden; die, die das Wasser holen, braucht er nicht zu nennen. „Man gieng 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“ (*Kn.*). ׀׀׀׀ 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 ׀׀׀׀ V. 1. 13, 18. 14, 13 jüngere Correctur für ׀׀׀׀ sein

werde (*Wl.* in *Bleek* Einl.⁴ 643; *Baudissin* Stud. II. 224), um so weniger da es dann nicht לֹא־אָכַל , sondern אָכַל־לֶחֶם (Dt. 11, 30) oder אָכַל־לֶחֶם (Jud. 9, 6) heissen würde. Dass LXX (*Pesch.*) überall $\delta\epsilon\upsilon\sigma$ 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 vorsetzen will. *stützet euer Herz*] erquickt euch mit Speisen, Ps. 104, 15. Jud. 19, 5, 8; die Speisen selbst sind Stützen der Lebenskraft Jes. 3, 1. Lev. 26, 26 („corporis futurae, quibus animus sustinetur.“ Plin. ep. 1, 9) *Kn.* לֶחֶם־לֶחֶם־לֶחֶם] denn deshalb = weil nun einmal, *Ges.* th. 682; *Ev.* 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. כֻּבֵּי] *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, *TgJon.*, *Raš. Qimh.* 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. לֹא־יָדְעָה] LXX haben unrichtig schon hier $\epsilon\tilde{\iota}\pi\epsilon\ \delta\acute{\epsilon}$. לֹא־יָדְעָה] die Überpunktirung von לֹא (vgl. 16, 5) weist wohl auf eine Lesart לֹא־יָדְעָה (*Hypeden*). לֹא־יָדְעָה] um die Zeit als eine wiederauflebende d. h. *wann diese Zeit wiederauflebt* (*Ges.* th. 470; *Ev.* 337^e) d. h. *über's Jahr* (1 Sam. 1, 20). In V. 14 wird noch לֹא־יָדְעָה , 2 Reg. 4, 16 f. לֹא־יָדְעָה dazugesetzt: über's Jahr auf diese Zeit. Zur Erläuterung vgl. auch 17, 21. לֹא־יָדְעָה] *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 לֹא־יָדְעָה (= לֹא־יָדְעָה) auf Sara beziehen. — V. 11 ein Umstandssatz zur Erklärung der Handlung in V. 12, daher לֹא־יָדְעָה Plsqpf. Sie waren *hineingegangen in den Tagen*, tief darin, vorgerückten 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), $\tau\acute{\alpha}\ \gamma\upsilon\upsilon\upsilon\alpha\iota\kappa\epsilon\iota\alpha$, 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, 6 f.). — V. 12. So lacht sie denn, jedoch nur

in sich hinein, nicht laut. Eine etwas andere Erklärung des Namens Isaac, als 17, 17. אִשָּׁרָא [s] nachdem ich *abgewelkt*, verfallen bin (Ps. 32, 3; Ij. 13. 28) vgl. 13. אִשָּׁרָא] Frage der Verwunderung ohne אִשָּׁרָא (Ew. 324^b): *ist mir geworden* = sollte mir geworden sein (näml. 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? (Dt. 17. 8. 30, 11). Vgl. אִשָּׁרָא 17, 1. — Der hier angekündigte Besuch Gottes bei Abr. scheint erst *nach* der Geburt Isaacs fallen zu sollen (wenn anders אִשָּׁרָא zu übersetzen ist: *da hat Sara einen Sohn*); dann aber kam in 21, 1^a nicht der hier zugesagte gemeint sein, sondern er ist in der jetzigen Gen. ausgelassen. — V. 15. „Sara läugnet aus Furcht vor Strafe ihr Lachen, das nur ein inneres (V. 12) gewesen war; Gott aber fertigt sie mit einem kurzen אִשָּׁרָא *nein* (19, 2. 42, 12) ab“ (Kn.). — — V. 16—33. Verhandlung zwischen Gott u. 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, 27 f.), *schauten* hinab (19, 28) *auf die Fläche von Sodom*, wohin sie gehen wollten. „Zu אִשָּׁרָא s. 12, 20 und zu אִשָּׁרָא 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 אִשָּׁרָא 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 ihm 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 u. 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 וְיִצְחָק correct, und von *Lagarde* (Onom. II. 95 und *Olsh.*) mit Unrecht beanstandet; die LXX (*Vulg. Pesch.*) haben וְיִצְחָק einfach nicht verstanden (wie auch *Trg.* nicht), nicht aber וְיִצְחָק nicht im Text gehabt. Über den Zusatz וְיִצְחָק der LXX *Pesch.* hinter וְיִצְחָק 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 וְיִצְחָק ausgefallen ist (*Lag. Olsh.*), so muss וְיִצְחָק = *es ist der Fall dass* oder *ja* genommen werden (Jes. 7, 9. Ps. 118, 10 ff.; *Ew. 330^b*); *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 וְיִצְחָק vor וְיִצְחָק gestrichen wird) *gross, dass sie sehr schwer sei* (*Wl. XXI. 416*) geht nicht an, weil וְיִצְחָק 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. וְיִצְחָק] *omnino*, wie Ex. 11, 1 (also anders als Nah. 1, 8. Şeph. 1, 18. Jer. 4, 27 a., daher mit *Paseq* nach וְיִצְחָק , *Del.* nach *Luzzatto*); *Olsh.* vermuthet וְיִצְחָק , *Wl.* וְיִצְחָק וְיִצְחָק] von den Mass. mit Unrecht als Perf. punctirt, *Ew. 331^b*; ebenso 21, 3. 46, 27. וְיִצְחָק] Gegenfrage, wohl richtiger denn als Bedingung. — V. 22. Die Männer, nämlich 2 davon (19, 1) gehen nun Sodom zu, den 3ten (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. וְיִצְחָק , wornach ursprüngliches וְיִצְחָק wegen des Nebensinnes von וְיִצְחָק 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. Über die Localität Kaphar Berukha, wo nach Hieron. die Verhandlung vor sich gegangen sein soll, s. *Rob. Pal. II. 415*. — V. 23—32. „Abr. nähert sich Jahve, um Fürbitte einzulegen; er erinnert, dass es auch wohl Gerechte (zB. Lot) in Sodom gebe, und dass es billig sei, ihretwegen Verschonung zu üben; er nimmt zuerst 50 solche an, dann 45, 40, 30, 20 und zuletzt 10, wagt aber nicht unter die Zehnzahl herunterzugehen“ (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 Siddim waren. Eine sehr ungünstige Ansicht, wie 13, 13. 15, 16. Zu לֹטְךָ sc. לֹטְךָ oder לֹטְךָ ihm das Vergehen abnehmen, verzeihen, vergeben s. Num. 14, 19. Jes. 2, 9. Hos. 1, 6. לֹטְךָ profanum, nefas tibi sit, ita ut non facias; zu לֹטְךָ c. Inf. s. 16, 2. *der Richter der ganzen Erde*] soll als der höchste Richter auch der vollkommenste sein und darum vor allen strengste Gerechtigkeit üben, vgl. Ij. 34, 17. לֹטְךָ wie V. 31, s. 12, 11. לֹטְךָ ein irdisches und vergänglichliches Wesen, s. zu 2, 7^c (*Ku.*). Alliteration wie 1, 2. 4. 14 u. s. — V. 28. לֹטְךָ die vollen Endungen לֹטְךָ von hier an sind zu bemerken; über den Acc. לֹטְךָ Ges. 138, 3. לֹטְךָ לֹטְךָ לֹטְךָ לֹטְךָ hier deutlich = *wegen*. — V. 30. *nicht entbrenne es dem Herrn*] er werde nicht zornig, s. 4, 5. — V. 32. לֹטְךָ 2, 23. — Wie Gottes barmherzige Gerechtigkeit, so ist auch das Wesen der Gebets und der Fürbitte, der demüthigen, aber glaubensvoll kühnen, unermüdelichen, von reinsten Menschenliebe beseelten Fürbitte in dieser Verhandlung mustergiltig gezeichnet. — V. 33. Abr. kehrt heim und Gott geht, nämll. nicht nach Sod., denn dort sind nur 2 (19, 1), sondern = verschwindet. Die V. 21 ausgesprochene Absicht Gottes, nach S. zu gehen, ist dadurch nicht hinfällig geworden, denn in den 2 ist Gott auch gegenwärtig (19, 18 ff. 24) wie in den 3 (18, 1 לֹטְךָ לֹטְךָ לֹטְךָ). Da לֹטְךָ an sich ebensogut bedeuten könnte *er ging* dahin, wohin die andern vorausgegangen waren, so ist לֹטְךָ 19, 1 sicher nicht ein durch 18, 22^b — 33^a veranlasster Einschub (*Wl.*), vielmehr wollte Vrf. den Abr. dadurch auszeichnen, dass er Gott bei ihm in vollerer Herrlichkeit erscheinen lässt, als in Sodom. — Cap. 19, 1—11 Einkehr der 2 Engel bei Lot und das Sittenverderben in Sodom. V. 1 f. לֹטְךָ vielleicht erst jüngere Verdentlichung für לֹטְךָ , auch V. 12 beim *Sam.* 16 bei LXX. Als die zwei Abends nach Sodom kamen, sass Lot gerade im Thor der Stadt, zur Unterhaltung oder eines Geschäftes halber, vgl. *Win.*³ II. 616. Kaum der Fremden ansichtig geworden, beeilt er sich, den Pflichten der Gastfreundschaft gegen sie nachzukommen (vgl. Ij. 31, 32; das Gegenstück Jud. 19, 15). „Die Araber rechnen es sich zur Ehre, einen angekommenen Fremden bewirthen zu können, und streiten oft heftig um diese Ehre, *Tavernier* R. I. 125; *Burckh.* Bed. 280, R. in Syr. 641 f.; *Buckingham.* Syr. I. 285; *Seetz.* I. 400“ (*Ku.*). לֹטְךָ nur hier so mit verkürztem לֹטְךָ (*Ew.* 91^d): *ei doch, meine Herrn!* s. zu 18, 3. לֹטְךָ 18, 4. לֹטְךָ 18, 15. Sie lehnen anfangs ab, weil sie zur richterl. Untersuchung nach Sod. gekommen sind (*Tuch.*), wohl auch weil sie ihm auf die Probe stehen wollen. „Das Übernachten auf freier Strasse war bei dem warmen Klima thunlich, vgl. Jud. 19, 15“ (*Ku.*). — V. 3. „Als er jedoch in sie dringt, nehmen sie an, und er bereitet ihnen ein לֹטְךָ Trank, Trinkgelag, dann *Gastmahl* überhaupt, nach einem Haupttheil so bezeichnet, immer aber vom anständigen Mahl zB. 21, 8. 26, 30. 29, 22. Jud. 14, 12. לֹטְךָ im Pent. nur noch V. 9, 33, 11“ (*Ku.*). — V. 4 f. *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 An-

sinnen, die Eingekehrten heranzubringen, 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 Kenaan'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 פְּזִזְזִים—פְּזִזְזִים 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. Ij. 6, 15. *welche nicht erkannt haben einen Mann*] noch nicht mit einem solchen zu thun gehabt haben, Num. 31, 17. Jud. 11, 39. פָּזִיזָה für פְּזִזְזִים nur noch V. 25, 26, 3 f. 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 Gebälks*] 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; *Folney* 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 (פָּזִיזָה ist Art., nicht פָּזִיזָה 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 ihm ein, und schicken sich an, die Thüre zu erbrechen. פָּזִיזָה neben פְּזִזְזִים macht den Eindruck einer Glosse, wie פָּזִיזָה פְּזִזְזִים V. 4 (*Olsh.*). — 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. פָּזִיזָה eine eigenth. Etymologie des Wortes versucht *Halévy* in *Etud. Juiv.* 1885 No. 21 p. 66 f. 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. פָּזִיזָה Sing. und ohne Suff. ist auffallend (*Olsh.*) und würde sich als Frage: *etwa ein Eidam?* erklären, aber an פְּזִזְזִים angeschlossen erwartet man vielmehr פְּזִזְזִים (*Pesch.*), s. V. 14. Sollte zwischen פָּזִיזָה—פְּזִזְזִים ein פָּזִי erst eingeschoben sein, da ja von Söhnen, die er vor dem Verderben ge-

habt hätte, sonst nirgends etwas erwähnt wird? $\text{סָרַחְוּ} + \text{סָרַח} \text{ Sam. LXX. — V. 13. } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{ wir sind im Begriff zu verderben; Part. wie V. 14. 18, 17. } \text{גָּדוֹל} \text{ gross geworden ist das Geschrei über sie (18, 20 f.) beim Angesicht Jahve's d. i. vor ihm. } \text{Olsh.} \text{ vermuthet } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{ wie 18, 21. — V. 14. } \text{לֹט} \text{ geht aus in die Stadt zu seinen Schwiegersöhnen, den } \text{Nehmern seiner Töchter,} \text{ d. h. die seine Töchter nehmen sollten (} \text{Ew. 335^b), deren Bräutigame (} \text{Jos. ant. 1, 11, 4; } \text{Vulg., } \text{Pisc. Cler. } \text{JDMich. Bohl. } \text{Tuch } \text{Bmg. } \text{Ke.),} \text{ schwerlich: die s. T. genommen hatten (LXX, } \text{TgJon., } \text{Abene. } \text{Qimh. } \text{Merc. } \text{Schum. } \text{Ku. } \text{Del. } \text{Böttch.),} \text{ 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 } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{, auch nicht das } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{ V. 15, noch die Nichterwähnung verlornen Bräutigame im Munde der Töchter V. 31. Diesen Bräutigamen (Sodomiten) erschien } \text{לֹט} \text{ mit seiner Aufforderung, die Stadt zu verlassen, } \text{wie ein Scherzender;} \text{ sie behandelten ihn mit ungläubigem Spott, und kamen also mit um. — V. 15. } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{] selten und poetisch (} \text{Jes. 26, 18) = } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{, } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{] die sich vorfanden, bei der Hand waren (1 Sam. 21, 4. } \text{Jes. 22, 3. } \text{Esr. 8, 25),} \text{ nicht blos zu } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{ 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 } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{. LXX fügen darnach noch } \text{καὶ} \text{ } \text{ἐξελθε} \text{ bei. } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{] wie 4, 13. — V. 16. Die Engel haben Eile, aber } \text{לֹט} \text{ 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, } \text{vermöge der Schonung Gottes über ihm,} \text{ 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 } \text{לֹט} \text{ redet ihn darum V. 18 auch } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{ an. Somit ist auch in den zweien wieder Gott gegenwärtig, wie zuvor (Cap. 18) in den dreien. } \text{rette (flüchte) dich um deiner Seele willen,} \text{ es handelt sich um dein Leben. } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{] nach } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{ fällt auf (} \text{Ges. 127, 3^e). 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 Alten bei Vollziehung gewisser hl. Gebräuche nicht um (Theoc. 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). } \text{im ganzen Kreis] 13, 10. } \text{nach dem Gebirg] dem moabitischen. V. 30, 14, 10. — V. 18 f. Die letzte Weisung wünscht } \text{לֹט} \text{ zurückgenommen, da er nicht im Stande sein werde, vor Eintritt des Verderbens bis auf das ferne Gebirg zu entkommen' (} \text{Ku.). } \text{das Unheil möchte sich sonst (3, 22) an mich hangen,} \text{ mich erreichen; } \text{וְהָיָה לָכֵן} \text{ Ew. 249^d. Gewiss$

recht absichtlich sind diese fortwährenden Zögerungen und Einwendungen Lot's vom Vrf. so gezeichnet; an Glaubensgehorsam steht er dem Abr. nach. — V. 20—22. „Er wünscht, dass der Engel Soar ihm als Zufluchtsort anweise, denn dieses lag nicht weit von Sodom und war קְטֹנֵי , eine Kleinigkeit, so dass also Lot nur die Erhaltung eines kleinen Örtchens wünschte. Als klein schloss Soar 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 Lot's in Soar nichts vornehmen könne. Daher nennt man den Namen des früher קְטֹנֵי (14, 2) genannten Ortes קְטֹנֵי Kleinheit, also etwa Kleinstadt. Auf der Bedeutung des Namens ruht die Verhandlung V. 19—22“ (Kn.). קְטֹנֵי $\frac{1}{2}$ wie 17, 20. קְטֹנֵי] 3, 11. קְטֹנֵי] 16, 14. Während in neuerer Zeit, nam. von Robins., Ritt., Win., Tuch u. a. Soar im Ghor el-Mezraa d. h. auf der Halbinsel, welche sich von O. her in das todtte 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 Soar etwa eine Stunde südöstl. vom todten Meer in dem Theil der Araba, welcher jetzt Ghor es-Safia heisst, da wo W. el-Ahsa aus dem moabit. Randgebirge in die Ebene eingetreten ist und den Namen el-Qurāhi annimmt, lag, das heutige Chirbet es-Safia. 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 Soar (Onom. u. $\theta\alpha\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$). 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. Βαλά ; Talm. Jeham. 16, 7; Ištaehri Mrdt. 39, 41; Edrisi p. Jaub. I. 338; Willh. v. Tyr. 22, 30 in den Gesta Dei per Francos I. 1041). Es war noch im Mittelalter bedeutend, eine der 6 Zwischenstationen an der Karawanenstrasse von Aila nach Jerusalem, wichtiger Handelsort (Muqaddasi bei Wetzst.). Zur Zeit der Kreuzzüge war der Name noch vorhanden (Segor), und die arab. Geographen nennen ihn Sohar oder Zoghar, auch das todtte Meer das Meer von Zoghar. Jetzt ist er, wie auch die Palmen dort, verschwunden. — V. 23 f. Die Sonne war über die Erde aufgegangen und Lot nach Soar gekommen, als Jahve regnen liess. Im Zusammenhalt mit V. 15 lässt sich daraus die Entfernung Sodoms von Soar bemessen. Jahre, der nach V. 17 ff. in den Engeln gegenwärtige, liess regnen von Jahve her, vom Himmel her; $\text{וַיִּשְׁרַח$ scheint (vgl. Mich. 5, 6) wie das griech. $\epsilon\kappa \Delta\iota\omicron\varsigma$ ein alterthümlicher Ausdruck desselben Sinnes, wie וַיִּשְׁרַח , 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 $\tau\epsilon\tau$, 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 (Ij. 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“ (*Ku.*). — V. 26. „Als das vorgieng, *schaute sein Weib von hinter ihm weg*] d. h. sie gieng nach Soar 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 Örtlichkeit, wo durch die salzige Ausdünstung des todten Meeres die Gegenstände sich leicht mit einer Salzkruste überziehen und es viel Salzgestein gibt (*Seetz.* II. 240; *Lynch* Bericht 183. 189 f. 198. 214. 220). Die Sage ist ausgegangen von einer aus Salzgestein bestehenden Säule. Eine $\sigma\tau\eta\lambda\eta$ $\acute{\alpha}\lambda\acute{o}\varsigma$ beim todten Meere wird Sap. 10, 7 als $\mu\nu\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\pi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$ $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma$ erwähnt, und sie bestand auch noch zur Zeit des Josephus (ant. 1, 11, 4). Etwas der Art lässt sich noch nachweisen. Beim südwestl. Ende des todten 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 *Uzdum* 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.)“ *Ku.* 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. Über die verschiedenen Erklärungen der Stelle s. *Rosenm.* ad I.; *Grimm* zu Sap. 10, 7; *Wiener* RW. u. Lot. Zu bemerken ist übrigens auch die ungünstigere Beurtheilung des Weibes in dieser Sage (vgl. 18. 12. 3, 6). — V. 27 f. 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^c (*Ku.*). Ob im Alterthum der Rauch stärker war (*Ku.*) 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 Šeboim (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. Šeph. 2, 9. Matth. 10, 15. 2 Ptr. 2, 6), bisweilen auch Sodom allein (Jes. 3. 9. Thr. 4. 6. Ez. 16, 48 ff. Matth. 11, 23 f.). Ungenau ist die Angabe Sap. 10, 6, da Šoar 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“ (*Ku.*). Über 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 engern 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 vordem der Wasserlauf des Jordan durch die ¹Araba bis zum älanit. Meerbusen gegangen sei, unhaltbar, da die Bodenerhebung der südl. ¹Araba 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 Šoar (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-Mezraa 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; Rit. XV. 697. 731 f.*); 3) findet sich der Asfalt vornehmlich im südl. Theil, s. 14, 10“ (*Ku.*). Vgl. über das todte Meer *Win.³ II. 73 f.*, *Furrer im BL. IV. 153 ff.*; *Robins. phys. Geogr. 1865 S. 204—233*; *Fallmeyer* über das todte

Meer 1853; OFraas aus dem Orient 1867 S. 78 ff. und in *Ri.* HWB. 972 ff.; CHull im Ausland 1883 S. 375 f. Über die Ungeschichtlichkeit der Sage über den Untergang der Städte handelt Nöldeke Im neuen Reich 1871. II. 41—48.

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

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 (Cp. 17), wohlwollend *gedachte* (wie 8, 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 8, 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“ (Ku.); 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 פָּנָיו gerettet hätte. Der Ausdruck פָּנָיו aber mit seinen Derivaten war längst für diese eigenth. Bodenzerstörung 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 gewöhl. Meinung (Ku. Hupf. Schr. Kay. Wl.), dass die Erzählung vom selben Vrf., wie das vorige Stück, von C stamme, begründet, und die Ausdrücke פָּנָיו und פָּנָיו 31. 33 f. 37 (vgl. 29, 26) und פָּנָיו 32 (vgl. 7, 3) können noch besonders dafür geltend gemacht werden, während פָּנָיו 31 (vgl. Dt. 25, 5) sonst bei ihm nicht nachweisbar ist. Natürlich hat C, welcher Cp. 19, 1 ff. den Loth zwar nicht als Glaubenshelden, aber doch als einen rechtschaffenen, das unzüchtige Wesen der Sodomiten verabscheuenden, wenn auch nicht standhaft genug (V. 8) ihm widerstehenden Mann, den Gott selbst seines Besuches und einer wunderbaren Rettung würdigte, dargestellt hat, diese hässliche Geschichte von ihm nicht selbst gebildet, sondern nur aufgenommen, wie er sie vorfand, und hat durch diese Aufnahme dem Abscheu Israels vor dem unzüchtigen

Wesen Moab-Ammon's Ausdruck gegeben. Die Erzählung selbst leidet, gegenüber von den feinen lebenswahren Schilderungen des C, an inneren Unwahrscheinlichkeiten. Unverblümt macht sich darin die Gereiztheit gegen Moab-Ammon geltend, welche, bes. seit den syrischen Kriegen unter dem Hause Jehu's, immer mehr zunahm und Dt. 23, 4 ff. einen gesetzl. Ausdruck hat. Es war der israel. Volkswitz, welcher durch diese Erzählung seinen Widerwillen gegen Moab-Ammon Worte lieh. Und obwohl (ausser Num. 25, 1 ff.) keine bestimmten Nachrichten über unzüchtiges Wesen, das unter ihnen im Schwange war, vorliegen, 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 Übung gewesen wären (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 Lot's Weib, die Mutter seiner Töchter, in der Sage als Sodomitin (*Kn.* u. a.) gegolten habe, ist nicht wahrscheinlich: Lot erscheint Cp. 12 f. schon vor seiner Wanderung nach Sodom ebenso im Besitze eines Hauses, wie Abraham. Wohl aber die Töchter gelten als sodomitisch geartet. Die Vermuthung, dass erst R das Stück eingefügt (*Ev. Böhm.*), oder dass es aus B herstamme (*Hlg.*), lässt sich nicht genug begründen. Mit der Prüfungsgeschichte Abraham's steht die Episode in keinem Zusammenhang. — V. 30. „Anknüpfend an V. 23 berichtet der Vrf., Lot sei von Soar 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, *Buckingh.* Syr. II. 53 ff. 61. 81; *Lynch* Ber. 221“. Vgl. auch Lotän unter den Horitern (Höhlenbewohnern) in Gen. 36. 20. 22. 29 (*Ri.* HWB. 926). — V. 31. „Die Erstgeborne 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 $\text{וְיָצֵאנוּ מִן הַמָּדִינָה}$ Weg d. i. Handlungsweise und Weise überhaupt vgl. 6, 12. — V. 32. Da aber Lot 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*] d. i. durch ihn das Geschlecht fortpflanzen; wie 7, 3. — V. 33—36. Der Plan wird ausgeführt. Lot ist so berauscht, dass er es nicht bemerkt, wenn eine Tochter sich zu ihm legt und von ihm aufsteht, gleichwohl aber, obendrein als alter Mann, zum Zeugen fähig. Sehr unwahrscheinlich! (*Kn.*). Nach Hier. quae. hätten die Juden eben wegen der Unglaublichkeit der Sache * in $\text{וְיָצֵאנוּ מִן הַמָּדִינָה}$ V. 33 überpunktirt;

aber nach מִן־הַיַּד V. 35 scheint der Punkt vielmehr nur auf eine orthograph. Variante zu weisen. לִבְנֵי־לֶחֶם LXX sonderbar $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \chi\omicron\mu\eta\theta\eta\eta\upsilon\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$. יָקָרְוָה auch V. 35, vgl. *Ges.* 47, A. 3. סִי־הַיַּדְיָנִים wie 30, 16. 32, 23 (1 Sam. 19, 10), s. *Ew.* 293^a; anders V. 35. — V. 36. $\text{יִרְבֶּה־בְּיָדְךָ}$ absichtlich י , nicht יָ , wegen der Etymologie V. 37. — V. 37 f. „Den Namen מִן־הַיַּד nimmt der Vrf. entweder im Sinne von מִן־הַיַּד vom Vater, weshalb er V. 32. 34 auch יָקָרְוָה sagt, oder als zusammengesetzt aus יָ für יַד Wasser, entsprechend dem aram. ܝܕܐ , und aus מִן־הַיַּד , so dass er etwa Same des Vaters besagte“ (vgl. Jes. 48, 1 u. *Ges.* th. 774); „jedenfalls bringt er ihn damit in Zusammenhang, dass die Stammutter der Moabiter von ihrem Vater empfangen hatte. Den Namen יָקָרְוָה erklärt er durch בְּנֵי־יָקָרְוָה Sohn meines Volks; derselbe soll also ausdrücken, dass der Stammvater der Ammoniter ganz der Sohn seines Stammes war, sofern ihn der Vater seiner Mutter mit dieser zeugte. Beide Namensdeutungen sind sehr gezwungen“ (*Kn.*). Man muss gerade die Hauptsache, auf die es hier ankommt, erst hinzudenken, denn „Same des Vaters“ oder „Sohn meines Volks“ konnte man jedes beliebige männl. Kind nennen. Einen ammon. Gottesnamen יָקָרְוָה wollte *Derenbourg* (*Revue des études Juiv.* 1881 p. 123 f.) aus dem keilinschriftlich vorkommenden ammon. Königsnamen מִן־הַיַּד (wie moab. מִן־הַיַּד) erschliessen; ähnlich *Halévy* im *J.As.* VII. 19 p. 480 f. bezüglich Ammon's und Moab's. *bis heute*] wie 35, 20, sonst מִן־הַיַּד מִן־הַיַּד 26, 33. 32, 33. 47, 26. 48, 15 u. ö. Hier vielleicht beigelegt, um anzudeuten, dass ihnen dieses Wesen ihres Ursprungs noch immer anhafte.

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 Abimelekh 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 Hoffnung 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 augenscheinlichen 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, 11 f. (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 מִן־הַיַּד , denn „bei A wohnt Abr. in Mamre-Hebron (23, 1 ff. 25, 9,

vgl. 13, 8); von einem Aufenthalt in Gerár oder Beerseba 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 zu Gerár 11, Ausdrücke wie רָחֵק 4, *das Land ist vor dir* 15, *sich früh aufmachen am Morgen* 8, *Huld thun* 13, לֵךְ 11, אֲרָחֶיךָ 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 אֲרָחֶיךָ für אֲרָחֶיךָ 5 f. u. אֲרָחֶיךָ für אֲרָחֶיךָ 17 ihm fremd sind“ (*Kn.*). Mit Recht haben darum die Neueren geurtheilt, dass hier eine andere Quelle zu Grund liege, nämli. B (*Hypf. Böhm. Kn. Ew. Schr. Kay. Wl. Kuen.*), welcher אֲרָחֶיךָ , nicht אֲרָחֶיךָ schreibt, und אֲרָחֶיךָ statt אֲרָחֶיךָ . An Ausdrücken hat er wie immer, so hier allerlei seltenes, woran C nicht eben reich ist, zB. רָחֵק 5 f., אֲרָחֶיךָ 12, oder רָחֵק אֲרָחֶיךָ oder רָחֵק 2, 13, und gibt manche ganz alterthümliche Redensarten, hie 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 אֲרָחֶיךָ mit Pl. verb. 30 (35, 7). Über אֲרָחֶיךָ אֲרָחֶיךָ und אֲרָחֶיךָ s. V. 1 u. 7. — Dagegen geht V. 18 (s. d.) auf die Hand des R zurück; s. auch V. 14.

V. 1. Abr. zieht von dort nach dem *Land* (אֲרָחֶיךָ st. c. mit אֲרָחֶיךָ loc., wie 24, 67, 28, 2, 43, 17, 46, 1; *Ges.* 90, 2^a) *des Südens* (12, 9). אֲרָחֶיךָ אֲרָחֶיךָ für אֲרָחֶיךָ wie 24, 62. Num. 13, 29. Jos. 15, 19, sonst im AT. nur noch Jud. 1, 15. אֲרָחֶיךָ 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 kann seine Beziehung nicht mehr nachgewiesen werden. Es von C abzuleiten (*Hypf.* 172 f.), ist kein Grund. Er *setzte sich*, nahm seinen Aufenthalt zwischen *Schur* (16, 7) und *Qades* (14, 7, 16, 14), und nomadisirte zeitweilig in der Gegend von Gerár. *Gerár*] nach den Onom. 25 röm. Meilen südl. von Eleutheropolis, wurde neuerdings (nach *Rowlands*) insgemein (*Robins. Kn. Ke. Kiep., Bäd.* 2 207; *Ri. HWB.* 489, u. a.) als die Ruinenstätte Umm el-Gerár verstanden, 3 Stunden SSO. von Gaza an einem breiten u. tiefen von SO. kommenden Giessbach Úrf el-Gerár, dem oberen Theil des W. Gazzeh, welcher etwas oberhalb von Gerár den von NW. kommenden W. es-Seria' in sich aufnimmt (*ZDMG.* I. 175; *Ritt. EK.* XIV. 1084 f.). Aber für die Bestimmung „zwischen Qades und Schur“ ist diese Ortslage viel zu nördlich, und ist dieselbe vielmehr zwar nicht in el-Aris (*Kneuck.* in *BL.* I. 385), wohl aber (mit *Thomson. Trumbull. Guthe* in *ZDPV.* VIII. 215) in oder an dem (schon von *Rob.* I. 311 ff. 438, 442, *Palmer* Wüst-W. 269 ff. beschriebenen) W. Gerúr, einem Seitenthal des

W. es-Seraif, das nach dem W. el-Aris mündet, südwestlich von Qadeš anzusetzen, s. weiter 26, 1. 6. 17. 23. Elusa, was Saadia und Abusaid dafür setzen, scheint nur gerathen. — V. 2. אֲרִיס mit אֶס und V. 13. 21. 7 mit אֶ in Bezug auf einen d. i. über ihn, *Ew.* 217^c. Abr. gibt seine Frau für seine Schwester aus, und Abimelekh 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 γυνή μου ἐστὶ, μὴ ποτε ἀποκτείνωσιν αὐτὸν οἱ ἄνδρες τῆς πόλεως δι' αὐτήν), V.^b lässt unaufgeklärt, 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 Abimelekh *König der Philister* (26, 1. 8), sein Land *Land der Philister* (21, 32. 34) und seine Leute *Philister* (26, 14 f. 18). Unser Vrf. gebraucht 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. אֲבִימֶלֶךְ דוּ בִּיט דֵּס טוֹדֵס, du bist des Todes, du musst sterben, vgl. Dt. 18, 20; Jes. 38, 1. אֲבִימֶלֶךְ V. 11 (vgl. 19, 17); *Sam.* אֲבִימֶלֶךְ לֵךְ (vgl. 21, 11. 25). Das *Kommen und Reden Gottes im Traum* ist diesem Erz. geläufig 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. אֲבִימֶלֶךְ] wie man Jahve anredet (15, 2); hier dem Heiden in den Mund gelegt. *auch gerechtes Volk?* d. h. Leute, vgl. אֲבִימֶלֶךְ Ps. 18, 28. 22, 7. 62, 9. אֲבִימֶלֶךְ] hält *Geig.* Urschr. 365 für einen späten Einsatz. „Ein Gerechter nämll. 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“ (*Kn.*). אֲבִימֶלֶךְ] für אֲבִימֶלֶךְ auch sonst bei B, zB. V. 6. 31, 26. Jos. 14, 7. 24, 23. — V. 6. Gott erkennt an, dass er in gutem Glauben gehandelt. *und so hielt auch ich* meinerseits *dich zurück vom Sündigen an mir* (אֲבִימֶלֶךְ für אֲבִימֶלֶךְ *Ges.* 75 A. 21), nämll. 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. Num. 20, 21. 21, 23 bei B), 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 Vertranter 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. 1. 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. *Ec.* 235^a: so wirst du nicht sterben (an der Krankheit), sondern gesund werden. בְּזַעֲרָתִי 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 רָצָה 25, 21. — V. 8 Abim. gehorcht der nächtl. Weisung als einer göttlichen; auch seine Diener (Beamten), denen er den Fall vorträgt, werden von gleicher heilsamer Furcht befallen, und sind einverstanden, dass demgemäss verfahren werde. — V. 9 f. Abr. wird gerufen, aber zunächst vom König für sein Verhalten 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. 11 f. Abr. rechtfertigt sich. Ergänze רָצָה vor רָצָה־לְךָ בְּ , und vgl. 27, 20. 31, 31. רָצָה] die Bedeutung *gewiss* (*Kn. Del.*) ist auch aus Num. 20, 19 u. Ps. 32, 6 nicht 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 bekäunte (12, 12). בְּרָצָה־לְךָ] 12, 17. Auch war *wirklich* (רָצָה־לְךָ wie Jos. 7, 20; *Sam.* בְּרָצָה־לְךָ 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 zB. bei Kanaan., Arab., Äg., Assyr., Persern (s. Lev. 18, 6 ff.) vor, nach vorliegender Stelle auch bei den Hebräern der vormosaïschen 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 בְּרָצָה־לְךָ *in die Irre* oder Fremde *führte*, ohne bestimmtes Ziel ihn auf die Wanderung schickte, vgl. בְּרָצָה־לְךָ 37, 15 und wie Jacob Dt. 26, 5 als בְּרָצָה־לְךָ bezeichnet wird. בְּרָצָה־לְךָ] Plur., weil er zu Heiden redet (*Ev.* 318^a); Cp. 35, 7 kehrt diese Construction bei B wieder, aber aus anderem Grund. בְּרָצָה־לְךָ] durch Attraction zum Relativsatz für בְּרָצָה־לְךָ . בְּרָצָה־לְךָ] 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 בְּרָצָה־לְךָ haben *Sam.* LXX noch בְּרָצָה־לְךָ (aus V. 16 eingefügt). בְּרָצָה־לְךָ] bei B (V. 17) auffallend, entweder durch jüngere Änderung (vgl. 31. 33 bei *Sam.*), oder sammt בְּרָצָה־לְךָ erst von R eingesetzt. — V. 16. Der Sara gibt er eine förmliche Ehrenerklärung, bekräftigt durch ein besonderes Geschenk. Die *tausend* *Sequel Silber* (*Ges.* 120, 4 A. 2) sind nicht der Werth der V. 14 genannten Ge-

schenke (*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 gegeben 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; Ij. 9, 24). So richtig *Hofm.* (Schriftb.² II, 1. 233). Da $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ nicht bedeuten kann *hinsichtlich alles dessen, was mit dir vorgegangen ist* (*Schum. Ges. th., Tuch Kn.*), und בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל auch nicht = בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל (*Del.*) sein kann (wie *Sam.* LXX allerdings lesen), so muss vielmehr בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל die einführen, deren Augen zu bedecken sind, und $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ Dat. comm. sein. „An die Anschaffung eines künftig von Sara zu tragenden Schleiers für die 1000 Sekel (*JDMich. Dath. Ros. Bohl. Bmg.*) ist nicht zu denken“ (*Kn.*) aus vielen Gründen. Auch kann mit $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ nicht (*Abene., Ew.* 123^b) Abr. selbst gemeint sein, weil dann ein Zweck der 1000 Seqel 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 Verunebrung an der Sara zu erblicken nicht erlaubt. $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ ist keinesfalls Fortsetzung zu $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ (*Tuch Kn.*: was mit dir und mit allen geschehen ist), da $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ diese Auffassung überhaupt nicht erlaubt und „mit allen“ auch nichts vorgegangen ist, aber auch nicht zu $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ (*Ges.*), sondern ist mit den Mass. zu $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ 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 $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ c. Acc. rei zB. Ij. 13, 15. 19, 5) oder *im Recht* (als pass. zu $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ zB. Jes. 11, 4. Ij. 16, 21), gerechtfertigt, wobei man am besten $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ punktirt (*Ew.* 195^b), denn nur ein Perf. 2 p. fem. ist hier am Platz nach ? cons., nicht aber (*Del.*) ein Part. fem. Die mass. Punkt. mit $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ raph. will wahrscheinlich ein Perf. 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.* hezweifelt die Richtigkeit der Lesart. — V. 17. „Nach dieser Ausgleichung legt Abr. Fürbitte ein (V. 7) und Gott hebt Abimelekh's und seiner Frauenzimmer Krankheit. Die letztere bestimmt der Vrf. (wie 12, 17) nicht näher; nach V. 6 war es jedenfalls eine solche, die zur Beiwohnung unfähig 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.*). Übrigens war oben nicht gesagt, dass Abim. und auch seine Weiber krank waren; die Darstellung ist etwas unbeholfen. $\text{וְעַלְמֵי־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל}$ *und sie gebaren* (*Ew.* 191^b), oder besser

(*Kn.*): und sie zeugten, so dass Abim. als Subj. mit eingeschlossen ist (vgl. zu זָרָה in diesem Sinn Zach. 13, 3. Hos. 9, 16). Die Lesung זָרָה (*Bredenk.* in Z. f. KW. u. KL. 1882 S. 671 f.) taugt nicht, weil es זָרָה heissen müsste. זָרָה] dem Vrf. geläufig (für זָרָה), 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 זָרָה ist der V. für einen Zusatz (*Tuch Kn. Hupf. Del. Schr. Wl. Kuen.*) 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.*) זָרָה in diesem letzteren Sinn genommen.

7. Die Geburt Isaac's und die Vertreibung Ismael's Cap. 21, 1—21, nach A, C u. 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 Ägypterin 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. 2^b—5 „wegen der Rückbeziehung von V. 2^b u. 4 auf Cp. 17, der Altersangabe 4, der Breite des Ausdrucks 3, der Form זָרָה 5“ (*Kn.*) von A, bei welchem dieser Bericht die Fortsetzung von Cp. 17 u. 19, 29 war; nur muss R (wie 17, 1 so) in V. 1^b ursprüngliches זָרָה in זָרָה 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. 2^a. 7; wenigstens wäre V. 1^a neben 1^b als freie Zuthat des R (ohne Vorlage in C) ganz unbegreiflich, u. in 2^b. 7 spricht זָרָה , so wie in 7 die Doppelheit neben 6 für C. Dagegen V. 6. 8—21 ist, trotz זָרָה , nicht von A, für den die Erscheinung des göttl. זָרָה 17, die Erklärung des Isaac-Namens 6, die

Austreibung der Hagar und des Ismael überhaupt und das 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., אֱלֹהִים 10, אֲנִי 8. 14 ff. fremd sind“ (Kñ.). Gegen C als Vrf. spricht ausser dem Gottesnamen die abweichende Erklärung des Isaac-Namens V. 6 und vor allem, dass das V. 9—21 Erzählte eine Variante der von C schon in Cp. 16 berichteten Sage über Hagar und Ismael ist. Nach alle dem kann nur B der Vrf. sein, für welchen ausser dem Gottesnamen auch die Örtlichkeit des Vorgangs im Negeb (vgl. 20, 1), so seltene Wörter wie אֲנִי 14. 15. 19, אֱלֹהִים 16, אֲנִי אֲנִי 20, und Ausdrücke wie אֲנִי 10. 12. 13, אֲנִי אֲנִי 13. 18, (אֲנִי אֲנִי 16), אֲנִי אֲנִי 11 zeugen. Nur in V. 14 hat die Hand des R oder eines Späteren eingegriffen, und nach V. 17 f. etwas weggelassen. — 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 אֲנִי (8, 1. 19, 29), nicht אֲנִי schreibt, sondern rückbezüglich auf 18, 10 ff. aus C (der wie B אֲנִי schreibt). V.^b mit Bezug auf 17, 16. 21 aus A, nur dass R wie 17, 1 אֲנִי für אֲנִי אֲנִי 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^b sicher von A (vgl. zu אֲנִי אֲנִי 17, 21; freilich auch 18, 14), aber V.^a muss vielmehr wegen אֲנִי אֲנִי seines Alters (vgl. V. 7. 37, 3. 44. 20) von R aus C eingesetzt sein, so dass also auch dieser V. sich zwischen C u. A theilt. — V. 3 f. Benennung und Beschneidung Isaac's nach 17, 12. 19. אֲנִי אֲנִי] 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 bei A und als 18, 12 bei C) aus der freudigen Äusserung der Mutter bei der Geburt des Sohnes erklärt: Gott habe ihr ein Lachen bereitet, jeder, der von ihrem Sohne höre, werde über sie (Jj. 5, 22. 39, 7. 18. 22; Ps. 59, 9 a.) lachen, vor Verwunderung. So gefasst schliessen sich beide Versglieder nicht aus: was Gott an ihr gethan hat, ist etwas zum Lachen, für sie u. für andere. Es ist darum nicht nöthig, V.^b dem C zuzuschreiben u. ans Ende von V. 7 (*Bud.* 224) zu verweisen. אֲנִי אֲנִי] s. 2, 12. 23. — V. 7. Mit neuem אֲנִי אֲנִי wird ein anderer Spruch von ihr mitgetheilt, worin sie ihrer freudigen Überraschung Ausdruck gab, und zwar ein dichterischer, daher אֲנִי אֲנִי (im Pent. nur hier): *wer hat je gesagt* (vgl. Num. 23, 10. Prov. 30, 3 f. Ij. 41, 4 f.) d. i. hätte je gesagt (Gen. 18, 12; *Ges.* 126, 5) sagen zu dürfen geglaubt? (*Fulg.*): nicht: τίς ἀναγγελεῖ; (LXX *Tuch*). אֲנִי אֲנִי] Plur. der Gattung wie Ex. 21, 22. 1 Sam. 17, 43. Cant. 2, 9. אֲנִי אֲנִי] ἐν τῷ γήρα μου LXX; s. aber V. 2, u. demnach, so wie wegen des neuen אֲנִי אֲנִי, der V. wahrscheinlich aus C. — 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* Alep. I. 427). Sie wird von Abr. als Familienfest gefeiert, wie noch heute im Morgenland, *Morier* zweite R. 114; v. *Schubert* R. II. 48^c (*Kn.*) [כִּנְיָן] wie V. 20. [כִּנְיָן] Pausalform *Ges.* 51 A. 2. [כִּנְיָן] 19, 3. — V. 9 f. „Bei demselben sieht Sara den Hagarsohn [כִּנְיָן] scherzend (19, 14) d. h. nach der Weise munterer Knaben spielend“ *Zach.* 8, 5 „(LXX *GrVen.*: παίζοντα und dazu LXX μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς. *Fulg.*: 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 *Abene. Hg. Ges. Tuch* richtig. Mit andern zB. *Qimh. Vatabl. Pisc. Grot. JDMich. Schum. Bohl. Bmg. Ke.* [כִּנְיָן] von Spöttereien 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 Götzendienst (*Jonath., Raš.*) zu denken“ (*Kn.*), um so weniger als nach V. 14 ff. Ismael noch sehr jung war. In der Baer'schen Ausgabe ist die Pausalaussprache [כִּנְיָן] aufgenommen, wie solche auch *Ex.* 32, 6. *Dt.* 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. [כִּנְיָן] 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, aus andern Gründen, Gottes Willen gemäss: er wird von Gott angewiesen, sein Vatergefühl zu verläugnen, und in allem seinem Weibe zu gehorchen. [כִּנְיָן] 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. [כִּנְיָן] wie noch V. 18. 46, 3 bei demselben Verfl.“ (*Kn.*), vgl. *Jos.* 6, 18. [כִּנְיָן] *Sam.* LXX (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 Beerseba (s. V. 31) umher“ (*Kn.*). In Beerseba ist also wohl damals Abr. nach B (s. V.

22 ff.). רַחֵם] wegen folg. Tonsylbe für רַחֵם, st. c. von רַחֵם V. 15. 19 (*Ew.* 211^f); das Wort nur hier; sonst s. *Wellsted R.* in Arab. I. 66 ff. רַחֵם] Prf., erklärende App. zu רַחֵם (*Ew.* 346^a). רַחֵם רַחֵם] ist weiteres Obj. zu רַחֵם, nicht (*Ras. Ilg. Schum. Bohl Tuch*) zu רַחֵם רַחֵם, wenigstens nach dem jetzigen Text nicht. Die Worte רַחֵם רַחֵם für eine Glosse des R zu erklären (*Kn.*) liegt kein Grund vor; wohl aber ist רַחֵם רַחֵם eine harmonistische Correctur (des R oder eines andern) für urspr. רַחֵם רַחֵם, was LXX haben. Umstellung des רַחֵם רַחֵם hinter רַחֵם (*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. Über רַחֵם (2, 5) den Wüstenstrauch s. zu Ij. 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 רַחֵם 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 (רַחֵם 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 bei B, u. Jos. 3, 16) *gleich Bogenschützen* d. h. eine Bogenschussweite davon. רַחֵם] Pl. st. c. Part. Pilel (nicht subst.: Bogenschuss, *Böttch.*) von רַחֵם (*Ges.* 75 A. 18. *Ew.* 121^e) nur hier vorkommend. Sie thut das, um den Tod des Kindes nicht mit *ansehen* (רַחֵם mit רַחֵם wie 44, 34) zu müssen. V.^b will *Kn.* für einen Einsatz des Jehovisten erklären, der allein (?) רַחֵם רַחֵם schreibe (27, 38. 29, 11), von ihm gemacht, weil er das so natürliche Weinen der Mutter vermisst habe. Aber warum dann רַחֵם רַחֵם wiederholen? Die LXX übersetzen, als hätte es רַחֵם רַחֵם übersetzen, als hätte es רַחֵם רַחֵם 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^c (*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 wegliess. רַחֵם רַחֵם] „im Pent. nur bei diesem Vrf. 28, 12. 31, 11. 32, 2. Ex. 14, 19^c (*Kn.*). — V. 18. Er leitet sie an, den Knaben aufzunehmen und *ihre Hand an ihm fest zu machen*, 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, 2 f. 21. 23. 48. 21. Ex. 3, 12. 18. 19 u. ö. (*Kn.*). בְּרִיחַ] s. V. 8. Er hielt sich in der Wüste südl. von Kenaan (V. 14) auf, und wurde grosswerdend (lj. 39, 4) ein Bogenschütze. So die Mass., und bereits Hieron. „Allein das Heranwachsen ist schon mit בְּרִיחַ bemerkt. Man liest besser רַחֲוֵי רַחֲוֵי Bogenschütze“ (*Kn.*), indem man רַחֲוֵי = רַחֲוֵי (s. Gen. 49, 23) und רַחֲוֵי nimmt, vgl. Jer. 4, 29. Ps. 78, 9; so auch LXX, *Onk.* Denselben Sinn wollen, unter Beibehaltung der mass. Punkt, *Qimh. Del. a.*: ein Schütze, ein Bogenschütze (vgl. 13, 8). „Von den ismaelit. Stämmen zeichneten sich manche, zB. die Kedarer 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 Ägypterin (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 Abimelekh und das Recht auf Beerseba, Cap. 21, 22—34, nach B, Schluss von R nach C.

Damals trat Abimelekh, durch Abraham's Glück veranlasst, in ein näheres Verhältniss zu dem Patriarchen, und beide schlossen einen Freundschaftsvertrag, bei welchem Anlass Abr. einen Brunnen wiederbekam, den ihm Abimelekh's Leute entrissen hatten. Daher der Name des Ortes Beerseba V. 22—31. Abr. hielt sich lange im Lande der Philister auf und verehrte Jahve zu Beerseba 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. Cp. 14) und von der weisen Vorsicht, mit welcher er unter ihnen lebte, Zeugniß gibt, zugleich ein Besitzrecht desselben auf Beerseba 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, וְיָרַד אֲבִימֶלֶךְ 27. 32; וְיָרַד אֲבִימֶלֶךְ 30, וְיָרַד אֲבִימֶלֶךְ 26, וְיָרַד אֲבִימֶלֶךְ 23). Für B beweisen ausser den Ausdrücken (Elohim 23, וְיָרַד אֲבִימֶלֶךְ 25, Gott ist mit ihm 22, besonders וְיָרַד אֲבִימֶלֶךְ 25 und das seltene וְיָרַד אֲבִימֶלֶךְ 23), der Zusammenhang mit Cp. 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; auch 32^b (vgl. 26, 26 ff.) u. 34 (zugleich zur Vorbereitung auf Cp. 22) scheinen vom Compiler nach C hier beigebracht.

V. 22. „Abimelekh hat einen besonderen Anführer seiner Bewaffneten, ist also mächtiger als Abr. (14, 14), der nie וְיָרַד אֲבִימֶלֶךְ 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. וְיָרַד אֲבִימֶלֶךְ] 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 אָבְרָם שָׁפַח דָּבָר dabei. — V. 23. Abr. soll schwören. *hier*] eig. *hieher* (15, 16), hinweisend auf den Ort von Beerseha, dessen Namen der Vrf. erklären will (*Kn.*), und hier ist auch der Schauplatz des Vorgangs. Die letzte Ortsbestimmung war die 20, 1 gegebene. אַס] 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.*). אָבְרָם אָמַר] alliterirend wie 18, 27; die Phrase noch Ij. 18, 19. Jes. 14, 22. Zu der bewiesenen Huld vgl. 20, 15. — V. 24 f. „Der friedliche und redliche Patriarch ist sofort erbötig, wünscht aber zuvor Ausgleichung über einen von ihm gegrabenen Brunnen, welchen Abimelekh's Knechte ihm genommen hatten (s. 13, 7. 26, 15 ff.), damit nicht nachher die abgeschlossene Freundschaft durch Streit gestört werde“ (*Kn.*). אָבְרָם] nicht אָבְרָם, weil dieses zur Rede stellen vor das wirkl. Schwören fällt. אָבְרָם אָמַר] zum Art. vgl. 16, 7. אָבְרָם] 20, 16. אָבְרָם] 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 (אָבְרָם wie 25, 16. Zach. 1. 9. 4, 5, nicht: *hier*; und אָבְרָם ohne Art. *Ew.* 293^b, vgl. Num. 11, 25; aber *Sam.* אָבְרָם, 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. אָבְרָם schwerlich auf אָבְרָם bezüglich (etwa nach *Ges.* 146, 3), sondern auf den ganzen Act, vgl. Ij. 4, 5. Mich. 1, 9 u. s. אָבְרָם] und אָבְרָם] *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 אָבְרָם (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.“ Ähnliches bei *Hom.* II. 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. Übrigens 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 אָבְרָם etc. zeigt, weniger das Zahlwort, als den Begriff *Schwur* aus dem Namen heraushörten, obgleich אָבְרָם im AT. für אָבְרָם nicht vorkommt. „Beerseha lag nach den *Onom.* 20 Mill. (8 Stunden) südl. von Hebron; nach *Rob.* III.

812f. 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. *Rob.* I. 338; *Russegg.* R. III. 71; *Seetz.* III. 31 f.; *Ritter* XIV. 106. Eine andere Ansicht über die Entstehung des Namens s. 26, 33^c (*Kn.*). — V. 32—34 s. Vorbem. V. 32^a kann urspr. 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 Beerš. zu seinem Gebiet gehörte, so scheint 32^b von R zur Ausgleichung mit 26, 26 ff. bei C, nach welchem das Philistergebiet Beerš. nicht mit umfasste, eingefügt (*Kn.*). — V. 33. „Bei Beerš. 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^c (*Kn.* Doch wird die Identität dieses Beerš. mit dem von Amos erwähnten bestritten von *Halévy* in *Rev. d. Etud. Juiv.* 1885 nr. 21 p. 75 ff.). Möglicherweise könnte V. 33 (aber ohne ירידה) schon im Text des B gestanden haben (*Wl.* XXI. 408) und würde sich dann an V. 31. 32^a anschliessen. Auch das Fehlen des Subj. אברהם würde sich dann erklären. Aber die Formel 'אֱלֹהֵי אֲבֹתָי (s. 4, 26) weist auf C hin. אֱלֹהֵי אֲבֹתָי] die ἄρουρα der LXX (auch 1 Sam. 22, 6. 31, 13), δένδρον *Aq.*, φυτεία *Sym.* *Onk. Pesch.* scheint auf derselben absichtl. Umgehung des hl. Baumes zu beruhen, wie אֱלֹהֵי אֲבֹתָי für אֱלֹהֵי אֲבֹתָי s. 12, 6. אֱלֹהֵי אֲבֹתָי] s. zu 17, 1. 14, 18. Der Name, hier wo es sich um Schwur und Vertrag handelt, ganz passend, erinnert übrigens (wie אֱלֹהֵי אֲבֹתָי 14, 18), lebhaft an den *Kρόνος* (Eus. pr. ev. 1, 10, 13 ff.), *Χρόνος ἀγῆρατος* (*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 אֱלֹהֵי אֲבֹתָי 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 אֱלֹהֵי אֲבֹתָי nach וַיִּשָּׁב (wie auch V. 30 nach וַיִּשָּׁב).

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 Äusserste 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 bewährt, 2) der Sohn dem Glauben aufs neue geschenkt und als erster Baustein für den Aufbau der Gottesgemeinde gerettet, 3) bes. aber gegenüber von dem kenaan. Brauch die Erkenntniss errungen und für alle 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 Kenaanäern 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. 16, 3. Ps. 106, 38), bei den phönik. Stammgenossen derselben (Porph. abst. 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; Laetant. instit. 1, 21), den Ägyptern (Diod. 1, 88; Plut. de Isid. 73), bei den mit Israel verwandten Moabitern (2 Reg. 3, 27) und Ammonitern, die den Moloch damit verehrten (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. ev. 4, 16)^a *Ku.* Dass auch die Isr. 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 Erstgeburt wollte dieses Opfer immer wieder eindringen (vgl. Ez. 20, 26 mit Ex. 22, 28. 13, 12 und Mich. 6, 7), und kam seit Ahaz wieder stärker in Übung (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 auszurottbaren Verirrung war es allerdings von höchster Wichtigkeit, dass die Urgeschichtschreiber schon in Abraham's Leben und Beispiel klar lehrten, in welchem Sinne Gott auch die Aufopferung des liebsten Kindes wolle und in welchem nicht, und zugleich nachwiesen, wie die volle Wahrheit darüber schon längst erkämpft worden war. — Dass die Erzählung urspr. nicht von C (*Ku. Böhm.*), obwohl in der Sprache allerlei an ihn erinnert, sondern von B (*Hupf. Schr. Kay. Wl., Kuen. O.² l. 141. 247*), entworfen ist, zeigt das durchherrschende עֲרִיסָה oder עֲרִיסָהָ, 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), עֲרִיסָה 5 im lokalen Sinn, עֲרִיסָה 2. 12 (womit die Erzählung 21, 14 vorausgesetzt ist) auch V. 13 vgl. mit 21, 19. Aber fremd dem B ist einmal V. 15—18, sofern die hier enthaltene zweite Engelloffenbarung (statt als Fortsetzung von V. 12)

ganz äusserlich und nachträglich hinten angefügt ist (*Hitz.* Begr. d. Krit. 167 f.) und in Ausdrücken und Gedanken sich an C anschliesst, sodann aber auch וַיִּזְכֹּר 2 und der damit in Zusammenhang stehende V. 14, und der Name $\text{מֹרְיָה$ 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 Abraham's 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 יְהוָה nicht ungeändert gelassen hätte. Man wird hier vielmehr die Hand des R zu sehen haben, auf den auch $\text{בִּי שֵׁשֶׁת־עָרִי$, $\text{וְיָרַח אֶת־עַמּוֹתָי$, $\text{וְיָרַח אֶת־עַמּוֹתָי$ am ehesten hinweisen. An sich wäre ja möglich, dass C eine ähnl. Erzählung gehabt, und R aus dieser die ausgehobenen Bestandtheile eingefügt 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 so kommt man auch wieder darauf, dass dieselben Zsätze des Bearbeiters sind. — Über 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 eingeborenen Sohn Jeüd von der Nymphe 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. וְעַתָּה 'אַתָּה' (nicht וְעַתָּה 'אֲנִי') *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 וְעַתָּה s. Ex. 15, 25. 16, 4. 20, 20 (nie bei A). Die Eröffnung an Abr. geschieht (V. 3) bei Nacht, wie 21, 12 ff. וַיִּזְכֹּר 2^o) 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.*). $\text{אֶרֶץ מֹרְיָה$] 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, 1 f.), seit Salomo die wichtigste Cultusstätte des Landes: über den Namen s. *Bertheau* zu 2 Chr. 3. In der That wird trotz der dagegen gemachten Einwendungen (*JDMich.* suppl. 1551 ff., *Jänisch* z. Hamelsveld bibl. Geogr. II. 40 f.) 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 Andeutungen 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 Örtlichkeit More bei Sikhem (welche *Bleek* in Stud. u. Krit. 1831 S. 520 ff. und *Tuch* lieber verstehen wollen) ist in der israel. Geschichte zu unberühmt, und von Beerseba zu weit (nach *Robinson's* Itinerarien über Hebron und Jerusalem, etwa 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 מִן־הַבְּרָכָה reden, und dann den Moria selbst wieder als „einen der Berge dieser Gegend“ bezeichnen. Ein anderer Ort dieses Namens ist aber nicht bekannt, und die appellative Fassung $\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \gamma\eta\nu\ \tau\acute{\eta}\nu\ \acute{\upsilon}\psi\eta\lambda\acute{\eta}\nu$ (LXX, vgl. ihre Übersetzung des מִן־הַבְּרָכָה 12, 6 u. מִן־הַבְּרָכָה des Sam.), $\tau\acute{\eta}\nu\ \kappa\alpha\tau\alpha\phi\alpha\nu\eta\tilde{\nu}$ Ag., $\tau\acute{\eta}\varsigma\ \acute{\omicron}\pi\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ 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 סִיחֶם 's d. i. Sikhem 33, 19 (Wl.), denn die Samaritaner halten zwar den Garizim für Moria (ZDPV. VI. 198 u. VII. 133), aber wohl nur mittelst Combination mit 12, 6; sondern eher פֶּשֶׁח 's (Pesch.; doch s. Geig. Urschr. 278). פֶּשֶׁח 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. Dem Menschenopfer waren bei den Völkern gewöhnlich, unter denen Abr. wohnte“ (Kn.). — V. 4. Schon am 3. Tage (von LXX falsch zu פֶּשֶׁח V. 3 verbunden) wird er des Ortes aus der Ferne ansichtig. Nach den Onom. (s. Bersabee und Arboch) betrug der Weg von Beerš. über Hebron nach Jerusalem 42 Mill. (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. בִּישׁוּעָה bis soweit d. i. im Gegensatz gegen בִּישׁוּעָה , bis dort hin, vgl. 31, 37. Ex. 2, 12. Num 23, 15 (bei 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 glühenden Zunder. — V. 7 f. Isaac hat den Vater schon früher Opfer darbringen sehen und frägt also nach dem Opferthiere. רָאָה] *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 Solmes, 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 רָאָה 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 Ausstreckung 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 מַלְאָכִים (nicht מַלְאָכִים 'ע), 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: מְחֻלָּטִים 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. Hilfe 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.“ (Ku.) Auch hier מְחֻלָּטִים zu lesen (*Ganneau* im Journ. As. VII, 11. 510), ist kein genügender Grund. מְחֻלָּטִים in keinem Fall temporal, weder als *postea* zu מְחֻלָּטִים bezüglich (*Saad. Ras. Abarb. Ros.*), noch als *postquam* (*Abene. Qimh. Schum.*), 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 מְחֻלָּטִים (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 מְחֻלָּטִים angekommen sein kann, um zu erklären, warum Abr. den Widder jetzt erst bemerkte. Eine Lesart מְחֻלָּטִים *anderer* (*Geig. Urschr. 244*) war gewiss nie beabsichtigt. — V. 14. Abr. nennt den Namen des Orts *Jahve sieht*, im Sinne von מְחֻלָּטִים V. 8, und mit Beziehung auf V. 8 so punktirt (schon bei den LXX). Nach dem Folgenden würde man eher מְחֻלָּטִים erwarten. Denn es wird fortgefahren *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 ὤφθη* (LXX), auch nicht: *auf dem Berge Jahve's wird gesehen* d. h. Fürsorge getroffen (*Ku. u. a.*), da das Niph. in diesem Sinn nicht zu belegen ist. Beides sollen Anspielungen auf מְחֻלָּטִים V. 2 sein, aber sie stimmen nicht zusammen, ausser wenn man auch das 2mal mit *Vulg. מְחֻלָּטִים* liest oder das 1mal מְחֻלָּטִים . Diese letztere Auskunft ist die natürlichere, und durch den Zusammenhang der Erzählung keineswegs ausgeschlossen, da allerdings eine Erscheinung oder Offenbarung Gottes hier vorlag. Wenn der Grund von V. 14^a noch aus B sein sollte, so stand מְחֻלָּטִים , nicht מְחֻלָּטִים , 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 מְחֻלָּטִים damals geschöpft worden sei, wird aus guten Gründen nicht gesagt.

Man beachte auch den Artikel im Namen V. 2 (welchen durch die Lesung אֱלֹהֵי אַרְצָה בְּרִיָּה 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 blosses 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. אֱלֹהֵי אֲדָמָה ist hier gewagt, wie Num 14, 28. אֱלֹהֵי אֲדָמָה zur Einführung des Inhalts des Schwures, nach dem begründenden Satz wieder aufgenommen in 17. אֱלֹהֵי אֲדָמָה im Hexat. nur noch Dt. 1, 36. Jos. 14, 14. אֱלֹהֵי אֲדָמָה noch 26, 5. Beide 'אֱלֹהֵי אֲדָמָה' und 'אֱלֹהֵי אֲדָמָה', ebenso wie die Hfl. abs. אֱלֹהֵי אֲדָמָה und אֱלֹהֵי אֲדָמָה (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. אֱלֹהֵי אֲדָמָה 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 Naḥoriden, 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 Naḥor'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 אֱלֹהֵי אֲדָמָה 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. Unters.* 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 (s. jedoch S. 210 f.). Auch der Inhalt taugt nicht für A, weil er den רַז und רַז (in 10, 22 f.) ganz anders eingeordnet hat. Dagegen ist das Stück für C als Einleitung zu Cp. 24 (vgl. nam. 24, 4. 10. 24 ff.) unentbehrlich, und da auch רַז 23, (רַז 24 s. 25, 6), רַז 20. 24 für ihn sprechen, wird man es von C abzuleiten haben (*Hupf.* 57 f. *Böhm. Schr. Kays., Bud.* 223 f.), wogegen auf B (*Wl.* XXI. 417) nichts hinführt, im Gegentheil B (31, 20. 24) wie A Laban den Aramäer nennt. Dass hier die Nahoriden dodekadisch gegliedert sind (wie Ism. Isr. Edom), spricht nicht gegen C und für A, denn diese Gliederung beruht nicht auf blosser Übertragung 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 eintreten, und daher verschiedene Schriftsteller auch verschiedene Darstellungen davon geben konnten.

V. 20. רַז 11, 29. רַז 20. 24. 4, 4. 22. 26. 10, 21. 19, 38. — V. 21. Die Stämme lassen sich nur zum Theil nachweisen. רַז 10, 23. Der Name ist hier vielleicht in etwas engerem Sinn genommen als 10, 23 (vgl. ausserdem 36, 28). רַז 10, 15. רַז LXX *Βαύξ*, „in der Nähe von Edom zu suchen, da er neben Dedan und Têmâ genannt wird (Jer. 25, 23) und ihm Elihu, der vierte Gegner des Hiob angehört (Ij. 32, 2)“ (*Kn.*). Ein Land *Bâzu* kommt auch in Asarhaddon's Keilinschriften vor; ebenso wie (רַז) *Ĥazu* (*Del. Par.* 307 u. in ZKSF. II. 93 ff.; *Schr. KAT.*² 141). רַז רַז רַז sonst nicht bekannt; an *Kamula* im nordöstl. Mesopotamien bei *Assem. bibl. or.* III, 2. 731 f. (*Kn.*) ist nicht zu denken. *Aram* schwerlich bloss andere Aussprache für Ram Ij. 32, 2 (*Kn.*, unter Berufung auf 2 Chr. 22, 5; *Ew. G.*³ I. 445), vielmehr ein einzelnes Volk dieses Namens, während 10, 22 f. bei A Aram als Name eines $\xi\theta\nu\omicron\varsigma$ in weiterem Sinn gebraucht ist. — V. 22. רַז LXX *Χαζάδ* „angenommener Stammvater eines Stammes der רַז , vgl. diejenigen, welche dem Hiob die Kameele raubten (Ij. 1, 17)“ (*Kn.*). Sonst s. zu 11, 28. רַז 'Aζαδ LXX, hat gewiss mit dem *Χαζήνη* des Strabo 16, 1, 1 in Assyrien zwischen Calachene und Adiabene (*Kn.* VI. 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. רַז auch ein mesopotamisches zwischen Nisibis und Râs 'Ain auf (*Jug.* Moštar. 132; Marâç. 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. רַז *Φαλδές* LXX, unbekannt (*Πιπάλθας* bei Procop. d. aedif. 2, 4 — *Kn.* — gehört nicht her). Einen Mannsnamen רַז hat man auf nabat. Inschriften gelesen ZDMG. XIV. 440; auch in den Safa-Inschriften glaubt ihn *Hulévý* (*J.As.* VII, 19, 467;

aber VII, 17, 194 שׁל־ז) gefunden zu haben. אֶלְדָּאָף] *Ἰελδάφ* LXX, unbekannt. בֶּתְחַלְלָה] als Ortsname nicht nachzuweisen (*Bethallaha*, einen 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 *Krebsweib*) (s. 25, 6), Namens *Reüma* (*Ρεύμα* LXX, סַמְּרִיטָה *Sam.*) was die betrifft, so *gebar auch sie* (*Ew.* 344^b). תַּבְּעָה] *Ταβέη* LXX, unbekannt. Für תַּבְּעָה, Stadt des syr. Königs Hadadeser 1 Chr. 18, 8 hat 2 Sam. 8, 8 תַּבְּעָה. („Thaebata im nordwestl. Mesopot. nennt Plin. 6, 30; einen Ort *Θεβηθά*, nach Tab. Pent. XI, e südl. von Nisibis, kennt Arrian bei Steph. Byz.“ *Kn.*). תַּאָּה] *Ταάα* LXX, unbekannt. Mit *بنی جهما* (*Kn.*), bei *Burckh.* Syr. 423 f. 449 ein Stamm zwischen dem Hieromax und Jabboq, ist nichts zu erläutern. שׁוֹחָג] *Τοχός* LXX, unbekannt. An den Ort *Ἀταχάς* (vgl. אֶתֶר und *Ἀταβύσιον*) nordwestl. von Nisibis bei Proc. d. aed. 2, 4 erinnert zweifelnd *Kn.* — תַּמְּחָה] 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 gesessen haben (Onom. n. *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 Hašor erwähnt (2 Sam. 20, 15, 1 Reg. 15, 20, 2 Reg. 15, 29), worüber s. *Seetz.* I. 118, 338; *Robins.* N. Forsch. 488 f. — In 31, 52 erscheint Gilead als Grenzscheide zwischen Abrahamiden und Naħoriden“ (*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 Hebron und die darin befindliche Höhle von dem Hethiter Efron zu einem Begräbnissplatz 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 Heth* (s. V. 3) und *Makhpela* (s. V. 20), die Ausdrücke אֶתֶר 1, תַּבְּעָה 4, 9, 20, תַּבְּעָה 4, אֶתֶר 6, אֶתֶר zu *stehen kommen* 17, 20, אֶתֶר 16 und אֶתֶר 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 sicheren Grund der Erzählung. „Das einzelne ist freie Ausführung des Erz., welcher angelegentlich zeigt, wie die Hethiter 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.*) Ähnlich thut Jacob bei Sikhem (33, 19) nach B. — Über eine Änderung des R in V. 2 s. d. — Zur Textkritik dieses Cap.: *Egli* in *Hilg. Z. f. W. Theol.* XXIII. 344 ff.

V. 1 f. Sara stirbt, 127 Jahre alt. סָרָה שָׂרָה *Sam.* wie sonst bei A (s. zu 17, 17). שָׂרָה וַיִּשְׂרָה וַיִּשְׂרָה fehlt in LXX, und ist auch für den Styl des A fast zu viel. *in der Arba-Stadt*] so genannt angeblich von Arba, dem Vater 'Enaq's (Jos. 15, 13. 21, 11 vgl. 14, 15), urspr. eher *Vierstadt* (*Ew. G.*³ I. 494; *Furrer* im *BL.* II. 628); es wird hier u. 35, 27. Jos. 20, 7. 21, 11 bei A, Jos. 15, 13 von R^d 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 וַיִּשְׂרָה וַיִּשְׂרָה וַיִּשְׂרָה V. 19 und וַיִּשְׂרָה וַיִּשְׂרָה וַיִּשְׂרָה 35, 27, wonach 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 *ἢ ἐστὶ ἐν τῷ κοιλώματι* in LXX und וַיִּשְׂרָה וַיִּשְׂרָה וַיִּשְׂרָה beim *Sam.* zwischen וַיִּשְׂרָה (*Sam.* וַיִּשְׂרָה) und וַיִּשְׂרָה. — וַיִּשְׂרָה וַיִּשְׂרָה] wie V. 19 sehr absichtlich beigesezt. — וַיִּשְׂרָה וַיִּשְׂרָה *er ging hinein*; nicht: *er kam* vom Feld, wo er bei den Heerden war (*Kn. Ke.*). Möglicherweise aber ist וַיִּשְׂרָה (statt eines andern Verb's) von R eingesetzt zur Ausgleichung mit 22, 19; als ein Kommen von Beerš. versteht es *Rasi*. — 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 וַיִּשְׂרָה von beiden Geschlechtern vgl. Lev. 21, 11. Num. 6, 6; *Ges.* 107, 1. Er begibt sich (V. 10) zum Thor, wo man die Geschäfte und Rechtssachen abzumachen pflegte, *Win.*³ I. 616. וַיִּשְׂרָה im ganzen AT. nur bei A, V. 5. 7. 10. 16. 18. 20. 25, 10. 49, 32 (*Kn.*). Über וַיִּשְׂרָה s. 10, 15. In 14, 13 heissen die Bewohner Amoriter, Jud. 1, 10 Kanaaniter (beides allgemeine Namen der Landesbevölkerung). *Stade G.* 143, *Bud.* 347 f., *EMey.* u. a. wissen ganz sicher, dass A mit diesem Gebrauch des Namens Hettiter für die Landesbevölkerung (vgl. noch 26, 34 f. 27, 46 mit 28, 1) in einem bösen Irrthum befangen ist. — 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. Angesehenere Familien hatten erbliche Grüfte, *Win.*³ I. 444, auch *Böttcher* de *inferis* I. p. 41. — V. 5 f. Zuvorkommend und höflich bieten ihm die Hethsöhne ihre eigenen Familiengrüfte an. Da וַיִּשְׂרָה nicht üblich war und höchstens durch Lev. 11, 1 zu rechtfertigen wäre, so ist hier und 14 (*Hitz.* *Begr. der Kritik* 140 f., *Tuch Kn. Del.*) וַיִּשְׂרָה zum folgendem V. zu ziehen, und dann וַיִּשְׂרָה wie V. 13 (mit *Impett.*, nicht wie 17, 18 und 30, 34 mit *Impf.* oder *Juss.* construiert) zu lesen: *bitte, höre ans!*

entsprechend der Höflichkeit, der sich beide Theile betheiligten, wogegen wenn man mit LXX *Sam.* (*Egli* 348, *Schröring* ebenda S. 388 f.) סָבֵן *nein* läse, man auch (mit LXX) $\text{יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל}$ umstellen müsste, wie V. 11. *ein Fürst Gottes*] ein Gott angehöriger, von ihm geschützter und gesegneter, darum ausgezeichnet und herrlicher Fürst, vgl. Ps. 36, 7. 68, 16. 80, 11 (*Ku.*); s. auch 21, 22. *in der Auswahl unserer Gräber*] „in der auserlesensten, vorzüglichsten unserer Grüfte (*Jes.* 22, 7). Zu וְעַתָּה vor בְּיָדְךָ s. 16, 2. *Ihr Anerbieten ist ein Ehrenbeweis, da man Fremde sonst nicht in eine Familiengruft aufnahm*“ *Ku.* — V. 7. *Abraham* 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. 8 f. „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. *Ij.* 10, 13. 23, 14. *zu begraben meinen Todten*] näm. bei euch, nach dem Zusammenhang“ (*Ku.*). In dem höhlenreichen Palästina wurden Höhlen viel zu Gräbern benutzt, s. die *RWB.* בָּרַחַץ] *geh*et ihn an für; gegen *Giesbr.*, welcher auch hierin jungen (aram.) Sprachgebrauch wittert, s. *Driv.* 210. וְעַתָּה] s. V. 20. — V. 10 f. Da *Efron* mit in der Versammlung anwesend ist, so bietet er sofort die Höhle sammt dem Acker dem *Abraham* zum Geschenk an. וְעַתָּה über כִּי s. zu 9, 10; *so weit sie* (oder wie כִּי V. 18 mehr distributiv: *so viel ihrer*) in das Thor seiner Stadt eingetreten waren oder einzutreten pflegten d. h. seine Mitbürger. Die בְּנֵי הָעִיר (V. 18) oder בְּנֵי הָעִיר (34, 24) sind die Bürger, die in der Gemeindeversammlung Zutritt haben und stimmberechtigt sind. וְעַתָּה] V. 13; s. zu 1, 29. — V. 12 f. *Abraham* 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. וְעַתָּה begonnene Wunschsatz wird abgebrochen, und durch das noch feinere וְעַתָּה mit Imperat. fortgesetzt, wenigstens im mass. Text. Es wird nicht nöthig sein, nach וְעַתָּה einige Worte ausgefallen zu denken (*Olsh.*), oder וְעַתָּה וְעַתָּה *wenn du einwilligst* (*Hitz.* 141) als Perf. Qal von וְעַתָּה aufzufassen, s. 34, 15. Die LXX freilich und *Sam.* haben וְעַתָּה וְעַתָּה וְעַתָּה , *ἐπειδὴ πρὸς ἐμοῦ εἶ.* *das Geld des Feldes*] den Preis für dasselbe. — V. 14 f. s. V. 5. „*Efron* gibt nach. *ein Land von 400 Šeqel 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 (*Ku.*). 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 *Abraham* die 400 Šeqel 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“ (*Ku.*).

s. *Win.* und *Reich* u. Geld. Vgl. „aere et libra“ oder „per aes et libram“. [עֵבֶר לְסֵבֶר] *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 עֵבֶר vgl. Lev. 25, 30. 27, 14. 17. 19“ (*Kn.*) bei A. עֵבֶר לְסֵבֶר] *Sam.* (vgl. 19). עֵבֶר לְסֵבֶר] עֵבֶר hier entspricht dem עֵבֶר V. 10, und ist distributiv wie 9, 10 u. s. — V. 20. „Die rechtmässige Erwerbung von Grundbesitz in Kenaan war wichtig. Daher die Wiederholung. Die עֵבֶר לְסֵבֶר 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 Örtlichkeit Hebron's, in welcher Efron's Grundstück mit der Höhle sich befand; die עֵבֶר לְסֵבֶר mit Efron's Feld lag עֵבֶר לְסֵבֶר oder עֵבֶר לְסֵבֶר *auf der Vorderseite* d. i. östlich (vgl. 16, 12. 25, 18. Num. 21, 11. 1 Reg. 11, 7) von Mamre; Mamre also westlicher.“ Über Mamre als Theil von Hebron s. zu V. 2. „Weiteres über die Lage bei *Rob.* I. 354 ff. II. 704 ff.; v. *Schub.* II. 462 ff.; *Ritt.* 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 Thales erbaut, hauptsächlich an der östlichen. Zum südöstl. Ende der Stadt gehört die am südwestl. Abhang des östl. Bergrandes 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, im Jahr 1882 auch den Söhnen des Prinzen von Wales) geöffnet wurde. Über die Ergebnisse jenes 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. Einen mittelalt. Bericht über den Befund der Grabhöhle vom Jahr 1119 hat 1883 *Riant* in Archives de l'Orient Latin II. 411—421 veröffentlicht (s. auch ZDPV. VII. 252. VIII. 328). „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 im 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 Ansläufer der Kuppe *Ne'ir*, deren Namen man mit עֵבֶר (14, 13) vergleichen könnte. Das Thal Eškol lag etwas weiter nördlich (Num. 13, 23). Vergleichen liesse sich aber mit עֵבֶר לְסֵבֶר auch die von *Rosen* ZDMG. XII. 486 und *Seetzen* II. 51 erwähnte, nur eine kleine Strecke nordwärts von Hebron gelegene Höhe *Nimre* mit einer gleichnamigen Quelle; in diesem Fall wäre עֵבֶר לְסֵבֶר einfach *vor, angesichts*. Dagegen dürfte der W. 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 הַבְּרִיָּה gesetzt und als das biblische Mamre angesehen werden zu können^a (Kn.). S. auch Bäd. Pal.² 173 f.

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

Abraham's Hausverwalter, nach dem Stromland gesendet, erwirbt hier in Haran für seines Herren Sohn die Rebecca, die Tochter Bethuel's, des Neffen Abraham's, und bringt sie nach Kenaan, 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) nur ganz kurz diese Heirath berichtet haben, ob zwischen Cp. 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 Cp. 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, אֵם בְּהַרְיָה 10, $\text{בְּנֵי הַמְּנַצֵּי}$ 3, אָב בְּנָמִים 1, הָבֵר נֹאמָר 27. 49, הָבֵר אֵלֶיךָ 12. 14. 49, אֵלֶיךָ 5. 39, רָק 8, אָב 2. 12. 14. 17. 23. 42 f. 45, שֵׁי mit Suff. 42. 49, הַבְּרִיָּה 17, $\text{בְּנֵי הַמְּנַצֵּי}$ 16, רָק 16, הַבְּרִיָּה 12, שֵׁי 21. 40. 42. 56, הָבֵר אֵלֶיךָ 45, אָב für אֵם 60, הָבֵר אֵלֶיךָ 60, הָבֵר אֵלֶיךָ 28. 48, הַבְּרִיָּה 52 u. a., sowie der durchgehende Name הָבֵר . 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 הָבֵר 65, הָבֵר אֵלֶיךָ 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, 5 f. 11^b bei C dem Cp. 24 vorausgegangen sein muss (Hapf. 145 f.), 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. Über V. 67 s. d.

V. 1—9. Abraham's Auftrag an den Hausverwalter, dem Isaac

ein Weib aus der Verwandtschaft im Stromland zu suchen, und die Bedeutung dieses Geschäfts. — V. 1. Ein Zustandssatz, vorbereitend auf den Hauptsatz V. 2. וְיִשְׂרָאֵל 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, näm. einestheils den Sohn der Verheissung vor jeder Vermischung mit den kenaan. Landestöchtern (vgl. 28, 2 ff. 34, 1 ff.) zu bewahren, andertheils 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*] näm. 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., TgJon., Raš. Schum. 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. Übrigens „wird aus neuerer Zeit von einem ägypt. Beduinen berichtet, dass er bei einer feierl. Betheuerung 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. 3 f. 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 יְהוָה nicht zugemuthet wird, vgl. 14, 19, 22. וְיִשְׂרָאֵל] 22, 14. 11, 7. „Für יְהוָה hier und 37 sagt A וְיִשְׂרָאֵל 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 von dorthin kommen will, soll er dann den Isaac dorthin zur Begründung des Hausstandes zurückführen? וְיִשְׂרָאֵל 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 Stamm-

land fortgeführt (12, 1), ihm Ken. verheissen (12, 7. 13. 15), sogar eidlich zugesichert hat, wird auch des Knechtes Sendung gelingen lassen (V. 40), indem er seinen Engel vor ihm her sendet, 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.). $\text{בְּשֵׁלֵךְ אֱלֹהִים}$ wenn nicht Einsatz des R (S. 242) mit Beziehung auf 22, 16, muss auf 15, 17 f. gehen. — V. 8. Sollte jedoch kein Weib dort wollen, so ist der Knecht der Verpflichtung V. 4 entbunden. Abr. sieht dann seinen Plan nicht als Gottes Willen an (Kn.). אֲנִי יֹדֵעַ Ges. 75 A. 7. אֲנִי יֹדֵעַ Ew. 293^a; Ges. 111, 2, b. אֲנִי יֹדֵעַ s. 4, 12; Ew. 320^a. — V. 9. Der Knecht leistet den Schwur. אֲנִי יֹדֵעַ 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. אֲנִי יֹדֵעַ 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 Eufrat und Tigris, mit Ausschluss Babyloniens, (s. dagegen *Halévy* Mém. d'Épigr. 72 ff.), ebenso wenig zwischen Enfr. und Chrysorrhöas, dem Fluss von Damask (wie *Halévy* 81 meint, vgl. ZDPV. III. 224), sondern am wahrscheinlichsten zwischen Eufrat (31, 21) und Chaboras כַּיְסָר (Kiepert, A. Geogr. 154). Mit dem in den Berichten über die Kriegszüge der altäg. Könige so oft vorkommenden Naharina (*Brugsch* Gesch. 235 ff., *EMey* I. 218 f.) mag es ungefähr gleichbedeutend sein, aber dass אֲנִי יֹדֵעַ Locativ, nicht Dual sei (*EMey.*) ist nicht annehmbar; eher Plur. Über *Paddan Aram*, was A schreibt, s. 25, 20. Die Stadt des Nahor ist (27, 43. 28, 10) Harra (s. auch *Bud.* 445), 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 Harra 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^{cc} (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). אֲנִי יֹדֵעַ 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. אֲנִי יֹדֵעַ steht im Pent. auch von der *Dirne*, somit für אֲנִי יֹדֵעַ , V. 16. 29. 55. 57. 31, 3. 12. Dt. 22, 15—29. auch Ruth 2, 21; Ges. 107, 1; Ew. 175^b. Ebenso אֲנִי יֹדֵעַ von beiden Geschlechtern, s. 3, 12^{cc} (Kn.). אֲנִי יֹדֵעַ 21, 25; hier und V. 44 in der Bedeutung *erweisen, zuerkennen, deinem Knecht*] 26. 24. אֲנִי יֹדֵעַ daran s. 15, 6. 8. אֲנִי יֹדֵעַ + אֲנִי יֹדֵעַ Sam. LXX. —

V. 15 f. Noch *hatte* er nicht ausgeredet (Sam. LXX fügen בָּזְ-לֵס 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 Kopfe erwähnt zB. 40, 16“ (Ku.). אֶסְרִיז רַבֵּט] 12, 11. אֶסְרִי] 4, 1. 19, 5. 8. — V. 17—20. Da das Äussere 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 RBesch. II. 410; Robins. II. 608. III. 273. Über die Tränkrinnen bei den Brunnen s. 29, 3. 30, 38. אֶסְרִי] mit אֶסְרִיבֵּי wie 18, 2“ (Ku.). — 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. אֶסְרִיבֵּי] wohl nur die erweichte Aussprache für אֶסְרִיבֵּי (Ges. th.) Jes. 41, 10. 23 (Ku.) und schwerlich mit אֶסְרִיבֵּי *wüste sein* (woher Del. Ke. die Bedeutung *stauen* ableiten) zusammenzubringen. LXX: κατε-
υάναθεν, Vulg.: contemplabatur. Über den st. e. vor der praep. *Ew.* 289^b. אֶסְרִיבֵּי] 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 Suffix an אֶסְרִיבֵּי kamm angedeutet, und wird אֶסְרִיבֵּי אֶסְרִיבֵּי des Sam. hinter אֶסְרִיבֵּי urspr. Text sein. Auch kann aus V. 47 gefolgert werden (Hlg. 147), dass אֶסְרִיבֵּי אֶסְרִיבֵּי—אֶסְרִיבֵּי urspr. hinter V. 24 stand. — Jene Dinge waren aber nicht das Brautgeschenk, das erst V. 53 kommt, sondern ein freies Geschenk für die Dienstfertigkeit. Der Ring ist ein Nasering nach V. 47, worüber *Win.*³ II. 137 f. אֶסְרִיבֵּי] ein halber Sequel, wie Ex. 38, 26. s. zu Ex. 30, 13. Zu אֶסְרִיבֵּי ist אֶסְרִיבֵּי 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. אֶסְרִיבֵּי אֶסְרִיבֵּי] Acc. loci wie 12, 15. — V. 26 f. Nachdem er die Familie erfahren hat, ist er gewiss, dass Reb. die ausersehene ist (V. 48) und dankt Gott für die glücl. Lenkung der Reise. אֶסְרִיבֵּי] cas. abs. wie 4, 15; er setzt *sich* seinem Herrn entgegen. Dankend erkennt er an, dass Gott ihm *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. אֶסְרִיבֵּי] LXX אֶסְרִיבֵּי, wie 48; umgekehrt LXX in 55 οἱ ἀδελφοὶ αὐτῆς für mass. אֶסְרִיבֵּי. *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, abgeson-

dert 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 Abschreibefehler (*Hg.* 149) aus seiner urspr. Stelle hinter V. 30^a (vor סָבַרְתָּ) verschlagen sein. Die Annahme einer Doublette aus zweierlei Quellen (*Kn.*) hat in diesem Cap. sonst keine Stütze. סָבַרְתָּ] *Ew.* 304^a; aber richtiger ist mit *Sam.* סָבַרְתָּ zu lesen. עָבַרְתָּ] 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 *Gesegneter Jahre's*, da der Knecht V. 27 den Gott seines Herrn genannt und Rebecca das erzählt hatte (*Kn.*). — V. 32. Der Knecht kehrt ein. סָבַרְתָּ ist punktirt, weil kein וְעַתָּה folgt; sonst läge (*Hier. JDMich. Dath. Olsh.*) סָבַרְתָּ näher, weil ohne Zweifel zu סָבַרְתָּ , וְעַתָּה Laban Subj. ist. *waschen*] 18, 4. Nach seiner Person und seinem Reisezweck fragt man den Gast nicht; das verbietet die Höflichkeit. — V. 33. וְעַתָּה] so noch 50, 26 mit der Punktation וְעַתָּה , hier aber mit dem Qeri וְעַתָּה . Ein Pass. erwartet man in beiden Stellen, und da ein Qal וְעַתָּה (statt וְעַתָּה) sonst nicht zu belegen ist (denn *Jud.* 12, 3 ist וְעַתָּה die mass. Lesart, so ist entweder (*Ew.* 131^d) eine Zuspitzung des pass. *u* zu *i* sowohl 24, 33. 50, 26 als *Ex.* 30, 32 (וְעַתָּה von וְעַתָּה), oder aber (*König* 435 f.) in allen 3 Stellen Verschreibung des urspr. *u* zu *i* anzunehmen. — Der Knecht will das vorgesetzte (18, 8) Essen nicht nehmen, ehe er sein Geschäft erledigt hat. So wichtig nimmt er es, Mit epischer Ausführlichkeit lässt ihm 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, 16. 13, 2 und zu וְעַתָּה 26, 13. — V. 36. *nachdem sie alt geworden war*] 18, 11. Übrigens haben LXX וְעַתָּה gelesen. וְעַתָּה erklärt sich nicht aus 21, 10 ff., sondern beweist, dass das Cap. von R aus seiner urspr. Stelle gerückt ist, und einst erst auf 25, 5 f. gefolgt war. — V. 37—41 wie V. 3—8. וְעַתָּה] eig. *wenn nicht*, nach negativen Sätzen, *sondern, vielmehr* wie *Ez.* 3, 6. vielleicht auch *Ps.* 131, 2 (*Kn.*); *Sam.*: וְעַתָּה *vor Jahre wandeln*] 17, 1. וְעַתָּה] von dem Eid (LXX *ἀγά*), den du mir geleistet. Über den Unterschied der וְעַתָּה von der וְעַתָּה *ἄρα* s. *Ew.* *Alt.* 3 25 f. — V. 42—44. vgl. V. 12 bis 14. וְעַתָּה] vgl. V. 49, *Ew.* 355^b; über das bittende וְעַתָּה im Bedingungssatz vgl. zu 18, 3; wenn du, wie ich bitte, meinen Weg beglücken willst, so soll eintreffen, was V. 43 f. besagt. — V. 45 f. vgl. V. 15—20. וְעַתָּה] 8, 21; er trug also V. 12 f. still betend Gott seinen Wunsch vor. — V. 47 f. vgl. V. 22—27. וְעַתָּה] *Ew.* 232^a. וְעַתָּה] *auf* wahren, *richtigem Weg*, vgl. V. 27. *Bruder*] vom Brudersohn, wie 14, 16. 29, 12. — V. 49. Auf Grund der dargelegten Thatsachen fragt er, ob sie seinem Herrn *Liebe und Treue*, wie Verwandte es sollen, *erweisen wollen* oder nicht: in letzterem Fall will er sich *rechts oder links* (13, 9) wenden, um bei andern Familien das Weib zu suchen. — V. 50 f. Aus seiner Erzählung erkennen

sie, dass Gott die Sache will, und geben die bejahende Zusage. *Böses oder Gutes*] gar nichts, kein Wort, wie 31, 24. 29. Num. 24, 13. 2 Sam. 13, 22. Rebecca's Bruder Laban entscheidet mit, sogar zuerst. „Dazu berechtigte ihn die Sitte, nach welcher die Brüder sich der Schwester anzunehmen hatten 34, 5. 11. 25. Jud. 21, 22. 2 Sam. 13, 22“ (*Ku.*); die Sitte war Folge der Polygamie. *vor dir*] unverwehrt, s. 13, 9. *אֲנִי*] durch die Thatsachen. Damit ist die Sache entschieden: die Tochter wird nicht gefragt, sie wird (der Sitte gemäss) verheirathet; aber dass es in diesem Fall nicht ohne ihre freie Zustimmung abgeht, zeigt V. 57 ff. — V. 52 f. Zunächst dankt der fromme Knecht Gott, „und gibt der Reb. silberne und goldene Schmucksachen, sowie Kleider, dies im Namen Isaac's und nach der Sitte, dass der Bräutigam vor der Hochzeit der Braut Geschenke sendet und dadurch die Verbindung fest macht, s. 34, 12; *della Valle* Reisebeschr. II. 225; *Tavernier* R. I. 282; *Jaubert* R. 220 f.; *Burckh.* Bed. 88. Dagegen sind die *Kostbarkeiten*, welche er dem Bruder und der Mutter Rebecca's gibt, der Kaufpreis für die Braut, s. *Win.* RW. u. Ehe“ (*Ku.*). — 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, heilt 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 (*Ev.* Alt.³ 131). Übrigens schwankt die Lesart: *אֲנִי חָפְזָה לָבוֹא* *Sam.*, *ἡμέρας ὥσπερ*

δέξα LXX, *אֲנִי חָפְזָה לָבוֹא* *Pesch.*, und es wäre möglich, dass vor *אֲנִי* ein *אֲנִי* (29, 14) abgefallen wäre (*Olsh.*) — V. 56. Der Knecht will nicht aufgehalten sein, da (s. 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.)“ (*Ku.*). Die Amme ist bei C namenlos, wie der Knecht; bei B (35, 8) heisst sie Debora und kommt erst mit Jacob nach Kanaan. *אֲנִי חָפְזָה לָבוֹא* LXX *τὰ ὑπάκουοντα αὐτῆς* (*אֲנִי חָפְזָה? 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 (*Sharost.* v. Haarbr. II. 350; *Folney* R. II. 359 f.)“ (*Ku.*). *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)“ (*Ku.*). V.^b fasst die

Hauptsache kurz zusammen. — V. 62—67. Glücklich 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, 5 f. 11^b zurückzustellen veranlasst war. (Urspr. mag der Text etwa $\text{וַיָּבֹאוּ אֵלָיו מִבְּרֵית הַבְּרִית}$ gelautet haben). $\text{וַיָּבֹאוּ אֵלָיו מִבְּרֵית הַבְּרִית}$ 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 וַיָּבֹאוּ , sondern וַיָּבֹאוּ oder dgl. zu sagen. Eher könnte וַיָּבֹאוּ (vgl. וַיָּבֹאוּ 10, 19. 30 oder וַיָּבֹאוּ 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 וַיָּבֹאוּ nach 25, 11 anstatt וַיָּבֹאוּ (Houbig.) oder וַיָּבֹאוּ (Lagard. onom. II. 95; Olsh.) für וַיָּבֹאוּ . Man erwartet vielmehr zu erfahren, *wohin* er gekommen war oder *wo* er war. Aber nun $\text{וַיָּבֹאוּ אֵלָיו מִבְּרֵית הַבְּרִית}$ zu übersetzen: *il vint d'arriver*, er war eben nach Beer gekommen (Ew. 136^b; Hupf. 29) ist unmöglich und im Hebr. ohne Analogie. Es wird entweder וַיָּבֹאוּ als unerklärbar zu streichen oder aus dem וַיָּבֹאוּ , was Sam. und LXX dafür bieten, וַיָּבֹאוּ aufzunehmen sein. Die Meinung wird sein: Isaac aber war nach (der Wüste) Beer Lachajroi (16, 14) gekommen, da er im Südland (20, 1) wohnte; Beer Lachajroi 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 Cp. 23 und 25, 8 f. den Knecht zu Abr. und Is. in *Mamre* kommen lassen wollte. — V. 63. Dort gieng Isaac aus. וַיֵּצֵא אִשָּׂא *um zu klagen* (Kn., Ew. Alt.³ 271; vgl. וַיֵּצֵא אִשָּׂא Ps. 55, 3. 18. 142, 3. Ij. 7, 11. 13. Prov. 23, 29); *um nachzudenken* (LXX Vulg. Cler. Ros. Vat. Maur. Tuch. Bmg. Del.), *um zu beten* (Trgg., Arab., Pers., GrVen., Ruš. Luth.), *sich zu besprechen* (Aq. Sym., Bohl.), *um Reissig zu holen* (! Böttch.). Durch V. 67 wird *klagen* mehr empfohlen, als *sinnen*, *nachdenken*, man mag sich als Obj. des Simmens die Hirtengeschäfte (*Tuch*) oder die Vermählungssache (*Del Ke.*) oder sonst etwas denken. vorausgesetzt nämlich, das 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.* וַיֵּצֵא אִשָּׂא *um spazieren zu gehen*, welche auch in *Ges. th.* 1322 unter Berufung auf וַיֵּצֵא אִשָּׂא וַיֵּצֵא אִשָּׂא V. 65 gebilligt ist. וַיֵּצֵא אִשָּׂא „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 com Kameele* d. h. (2 Reg. 5, 21) sprang rasch vom Reitthier 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), sonst im Alterthum zB. bei den Römern (Liv. 24, 44), und besteht noch heute im Morgenland (Nieb. Arab. 50 u. RBeschr. I. 239; Joliffe R. 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 R.* 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.; *Jaubert R.* 222; *Burckh. arab. Sprichw.* 176. 178; *Carne* *Leben u. Sitte im Morgenl.* I. 88; *Lane Sitt.* I. 183^c (*Kn.*; auch *Munzinger ostafrik. Stud.* 147). רָחֵל erklärt sich ans V. 36. 25, 5, selbst dann, wenn der Tod Abraham's noch nicht vorher gemeldet war. $\text{וְהָיָה$ im AT. bloß noch 38, 14. 19. וְהָיָה *der dort*, noch 37, 19 bei B (*Ges.* 34; *Ew.* 183^b). — V. 66 f. Nach dem Bericht des Knechtes über das Erlebte heirathet Is. die Reb. $\text{וְהָיָה$ der Art. vor dem st. e. nicht erklärbar (*Ew.* 290^b; *Ges.* 110, 2^b). Es ist zu vermuthen, dass וְהָיָה ein Glossem ist (*Wl.* XXI. 418), um eine engere Verbindung mit Cp. 23 herzustellen. Das besondere Zelt der Sara wäre unanständig. „Die Weiber Jacob's haben auch besondere Zelte (31, 33). Ebenso die der Beduinenhäuptlinge nach *Arvieux* merkw. *Nachr.* III. 214^c (*Kn.*). und er tröstete sich nach seiner Mutter] d. h. nach dem Hingang derselben (vgl. וְהָיָה 30, 30), hörte also jetzt auf, über denselben zu trauern. Ohne Zweifel auch ein Glossem wie וְהָיָה (*Böhm.* 213). Die Vermuthung (*Wl.*), dass urspr. וְהָיָה für וְהָיָה 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 וְהָיָה — וְהָיָה Glosse sein kann. Im jetzigen Zusammenhang, unter Voraussetzung des Stückes Cp. 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 Qetura und sein Tod, Cap. 25. 1—11.
von B nach A, C. 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 Makpela 9 f., die breite Schreibart 9 f., die Ausdrücke וְהָיָה 10, וְהָיָה 8, וְהָיָה 7, so wie וְהָיָה 11^c 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, weniger V. 6 (der jedoch wegen V. 9, wo Ism. bei Abr. ist, und wegen וְהָיָה nicht von A sein kann). Wäre es sicher, dass V. 6 von C ist, würde folgen, dass C auch über Qetura berichtet haben muss, und wenigstens von A kann V. 3 f. nicht stammen, sowohl wegen וְהָיָה als wegen des Widerspruchs mit 10, 7. Dagegen könnte V. 1 f. (abge-

sehen von עֵשָׂו , was A sonst nicht schreibt) sehr wohl von A sein, und עֵשָׂו (vgl. 16, 3) weist sogar bestimmt auf einen andern Vrf. 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 A, 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 Isaacs (18, 12 ff. 21, 7) gestanden haben. Für C als Vrf. von V. 1—6 (*Bud.* 225; *Kuen.* O.² I. 144, während derselbe S. 315 V. 1—6 als ein loses, vom letzten R aufgenommenes Stück ansieht) könnte man bes. $\text{בְּאֵלֵהֶם בְּיָמֵי}$ V. 4 (vgl. 10, 29^b. 9, 19) geltend machen. Aber die Ableitung des עֵשָׂו von Joqšan spricht wie gegen A, so entschieden auch gegen C (10, 28); deshalb ist es doch am gerathensten, V. 1—4 von B abzuleiten, welcher auch 37, 28. 36 die Midian (statt der Ism. bei C) erwähnt. V. 6 müsste dann von R gestaltet sein. — Über V. 11^b s. d.

V. 1—4. Abr. nimmt die Qetura zum Weib, und zeugt mit ihr 6 Söhne, welche Stammväter arabischer Stämme geworden sind. V. 1. $\text{בְּאֵלֵהֶם בְּיָמֵי}$ an Cp. 23 anknüpfend geht auf R zurück. $\text{רְעֵי$ eig. Räncherwerk; *Sprenger Geogr. Ar.* 295 meint, die רְעֵי leite der Vrf. von רְעֵי ab, weil sie ihm als Spezereihändler bekannt gewesen seien. Qeturäische Araber führen die spätern arab. Genealogen nicht auf; doch nennen sie „einen Stamm Qatûrâ, der mit dem Stamm Gurhum in der Gegend von Mekka zusammenwohnte, s. Ihm Coteiba ed. Wüst. 14, *Ritter* EK. XII. 19 f.“ (*Ku.*). Auch die Namen der auf Qetura zurückgeführten Stämme können nur zum Theil nachgewiesen werden, da sie vielleicht frühe verschwunden oder in andere Volksverbindungen eingegangen sind. Das Verzeichniss findet sich auch 1 Chr. 1, 32 f., aber abgekürzt. — V. 2. Zunächst werden 6 Hauptstämme von Qetura abgeleitet, eine halbe Dodekade. קִיטָוֶה Art *Antilope*, in LXX Ζουβράν, Ζευβράμ , vergleicht *Ku.* mit Ζαβράμ , der Königsstadt der *Κιναδοκολπίται* westl. von Mekka am rothen Meere bei Ptol. 6, 7, 5. (Über die *Κιναδοκολπίται*, die einige mit den Kinda, *Blau* und *Sprenger* § 30 ff. mit den Kinâna identificiren, s. ZDMG, XXII. 663). Auf die Zamareni bei Plin. 6, 32 hat *Grotius* hingewiesen. Mit Schammar (*Spreng.* S. 295) hat רְעֵי nichts zu thun, auch nichts mit רְעֵי Jer. 25, 25. רְעֵי LXX Ἰεξάν, Ἰεξάν , von *Tuch* mit רְעֵי (10, 26), von *Ew.* G.³ I. 451 mit רְעֵי Hab. 3, 7, von *Ku.* mit den *Κασσανίται* bei Ptol. 6, 7, 6, südl. von den Kinädokolpiten am rothen Meer, zusammengestellt (die aber vielmehr den Glassân entsprechen ZDMG. XXII. 668; *Spreng.* § 43. 52), werden von arab. Genealogen auf den Stamm *Jâqîš* in Jemen gedeutet (*Osiander* in ZDMG. X. 31), vielleicht in Anbetracht der Ableitung des עֵשָׂו von Joqšan V. 3. רְעֵי u. רְעֵי die *Midian* sind unter allen Qeturäern die bekanntesten und waren bis gegen die Isr. Königszeit hin ein sehr mächtiges Volk; Gen. 37, 28. 36 (B) treiben sie Karawanenhandel nach Ägypten; Ex. 2 u. 18 finden sie sich auf der Sinaihalbinsel; Num. 22, 4. 7. 25. 6. 17 f. 31. 1 ff. erscheinen sie mit den Isr. im Ostjordanland in Conflict: in

der Richterzeit überschwemmten ihre Horden Palästina Jud. 6 ff.; noch Jes. 60, 6 werden sie als arab. Handelsvolk erwähnt (s. über sie die RWB.). Die *Medan* (LXX *Μαδάμ*) kommen sonst nicht vor, denn die מִדְיָנִים Gen. 37, 36 sollen doch wohl mit den מִדְיָנִים V. 28 dieselben sein (*Ew.* 164^b). Immerhin mögen die hier neben einander genannten Stämme auch benachbart gewesen sein. Ptol. 6, 7, 2 nennt auf der Ostküste des älanit. Meerbusens einen Ort *Μοδίανα* (6, 7, 27 einen Ort *Μαδιάμα* im glücl. Arabien); einen Ort *Μαδιανή* dort kennt das Onom. s. *Μαδιάμα*, ebenso die arab. Geographen Isāchri Mrdt. 10; Edrisi p. Jaub. I. 328. 333; Qazwini II. 173; Abulf. Arab. ed. Romm. p. 77 f.; Marāṣ III. 64; sie setzen ihm 5 Tagereisen südl. von Aila auf der Ostseite des Meeres (vgl. noch 1 Reg. 11, 18 u. *Ew.* G.³ II. 473 f., auch *Wetzst.* in *Z. f. Allg. EK.* 1865. S. 115 f.). Ein

Wadi *Medān* (bei Jâqūt s. *المَدَان*) in der Nähe der Ruinenstadt Dedān (s. zu 10, 7) stellt *Wetzst.* (in *Del.* Jes.¹ 665) und *Spreng.* S. 295 mit מִדְיָנִים zusammen, und auf einen ġurhamit. Götzen Madān hat *Osiander* (ZDMG. VII. 492) und *Hitzig* (zu Prov. 6, 19) aufmerksam gemacht. מִדְיָנִים von *Ka.* unrichtig mit Šanbak im Gebel eš-Šerā (zB. *Burckh.* Syr. 695 f.), das erst im Mittelalter vorkommt, zusammengestellt, glaubt man jetzt (*FdDel.* in ZKSF. II. 92) in den Keilschriften als *Jasbuq* wiedergefunden zu haben. מִדְיָנִים noch Ij. 2, 11 als ein Stamm in der Nähe vom Lande קִנְזַן erwähnt, (LXX *Σωίξ*, im Ij. *Σαυξ-εῖς*), wird neuerdings für das keilschriftlich vorkommende Land *Suchu* auf dem rechten Eufraflufer, etwa zwischen der Mündung des Belih und Chabor (*Schr.* KGF. 142 f. 222; *Del.* Par. 297 f.) gehalten (*FdDel.*

in ZKSF II. 91 f.); der „Araberstamm *سيابكة Syayhe* östl. von Aila bei *Burckh.* Syr. 945, Bed. 313, oder gar der Ort *Šihān* im nördl. Edom bei *Burckh.* Syr. 692 f.“ (*Ka.*) können nicht in Betracht kommen, eher *Σαύη* (Ptol. 5, 19, 5; nicht aber *Σόαχα* Ptol. 6, 7, 29, *Spreng.* § 22). Ob die Aufzählung der Qeturäer von S. nach N. fortschreite (*Ka.*), 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. Über *Schebā* und *Dedān* s. zu 10, 7. Hier sind nördlichere Zweige dieser beiden grossen arab. Völker zu verstehen, und scheint die Stammgenealogie in diesen Versen von einem beschränkteren Gesichtspunkt aus entworfen zu sein, als die in Cp. 10. — Über 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. *Ka.* wollte unter בְּנֵי שֵׁבַע (mit denen übrigen weder בְּנֵי שֵׁבַע Ez. 27, 23, noch בְּנֵי שֵׁבַע 2 Sam. 2, 9 zusammenzustellen ist) die Stämme der 'Asir in Tihāma (*Ritt.* XII. 983 ff.), unter בְּנֵי לַיִת die Banu Laith in Hīgāz (Ibn Coteiba p. 32), unter בְּנֵי לָאֵם die Banu Lām (*Ritter* XII. 913. XIII. 234. 438. 451. 458. XIV. 45) verstehen,

schon den Lauten nach unmöglich. Was die arab. Genealogen aus Letuſim und Leummim gemacht haben, s. ZDMG. XX. 175. XXIII. 298. Als Personennamen hat man $\text{לממ}^{\text{ל}}$ und $\text{לממ}^{\text{ל}}$ 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. $\text{מדין}^{\text{ל}}$] noch Jes. 60, 6 neben Midian als kameelreicher, Gold und Weihrauch aus Scheba bringender Handelsstamm erwähnt. (LXX *Γεφάφ*, in Jes. *Γαιφά*). Die keilschriftl. *Hajapā* (Schr. KGF. 262 f.), eine nordarabische Völkerschaft, will *Del. Par.* 304 u. *Schr. KAT.*² 146 f. 613 vergleichen, und einen Personennamen $\text{מדין}^{\text{ל}}$ liest *Hulévy* 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 (*Ku.*) des $\text{מדין}^{\text{ל}}$ (LXX *Ἀφείφ*) mit dem Banu Ghilār vom Stamm Kināna in Hiğāz (Bn Coteiba p. 32; Abulf. hist. anteisl. p. 196) ist nicht zu billigen; möglicher wäre (*Wetzst.* in Z. f. Allg. EK. 1865. S. 102) ⁶Ofr, ein Ort zwischen dem Tihāma-Gebirge und Abān (worüber Jāqūt s. *عفر* und *نجد*). $\text{מדין}^{\text{ל}}$] vielleicht mit *Ku.* durch den Ort Hanākija 3 Tagereisen nördl. von Medina (*Burckh.* Arab. 690 f.) in der Nähe von ⁶Ofr (*Wetzst.* a. a. O.) zu erläutern. Da $\text{מדין}^{\text{ל}}$, $\text{מדין}^{\text{ל}}$ und $\text{מדין}^{\text{ל}}$ als Geschlechtsnamen auch in Juda, Ostmanasse und Ruben vorkommen, so ist wohl möglich (*Nöldeke* im BL. IV. 218), dass Absenker dieser Midiangeslechter in Israel aufgenommen waren. — Die Unterschrift ist wie 10, 29. — V. 5 wörtl. wie 24, 36, also aus C. $\text{מדין}^{\text{ל}}$] + $\text{מדין}^{\text{ל}}$ *Sam.* LXX. — V. 6. Während er dem Isaac sein ganzes Besitzthum übergab, fand er die Söhne der Kebsweiber (Hagar und Qetura) mit Geschenken (an Dienstleuten, Viel. u. s. w.) ab (vgl. 21, 10. Jud. 11, 2), obwohl nach B (21. 20 f.) Ismael längst aus dem Hause ist. Auch C kann, wenn 16, 8—10 ein harmonistischer Einsatz ist, diesen V. nicht geschrieben haben. Da weiter C u. B die Hagar eine $\text{מדין}^{\text{ל}}$ oder $\text{מדין}^{\text{ל}}$ nennen, die Qetura aber V. 1 sogar eine $\text{מדין}^{\text{ל}}$ heisst, u. da $\text{מדין}^{\text{ל}}$ in 35, 22 wohl sicher, möglicherweise auch in 36, 12. 22, 24 (statt eines andern Ausdrucks) auf R zurückgeht, so steht zu vermuthen, dass erst R diesen V. (ganz oder theilweise) gestaltet hat. — 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. $\text{מדין}^{\text{ל}}$] 3, 22. Mit 175 Lebensjahren überlebt er die Geburt der Enkel Esau und Jacob noch um 15 Jahre (V. 26). Gleichwohl wird seine Geschichte hier abgeschlossen, wie in dem ähnl. Fall 11, 32. — V. 8. $\text{מדין}^{\text{ל}}$] V. 17. 35, 29. *in gutem Alter*] 15, 15. $\text{מדין}^{\text{ל}}$] *Sam.* LXX. *ersammelt zu seinen Volksgenossen*] (s. 17, 14) d. h. „ihnen im Scheol beigesellt. Denselben Sinn haben $\text{מדין}^{\text{ל}}$ $\text{מדין}^{\text{ל}}$ s. 15, 15, $\text{מדין}^{\text{ל}}$ $\text{מדין}^{\text{ל}}$ Jud. 2, 10 und das häufige $\text{מדין}^{\text{ל}}$ $\text{מדין}^{\text{ל}}$ Dt. 31, 16. Die Ausdrücke bedeuten weder *sterben* schlechweg, weil häufig $\text{מדין}^{\text{ל}}$ und $\text{מדין}^{\text{ל}}$ mit ihnen verbunden werden (V. 8. 17. 35, 29. 49. 33. Num. 20, 26. Dt. 32, 50), noch *bestattet werden* im Familienbegräbniß, weil das Begraben noch oft

daneben ausgedrückt wird (V. 9, 15, 15, 35, 29, 1 R. 2, 10, 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, 2 Reg. 21, 18), oder in deren Begräbnisstätte erst einer der Väter lag (1 Reg. 11, 43, 22, 40). Sie sind aber entlehnt vom Bestatten am gemeinsamen Ort, und auf das Gelangen in den Scheol übertragen worden. In ihm befinden sich die Zusammengehörigen beisammen, wie auf dem Begräbnisplatz (37, 35, Ez. 32, 22 ff. Ps. 49, 20). Mehr bei *Böttcher de inferis* I. 54 ff.“ (*Kn.*). — V. 9 f. s. zu 23, 20. — V. 11^a wird wegen אֶת־יִצְחָק noch von A sein. Der göttl. Segen, der bisher 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 vor Cap. 24 erzählt. Bei A scheint Isaac's Aufenthaltsort Hebron (35, 27) gewesen zu sein. $\text{אֶת־יִצְחָק־אֵת־יִצְחָק}$ 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 gemäss, das Nöthige über die Seitenlinie des Ismael beibringen (vgl. 36, 1 neben 37, 2). Ismael war in der Väter sage eine wichtige Person, und er hat so grosse Verheissungen empfangen 17, 20 (auch bei B u. C, s. 21, 18, 16, 10), dass ein uäherer Nachweis der Erfüllung derselben unentbehrlich war, zumal da zugleich damit auch ein Theil des Gotteswortes an Abraham (17, 5f.) zur Ausführung kam. Schon hienach kann über die Zugehörigkeit dieses Abschnitts zu A kein Zweifel sein (*Kn. Nötd. Schr. Wl.*), wie denn auch die Überschrift, 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.* 58 ff. V. 13—16^a u. 18 (ähnlich *Kay.* 22), und *Böhm.* 84 alles ausser V. 17 dem A absprechen. Ein eigener Abschnitt mit der Überschrift $\text{אֵת־יִצְחָק־אֵת־יִצְחָק}$, der nur 16^b u. 17 enthielt, wäre wenig sinnvoll. Über 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. $\text{אֵת־יִצְחָק־אֵת־יִצְחָק}$ fällt auf, und ist nur dann nicht völlig überflüssig, wenn es mit אֶת־יִצְחָק näher verbunden wird: nach ihren Namen gemäss ihrer Geschlechtsfolge d. h. ihre Namen nach ihrer G.F. Über die Zwölfzahl der Ismaelstämme s. S. 290. Für die Zusammenschliessung gerade dieser 12 Stammnamen unter dem Gesamtnamen 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. 2 zu Qeṭura 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. Wiedererneuerung 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 Erstgeborner oder Vorstamm bezeichnet, und *Qedar*, beide auch in den Inschriften Asurbanipals (*Schr. KAT.*² 147) 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. anteis. 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 *Nabatäer* als ein bedeutendes arab. Volk, welches die Sitze der (nach dem Süden Kanaan's gesiedelten) Idumäer mit der Hauptstadt Petra eingenommen (Diod. 19, 94—100) hatte, und weiterhin mit dem Sinken des Selencidenreichs 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 blos bis Elath sondern noch ziemlich weit in das eig. Arabien hinein reichte (Diod. 3, 43; Steph. Byz. u. *Θαμουνδά*), 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 Ruine ihrer Hauptstadt Petra, theils die nabat. Münzen und Steininschriften aus den 1. Jahrh. vor und nach Chr. (vgl. *Exc. G.*³ I. 451 ff. IV. 458: Nöld. in BL. IV. 269. Über die vielen, neuestens im nördl. Arabien, besonders in el-Ḥiḡr oder Madāin Ṣāliḡ u. in el-ʿŪla, südl. von Teimā, gefundenen nab. Inschriften s. Documents épigr. recueillis par *Doughty*, publ. par *Renan*, Par. 1884, u. *Euting* nab. Inschr. aus Arab., Berl. 1885). 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 𐤎𐤃 geschrieben, und bezweifeln manche deshalb die Identität desselben mit 𐤎𐤃. Jedoch da beide Araber waren, in den gleichen Gegenden wohnten, in gleicher Weise mit den 𐤃𐤃 *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. hie und da auch mit 𐤎 schreiben

(ZDMG. XIV. 371. XV. 413. XXV. 124), so geht doch die grössere Wahrscheinlichkeit dahin, dass Name und Stoff der alten 𐤒𐤓 in dem neuen aus 𐤒𐤓 und andern Araberstämmen zusammengemischten Volk der 𐤒𐤓 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 nach den Denkmälern dahin zu berichtigen (*Nöld.* in ZDMG. XVII. 706 f. XXV. 122 f.; *Euting* a. a. O. 73 ff.), dass diese Araber für Verkehr und Schrift sich auch des Aramäischen bedienten. 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 bibl. Nabatäern zu unterscheiden, obwohl später auch die musl. Araber den Namen 𐤒𐤓 auf das ansässige Bauernvolk der aram. Länder, nam. Babyloniens übertrugen (*Nöld.* ZDMG. XXV. 122 ff.). — Die *Qedarer* 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 *Κηδάρο*). Auch keilschriftlich werden die *Qidri* neben *Nabaitai* erwähnt, und als ihre Hauptgottheit *Atar-samain* (*Schr. KGF.* 52 ff., 101 ff., KAT.² 147 f.). Ihr Name (wie der der Ismaeliten) ist bei den Rabb. Bezeichnung der Araber überhaupt (Sprache Qedar's ist arabische Spr.), wie schon die Trgg. 𐤒𐤓 durch *Araber* erklären, einmal auch durch 𐤒𐤓 Ez. 27, 21. — 𐤒𐤓𐤒𐤓] LXX *Ναβδῆλη*, erkennen *Del.* Par. 301 f. u. *Schr.* KAT.² 148 in den *Idibîl* eines Textes Tiglathpilesar's II. 𐤒𐤓𐤒𐤓] LXX *Μασσάμ*, unbekannt; als Name eines Simeonitischen Geschlechts 1 Chr. 4, 25. 𐤒𐤓𐤒𐤓] LXX *Μασμά*; ebenfalls Name eines Sim. Geschl. 1 Chr. 4, 25 (*Ri.* HWB. 993). Nicht hergehörig sind die *Μαυσαιμανεῖς* (*Kn.*) bei Ptol. 6, 7, 21 (s. ZDMG. XXII. 672) nordöstl. von Medina, und die Ortschaft *et Mismiye* in der *Leḡa* (*Del.*) südl. von Damask. Die Karten (*Stieler's* Atlas nr. 70; *Huber's* in Bull. de la Société de Géogr. VII, 5. 1884; *Euting's* in Nab. Inschr. S. 2) verzeichnen einen *G. Misma'* (aber mit Alef hinten) südöstl. von Kaf, östl. vom W. Sirhân, in der Breite von Idumaea, u. einen andern südlicher, westlich von der Sammar-Residenz Hâjel, gegen Teimâ zu, wo auch Inschriften gefunden wurden; es wäre möglich, dass im einen oder andern sich eine Spur von 𐤒𐤓𐤒𐤓 erhalten hätte. 𐤒𐤓𐤒𐤓] schwerlich das (von *Wetzst.* Hauran 93 nachgewiesene) *Duma* im östl. Haurân, vielmehr wahrsch. „*Δοῦμαθα* (*Steph. Byz.*), *Domata* (*Plin.* 6, 32), *Δοῦμαθα*, *Δουμαίθα* (*Ptol.* 5, 19, 7. 8, 22, 3, von ihm bald in Arabia felix, bald in A. deserta gesetzt), *دومة* bei Abulf. ed. Rom. p. 98 und in den *Marâs* 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 el-Gauf von neueren Reisenden (*Nieb. Arab.* 344. *Burckh. Syr.* 1043) wieder erkannt, gewöhnlich Dumath al-Gandal genannt“ (*Kn.*), aber von דִּמְתָּ Jes. 21, 11 zu unterscheiden. Man kennt übrigens noch eine Reihe anderer Duma (aufgezählt bei *Mühlau* de prov. Aguri 1869 S. 19 f.). סִפְרָ wird gewöhnlich, auch von *Kn.*, mit den *Μασσαοί* des Ptol. 5, 19, 2, nordöstl. von Duma, combinirt. Auch in den Asnurbanipal-Inschriften erscheint *Mas'u* neben Nabaitai u. Kidri (*Schr. KGF.* 102; *KAT.*² 148 f.). Gegen *Hitzig's* Vermuthungen über Massa s. *Mühlau* S. 22 ff., aber auch *Mühlau's* Meinung, dass es in der Nähe des Duma im Haurân gelegen haben werde, hat keinen guten Grund. דִּמְתָּ wie nach *Mass.*, 1 Chr. 1, 30, *Sam. Joseph.* (statt דִּמְתָּ) zu lesen ist (*LXX* *καὶ Χοδδάν*, in Chr. *Χοδδάν*, *Χοδδάδ*), sonst unbekannt. סִפְרָ wohl nicht als Taimâ $\frac{3}{4}$ Stunden von Duma im Haurân (*Wetzst.* 94), keimenfalls als *Θαυοί* nördl. von den Gerrhäern am pers. Meerbusen Ptol. 6, 7, 17, oder Banu Taim eben dort nach Jâqût Moscht. 310. 352. 413 (*Kn.*), sondern am ehesten als der Jer. 25, 23. Ij. 6, 19 genannte Handelsstamm zu verstehen, dessen Land Jes. 21, 14

mit dem قَيْمَاءَ der arab. Geogr. (*Ges. th.* 600) am Westrande von Negd, südöstl. von der Nordspitze des älanit. Meerbusens, zusammenzustellen; auch keilinschriftlich neben den Mas'äern genannt (*Schr. KGF.* 262 f.); neuerdings ist dieses Teimâ durch die von *Huber* u. *Euting* dort aufgefundenen Inschriften (*SB. der Berl. Ak.* 1884 S. 813 ff.) als Sitz einer alten Cultur nachgewiesen. דִּמְתָּ und סִפְרָ waren Nachbarn der ostjordan. Isr., 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 Libanon“ 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 s. g. Drusengebirg im Centrum des Hauran? *Wetzst.* 90 ff.) „wohnten (Strab. 16, 2, 20). Die südlicheren Ituräer nöthigte König Aristobul zur Beschneidung (Jos. ant. 13, 11, 3). Die Onomast. nehmen Ituraea 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 hentigen Drusen sind vielleicht ihre Nachkommen“ (*Kn.*). Mit Gêdûr hat דִּמְתָּ nichts zu thun (s. Dt. 3, 14 u. *Wetzst.* 91). דִּמְתָּ sonst nirgends erwähnt. Denn auch die דִּמְתָּ סִפְרָ (*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. Ij. 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 דִּמְתָּ סִפְרָ 15, 19. — Nicht aufgeführt sind unter den Ismaeliten die דִּמְתָּ oder דִּמְתָּ *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 Batanaer gesetzt werden, auch bei Eratosthenes (Strab. 16, 4. 2) als Ἀγοαῖοι (Ἀγοαῖες Dion. perie. 956) vorkommen. Ob ihr Name mit Hagar, der Mutter Isaels, zusammenhängt (Bar. 3, 23; Nöld. Amal. 6 f.), 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 שֵׁטַח von שָׁחַ (verwandt mit שָׁחַ kreisen) bezeichnet das Zeltlager, welches gew. kreisförmig geschlagen wird und שֵׁטַח heisst, s. Burckh. Bed. 26“ (Kn.). Es ist ohne Zweifel ein technischer Ausdruck (gegen Giesbr.), wie שֵׁטַח 12 Stammfürsten] 17, 20. Das seltene שֵׁטַח, 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. Schw vor Äg.] s. 16, 7. Chavila] s. oben S. 59 u. 198 in der Richtung (10, 19. 30. 13, 10) auf Assur] an sich (weil Assur dabei im polit. Sinn genommen ist) u. zumal in dieser Stellung höchst auffallend, wohl eine Glosse, welche besagen soll, dass sie sich bis gegen den Eufrat hin (Jos. ant. 1, 12. 4) ausdehnten: nach Hupf. 150 verderbt aus שֵׁטַח שֵׁטַח (1 Sam. 15, 7), nach Wl. XXI. 410 (Del. Par. 131) Dittographie von שֵׁטַח, während Nöld. 26 שֵׁטַח für aus einem äg. Ortsnamen entstellt hält. שֵׁטַח שֵׁטַח 16. 12. שֵׁטַח] fiel er ein d. h. liess sich nieder (Jud. 7, 12). Der V^a ist keinesfalls von A (der nicht שֵׁטַח 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 genommener Zusatz, in welchem שֵׁטַח (weil in V^a gebraucht) zu שֵׁטַח variirt wurde.

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

Isaac tritt in der Ervätergeschichte 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 Abimelekh zollt, die Brunnenstreitigkeiten mit Abimelekh's Leuten, sogar die häuslichen Widerwärtigkeiten wegen seiner 2 ungleichartigen Söhne. Dabei ist es gleichgültig, ob früher in der Sage Isaac das Urbild u. Abr. das Nachbild war (Wl. ProL. 338; Kuen. O.² l. 228 f.) oder nicht; derartige Fragen zu entscheiden reichen unsere Mittel nicht zu. In der jetzigen Gen. erscheint jedenfalls Is. 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 Überkommene, 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 Örtlichkeiten, an welchen sein Andenken haftet, ist beschränkter als bei Abr.; in den ausführlicheren Erzählungsstücken finden wir ihn immer in dem äussersten Süden und den Oasen der Wüste (Beër Lachajroï, Gerâr, Beerseha 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 Qeturäer 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 hiernach 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 vom Stromland her, aus welcher mit dem Isaacvolk zusammen sich Isr. herausbildete; er hat einen ganz anderen Theil Kanaan's, näml. das mittlere (Bethel-Sikhem) und östl. (Mahanaim, 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 Vätersagen 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 Harranerin, 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 Isaageschichte. 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

rauh und roh, nur auf das Augenfällige und Augenblickliche gerichtet und darum endlich unterliegend, der andere unlanter, 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 Isaagegeschichte und Jugendgeschichte Jacob's bis zu seiner Wanderung nach Haran 25, 19—28, 9; 2) Jacob in der Fremde und die Gründung seines Hauses in Haran 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 Zwillingbrüder und die Vorspiele
ihrer künftigen Kämpfe, Cap. 25, 19—34, nach A u. C.

Isaac erhält nach 20jähriger Unfruchtbarkeit seines Eheweibes auf sein Gebet hin endlich Zwillingssöhne, Esau und Jacob, von denen der letztere dem ersteren schon bei der Geburt zuvorkommen sucht. Herangewachsen wird Esau ein Weidmann 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 Überschrift V. 19 f. u. 26^b, wegen der chronol. Angaben, wegen פַּדְדָן אֲרָמִי, *Paddan Aram, Bethuel der Aramäer*, sicher Reste der Erzählung des A. Das Übrige, in sich wohl zusammenhängend, wird (wegen יָרַח 22 f., יָרַח 21, יָרַח 23, der Ähnlichkeit von 24—26 mit 38, 27 ff.) dem C zuzuschreiben sein (*Hupf. Schr. Kay., Bud.* 217; *Kuen.* 0.² l. 144). Jedoch ist V. 25 (יָרַח) u. 27 etwas überladen, u. dürfte Doubletten aus B enthalten, wie ja der wesentl. Inhalt von 27 f. auch bei B in Cp. 27 vorausgesetzt, u. 26^a durch Hos. 12, 4 als nordisrael. Überlieferung bezeugt ist. Bei C aber stand dieser ganze Abschnitt ohne Zweifel nicht vor, sondern hinter Cp. 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. S. 295). Dort oder sonst wo wird er sich auch über die Beziehung Abrahams zu dem Aramäer Bethuel (etwa vermittelt durch Abrahams Aufenthalt in Haran 11, 31. 12, 4) ausgesprochen haben; dass es ihm ferne lag, sich darüber zu äussern (*Bud.* 423 f.), ist an sich wenig glaublich u. durch 26, 34 (wo es sich blos um Esau handelt) nicht zu erhärten. — Den *Aramäer* (10, 23) nennt A den Bethuel (s. S. 289 f.) und den Laban auch 28, 5, ebenso den letzteren B in 31, 20. 24 (vgl. Dt. 26, 5; *Ev.*

G.³ l. 490 f.). בֶּרֶךְ יָרֵעַ] im AT. nur bei A: 28, 2. 6 f. 31, 18. 33, 18. 35, 9. 26. 46, 15 (48, 7). יָרֵעַ bedeutet im Aram. *Joch* und im Arab. (wo es ein nabat. Fremdwort ist, *Gawalīqi* 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 *Raül.* 62, 33 wird *padanu* (welches als *padnu* sonst *Weg, Pfad* bedeutet, *Schr.* KAT² 612) mit *gimü* (Garten) und *iklu* (Feld) gleichgestellt (Mittheilung des Dr. Moritz, vgl. *Del.* Par. 135) und könnte also auch schon im Assyr. *Feld, Ebene* (vgl. ܩܝܡܘܘܢܐ

Niederung, Ebene *Ges.* th. 1092) bedeutet haben. Das wahrscheinlichste ist immer, dass בֶּרֶךְ יָרֵעַ Hos. 12, 13 die hebr. Übersetzung des Wortes ist. Wie 24, 10 bei C בְּרֵית בְּרֵיתֵי 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 יָרֵעַ (vgl. 48, 7) an einem Orte *Faddän* und einem *Tell Faddän* in der Nähe von Harran haftet, den *Jäqüt* noch kennt (*Chicolsohn* Ssab. I. 304; *Marâs.* II. 337). Dass die Gegend von Edessa und Harran eine Ebene umgeben von Bergen ist, lehren *Edrisi* p. Janb. II. 153; *Wilh. von Tyrus* 10, 29; *Buckingham Mesopot.* 111“ (*Ku.*). — V. 21. Wie Sara und Rahel 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. בְּיָמָיו] beim Pass., wie 14, 19. $\text{בְּיָמָיו אִשְׁתּוֹ}$] eig. *gegenüber seinem Weibe*, so dass er es im Auge hatte, in Hinsicht auf es; בְּיָמָיו nur hier und 30, 38; bei A בְּיָמָיו “ (*Ku.*). בְּיָמָיו] Ex. 8, 4 f. 25 f. 9, 28. 10, 17 f. 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“ (*Ku.*). Das $\text{בְּיָמָיו אִשְׁתּוֹ}$ ist zwar kurz gesagt, aber am Ende nicht kürzer als $\text{בְּיָמָיו אִשְׁתּוֹ}$. Ein בְּיָמָיו nach בְּיָמָיו (*Böttch.*) erforderte auch noch ein בְּיָמָיו und wäre unhebräisch. Dass בְּיָמָיו nicht Praed. sein kann (LXX, *de We.*), ist selbstverständlich, und ein בְּיָמָיו zu suppliren. liegt immer noch näher, als ein בְּיָמָיו oder בְּיָמָיו . 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 Cp. 26 einst vor 25, 21 ff. stand, dann liegt es nahe, das hier gemeinte Heiligthum in Beerseba 26, 23—25 zu suchen (*Bl.* XXI. 418). Aber der Nach-

weis der *Entstehung* des Orakels in Beerš. (*Stade Ge.* 474) ist sicher nicht beabsichtigt. — 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, wonach 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 zwispältig sein (V. 26). עֲשָׂוֹת] im Pent. nur noch 27, 29. עֲשָׂוֹת] 19, 31 ff., wie dort auf das Alter bezogen (vgl. 29, 26, 43, 33, 48, 14). עֲשָׂוֹת] lj. 32, 9; Art. kann in Poesie fehlen. Darans, dass hier — anders als 27, 40 — vom schliessl. Freiwerden des Älteren nichts gesagt ist, kann man nicht (mit *Ku.*) schliessen, dass der Vrf. vor der Losreissung Edoms lebte; so genau wie Cp. 27 von der Zukunft zu reden, gehörte hierher nicht. — V. 24, vgl. 38, 27. *voll werden*] von der ablaufenden Zeit, hier der Schwangerschaft, wie 29, 21, 50, 3. עֲשָׂוֹת] contr. aus עֲשָׂוֹת 38, 27. — V. 25. Der erste Knabe wird geboren *röthlich*; wohl nicht von den rothen Haaren (zB. *Ges. Tuch Ku.*) 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“ (*Ku.*). Jedenfalls wird damit auf den Namen עֲשָׂוֹת angespielt, von dem V. 30 eine andere Erklärung gegeben wird, u. weist somit auf eine andere Quelle hin. Dass es nicht aus einem andern Wort, etwa dem Namen עֲשָׂוֹת (*Bud.* 217) blos verderbt ist, kann schon V. 26 zeigen. *er ganz wie ein Haar- oder Pelz-Mantel* (Zach. 13, 4), d. h. am ganzen Leibe mit Haaren bedeckt. Mit עֲשָׂוֹת wird (vgl. 27, 11, 23) auf עֲשָׂוֹת angespielt, welches Gebirgsland Esau's Nachkommen bewohnten (36, 8). Aber der Name, der hier geflissentlich erklärt werden soll, ist עֲשָׂוֹת , mit dem *man* ihn benannte: עֲשָׂוֹת bedeutet *rauh, behaart*, wie עֲשָׂוֹת (vgl. auch den *Οὔσσωος* der Phöniken, oben S. 7; und *Ew. G.* 3 I. 494 f.). Die Neueren wollen wissen, dass *Esau* und *Edom* urspr. Götter gewesen seien (*Wl.* XXI. 435; *Stade Ge.* 120 f., vgl. *Baudiss. Stud.* I. 40 u. *Rösch.* in *ZPMG.* XXXVIII. 646); 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 vorandringenden Esau zurückhalten und selbst der Erstgeborene werden. Der Vrf. nimmt עֲשָׂוֹת als denom. von עֲשָׂוֹת *Ferse* und עֲשָׂוֹת als *Fersenhalter*, vgl. Hos. 12, 4. Allein die Sache ist sehr unwahrscheinlich. Nach *Busch LB. d. Geburtskunde* § 289 erfolgt bei Zwillingsgeburten die Geburt des 2. Kindes in der Regel binnen 1 Stunde nach der Geburt des ersten, gar häufig auch später. Vielleicht ist עֲשָׂוֹת s. v. a. *Nachfolger*“ (ebenso *Reuss Gesch. d. AT.* 52), „indem die W. עֲשָׂוֹת *hinterhersein, nachfolgen, nachspüren, nachstellen, belisten* bedeutet. Der Vrf. von 27, 36 deutet den Namen etwas anders“ (*Ku.*). עֲשָׂוֹת] neben עֲשָׂוֹת 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. אֲרִיזָה] *Ew.* 304^a. — V. 27 f. Esau wird heranwachsend (21, 8. 20. 38. 14) ein jagdkundiger, ein Mann des Feldes (verschieden von אֲרִיזָה שָׂרֵס 9, 20), Weidmann, 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; אָרִיזָה gäbe einen andern Sinn, und das Suff. auf Esau zu beziehen „weil er ein Wildpretesser war, immer viel Wildpret hatte“ (*Abulicalid* s. Journ. As. IV. 16 p. 239; *Böttch.*) macht nichts besser. Wenn im Gegensatz zu ihm Jacob אָרִי genannt wird, so kann das in diesem Zusammenhang weder sittlich *untadelig*, noch auch ἀπλαστας, ἀπλοῦς, *simples, lauter, schlicht* (LXX *Aq. Theod. Vulg.*) bedeuten, da er ja vielmehr weiterhin als der listige erscheint, sondern muss etwa s. v. a. ἡμερος (*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 אָרִי 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.*). Übrigens ist אָרִי אֲרִי neben אָרִי אֲרִי, wie אָרִי אֲרִי neben אָרִי אֲרִי doch wohl Doublette aus einer andern Quelle (vgl. V. 25). — 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 schlingen. Gierig sagt er nicht אָרִי, sondern אָרִי *schlingen* (s. *Ges. th.*). Auch kann er vor Heisshunger 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“ (*Kn.*). „Aber soll man nicht אָרִי אֲרִי lesen? denn אָרִי אֲרִי ist noch heute im Orient ein gewöhnlicher Ausdruck für etwas, was mit Brod gegessen wird, und dass אָרִי אֲרִי ein solches *idám* war, ist aus V. 34 klar. Schon die LXX mit ἔψυμα scheinen es so verstanden zu haben“ (*Thomas D. Anderson* in Edinburgh, brieflich am 26. Juni 1883). In der That scheint dies die beste Erklärung; sie ist schon von *Boysen* in *Symb.* p. 13 (s. *Schleusner* N. Thes. II. 595) vorgetragen. — 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. אָרִי אֲרִי] *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.*; *Weltb.* BB. Sam. 37). — V. 32. Esau ist bereit. *ich gehe zu sterben*] muss sterben. sc. wenn ich jetzt nicht zu essen bekomme (*Schum. Tuch²*), 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. ׀׀׀] 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 Überlieferung ganz bestimmt als der Ältere 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 und Beschwerden, Gottes Segnungen und Verheissungen an ihn, Cap. 26, 1—33 meist nach C (und B).

„Isaac zieht einer Hungersnoth wegen nach Gerär, 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 Gerär, legt dort 2 Brunnen an, über welche Zank mit den Hirten Gerär's entsteht; darauf rückt er noch weiter fort und gräbt einen Brunnen, der ihm nicht bestritten wird, lässt sich zuletzt in Beerseba nieder, wo er Jahve verehrt, und abermals eine göttl. Ver-

heissung empfängt. Dort macht er einen Brunnen, wird von Abimelekh besucht, und schliesst mit ihm ein Freundschaftsbündniss. Daher der Name Beerseba^c (*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. Kuen.*). Zwar hat gewiss auch A einiges über Isaac, nam. (nach 35, 12. Ex. 6, 3) eine Erscheinung des אֱלֹהִים an ihm erzählt, und ebenso wird auch B über Isaac im Negeb, nam. in Beerseba (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. אֲרָם-בְּנֵי 32 (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. Über V. 12 s. d. Sonst zeigt sich deutlich die Sprache des C, zB. אֲרָם 7, אֲרָם 8, אֲרָם 28, אֲרָם 29, אֲרָם 24; die Gefahr der Rebecca 7—11 (neben Cp. 20) kann nur auf C zurückgehen (wenn auch B vielleicht berichtet hat, dass Abimelekh 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 Zusammenarbeit des Textes des C mit einem andern Referat hin, zu welchem auch אֲרָם אֲרָם אֲרָם 1^a gehört (s. d.). Dieses Referat, nach welchem also Is. einer Hungersnoth wegen aus dem Lande fort nach Äg. ziehen will, aber von Gott angewiesen wird, in dem Land, das er ihm sagen werde, zu bleiben, und dann in Gerär blieb (1 die 3 ersten Worte; 2 von אֲרָם 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 Gerär kann nur aus C stammen (bei B ergieng die Weisung an Is. in Kanaan), aber die Verheissungsworte 3^b—5 beruhen auf einer spätern Erweiterung (s. d.), vielleicht erst des R^d, wie selbstverständlich auch אֲרָם אֲרָם אֲרָם 1^a ein Zusatz des R ist. — Ebenso sind ferner auch V. 15. 18 redactionelle Einsätze zur Ausgleichung mit Cp. 21. — Im Übrigen ist unverkennbar, dass Cp. 26 bei C vor 25, 21 ff. gestanden hat (s. V. 7).

V. 1—6. Isaac's Zug zu Abimelekh nach Gerär und Jahve's Verheissungen an ihn. V. 1. אֲרָם אֲרָם אֲרָם nach B, denn אֲרָם kann nur in Kanaan bedeuten; bei C ist aber Is. nicht in Ken., sondern in אֲרָם אֲרָם אֲרָם 24, 62. 25, 11. אֲרָם für אֲרָם *Ev.* 276^b; Gen. 46, 26; meist bei A u. B, auch Dt. 4, 35. 28, 69. Jos. 22, 29. Diese Rückweisung auf die Hungersnoth zu Abrahams Zeit 12, 10 ff. kann nur von R eingefügt sein, denn B hatte noch keine erzählt. אֲרָם אֲרָם אֲרָם 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 Gerâr ein gewöhnlicher Königsname oder gar Königstitel war. Oder sollte auch Phikhol V. 26 ein stehender Feldherrname gewesen sein? *Philister, Gerar*] s. 20, 1 f. — V. 2. Er soll nicht nach Äg. 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 Gerâr ist, schliesst sich also an 1^b an. [] zB. 12, 10. 19, 9. (aber auch 20, 1. 21, 23). [] 21, 20. V. 3^b begründet die Weisung mit der Zusicherung aller dieser Länder, also auch Gerâr'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 die 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. Übrigens haben LXX u. BJub. hier u. V. 4 blos *παῖσεν τὴν γῆν ταύτην.* [] 19, 8. [] hier im Sinne von *aufrecht halten*, wie Lev. 26, 9. Dt. 8, 18; vgl. zu Gen. 6, 18. *Schwur*] 22, 16 ff. (15, 17 ff.) — V. 4 wie 15, 5. 22, 17 und 12, 3. 22, 18, namentl. [] 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.*). [] 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 Übertragung 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 späten Überarbeiters (R^d) schliessen. [] s. zu Num. 1, 53. [] + [] *Sam.* LXX. — V. 6. So blieb er denn in Gerâr. — V. 7—11. In Gerâr begegnet ihm mit Rebecca etwas ähnliches, wie Abr. mit Sara ebendasselbst und schon vorher in Ägypten. S. zu 12, 10 ff. — V. 7. Die Leute der Gegend fragten ihn *nach* (32, 30. 43, 7; *Sam.* 57) seinem Weib; er gab es für seine Schwester aus, um nicht *ihretwegen* (V. 9. 20, 3) ermordet zu werden (12, 12). [] 24, 16. [] 3, 22. Nach dem Sinn des Vrl. soll die Geschichte offenbar in die erste Zeit der Ehe Isaac's fallen und stand bei C sicher vor 25, 21 ff. (*Hupf.* 155); die Umstellung durch R wegen Incongruenz des V. 18 mit der Zeitrechnung des A in 21, 5. 25, 7. 20. 26 (*Riehm* in St. u. Kr. 1872 S. 304). — V. 8. Das Geheimniss kommt aber beim längeren Aufenthalt Isaac's daselbst heraus. [] das Qal nur noch bei Ez.; sonst s. Num. 9, 19. 22. [] 18, 16. 19, 28. [] *durch*, 8, 6. []

scherzend (21, 9) mit Reb., nämll. so wie es zwischen Ehegatten, nicht zwischen Geschwistern vorkommt (zugleich Anspielung auf den Namen רֶבֶקָה). Vrf. dachte sich Is. und Reb. dabei wohl im Garten beim Haus des Königs (*Ku.*), nicht aber den König bei Isaac's Haus(!) durch dessen Fenster hineinsehend (*Böhm.*) — V. 9 f. Abim. tadelt Isaac. אִשׁ] nun ist sie ja *doch* dein Weib. obwohl du es anders gesagt hast. אִשׁ bei C auch 18, 32 (29, 14!) 44, 28 (bei B: 20, 12. 27. 13. 30. — 29, 14! —). אִשׁ אִשׁ אִשׁ] *Ew.* 135^d. אִשׁ אִשׁ אִשׁ] 34, 2. אִשׁ אִשׁ אִשׁ] wie 20, 9; nur dass hier bei C der gesetzlich-technische Ausdruck אִשׁ gebraucht ist. Wie Cp. 20 erscheint Abim. auch hier als ein gottesföhriger, auf Recht und Sitte in seinem Land haltender König. — V. 11. Er verbietet sogar bei Todesstrafe jegliche Antastung des Isaac und seines Weibes. Übrigens spricht dieser V. stark gegen das angebliche höhere Alter dieser Variation der Sage vom Eheweib (*Wl. Profl.* 338; *Kuen.* O.² l. 228 f.) gegenüber von 20, 2 ff. — V. 12 bis 17. Isaac, in allem von Gott sehr gesegnet und an Reichthum immer mehr zunehmend, wird von den Philistern angefeindet und weicht vor ihnen in das Bachthal Gerâr. V. 12. Is. säete im Land Gerâr 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) 100 *Maasse* (LXX *Pesch.* falsch אִשׁ אִשׁ) d. h. erntete 100fältig, erhielt ganz ausserordentlichen Ertrag. „Ackerbau wird auch von Jacob herichtet (37, 7), aber nicht von Abraham. Manche arab. Nomaden verbinden ebenfalls Ackerbau mit Viehzucht, *Burckh.* Syr. 430, Bed. 17; *Berggren* R. I. 325; *Rob.* I. 85 f.; *Buckingh.* Syr. II. 11; *Seetz.* I. 339. 409. II. 335; *Ritter* XIV. 978 ff. Noeh heute kommt in jenen Ländern, zB. Hauran ein so reichlicher Ertrag vor, *Burckh.* Syr. 463“ (*Ku.*), *Wetzst.* R.Bericht 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. Über Part. statt Inf. abs. vgl. Jud. 4, 24; *Ew.* 280^b. Die Zusammensetzung אִשׁ אִשׁ אִשׁ und אִשׁ אִשׁ אִשׁ im Pent. nur noch 47, 17 f. אִשׁ אִשׁ] noch 49, 10. אִשׁ אִשׁ] im Pent. nur hier, wiederholt lj. 1, 3; über die Bedeutung s. *Ges.* th. (vgl. אִשׁ אִשׁ. Jes. 3, 25). — V. 15 ohne ׀ 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, um 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. B.Beschr. 682; *Nieb.* Arab. 382“ (*Ku.*). אִשׁ אִשׁ אִשׁ] und אִשׁ אִשׁ אִשׁ] 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 Brunnenschüttung, die ja nach V. 18 auch die

Brunnen seines neuen Aufenthalts betraf) zieht Isaac von Gerâr weg nach dem *Bachthal Gerâr*, d. i. W. Gerâr (20, 1). „*Sozom. h. ecel. 6, 32, 9, 17* kennt ein Kloster ἐν Γεράροις ἐν τῷ χειμάρρῳ“ (*Ku.*) 722] wie 33, 18. — V. 18—22. Isaac's Aufenthalt im Bachthal Gerâr und die Brunnen (722 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. Gerâr nichts gemeldet ist, so ist doch möglich und wahrscheinlich, dass R in einer Quellenschrift (B) Notizen darüber hatte, die er nur betreffenden Orts nicht mitgeteilt 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 Beerseba (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. 722] 722 LXX *Sam. Vulg. BJob.* — V. 19—21. „Bei zweien von ihnen haben Isaac's Lente Streit mit den Hirten von Gerâr, welche dieselben für sich verlangen (vgl. 13, 7 f., auch Ex. 2, 17; *Burckh. Syr. 628; Bed. 118*). Daher nennt er sie 722 *Streit* und 722 *Befeindung*. 722 *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“ (*Ku.*). — V. 22. Is. zieht von da weiter (722 12, 8) „und gräbt einen Brunnen, über den es keinen Hader gibt; er nennt ihn 722 *Weiten*, weil Gott ihnen weit gemacht d. i. Raum verschafft habe und sie fruchtbar sein, d. i. sich mehren können im Lande.“ 722] hinten betont wegen folgenden 7 *Euc. 63^c. 193^b*. 722] begründend, möglicherweise recitativ, vgl. 29, 32 f. Mit diesem Brunnen stellt man (*Ku. a.*) gewöhnlich zusammen die Örtlichkeit *Ruhaibe*, etwa 3 Stunden südlich von Elusa, 8 südl. von Beerseba, wo es Reste von Brunnen gibt (*Robins. l. 324 ff.; Russegg. III. 69; Palmer Wüstenwand. 296 f.*). In Anbetracht von 722 und unter Vergleichung von V. 23 ist diese Localisirung wohl möglich. Selbst 722 kam das von *Palm. 297* verzeichnete W. Šuṭmet er-Ruhaibe sein. Das W. Šuṭein bei *Rob. l. 332* ist vielleicht dasselbe. Eseq ist nicht nachzuweisen. — V. 23—25. Von da *zieht* Is. nach Beerseba *hinauf* und erhält dort in einer nächtl. Erscheinung (s. 15, 1; häufiger bei B, s. 20, 3. 6. 21, 14. 22, 1. 31, 11. 24. 46, 2) wieder göttliche Verheissungen; wie V. 5 werden sie ihm um Abraham's willen, *des Dieners Gottes* (nur hier so in der Gen., doch vgl. 822 20, 7) gegeben. — V. 25. Die „Gotteserscheinung veranlasst Isaac, einen Altar zu erbanen und Beerseba wird dadurch zu einem Cultusort geweiht, s. 21. 33. 12, 7. Dass er den Altar früher als das Zelt errichtet, fällt auf“ (*Ku.*). Daraus zu schliessen (*Ku.*), dass V. 24 u. 25 bis 722 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. אֱלֹהֵי אֲבֹתַי] 12, 8, 33, 19, 35, 21. אֲבֹתַי] nur hier, sonst (V. 15, 18 f. 21 f. 32) immer אֲבוֹתַי; ein Unterschied in der Bedeutung („angraben“ gegen אֲבוֹת V. 32 „fertig ausgraben“ Böhm.) ist wohl nicht beabsichtigt. — V. 26 bis 33. Abimelechl's Bundesvertrag mit Isaac und der Grund des Namens Beerseba (vgl. 21, 22—31). Dass die Erzählung hier einfältiger und darum älter als 21, 22 ff. sei (Kuen. 0.² 229), ist nicht zuzugehen, weil offenbar die Wahrheitsversicherung 21, 27 ff. alterthümlicher, u. weil die weite Reise des Philisterkönigs(!) von Gerär nach Beerš. in 26, 26 ganz unmotivirt ist. V. 26. Abim. kommt von Gerär zu ihm nach Beerš. mit Phikhol (21, 22) und Ahuzzath (Form wie אֲחֻזָּאֵת), seinem אֲחֻזָּאֵת (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“ (Ku.). — V. 27 s. V. 14 u. 16. Zu אֲחֻזָּאֵת in אֲחֻזָּאֵת s. zu 24, 56. — V. 28. *Jahve mit dir*] 21, 22. אֲחֻזָּאֵת] *Eidschwur* (24, 41) hier s. v. a. ein unter feierlichen Verwünschungen bekräftigter Vertrag, wie Dt. 29, 11. 13. Ez. 16, 59. אֲחֻזָּאֵת] diese Form wohl absichtlich zum Wechsel mit dem folg. אֲחֻזָּאֵת, sonst vgl. 42, 23. — V. 29. אֲחֻזָּאֵת] wie 21, 23. 14, 23. אֲחֻזָּאֵת] für אֲחֻזָּאֵת, worüber *Gen.* 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 אֲחֻזָּאֵת) V. 16, 27 abgesehen; die redactionellen Angaben V. 15, 18 kommen hier natürlich nicht in Betracht. אֲחֻזָּאֵת] V. 31, 28, 21. *du bist nun einmal der Gesequete 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 Gerär zurückkehren. An demselben Tage erhält Is. die Nachricht, dass die den Brunnen V. 25 grabenden Knechte Wasser gefunden haben: er nennt daher den Brunnen אֲחֻזָּאֵת d. i. *Schwur* nach dem Vrf., der das Wort mit אֲחֻזָּאֵת gleich nimmt. Daher der Name Beerseba, über dessen Entstehung 21, 31 eine andere Sage gibt“ (Ku.). אֲחֻזָּאֵת] 21, 11, 25.

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

Esau nimmt 2 hettische Weiber, zum Verdruß der Eltern 26, 34 f. 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 Harraan 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, 34 f. 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 אֲחֻזָּאֵת אֲחֻזָּאֵת 28, 1, 6, 8. אֲחֻזָּאֵת אֲחֻזָּאֵת 2. 5 ff.

וַיִּשְׁבְּ לְאֵם und וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 3, וַיִּשְׁבְּ לְאֵם und וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 4, וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 5 zweifellos folgt (*Tuch, Kn. Hupf. Schr. Kay. Wl.*). Der Vers 27, 46 (s. d.) leitet zu 28, 1 ff. hinüber (vgl. auch 28, 7 וַיִּשְׁבְּ לְאֵם). — Zwischen diesen 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 1 f. 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 33 f.; 44^b und 35^a; man muss es darum (*Wl.*) für aus B und C zusammengesetzt halten. Gewiss waren 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. וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 7. 20. 27, וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 20, וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 30, וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 41, das *Haus* 15, auf B zB. וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 28; אֵם 13 (gegen 19. 8. 24. 8) 30; וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 4 (gegen וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 7. 10) 33, die Art der Anrede 1^b. 18 (wie 22, 2. 7. 11. 31, 11; *Wl.*); וַיִּשְׁבְּ לְאֵם 33 f. (wenigstens sonst nie bei C). Diesen Zeichen nach wird zB. V. 15. 24—27. 30^a (bis וַיִּשְׁבְּ לְאֵם). 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. S. 157 f.). 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 Mishilligung erzählen und einem auf diese Weise erschlichenen Segen ernstliche Bedeutung beilegen kann. Aber man muss die Erzählung im Zusammenhang mit den folgenden Stücken auffassen. 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 betrügerische List und des Sohnes Sünde kann nicht ungestraft bleiben: schon der Nachseggen Esau's (V. 40), noch mehr die Flucht Jacob's, die Trennung der Mutter vom Sohne, die vielen Kämpfe, Ängste, 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 unlaute 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. [עַדְיָ] 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 Lieblingsessens (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. [עַדְיָ] s. 12, 11. [עַדְיָ] nur hier, von [עַדְיָ] *hängen*, eig. *das Gehänge*, nam. der Köcher, welcher umgehungen wird (LXX *Vulg.*, *GrVen.*, *TgJon.*, *Abene. Qimh.*), nicht das Schwert (*Onk. Pesch. Pers.*, *ArErp.*, *Ras.*), welches angegürtet wird. Bogen und Pfeile waren die gewöhl. Jagdwaffen der Hebräer (Jes. 7, 24).“ [עַדְיָ] sonst *Zehrung*, hier aber Einzelwort (*Tuch; Ew. 176^a*) zum collect. [עַדְיָ], welches V. 5. 7. 33 steht, und nach den Mass. auch hier gelesen werden soll. [עַדְיָ] eig. *Schmackhaftes* d. i. Leckergericht (Prov. 23, 3. 6). Durch das Essen befriedigt und wohlgestimmt will dann Isaac die Segnung ertheilen. [עַדְיָ] 19. 31. 21, 30. 46, 34; (V. 10 [עַדְיָ] [עַדְיָ]). — V. 5 bis 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.“ [עַדְיָ] wie 1 Sam. 17, 28. [עַדְיָ] nach V. 4 u. 7; LXX: [עַדְיָ]. *sein Sohn, ihr Sohn*] wie auch wir sagen: des Vaters, der Mutter Sohn d. i. Liebling, vgl. 25, 28^a, aber LXX τὸν υἱὸν ἀγαπῆς τὸν ἐλάσσω. „[עַדְיָ] Jova praesente ac teste 1 Sam. 23, 18. [עַדְיָ] *in Beziehung auf das was ich dir gebiete, Ges. 123, 2. [עַדְיָ] 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 ihm, der an Hals und Händen nicht wie Esau (25, 25) rauh, sondern glatt ist, durch Betastung erkennen und als einen, der mit dem halbblinden Vater seinen Spott treibe (von [עַדְיָ]), verwünschen werde. Blos als Spötter, nicht als Betrüger, fürchtet er behandelt zu werden, weil er nur die Absicht eines Scherzes bekennen würde“ (*Ku.*). 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 Jacob die Feierkleider Esau's anthun, überzieht seinen Hals und seine Hände mit Ziegenfell und sendet den so ausgestatteten mit Essen zum Vater. Zu קִטְרוֹת *Kostbarkeiten* ist $\text{וַיִּשְׁרַח$ 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 Heerde rochen. Der Jahvist redet von einem *Hause* (nicht Zelt) des Isaac, wie er 19, 2 ff. auch Lot in Sodom ein solches bewohnen und 33, 17 Jacob eines zu Sukkoth erbauen lässt“ (*Ku.*). — V. 18—29. Jacob führt's aus, besteht die Prüfung und erhält den Segen. V. 18. וַיִּשְׁרַח וַיִּשְׁרַח LXX *Vulg.* — V. 20. וַיִּשְׁרַח zur Umschreibung unseres Adverbs, wie וַיִּשְׁרַח 26, 18. וַיִּשְׁרַח 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. וַיִּשְׁרַח nicht: und er begrüßte ihn (47, 7. 10. 2 Reg. 4, 29) mit einem Segenswunsch (*Ku.*), was nach der bisherigen Verhandlung keinen Sinn mehr hat, sondern: und so segnete er ihm 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 וַיִּשְׁרַח (vgl. 23^b), dass hier aus einer andern Quelle etwas nachgeholt wird, und zwar nach den damit zusammenhängenden 27^b (וַיִּשְׁרַח) und 15 (וַיִּשְׁרַח) aus C; beachte auch וַיִּשְׁרַח 25 gegen וַיִּשְׁרַח 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. וַיִּשְׁרַח וַיִּשְׁרַח LXX *Vulg.* *BJab.* — V. 26. וַיִּשְׁרַח s. 2, 12. — V. 27^b—29. Der *Segen* selbst, nach וַיִּשְׁרַח 27^b, וַיִּשְׁרַח 29^b aus C, nach וַיִּשְׁרַח 28 und וַיִּשְׁרַח 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“ (*Ku.*). וַיִּשְׁרַח + וַיִּשְׁרַח *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 Kanaan, über dessen grosse Fruchtbarkeit s. Ex. 3, 8 und *Wäner.*³ II. 188. וַיִּשְׁרַח optat., nicht futur., vgl. וַיִּשְׁרַח V. 29. וַיִּשְׁרַח וַיִּשְׁרַח 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“

(*Ku.*) רָעָה] nicht von רָעָה Dan. 11, 24, sondern des Sinnes und des Parallelismus wegen nothwendig = רָעָה (*Ev.* 83^a) von den fetten d. h. fruchtbaren (Jes. 5, 1. 28, 1) Orten oder *Fettgefildden der Erde* einen Theil. — V. 29. Der 2. Wunsch geht auf die künftige Stellung Jacobs unter den Völkern. רָעָה] 25, 23. *dienen müssen dir Nationen und sich dir beugen Völker*] dir unterthan sein und huldigen; dies geschah seit Josua, mehr aber seit David. רָעָה] anomale oder falsche Schreibart für רָעָה . *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“ (*Ku.*). Zum rhythm. Wechsel von רָעָה und רָעָה vgl. Ps. 50, 20. רָעָה] 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. רָעָה 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 רָעָה und רָעָה im Sing. vgl. Ex. 31, 14. Lev. 19, 8. Num. 24, 9. Dt. 7, 10; *Ev.* 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 in V.^a mit Worten des C (vgl. רָעָה 18, 33. 24, 15. 19. 22. 45. 43, 2) angefangen hat, fügt er V.^b aus B eine noch genauere Zeitbestimmung hinzu. רָעָה] nur eben d. h. kaum *hinausgegangen war Jacob*, da kam Esau, *Ev.* 341^d. — V. 33. Isaac, bei Entdeckung des Betrugs, erschrickt heftig, kann aber nichts ändern. *er wird auch gesegnet sein* (bleiben). רָעָה am Anfang wie 44, 10. 1 Sam. 12, 16. 28, 20. „Der Vrf. betrachtet die Patriarchen als Gottesmänner (15, 1. 20, 7) und legt ihren 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.“ (*Ku.*). Isaac sieht es als Gottes Willen an, dass es so kommen musste; er wird nicht zornig, sondern fügt sich in Geduld. — רָעָה] im Pent. nur hier und V. 34. — V. 34. Im Anfang ist רָעָה (24. 30. 52. 29. 13. 39. 13. 15. 19) nach LXX *Sam.* (*Schum. Tuch*) einzusetzen. sei es, dass es nach רָעָה 33 einfach ausgefallen ist, oder dass aus urspr. רָעָה רָעָה רָעָה 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“ (*Ku.*) *segne auch mich*] V. 38, 4, 26. Num. 14, 32; Prov. 22, 19; *Ev.* 311^a; *Ges.* 121, 3. — V. 35—38 knüpft wieder an 33^a (hinter רָעָה) an und holt das Referat von C nach, um die diesem eigenthümliche Rückbeziehung auf 25, 29—34 und zugleich seine Den-

tung von עֲבָדֶיךָ beizubringen. V. 36. Esau bemerkt, nicht ohne Grund habe man seinen Bruder עֲבָדֶיךָ benannt, was hier (anders 25, 26) im Sinn von *Ueberlister, Hinterlistiger* gefasst ist. עֲבָדֶיךָ 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“ (*Ku.*); was sollte da noch übrig sein? עֲבָדֶיךָ c. dupl. Acc., *Ew.* 283^b (Ps. 51, 14; Jud. 19, 5). עֲבָדֶיךָ 3, 9. — V. 38. Eine Widerrufbarkeit des Segens setzt auch Esau nicht voraus, meint aber, dass es mehr als einen Segen gebe. עֲבָדֶיךָ wie 21, 16. 29, 11. — V. 39 f. So lässt sich Is. zu einem Nachsegnen bewegen, der aber mehr Unsegen 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 עֲבָדֶיךָ ist hier nicht partit. (*Vulg. Luth. a.*), sondern privativ (wie Num. 15, 24. Prov. 20, 3. Ij. 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 wohnt entfernt und ausgeschlossen von den Ländern ergiebigen Bodens und fruchtbarer Witterung. Dabei ist besonders an Palästina gedacht, aus welchem Esau auf das Gebürge Seir zog (36, 8). Dieses letztere war im allgemeinen ein dürres, felsiges und unfruchtbares Gebiet. Ausserhalb der Umgebung Petra's $\text{χώρα ἔρημος ἢ πλείστη, καὶ μέλιστα ἢ πρὸς Ἰουδαία}$, Strab. 16, 4, 21. Als $\text{χώραν τὴν μὲν ἔρημον, τὴν δὲ ἄνυδρον, ὀλίγην δὲ κερκροφόρον}$ 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“ (*Ku.*). 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 hierher. — 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 Freibenterei leben. Ähnlich Ismael 16, 12 und noch heute die Stämme im alten Edomiterland, *Burckh.* Syr. 826; *Ritter* XIV. 966 ff.“ (*Ku.*) Endlich wird zwar die Unterwerfung 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 עֲבָדֶיךָ bezeichnet zwar das herren- und zügellose Umherschweifen (Jer. 2, 31. Hos. 12, 1), aber das gibt hier, auch wenn man עֲבָדֶיךָ durch Num. 27, 14 deckt (*Ku. Del.*), keinen Sinn, weil mit „Schweifen“ ein Joch nicht gebrochen wird, und „Frei-

schweifen“ schon die Folge voraussetzt: besser wäre „*widerspenstig 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. עָלָה und מִלְחָמָה, sowie אֶלֶף IV (de Dieu zu Jer. 2; Ros.: Win. im Lex., Ew. G.³ l. 159). Schütteln (Hengst. Ke.) bedeutet das Wort nicht. Die alten Übers. dachten an מִלְחָמָה, מִלְחָמָה, מִלְחָמָה; über מִלְחָמָה des Sam. (auch BJub) s. Ges. de Pent. Sam. 38. Dieser Theil des 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 Harran 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. מִלְחָמָה מִלְחָמָה] 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 Hithp. מִלְחָמָה sich durch Rache Befriedigung verschaffen vgl. das Niph. Jes. 1. 24. מִלְחָמָה] 11, 31. — V. 44. „Nur *einige Tage* d. i. eine ganz kurze Zeit soll er in Harran bleiben. Sie spricht verkleinernd, um ihm desto eher zu bewegen.“ מִלְחָמָה] wie 29, 20. (anders 11, 1) Dan. 11, 20. — V. 45. מִלְחָמָה als blosser Erklärung von 44^b unnöthig, scheint nicht seiner selbst wegen, sondern wegen seiner Fortsetzung מִלְחָמָה von R aus seiner andern Quelle aufgenommen. מִלְחָמָה מִלְחָמָה] 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. Kuen. O.² 315). „Reb. äussert, sie sei wegen der heftig. Weiber Esau's des Lebens überdrüssig, und wenn auch Jacob solche nehme, so wünsche sie gar nicht zu leben“ (Ku.). Dentlich ist hier die Rückbeziehung auf 26. 34 f. Aber dass die Bemerkung von A stamme (Ku. Schr. Kay. Wl.) folgt daraus noch nicht, ebensowenig aus מִלְחָמָה מִלְחָמָה (s. zu 23, 3) und מִלְחָמָה מִלְחָמָה (wie 34, 1), was auch R nach A schreiben konnte (woegen die Ausdrücke des C in 24, 3. 37), während A in 28, 1. 6. 8. 36, 2 durchaus מִלְחָמָה מִלְחָמָה hat. Vielmehr waren aber nach 26, 35 diese Esauweiber *beiden* Eltern ein Herzeleid, und die Initiative der Reb. ist zwar ganz im Sinne der Erzähler Cp. 27, aber bei A handelt Isaac selbständig 28, 1 ff., und מִלְחָמָה מִלְחָמָה ist nach 25. 22 gebildet. „Übrigens ist erst מִלְחָמָה מִלְחָמָה und dann noch מִלְחָמָה מִלְחָמָה 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. מִלְחָמָה מִלְחָמָה] s. 24, 3. —

V. 2. $\text{עָרַבְתָּ אֶת־אֲרָמָה}$] 25, 20; zum st. c. (wie sofort אֶת־אֲרָמָה) vgl. 20, 1; zu אֶת־אֲרָמָה 14, 10; zu der Betonung des אֶת־אֲרָמָה vor עָרַבְתָּ *Exc.* 216^c u. 63^c; ebenso אֶת־אֲרָמָה 27, 45, אֶת־אֲרָמָה 29, 21 u. a. — V. 3 f. „Der Segen besteht darin, dass Gott ihm mit Fruchtbarkeit und zahlreicher Nachkommenschaft beglücken und ihm und seinen Nachkommen das dem Abr. verliehene Land geben möge.“ אֶת־אֲרָמָה] 17, 1. אֶת־אֲרָמָה] wie noch 35, 11. 48, 4 bei A; אֶת־אֲרָמָה von den israel. Stämmen zB. auch Dt. 33, 3; s. auch Gen. 17, 14. 25, 8. *Segen Abraham's*] 17, 8. אֶת־אֲרָמָה] 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 einigermassen gut zu machen, heirathet er auch noch eine Anverwandte, eine Tochter Ismael's, Enkelin Abraham's. אֶת־אֲרָמָה] nicht אֶת־אֲרָמָה , dürfte sich durch die Abhängigkeit von אֶת־אֲרָמָה rechtfertigen, aber in weiterer Fortsetzung V. 7 אֶת־אֲרָמָה , was ebenfalls noch von אֶת־אֲרָמָה V. 6 abhängt. אֶת־אֲרָמָה] vielleicht erst von R eingefügt mit Rücksicht auf 27, 43 f. אֶת־אֲרָמָה V. 8 führt einen 2. Erwägungsgrund ein. *er gieng zu Ismael*] nicht als ob Esau 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 אֶת־אֲרָמָה mit *Sam.* zu streichen. Über die Chronologie s. zu Cp. 35 a. E. *Schwester Nebajoth's*] vgl. zu 24, 50. *auf seine Weiber hin-auf*] d. h. zu ihnen hinzu 31, 50. Lev. 18, 18. Über die *Machath* 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 Beerseba 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 אֶת־אֲרָמָה und אֶת־אֲרָמָה V. 10 an 26, 23 ff. und 27, 43 an, und zeigt in אֶת־אֲרָמָה und den Verheissungen V. 13—16 nach Inhalt und Ausdruck (vgl. 13, 14. 16. 12, 3. 18, 18), in אֶת־אֲרָמָה 13, 14 und אֶת־אֲרָמָה 14 f. die Hand des C. Allein V. 11 f. 17—22 haben אֶת־אֲרָמָה , 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 בְּיָמָיו 11 (32, 2), $\text{וַיִּשְׁכֶּן בְּבֵתֵל}$ 18 (20, 8. 21, 14. 22, 3), sowie der Zehnte 22 und der Traum 12 (20, 3 u. ö.) bestätigen 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 $\text{וַיִּשְׁכֶּן בְּבֵתֵל}$ 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 durch R (*Böhm.*) oder den Harmonisten von JE (*Kuen. O.² 145. 247*) bloß überarbeitet ist: auch der Inhalt des V. 16 ist für R oder JE zu naiv, u. in 32, 13 ist bei C auf 28, 14 zurückgeblickt (vgl. auch 32, 10 mit 28, 13); in 12. 8 aber ist bei C durch Abr. doch nur ein Ort bei Bethel, nicht dieses selbst geweiht. 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. $\text{וַיִּשְׁכֶּן בְּבֵתֵל}$ wo Isaac's Aufenthalt nach C war 26, 23 (auch 25. 21 ff.). — V. 11 f. aus B. Jacob trifft auf *den* (zum Übernachten 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 „versimbildet 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 (vgl. noch Hen. 61, 1). — V. 13—15 aus C. Dieser hatte eine Gotteserscheinung und Gottesverheissung an Jacob (auch in der וַיִּשְׁכֶּן 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. ^{לָמַדְךָ}] 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 *stände*, 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. ^{אֶרֶץ כְּעָפָר}] 30, 30. 43; ^{אֶרֶץ לִבְיָהוּבָה} LXX und BJob. ^{אֶרֶץ לִבְיָהוּבָה}] 13, 14. ^{אֶרֶץ לִבְיָהוּבָה}] 12, 3. 18, 18. ^{אֶרֶץ לִבְיָהוּבָה}] macht den Eindruck eines Nachtrags (*Wl.* XXI. 421) nicht mehr, als ^{אֶרֶץ לִבְיָהוּבָה} V. 13 (was doch *Wl.* 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. ^{אֶרֶץ לִבְיָהוּבָה}] *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. ^{אֶרֶץ לִבְיָהוּבָה}] *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 Himmelpforte, 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 Öl, weibt ihn dadurch (s. zu Ex. 30, 30; wogegen *Stade* Ge. 460—494 f. hier das Rudiment eines dem im Steine wohnenden Geist gebrachten Opfers sehen will; s. aber *Hermann* Gd. A.² S. 139). 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 ^{אֶלֹהִים} Dt. 32, 18. 30 u. s. Zwar ist merkwürdig genug, dass hl. Steine noch nicht bei Abr., sondern erst bei Jacob (vgl. 33, 20), 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 kenan. Wesen eingetreten. Aber auch bei ihm hat die Heiligung des Steines 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 oder als Opferort, 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.; vgl. Ex. 24, 4) lange forterhalten, und sind sie als

Malsteine Jahve's selbst Jesaja (Jes. 19, 19) noch nicht anstössig. Da sie aber bei den Kanaanäern mit dem Baalsdienst unzertrennlich verbunden waren und im Volksbewusstsein leicht als Baalsbilder genommen wurden, wenden sich schon ältere Gesetze (Ex. 23, 24. 34. 13. Lev. 26, 1) und Profeten (Mich. 5, 12 trotz *Stade*) mit Entschiedenheit gegen sie, u. verbietet Dt. 16, 22 (s. d.) geradezu derartige Masseboth bei den Jahvealtären. Im Heidenthum hat man bei zunehmender Verfinsternung solche geweihte Steine, als verkörperte Gottheiten oder gottbeseelte Steine, sogar göttlich verehrt und zu allerlei Zauber gebraucht. Dergleichen abgöttische Steine werden allenthalben erwähnt, nicht blos in Kanaan und bei Syrern und Arabern, sondern auch sonst im Morgen- und Abendland. „S. über die *λίθοι λιπαροί* oder *ἐλιγλιμαμένοι*, *lapides uncti* Paus. 10, 24, 5; Minuc. Fel. 3, 1; Apulei. Florid. init.; über ihre religiöse Verehrung Theophr. char. 16; Lucian. Alex. 30 und conc. deor. 12; Clem. Al. strom. 7 p. 713 Syll.; Arnob. adv. gent. 1, 39. Dahin gehören auch die s. g. *βαίτυλοι*, *βαυτύλια*, bactyli (Plin. 37, 51), zum Theil Aërolithen, bei den Westasiaten, deren es gab zu Pessinus in Phrygien (Herodian. 1, 11. Liv. 29, 11), bei den Phönikern (Sanchun. ed. Or. p. 30), bei den Syrern in Heliopolis (Phot. bibl. p. 557. 568) und in Emesa (Herodian 5, 3), bei den Ägyptern (*Gale* zu Jamblich. de myst. p. 215) und bei den Arabern (Maxim. Tyr. diss. 38; Arnob. 6, 196), zB. in Petra der Nabatäer (Suid. u. *Θευσόσης*) und in Mekka der schwarze Stein der Kaaba (*Κν.*). Vgl. *Win.*³ II. 521; *Ri.* HWB.1330 f.; *Ew.* Alt.³ 158 ff. JB. X, 17 f. und V. 287 f.; *Grimmel* de lapidum cultu apud patriarchas qu. 1853; *PhBerger* in Journ. As. VII, 8, 253 ff. — V. 19^a bei C unentbehrlich, aber auch bei B (vgl. 17) ganz passend; V.^b wohl Glosse des R. Jacob benennt den Ort Bethel, worüber zu 12, 8. Nach A thut er das erst bei seiner Rückkehr 35, 15. בֵּיתֵל] wie 48, 19. Num. 14, 21. Ex. 9, 16. Dass Bethel früher *Luz* hiess (35, 6. 48, 3. Jud. 1, 23; vgl. Jos. 18, 13), ist so zu verstehen, dass das jüngere Bethel in der Nähe des älteren Luz lag; der Ort, wo Jacob übernachtete, war ja auch nicht *in* Luz, sondern nur in der Nähe (*Ew.* G.³ I. 435 f.). — 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 לַעֲשׂוֹת an (LXX *Pesch. Vulg.*), nicht mit V. 22 (*Tuch Hengst.*), schon der Wortstellung nach nicht. Aber freilich werden die Worte לַעֲשׂוֹת לַיהוָה, durch welche er sich verpflichtet, den 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 ihm 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. BJob. 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 Rahel, der Tochter Laban's, zusammen und kommt in dessen Haus (29, 1—14). Er dient bei ihm 7 Jahre als Hirte um die Rahel, 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 Rahel gegeben (29, 15—30). Von Lea, den beiden Mägden der beiden Frauen, und endlich auch von Rahel 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 Reichthum wachsen sieht, will ihn nicht ziehen lassen. Gegen einen anscheinend geringen Lohn versteht sich Jacob zu fernern 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 Zeitmass 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 Anschmiegunq an seinen Gott erzogen werden. Neben diesen ethischen Gesichtspunkten treten die nationalen noch stärker hervor: 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 im Stromland 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 Überlistung oder die Erfindung von allerlei Hirtenkünsten durch Jacob 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 volksthümliche Stoffe weniger Gewicht, und R vollends hat so sehr die ethisch-religiösen Gesichts-

punkte zur Hauptsache gemacht, dass er von jenen viel mitzuthemen 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 Übrigen betreffend, so will zwar *Wl.* XXI. 425 f. in 29, 1—30 wesentlich Text des B finden, aber in V. 15 ist ein künstlicher Übergang nicht zu verkennen: V. 16 f. 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. בְּיָמָיו 9, וְיָמָיו 13, וְיָמָיו 14), und 29, 15^b—30 (vgl. וְיָמָיו 15, וְיָמָיו und וְיָמָיו 16, 18, וְיָמָיו 17) in der Hauptsache (exc. V. 24, 29, und exc. V. 26 wegen וְיָמָיו und וְיָמָיו) von B ableiten. In der Geschichte der Geburten 29, 31—30, 24 ist im ganzen C zu Grund gelegt, wie man nam. aus וְיָמָיו und וְיָמָיו sieht: ganz in 29, 31—35, 30, 9—16; dagegen in 30, 1—3^a (וְיָמָיו , וְיָמָיו) 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 (וְיָמָיו) und sind in seinem Text die abweichenden Namensklärungen des C (V. 20^b, 24) und einige andere Worte des C (21, 22^e) eingefügt. Dieses Verfahren des R zeigt, dass in beiden Quellschriften 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 (וְיָמָיו und וְיָמָיו 27, וְיָמָיו 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. וְיָמָיו 38, 41 (gegen 24, 20), וְיָמָיו 35, וְיָמָיו 35. Übrigens ist in diesem Abschnitt der Text mehrfach entstellt. — Die Notiz 30, 21 vielleicht erst von R. Über וְיָמָיו 30, 18 s. d.

Cap. 29, 1—14. Jacob gelangt glücklich bei seinen Verwandten in Harrau 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 vom Stromland bezeichnet, während man wohl das Stromland ein וְיָמָיו (so hier die LXX ohne וְיָמָיו) nennen konnte Num. 23, 7 (vgl. Gen. 11, 2), sodann weil es zu וְיָמָיו 28, 7 und וְיָמָיו 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 Nahors (24, 10), nicht Harrau (27, 43, 28, 10, 29, 4) schreibe. Die LXX haben am

Ende des V. noch einen langen harmonistischen Zusatz *πρὸς Λαβάν* *κ. τ. λ.* — V. 2 f. Die Reise selbst wird nicht beschrieben, wie auch Cp. 24 nicht. Aber so glücklich, wie dort Abraham's Oberknecht, ist auch Jacob 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 Perfl. V. 3 mit ? cons. , als Fortsetzung zu ? ? ? , zum Ausdruck des Pflegens (*Ges.* 127, 4, b.). Bemerkt 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 Rahel 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 f. etwas zurück (*Kn.*). *geht's ihm wohl?*] 43, 27 f. — V. 7 f. Jacob glaubt, sie hätten das Vieh zum Übernachten zusammengetrieben (? ? ?) und fordert sie zum Tränken und Weiden 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 Rahel an (Prf., vgl. 17, 30). Sie ist Hirtin. Bei den Arabern des Sinai ist es die Regel, dass die unverheirateten Töchter das Vieh auf die Weide treiben, *Burckh.* Bed. 283; mehr zu Ex. 2, 16 (*Kn.*). ? ? ?] wie 40, 5 bei C. — V. 10 f. „Der Anblick derselben ergreift und hebt Jacob; 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 Rahel, 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. *Bruder*] 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 ? wie 31, 28. 32, 1. 48, 10; mit Acc. 33, 4) und küsst ihn

viel und lang (Pi.), führt ihn heim, und durch seinen Bericht überzeugt er sich, dass er wirklich *sein Gebein und Fleisch* d. h. leiblicher Verwandter oder Stammgenosse (37, 27. Jud. 9, 2. 2 Sam. 5, 1. 19, 13 f.) sei. „Die Stelle erinnert im Ausdruck an 2, 23 und עַבְדִּי יִצְחָק an 18, 2. 24, 17. Jacob bleibt bei ihm *einen ganzen Monat Zeit*, vgl. 41, 1. Num. 11, 20 f.“ (Ku.). אֵינִי אֲחֵר 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 Isr. (Lev. 18, 18); aber sie geschieht wenigstens nicht nach seinem Willen; die eine Schwester ist ihm durch die Schlaueit 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 Doppelhe 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, das Jac. bei Laban als Hirt in Dienst getreten ist oder doch 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 (wie 27, 36) als Bruder mir umsonst dienen!* dem man eher mehr als weniger gibt. Er heisst ihn den Lohn bestimmen. $\text{וְעָשִׂיתָ לִּי$ wie 31, 7. 41: sonst $\text{וְעָשִׂיתָ$ zB. 30, 28. 32 f. 31, 8. — V. 16 f. Beschreibesätze, betreffend die beiden Töchter Laban's, zum Verständniss seiner Antwort V. 18 nothwendig. „Derselbe Erz., welcher schon V. 9 ff. von Rahel berichtet hat, konnte die beiden Töchter Laban's füglich nicht so, wie hier geschieht, einführen“ (Ku.). Wahrscheinlich hat R hier die andere Quellschrift reden lassen. יָפִיָּהּ und יְפֵיָּהּ wie 27, 15. 42. Die jüngere schön von Gestalt (39, 6. 41, 18) und Ansehen (12, 11; אֵינִי אֲחֵר 24, 16. 26, 7); die ältere hatte *schwache* (eig. zarte) Augen, „ohne frischen, klaren Glanz. Den Orientalen, bes. dem Araber, gelten lebhaft feurige, klare und ausdrucksvolle schwarze Augen (Gazellenaugen. Hamäs. 1. p. 557. 584. 596. 622; Hartmann Ideale S. 77 ff.) als Hauptstück weiblicher Schönheit“ (Ku.). — 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 (אֲחֵר 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 (Folney 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“ (Ku.) — 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 (Ku.). — V. 20. „Die 7 Dienstjahre sind ihm wie *einige Tage* (27, 44), da er in Rahel's Nähe sich glücklich fühlt, dem Glücklichen aber die Zeit

schnell vergeht“ (*Kn.*). — V. 21—24. Nach Ablauf derselben fordert er (עָזָב 28, 2) sein Weib, da seine Tage d. h. Dienstzeit voll, abgelaufen seien (25, 24. 50, 3). Laban veranstaltet auch die Hochzeit und das übl. Mahl, gibt ihm aber nicht Rahel sondern Lea ins Brautgemach. Der Betrug war des Abends möglich, zumal wenn Lea verschleiert kam (24, 65). Lea erhält nur eine Magd für ihren Dienst; mehr bekam Rebecca 24, 61 (*Kn.*). V. 24, auch 29, beide nur lose angefügt und für 30, 2. 4. 9 f. nicht nothwendig, erinnern auch stylistisch an A und könnten (*Kn. Wl.*) von R eingefügte Angaben des A sein (vgl. 46, 18. 25). — V. 25 f. Seinen Betrug entschuldigt L. mit der Landessitte (34, 7. 2 Sam. 13, 12), die jüngere Tochter nicht vor der älteren herzugeben (עָזָב וְעָזָב wie 19, 31 ff. 25, 23), eine Sitte, die in Indien Gesetz war (Mann 3, 160) und ab und zu auch sonst vorkommt zB. *Lane* Sitt. I. 169 (*BJub.* c. 28 will sie sogar für Isr. zum Gesetz machen). Aber Laban hatte ihm zuvor nichts gesagt. — V. 27. Jac. soll aber für einen weiteren siebenjährigen Dienst auch Rahel erhalten. *mache voll die Woche dieser*] feire die Hochzeitswoche mit dieser zu Ende; die Hochzeit dauerte gew. eine Woche (Jud. 14, 12. Tob. 11, 18). *wir wollen geben*] „ich und die Meinigen“, s. 24, 50“ (*Kn.*), aber LXX *Sam.* עָזָב. — V. 28—30. Nach Ablauf jener Woche erhält er Rahel, welche ebenfalls eine Magd mitbekommt, heirathet also binnen 8 Tagen 2 Weiber. Zu V. 29 s. V. 24. Auch zu Rahel gieng er hinein und liebte sie vor Lea, bevorzugte sie vor dieser. Das zweite עָזָב soll bloß עָזָב hervorheben (*Ges.* 155, 2, a; th. 294) oder mit עָזָב zusammen „etiam, noch mehr als“ ausdrücken (*Del.*), beides gegen den Sprachgebrauch; auch zu עָזָב kann es nicht gehören: gieng nicht bloß hinein zu ihr, sondern liebte sie auch (*Kn.*), s. dagegen 31, 15. 46, 4. 1 Sam. 1, 6. Demnach: er liebte auch die Rahel (nicht bloß die Lea), und mehr als Lea; das ist aber gegen V. 31; daher עָזָב zu verwerfen mit LXX *Fulg.* — — V. 31—30, 24. Jac. erhält von diesen 2 Weibern und ihren Mägden 11 Söhne und eine Tochter. Der Bericht darüber ist sehr kurz und dürr. Ein Hauptabsehen dabei geht auf die Erklärung des Sinnes der Namen der Söhne, von denen bei einigen eine zweifache Deutung gegeben wird. (Durchaus geben die Mütter den Namen, wie sonst bei BC). Aber es sind auch ethische Ideen darin. Es ist in einer Doppel-ehe nicht recht, das eine Weib vor dem andern zu bevorzugen; Jac., der das thut, wird durch die lange Unfruchtbarkeit der bevorzugten Frau von Gott zurechtgewiesen, und der in der Gattenliebe benachtheiligten gibt Gott Ersatz im Kindersegen. Und sodann Josef, der herrlichste Sohn und volkreichste Stamm, kommt (wie Isaac und Esau-Jacob) erst nach langem Warten, als eine besonders theure Gottesgabe. Die Ordnung der Söhne ist dieselbe wie bei A in 35, 23 ff., nur dass zwischen die 4 ersten und 2 letzten Leasöhne die 4 der 2 Mägde eingeschoben sind. (Über die Zuthellung der 12 Söhne an die 4 Weiber sind alle Quellen einig, und schon dadurch werden die Bemerkungen *Stade's* *Gesch.* 145 ff. hinfällig. Besser urtheilt darüber *Reuss* *Gesch. d. AT.* § 63). — V. 31. עָזָב] ist, kraft V. 30. relativ

zu verstehen; minder geliebt (Dt. 21, 15. Matth. 6, 24). Gott *öffnete ihren Mutterleib* (16, 2), liess sie fruchtbar sein und gebären; damit gleiche er das Misverhältniss aus, denn Fruchtbarkeit macht das Weib dem Manne werth (16, 4). — V. 32. Den Sohn nennt sie קָנַתְּךָ d. i. *sehst einen Sohn*, weil Jahve ihr Elend angesehen hat (16, 11), dem nun, dachte sie, wird der Mann sie dafür lieben. Eine Ableitung aus dem Arab. versucht *Lagarde* Onom. II. 95. Für aus קָנַתְּךָ verderbt sehen es *Koehler* u. *Kuen.* Th. T. V. 291 an u. finden einen Gottesnamen darin. Zu קָנַתְּךָ nach קָנַתְּךָ vgl. V. 33 und 26, 22. קָנַתְּךָ] 19, 19. — V. 33. קָנַתְּךָ] *Erhörung*, weil Jahve gehört und beachtet habe, dass sie ungeliebt sei. (S. auch *Ew.* 167^a; eine Ableitung von arab. *sin'u* Bastard von Wolf und Hyäne wollen *Hitz.* Gesch. 47 und *RSmith* im Journ. of Philol. IX. 80. 96). — V. 34. קָנַתְּךָ] *Auhänger*, weil sie hofft, dass der Gatte ihr fortan mit Neigung anhangen werde. Als u. gentile von קָנַתְּךָ (קָנַתְּךָ , קָנַתְּךָ *Wildkah*) wollen das Wort ableiten (*Hitz.* 47) *Wl.* ProL. 150; *Stade* in ZATW. I. 112 ff.; s. auch Lit. CBL. 1879 S. 828; קָנַתְּךָ selbst deutet nach ass. *li'at* als *Herrin PHaupt* (GGN. 1883, S. 100). Sonst s. über Levi *Kuenen* Volksreligion 1883 S. 312 ff. קָנַתְּךָ] 2, 24. Für קָנַתְּךָ ist mit *Sam.* LXX (ἐκάλεισε , nicht ἐκλήθη) *Pesch.* קָנַתְּךָ zu lesen, vgl. V. 35. — V. 35. קָנַתְּךָ *Gegenstand des Lobes und Preises (Del.)*, denn sie pries Gott für ihm, vgl. 49, 8. Der Name ist genommen als aus dem Hoph. abgeleitet (zum קָנַתְּךָ 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 (*Ku.*), wenn es als Stillstand bemerkbar sein sollte. — Cap. 30, 1—8. Die Geburt Dan's und Naftali's von Bilha. V. 1 f. „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: *bîn 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 kam. So der Ausdruck noch 50, 19 bei demselben Vrl.“ (*Ku.*). — V. 3. Sie greift zum selben Mittel wie Sara (16, 2 f.) und gibt ihm ihre Magd Bilha zum Weib, dass sie *auf der Rahel Knie gebäre* d. h. Kinder, die Rahel auf ihren Schooss nehmen (lj. 3, 12) und als die ihrigen anerkennen will (50, 23), und dass auch sie von ihr erbaut werde (16, 2). קָנַתְּךָ] 20, 17. 21, 10. 12 f. bei B. — V. 4^a, weil Wiederholung des V. 3 Gesagten und wegen קָנַתְּךָ nach C, oder vielleicht nach A, der auch Hagar eine קָנַתְּךָ des Abr. nennt (16, 3). Ebenso 9^b. — V. 6. קָנַתְּךָ] *Richter* nennt sie den Sohn, weil Gott sie gerichtet d. h. ihre Sache ihren Wünschen gemäss entschieden hat. Auch in קָנַתְּךָ vermuthet einen Gottesnamen *Kuen.* Th. T. V. 291. קָנַתְּךָ] 3, 17. 21, 12. 27, 13. V. 7 von C; wenigstens ist nicht einzusehen, warum קָנַתְּךָ ein Nachtrag sein soll (*Wl.* XXI. 427, dagegen קָנַתְּךָ V. 12 nicht. — V. 8. קָנַתְּךָ] *Kampfmann*, weil sie einen Ringkampf (*Ew.* 156^a) Gottes mit Lea gekämpft und gesiegt habe, d. h. nicht: einen Kampf in göttl. Sache, wie die Gründung Israels ist (*Ku.*), 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 Zilpa dem Jacob zum Weib, die ihm Gad und Aser gebiert. V. 9 s. V. 4. — V. 11. גַּד] *Glückskind*; sie sagt: גַּד , in Pausa גַּד , mit Glück (ἐν τύχῃ LXX), vgl. גַּד V. 13; die Mass. wollen גַּד סָג *gekommen ist Glück* (vgl. Jes. 65, 11 und das n. pr. Jos. 11, 17. 12, 7), so wenigstens *Trgg.* und *Pesch.*; dagegen *Vrs. Sam.* (גַּד) und *GrVen.* (ἡκει σφόδρα) deuten nach 49, 19. Über den Gottesnamen Gad (Jos. 11, 17. Jes. 65, 11) s. ZDMG. XXXI. 99 f. — V. 13. גַּד] Gerader d. h. sowohl Glücklicher als Günstiger, *Glückspender* (vgl. zum Sinn גַּד die Glücksgöttin, wie zu Gad den Glücksstern), denn sie sagt: mit meinem Glück d. h. mir zum Glück gereicht das, denn glücklich preisen (Prf. der Gewissheit, *Ew.* 135^e) mich Töchter (Cant. 6, 9. 22) als kinderreiche Mutter. — V. 14—20. Die Geburt des 5. und 6. Sohnes der Lea. Zur Erklärung des Namens Jissakhar nach C dient V. 14—16 „die Erzählung von den גַּד , welche Ruben (damals noch ein kleiner Knabe) in den Tagen der Weizenernte (Jud. 15, 1) d. h. im Mai auf dem Felde fand und mit nach Hause brachte. Gemeint sind nach den Verss. die gelben, apfelförmigen muskatnussgrossen Früchte der Mandragora vernalis oder Alraune, einer in Palästina, bes. in Galilaea häufigen und daher den Hebräern wohl bekamten Staude. Die Reisenden, zB. *Mariti* R. 564, *Schultz* Leit. V. 197, *Hasselquist* R. 184, *Seetzen* II. 98, v. *Schub.* II. 457, fanden schon im Mai reife Früchte, und berichten, die Araher ässen dieselben gern und legten ihnen eine zur Wollust reizende und zum Kinderzeugen förderliche Kraft bei, was auch *Maundrell* RBesch. 83 angibt. Nach *Dioscor.* 4, 76 und *Theophr.* h. pl. 9, 10 brauchte man die Wurzeln zu Liebestränken, und nach *Hesych.* hiess die Liebesgöttin auch *Μανδρογογίτις*. Daher גַּד *amatoria* d. i. Liebesäpfel, von גַּד *Ew.* 189^g. Mehr darüber bei *Tuch*, *Ges.* th., *Chwolsohn* Ssab. II. 725 f., *Win.*³ I. 48^o (*Kn.*), *Riehm* HWB. 48. Rahel begehrt von diesen Liebesäpfeln, um auch 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 meinen Mann genommen* (sofern er lieber bei Rahel war), *dass du auch die Alraunen nehmen willst?* der lufin. גַּד (und zu nehmen = und du willst nehmen?) soll die Absicht noch schärfer ausdrücken als das näher liegende Perf. cons. גַּד s. 20, 16. Sie gibt aber doch zuletzt von den Äpfeln, 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. גַּד 19, 33. Der Rahel nützt auch dieses Mittel nichts (die gegentheilige Behauptung *W.* 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. R hat hier einem andern Erz. das Wort gegeben, und zwar dem B. Denn גַּד , 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 Sohnes mit der Ordinalzahl (wie V. 19) war hier, nach der Unterbrechung durch V. 1—16, fast nothwendig (vgl. 29, 34). — V. 18. לֹא־עָשָׂה] d. i. לֹא־עָשָׂה *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 hingegeben habe (V. 9 ff.). Offenbar eine ganz andere Beziehung des לֹא־עָשָׂה als V. 16. Übrigens muss לֹא־עָשָׂה und לֹא־עָשָׂה durch R oder einen Abschreiber geändert sein (wie 31, 33 in *Sam.*). — V. 19 f. Auch vom Namen *Zebulun* werden 2 Deutungen gegeben, die eine von B: *beschenkt hat mich Gott mit einem guten Geschenk* (s. über לֹא־עָשָׂה *Ges.* th. 401 und über den Wechsel von ל und ז S. 727; *Ew.* 51^b), die andere von C: *dasmal* (29, 34 f.) *wird mir bewohnen 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 *StGuyard* im Journ. As. VII, 12, 225 u. *FdDel.* Hbr. lang. 38, bestritten von *Halévy* (Etud. Juiv. 1885 p. 299). — 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, vgl. 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 לֹא־עָשָׂה לֹא־עָשָׂה 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 לֹא־עָשָׂה aus B, לֹא־עָשָׂה aus C. לֹא־עָשָׂה] s. V. 17. לֹא־עָשָׂה] 29, 31. — V. 23 f. *Gott hat meine Schmach* (wegen der Kinderlosigkeit 16, 4) *weggenommen*, sagt B, der somit לֹא־עָשָׂה als לֹא־עָשָׂה 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 weiter; den ausgemachten, anscheinend geringen Lohn weiss er durch List und Kunst so zu mehren, dass er dem eigemütigen 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. לֹא־עָשָׂה] 29, 22, 26. Die Zeitrechnung von 31, 41 bei B darf man hier nicht zu Grund legen. Wenn die Geburten, die in 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 לֹא־עָשָׂה 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 fort dauern 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. Darans ist dann aber auch klar, dass hier ein anderer Vrf. redet als 31, 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 Eigenmuth lässt ihn höflich und die Verlegenheit abgebrochen oder stammelnd reden. לֹא אֶפְרָסָךְ] 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 Jahre 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; לֹא אֶפְרָסָךְ, weil ihm damit eine Auflage erwächst. Aber schon אֶפְרָסָךְ 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. 29 f. 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. אֶפְרָסָךְ] *bei mir*, unter meiner Obhut. אֶפְרָסָךְ] 28, 14. *meinem Fuss gemäss*] auf jedem meiner Schritte Jes. 41, 2. Ij. 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. אֶפְרָסָךְ] wie 26, 18. אֶפְרָסָךְ] steigernd hinzugesetzt, *Ew.* 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; *Arriev. 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, darans entfernend (Inf. abs. wie 21, 16) jedes *gesprenkelte* und *gefleckte* (אֶפְרָסָךְ 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. He.*). 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 אֶפְרָסָךְ unter der Hand mitverstanden werden. Deshalb meint *Wl.* XXI. 429 f., 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, 7 f.) habe machen lassen. Aber

abgesehen davon, dass die Entstehung einer solchen Lücke unbegreiflich wäre, liegt doch bei dieser Conjectur der Widerspruch mit $\text{לֹא יִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵלֹהִים אֲחֵרִים}$ 31 gar zu handgreiflich vor. Vielmehr ist (wie schon in der 3. Aufl. geschah) anzunehmen, dass vor oder nach $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ eine ganze Wortreihe (ob homöotel.) ausgefallen ist, oder aber ist gegen die Mass. der Athnach bei dem ersten $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ 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 Auscheidung alles Abnormfarbigen, abnormfarbig in den Heerden sein (geboren werden) wird, soll mein Lohn sein. Dazu stimmt alles Weitere. — Bei den Schafen genügte $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ (vgl. 33, 35), weil $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ s. v. a. $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ (s. 35) d. h. woran schwarzes ist; ganz weisse Ziegen werden weder hier noch V. 33, 35 vorausgesetzt. In dem Satze $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ ist וְהָיָה absichtlich nicht mit genannt, weil וְהָיָה 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 geben LXX $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ und *Fulg.* $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$, dann beide וְהָיָה als Inprt. (wegen V. 35). — Seine *Rechtlichkeit*, meint er weiter, werde sich leicht erweisen, sie werde selbst sich bezeugen oder *über ihn* (als rechtlichen) *aussagen* ($\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ vox forens., s. Lex.); 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, $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ nach 2 Sam. 19, 29. Neh. 2, 20 (mit *Ku.*) wie $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ zu deuten: mein Recht, das mir rechtlich zukommende. $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ 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 (*Ku.*); LXX ἐστὶν , *Sam.* $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ für $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ d. i. $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$. — 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 Auscheidung 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.*: $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ näm. 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. $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$ wie 32, 15. $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$] *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“ (*Ku.*). $\text{וְהָיָה לְךָ שְׂחָרָה}$] *collect.*, und

kraft זָבִים (*Sam.* זָבִים) hier fem., sonst masc. זָבִים] *Ew.* 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.* לְעַד) den Stäben, und gebaren später bunte. Über die Tränkrinnen oder Tröge bei den Brunnen s. zu 29, 3. זָבִים] *Rinnen*, selten und mehr aram. (noch *Ex.* 2 16), wird hier durch זָבִים (von זָבִים 24, 20, s. *Ew.* 31^b. 212^b) erklärt. זָבִים für זָבִים , vgl. *Jud.* 5, 28. *Ps.* 51, 7 (*Ew.* 193^a); masc., weil hier die männl. Thiere mit eingeschlossen sind. In 39^a ist זָבִים die Hauptsache und neu gegen זָבִים V. 38, darum nicht geradezu als Doublette (*Wl.*) anzusehen, aber der Ausdruck ist schwerfällig. „Die brünstigen Thiere empfiengen 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, discolores virgas ponebat in canalibus et admissis arietibus et hircis in ipsa potandi aviditate oves et capras faciebat ascendendi, 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 (זָבִים 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 abgesonderten 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 (זָבִים wie 28, 9) fügt. So nach dem mass. Text. Es hilft nichts für זָבִים mit *LXX Sam.* זָבִים und mit *Trgg. Saad. Houbig. Kn.* זָבִים zu lesen, in welchem Fall זָבִים *angesichts vor* (wie *Ex.* 23, 15. *Ps.* 42, 3) bedeuten und זָבִים Obj. sein müsste. Der Anstoss liegt darin, dass das abgesonderte bunte nachher wieder als זָבִים bezeichnet wird, während vielmehr an זָבִים naturgemäss sich זָבִים anschliesse. Der

ganze 2. Kunstgriff (יָצַד — יָצַד) 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 er 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*). יָצַד] Prf. cons. = יָצַד, יָצַד יָצַד] Inf. Pi. von יָצַד (31, 10) mit Suff. pl. 3 fem. (wie יָצַד — 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. יָצַד] 30, 30. 28, 14. יָצַד יָצַד] 7, 19. — Sonst 12, 16. — „Bemerkung verdient, dass der Erz. Gott nicht erwähnt wie der Berichtstatter 31, 9 ff. Ein ähnl. Fall bei ihm V. 14—16“ (*Kn.*).

3. Jacob's Rückwanderung aus Haran, 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 bestimmten ihm dazu 31, 1—16. Fluchtweise, ohne Vorwissen Laban's, zieht er fort, und Rahel 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 Mahanaim 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 Haas und Habe glücklich aus dem fremden Lande zurückkehren liess (vgl. 28, 20 ff., auch 15). Zugleich wird der Ursprung des Terafimcults bei den Isr., die Völkerscheide zwischen den Aramäern und Hebräern auf dem Gilead und die Heiligkeit Mahanaim's erläutert. — Geschöpft ist die Erzählung zumeist aus B. Als aus A genommen erweist sich nur V. 18 (*Kn. Wl.*) von יָצַד יָצַד an durch יָצַד, יָצַד, יָצַד, יָצַד יָצַד, יָצַד יָצַד die Breite des Ausdrucks und die Beziehung auf 35, 27; dass auch 17^b (*Schr.*) oder ganz 17 (*Hupf.* 32) dorthier stamme (wegen der Wiederholung von יָצַד V. 21), ist nicht sicher. Dagegen sind V. 1 (*Hupf.*) und 3 (*Schr.*), wahrscheinlich יָצַד יָצַד יָצַד יָצַד 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 Zusammenarbeitung 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 עֲרֵבָה 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, עֲרֵבָה 33, אֲרָבָה 26, הֵן hier 37, עֲרֵבָה 32, 2, das alterthüml. עֲרֵבָה עֲרֵבָה 31, 42, 53 u. עֲרֵבָה 7, 41 seine Abstammung von B gesichert ist.

Cap. 31, 1—16. Jac. beschliesst die Heimkehr. V. 1 mit 3 zusammenhängend, nach C. עֲרֵבָה + אֲרָבָה 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. עֲרֵבָה 12, 5. אֲרָבָה 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 אֲרָבָה. *gestern chegestern*] früher, vordem, wie V. 5. 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 Kanaan. 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. עֲרֵבָה Ges. 32 A. 5. — V. 7—9. „Zum Dank dafür täuschte ihn Lab., indem er den ausgemachten Lohn nach Willkür zehnmal d. i. zum öfteren (Num. 14, 22. Ij. 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. אֲרָבָה von אֲרָבָה, *Ec.* 127^d. עֲרֵבָה 41, 29, 15. אֲרָבָה 20, 6. עֲרֵבָה Ges. 147^d. אֲרָבָה Prof. cons. אֲרָבָה für עֲרֵבָה wie 32, 16, 41, 23 Ex. 1, 21. Num. 16, 17 f. (*Ges.* 121 A. 1). vgl. 26, 15, 33, 13. In Cp. 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 heizubringen. 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 ihm 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^c (*Kn.*). רָבִי für רָבִי (30, 32 f. 35) bei C. Über den *Traum* s. 20, 3. $\text{וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב וַיִּבְרַח}$ 21, 17. — V. 13 urspr. an 11 angeschlossen. Gott gab sich ihm als der Gott von Bethel (28, 18 ff.) zu erkennen und hiess ihm in seine Heimath zurückkehren. $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$ sc. $\text{בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$, oder abgekürzt aus $\text{בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$, *Ges.* 110, 2^b. $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$ *Sam.* LXX. $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב}$ + καὶ ἔσονται 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. $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$ LXX *Sam.* $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב}$ 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. $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$ nicht: *so dass* (*Kn. Del.*, auch nicht Dt. 14, 24. *lj.* 10, 6; Fälle wie V. 36, 20, 9, 40, 15 sind *audere*), 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. $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$ im Pent. nur hier (vgl. 14, 23). — V. 17—25. Jac. zieht mit Familie und Habe ohne Vorwissen Laban's fort; auch seine Terafim entwendet ihm Rahel; Lab. verfolgt und erreicht den Flihenden auf dem Gilead. V. 17. *seine Söhne und Weiber*] s. Weiber und Söhne, LXX *Sam.* *auf die Kameele*] 24, 61. — V. 18. $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$ 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 ans Troja mit fortnahm Dionys. Hal. 1, 69; Verg. Aen. 3, 148 f. 4, 598. *Kn.*); und Jacob benützt sie, um heimlich zu entkommen. $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$ s. *Wim.* 3 II. 608; *Ev.* Alt.³ 296 ff. Ein sicheres Etymon des Worts ist noch immer nicht gefunden (s. *Ges.* th.). Übrigens ist hier vielleicht nur ein einzelnes Bild (1 *Sam.* 19, 13, 16) gemeint; der Plur. pron. suff. V. 34 u. $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$ V. 30 beweist nicht sicher für eine Mehrzahl (*Ev.* 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, vielleicht auch zur Vorbereitung auf V. 44 ff. aufgenommen, ebenso V. 24 (*Budd.* 422 will ihn für einen Einschub nach A erklären. Aber V. 47 ist er doch vorausgesetzt. S. auch Dt. 26, 5). $\text{וַיִּבְרַח יַעֲקֹב בְּלִיל הַלַּיְלָה הַהוּא}$ auch V. 26 *den Sinn von einem täuschen*, vgl. *κλέπτειν*

róon Hesiod. theog. 613. Hom. II. 14, 217; kürzer c. Acc. prs. V. 37 wie *κλέπτειν τινά* u. lat. *decipere* (*Kn.*). לִּפְנֵי] wegen Mangels davon dass d. i. *weil* oder *sofern nicht* (*Ew.* 322^a), nur hier so. *dass er fliehen wollte*] d. h. davongehen, sich fortmachen (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 אֶת הַנְּהַר 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 den Gilead 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 נְהַר V. 21 einen andern Fluss als den Eufrat gemeint haben, oder aber muss נְהַר V. 21 aus einer andern Quelle (t) 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) לֹא תִדְבַּר d. h. nicht: von gutem anhehend dann zu bösem übergehend (*Kn. Buns.*), sondern (24, 50 u. 14, 23) *irgend etwas*, nämll. übles, was aus אֲחֵרַי folgt: LXX richtig *πονηρά*, ebenso V. 29. — V. 25 das Zusammentreffen nach C (gegen 24^b). Eine Unterscheidung zwischen קָרְבָּן *nahe hinterher sein* und קָרְבָּן *einholen* (*Kn.*) ist haltlos. Jacob hatte sein Zelt aufgeschlagen (קָרְבָּן im Pent. nur hier) auf oder an dem נְהַר und Laban mit seinen Brüdern schlug auf oder an הַנְּהַר auf. Nach V. 21 und 23 kann נְהַר nur als הַנְּהַר verstanden werden, also ergäbe sich: Laban lagerte *eben dasselbst* (*Vulg. Kn.*). Aber so kann sich kein Schriftsteller ausdrücken. Wahrscheinlich war נְהַר 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 אֲנִי ohne אֲנִי), wahrscheinlich Einsatz aus C (in LXX wird durch Versetzung der 5 ersten Worte des V. 27 hinter אֲנִי V. 26 nachgeholfen). אֲנִי] s. zu 20, 5. *Schwertgefangene*] im Krieg erbeutete 2 Reg. 6, 22. אֲנִי] *Ges.* 142 A. 1. אֲנִי] LXX אֲנִי, wozu 'אֲנִי' Nachsatz. *dass ich dich entliess* mit Fröhlichkeit (1 Sam. 18, 6), Gesang und Musik, dir eine festl. Abschiedsfeier bereite (über solche im neuen Orient, s. *Harmer* Beob. I. 415 f., *Kn.*). אֲנִי] s. V. 43; Enkel 29, 5. Damit habe er als unverständiger Mann gehandelt. Sowohl אֲנִי im Sinn von אֲנִי, als אֲנִי im Pent. nur hier. Zu אֲנִי für אֲנִי 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 ver-

wichene Nacht (19, 34) ihm das untersagt. $\text{אֲנִי לֹא אֶמְצָא} \text{ עָלַי}$ 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. בָּרַח heisst nicht „Starker“ von בָּרַח , sondern ist ein Nom. wie עָזָר , יָצָר u. a. (s. S. 17). *Gott eures Vaters*] nämll. 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 $\text{אֲנִי בָרַח} \text{ 's. — V. 30.}$ 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 bloß 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. עָזָר] im Pent. nur hier. — V. 31 f. Auf die erste Rüge bemerkt Jac., er habe (אֲנִי 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 Rahel vom Diebstahl nichts gesagt hat; er erklärt also getrost, dass der sterben soll, bei welchem L. die Terafim finde, und gestattet diesem die Durchsuchung. אֲנִי עָזָר] für אֲנִי עָזָר (44, 9. 10) ganz ungewöhnlich (obwohl in den aram. Verss. nachgeahmt und bei Ew. 333^a, Ges. 123, 2 anerkannt). Auch ein אֲנִי עָזָר zu Anfang des V., was die LXX noch bieten, vermisst man ungern (Böttch. N. Ähr. 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). אֲנִי עָזָר] 37, 32. 38, 25. — V. 33—35. Laban durchsucht die Zelte, von denen jede Hauptperson eines bewohnte (24, 67). In 33^a ist אֲנִי עָזָר gleich mit aufgeführt, um nachher bei Rahel's Zelt stehen bleiben zu können, aber das folg. אֲנִי עָזָר schliesst sich so nicht gut an; Umstellung (LXX) gibt keine Abhilfe. אֲנִי עָזָר] + אֲנִי עָזָר Sam. LXX. Rahel 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 Durchsuchung (Lev. 15, 19) benahm (Ku.). *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 Fraucenzimmer dienen, Burckh.

Bed. 370 f.; *Brown* R. 473; *Ker Porter* R. II. 239 u. a. bei *Jahn* bibl. Arch. I, 1. 285 f.⁶ (*Ku.*). אָנָה] 20. 17. אָנָה] 44. 12. — V. 36 f. Jacob wird muthiger, da alles gut für ihn abgelaufen ist, und weist nun Lab. zurecht. אָנָה אָנָה] 4. 5. אָנָה אָנָה] *Sam.* LXX *Pesch.*, *TgJon.*, viele hbr. Cod. „Zu אָנָה אָנָה אָנָה *brennend, hitzig sein* (*Jes.* 5, 11) hinter jem. her d. i. ihm lebhaft, hitzig verfolgen vgl. 1 *Sam.* 17. 53⁷ (*Ku.*). *entscheiden zwischen uns*] schiedsrichterlich (*Jes.* 2. 4. lj. 16, 21); in anderer Bedeutung steht אָנָה אָנָה] 42. 20, 16. 21, 25 bei B (24. 14. 44 bei C). — V. 37. אָנָה] minder gut אָנָה *Sam.* LXX *Vulg.* אָנָה] 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. sorgsamem, uneigennützigem 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. אָנָה] 41. 27. 36. *sie thaten nicht Fehlgeburten*] *Ex.* 23. 26. lj. 21, 10; so sorgfältig behandelte sie der Hirte. — V. 39^a erklärt sich aus *Ex.* 22. 12. אָנָה אָנָה] für אָנָה אָנָה] *Ges.* 74 A. 4; hier = *büssen, ersetzen*, wie sonst אָנָה. Das verlangte Lab. auch von ihm. אָנָה אָנָה] fehlt in LXX *Sam.* *Gestohlenes des Tages, G. der Nacht*] ich ersetzte, wie du fordertest, die weggekommenen Thiere, mochten sie bei Tag oder Nacht gestohlen worden sein, vgl. *Ex.* 22, 11. Über das אָנָה s. *Ew.* 211^b. *Ges.* 90, 3. Die Iprfl. 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 Tage 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; *Roseum.* A. u. N. Morgenl. z. d. St. *mein Schlaf*] der mir zukommende, gehörende, *Jes.* 21. 14. 31, 9^c (*Ku.*). — V. 41 f. Es ist nicht nöthig, V. 38—40 wegen des gleichen Anfangs mit V. 41 f. von einem andern Vrf. abzuleiten (*Wl.*); die Wiederholung ist in einer so lebhaften Rede wohl am Platz. Über die Zeitrechnung s. zu 30, 26. *zehnmal*] V. 7. V. 42 אָנָה אָנָה] 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). אָנָה] für mich, mir günstig *Ps.* 124, 1 f. 56, 10. אָנָה אָנָה] *ja dann* (*Lw.* 358^a) *hüttest du mich leer entlassen*; vgl. 43. 10. Num. 22, 29. 1 *Sam.* 14, 30. 2 *Sam.* 2. 27. אָנָה אָנָה] *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 אָנָה אָנָה] 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.). וְיָשָׁן] *wohlan* 37, 13. Ex. 3. 10 bei B. וְיָשָׁן] Subj. kann nicht וְיָשָׁן , das fem. ist, sein; auch die Handlung nicht, welche, als etwas vergänglichendes, selbst eines bleibenden Zeugen bedarf. Also wird entweder וְיָשָׁן zu streichen oder (*Olsh.*) anzunehmen sein, dass davor einige Worte wie בְּיָמָיו oder וְיָשָׁן (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 Zusammenarbeitung 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 *Ew. 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 בְּיָמָיו , den sie errichteten, der Zeuge, und zwar dafür, das Jacob Laban's Töchter gut zu behandeln versprach. die וְיָשָׁן aber ist erst vom Harmonisten hinzugefügt. Der Bericht des B, in 45. (47) 51—54, hatte ein וְיָשָׁן , 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. Hg. Wl.*), dass es urspr., in Fortsetzung von V. 44, bloss hiess וְיָשָׁן וְיָשָׁן , und וְיָשָׁן eine jüngere, aber unrichtige Ergänzung ist. Die hier gemeinte וְיָשָׁן war gewiss an hohem Ort, weithin sichtbar, daher war וְיָשָׁן der richtige Ausdruck, und beweist gegenüber von וְיָשָׁן 28, 18. 22 keine Verschiedenheit des Vrf. (gegen *Ku.*), vgl. noch 35, 20. — V. 46 fällt Text des C ein. Steine werden zu einem בְּיָמָיו Wall zusammengetragen, auf welchem sie dann die Bundesmahlzeit halten. Dass auch hier וְיָשָׁן unrichtige Glosse (*Wl.*) sei, ist nicht so evident, aber daraus wahrscheinlich, dass V. 48 ff. Laban es ist, der die Bedeutung des בְּיָמָיו erklärt. Eine Mitwirkung der Lente Jacobs 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. וְיָשָׁן] LXX וְיָשָׁן , gebilligt von *Plüschke*, *Lagarde* (onom. II. 95), *Olsh.* — V. 47 nach *Wl.* ebenfalls Glosse und Product überflüssiger Gelehrsamkeit, möglicherweise aber aus B genommen, der V. 20. 24 den Lab. וְיָשָׁן nennt, den בְּיָמָיו (wenn auch in anderem Sinn als C) V. 52 ebenfalls erwähnt, und eine Namensklärung von וְיָשָׁן auch gehabt haben kann; 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 Grenzscheide betrachtet^c (*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 hieher versetzt. Auch C deutete demnach den Namen גִּלְעָד , der sich nach *durus, firmus* erklärt, als גִּלְעָד , womit freilich wenig stimmt, dass man gewöhnlich גִּלְעָד (zB. V. 21, 25) sagte. וְעַל גִּלְעָד 11, 9, 19, 22, 25, 30, 29, 34 f., immer bei C. — V. 49. וְעַל גִּלְעָד fällt auf, weil vorher nicht von סְפֹחֹת *Spähort, Warte* die Rede war, sondern nur von einer סָמָא , was *Sam.* auch dafür hat. Bezüglich der gramm. Structur ist zwar kaum zu bezweifeln, dass es Fortsetzung von 48^b sein soll: und *die Mispa* se. nannte er den Ort (*Kn. Ke.*) oder auch: nannte er die Masseba (*Saad., Ew. Comp. d. Gen. 64; Ges. th.*), denn nur dazu passt das folg. *weil* (30, 18) *er sagte* (vgl. 10, 9, 16, 13, 22, 14), wogegen die Beziehung zu 48^a und *die M.* se. soll Zeuge sein (*Wl.*) nicht bloß die Ausscheidung des 48^b als einer Glosse voraussetzt, sondern auch zu וְעַל גִּלְעָד nicht taugt. Aber der Satz ist so lose an 48^b angereiht, dass man zu der Vermuthung gedrängt wird, er sei so nicht aus C geschöpft, sondern erst von R zurechtgemacht, sofern man zu seiner Zeit (vielleicht mit anderer Localisirung der Sage) mehr von einer Mispa in Gilead sprach, als von einer Masseba. Die Meinung, dass der Einsatz des R bloß וְעַל גִּלְעָד gelautet und erst ein noch Späterer, wegen des übeln Geruchs der וְעַל גִּלְעָד , die Änderung in וְעַל גִּלְעָד vorgenommen und וְעַל גִּלְעָד , auch 50^b hinzugeschrieben habe (*Wl.*), ist darum unwahrscheinlich, weil V. 45, 51 ff. die וְעַל גִּלְעָד ohne Anstand stehen gelassen wurde. Die Frage ist nur noch, ob R alles von וְעַל גִּלְעָד bis וְעַל גִּלְעָד 49 und den damit zusammenhängenden 50^b frei eingesetzt, oder dazu etwas von C Gegebenes benützt habe. In Anbetracht von 53 neben 51 f. bei B, ist sehr wohl möglich, dass auch C neben 50^a schon etwas gehabt habe, wie וְעַל גִּלְעָד וְעַל גִּלְעָד , und R nur mit Beziehung auf וְעַל גִּלְעָד es umgearbeitet und umstellt hat. וְעַל גִּלְעָד] Gott solle zwischen ihm und Jacob *spähen*, darüber wachen, dass jeder seiner Bundesverpflichtung nachkomme, *weil* sie einer dem Blick des andern entzogen (4, 14) sein werden, also selbst einander nicht überwachen können. וְעַל גִּלְעָד] LXX $\acute{\alpha}$ θ ϵ $\acute{\omicron}$ ς . V. 50. Der specielle Inhalt des Versprechens war nach C, dass Jacob Laban's Töchter nicht drücken oder mishandeln (zur Rache für Laban's Trügereien), und keine andern Weiber zu ihnen hinzu (וְעַל גִּלְעָד wie 28, 9) nehmen solle. וְעַל גִּלְעָד] im Schwur wie 14, 23, 26, 29. *kein Mensch ist mit uns*] als Zeuge und Schiedsrichter, also soll Gott Zeuge sein, zwischen ihnen. וְעַל גִּלְעָד] wie 27, 27, 41, 41. וְעַל גִּלְעָד] auffallend neben וְעַל גִּלְעָד 49, und wohl ein Beweis, dass diese Worte auf Ein- oder Umarbeitung des R beruhen. Der urspr. Gedanke (48), dass der וְעַל גִּלְעָד Zeuge sein soll, tritt dadurch gänzlich zurück. — V. 51—53, urspr. an 47 angeschlossen, bringt den Inhalt des Eidschwures nach B. Richtig (vgl. Cp. 21 u. 26) spricht auch bei ihm

(wie bei C V. 48 ff.) Laban, als der der den Bund anbot, die zu beschwörenden Worte dem Jacob vor. Ohne Zweifel ist aber לְבָנֵי יַעֲקֹב 51 und לְבָנֵי יַעֲקֹב Einsatz des R (*Euc. Wl.*), welcher die Harmonie zwischen B und C dadurch herstellte, dass er, wie er 48 f. dem לְבָנֵי יַעֲקֹב beordnete, so nun der לְבָנֵי יַעֲקֹב des B den לְבָנֵי יַעֲקֹב des C beigab. לְבָנֵי יַעֲקֹב lj. 38, 6. לְבָנֵי יַעֲקֹב mit folg. לְבָנֵי יַעֲקֹב *sive—sive* (*Del. Ke.*), aber im Eidschwur wohl richtiger wie 50^a, mit wiederholter Negation: *gewiss nicht ich — nicht werde ich* u. s. w. לְבָנֵי יַעֲקֹב 1^o et 2^o] kann nicht blos, 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 לְבָנֵי יַעֲקֹב nicht ein jetzt eben künstlich aufgeworfener, sondern ein natürlicher. Dagegen wird wohl לְבָנֵי יַעֲקֹב Zusatz des R sein. לְבָנֵי יַעֲקֹב] 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 Appos. *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). Übrigens kommt לְבָנֵי יַעֲקֹב nachgehinkt, fehlt in LXX und hbr. Cod. (lautet in *Sam.* לְבָנֵי יַעֲקֹב), und ist wohl Glosse (*Kenic. Houbig. Olsh. Wl., Geig. Urschr.* 284). לְבָנֵי יַעֲקֹב] LXX *Sam. Pesch. Vulg.* לְבָנֵי יַעֲקֹב , s. aber 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, 10. 18, 12. Matth. 15, 2. Schon an sich ist „das Zusammenessen ein Act der Freundschaft bei den Arabern, *Nieb. Arab.* 48; *Sonnini* I. 437; *Volney* R. I. 314; *Buckingh.* Syr. II. 18; *Burckh.* Bed. 140. 264. 270“ (*Ku.*), bei Verfeindetgewesenen Act der Versöhnung; hier aber ist es deutlich ein Bestandtheil der feierl. Bundeshandlung. — Der לְבָנֵי יַעֲקֹב ist wie לְבָנֵי יַעֲקֹב 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. ö.). Heutzutage haftet der Name *Gebel Gif'ad* an dem etwa 9 KM. von O. nach W. sich erstreckenden Gebirgszug, 8 KM. südl. von W. Zerqâ (Jabbog), „auf dem die verfallenen Städte *Gif'ad* und *Gif'aud* (*Burckh.* Syr. 599 f.) sich befinden, nördl. von Salt (*Rob. Pal.* III. 922), östl. von Allan (*Seetz.* I. 393), und von dem der Gebel 'Oscha der höchste Punkt ist (*Rob.* II. 481; *Buckingh.* II. 24). Eine Stadt Gilead nennt Hos. 6, 8 (Jud. 10, 17^t). Der Ort Mişpa (Jud. 11, 11. 34), war 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 an Gilead (Dt. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 36) oder Ramoth Gilead's (1 Reg. 4, 13. 22, 3 ff. 2 Reg. 8, 28. 9, 1 ff.), welches nach den Onomast. 15 Mill. (6 St.) westl. (nordwestl.) von Philadelphia lag⁶⁶ (*Ku.*). Zu suchen ist dieses Mispa-Ramoth nach den Meisten im heutigen es-Salt (*Seetz.* I. 397; *Buckingham.* II. 45; *Bäd.*² 287; *Ri.* HWB. 1003), aber wahrscheinlicher (*Hitz.*; *Langer* im „Anslaud“ 1882 S. 181) 11 KM. nördlicher in den Ruinen el-Gaf'üd. Auf Grund dieses Sachverhalts glaubte *Ku.* unter מִסְפָּא (23. 25) und מִסְפָּא (47 f.) den heutigen G. Gaf'üd und unter מִסְפָּא 49 das alte Mispa oder Ramoth verstehen zu dürfen. Aber das verträgt sich nicht mit 32, 3. 23 f., wornach Jac. erst später den Jabboq überschreitet. Hier muss vielmehr die nördl. vom Jabboq gelegene Hälfte Gileads, G. 'Aglün, verstanden werden, welche auch als Grenzscheide der Hbr. u. Aram. allein passt. Welche Örtlichkeit aber im G. 'Aglün der Vrf. im Auge hatte, ist nicht mehr auszumachen. Die erst durch R (C') hereingekommene מִסְפָּא kann hier nichts entscheiden: es kann sein, dass R, einer andern Localisirung der Sage folgend, Mispa-Ramoth im Auge hatte, es ist aber auch möglich, dass er eine Mispa im G. 'Aglün meinte. „Beke hat auf dem G. 'Aglün einen Cromlech 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 Engellager, bei Maḥanaim. — V. 1. Lab. nimmt Abschied und kehrt heim. מִסְפָּא 20, 8. 21, 14. 22, 3. 28, 18. *küsste seine Söhne*] 31, 28. — V. 2. מִסְפָּא 28, 11. Engel Gottes] 21, 17. 28, 12. — V. 3. מִסְפָּא 28, 19. Diese Begegnung der Engel, diesseits der aram. Grenze, entspricht dem Engelgesicht Jacob's beim Antritt der Wanderung (28, 10 ff.); sie erinnert ihn an den göttl. Schutz, der ihm bis hierher geleitet, und versichert ihm denselben auch für die weiteren Gefahren. מִסְפָּא] zwar haben LXX (*Fulg.*) bloß παραμβολαί, 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 Engellager sind 2 Lager (s. weiter zu 32. 22). „Der Name mag entstanden sein wie viele mit *castra* zusammengesetzte Namen; Vrf. gibt indess der Entstehung desselben einen religiösen Anlass“ (*Ku.*), 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 Ibaal 2 Sam. 2. 8. 12. 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 Überlieferung über seine Lage vorhanden ist. Mit *Burrhardt's* (Syr. 597 f.) Ruinenort Meysera (*Ku.*), 2 Stunden südl. vom Jabboq, hat es nichts zu thun; es muss nördl. vom Jabboq gelegen haben, nach V. 11 nicht zu weit

vom Jordan, nach 2 Sam. 2, 29 durch den יַרְדֵּן von der 'Araba getrennt (vgl. 2 Sam. 18, 23 ff.). Der Ruinenort مَكْنَة *Mahne* (*Robins.* III. 920) oder *Möhny* (*Seetz.* I. 385) ist zu weit nördl. und östl., um hier zu passen; wenigstens hätte dann den Jac. sein Weg eher durch W. Jäbis zum Jordan geführt, als über den Jabbôq.

c) Jacob nach seiner Rückwanderung in Kenaan bis zum Tode Isaac's, Cp. 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 Seir seine Ankunft melden, erfährt aber von den Boten, dass er mit 400 Mann schon heranziehe. In Todesangst vor der Rache des Bruders trifft er durch Theilung seiner Leute und Heerden in 2 Lager Sicherheitsmaassregeln und erlebt betend Gottes Schutz 32, 4—13; rüstet reiche Geschenke für den Bruder und schickt sie vor sich her V. 14—22, macht dann in der Nacht den Übergang 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 die zugedachten 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 Läuterungsgeschichte Jacob's ist hier die entscheidende Wendung; diese 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 crustes 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 die Zuflucht dagegen in Gott allein gesucht werden, ehe ihre Folgen abgewendet werden konnten. Nun erst als dieser Gotteskämpfer (Israel) 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 auch die Wiederbegegnung und Aussöhnung mit ihm, wie es scheint, im wesentlichen sehr ähnlich erzählt. Aus beiden zusammen hat R dieses Stück hergestellt, wogegen A, der keinen Bruderzwist gemeldet hat und den Esau erst später von Jacob sich trennen lässt (36, 6), hier nicht in Betracht kommt. Wenn nun das Gebet 32, 10—13 (s. d.) fast in jedem Wort auf C hinweist, ausserdem 8 f. der Ursprung des Namens Mahanaim anders als V. 3 (bei B) erklärt wird, endlich aber V. 4—7 die Vorbereitung auf 8—13 ist und durch פָּנֵי עַד 6 den C verräth, so wird der ganze Abschnitt 4—13 mit seinem Schluss 14⁹

dem C zuzusprechen sein. Dagegen der Abschnitt 14^b—22 über die 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 zurückführt (WL), theils weil er von einer Zweitheilung des Lagers nichts weiss (22^b), von B abzuleiten: die Voraussetzung dazu bei B (Nachricht an und von Esau) ist von R neben 4—7 nicht besonders mitgetheilt, eher damit zusammengearbeitet (s. V. 4). In der Fortsetzung V. 23 f. liegt deutlich ein Doppelbericht vor (s. d.) und zwar 23 von C, 24 von B. Nur an 24 (nicht an 23) schliesst sich 25 ff., die Erzählung über den Ringkampf, an, welche sonst durch עֲרִיבֵי 29. 31 (s. dagegen 28, 13. 16, wo C trotz des Namens *Bethel* gleichwohl יְהוּדָה schreibt) auf B hinweist (*Hlg. Schr. Böhm.*), wie auch nach Hos. 12, 4 f. die Sage von Jacob's Ringkampf in Nordisrael heimisch war. (Die Gegengründe WL. XXI. 434 f. beweisen nichts, oder beruhen auf blossen Postulaten; speciell 33, 10 gehört sicher C an, nicht dem B). Ob auch C eine ähnl. Erzählung hatte, und ob er über den Ursprung des Israelnamens wie B oder wie A berichtete, ist nicht auszumachen: was die Erzählung hier im Zusammenhang des B leistet, leistet bei ihm das Gebet (10 f.). An 32, 23 (Weiber, Kinder) schliesst sich 33, 1 ff., und läuft also von hier an der Faden des C fort (עֲרִיבֵי 1 f. 6. הַיְהוּדָה 4, עֲרִיבֵי 1; עֲרִיבֵי 8 vgl. 32, 6; 'שָׁרָה 10) wie denn auch der ausdrükl. Bericht über die Ankunft der nach B vorausgeschickten Geschenke hier fehlt. Wenn gleichwohl auch hier V. 5. 11 (עֲרִיבֵי) unverkennbar mehrmals Worte aus B aufgenommen sind, so sieht man daraus nur, dass gerade über das eig. Zusammentreffen der Brüder B und C sehr ähnlich referirt, nam. auch C die Übergabe eines Geschenkes an Esau gemeldet haben muss (vgl. zu 32, 21). Auch V. 4 zeigt sich Zusammenarbeit zweier Vorlagen. Wohl erst von R stammt 32, 33.

Cap. 32, 4—7. Jacob nach seiner Ankunft in der Jordangegend schickt an den Esau nach Seir Boten und lässt ihm seine Rückkehr melden, erfährt aber durch diese, dass Esau mit 400 Mann ihm entgegenkomme. V. 4. עֲרִיבֵי vgl. 14, 7. 36, 35. Es sieht aus wie eine Variante zu עֲרִיבֵי 's, vielleicht aus B. Die Umsiedlung Esau's nach Edom wird in einem nicht erhaltenen Stück des C oder B bemerkt gewesen sein; bei ihnen war ja (Cp. 27) Isaac, als Jacob die Wanderung antrat, schon dem Tod nahe. Anders bei A Cp. 36, 6. — V. 5 f. עֲרִיבֵי 18, 28 ff. עֲרִיבֵי] Iprf. Qal, syncopirt aus עֲרִיבֵי wie Prov. 8, 17; *Ges.* 68, 1. עֲרִיבֵי] besser עֲרִיבֵי LXX *Sam. Vulg. Pesch.*, auch hbr. Cod. Die Gesandten sollen die Rückkehr Jacob's und seinen grossen Besitz, den er gewonnen (30, 43), dem Esau melden, zugleich *seine Gunst gewinnen*. Der collective Gebrauch von עֲרִיבֵי ist hier ganz eigenthümlich. — V. 7. Esau hat sich schon auf den Weg gemacht, dem Jac. entgegen zu kommen (über עֲרִיבֵי עֲרִיבֵי ohne עֲרִיבֵי *Ev.* 303^b). Seine Absicht ist nicht angegeben; nur die 400 Mann lassen errathen, dass er unter Umständen Rechte geltend machen oder seine Macht zeigen wollte. Gerade diese Ungewissheit seiner Absicht musste in Jac. die Gewissensangst über das einst Verübte (Cp. 27) wachrufen. — V. 8 bis

14^a. Was er dagegen that. V. 8 f. In seiner Angst ergreift er die, auch sonst nicht ungewöhnliche, Vorsichtsmaassregel, Leute und Heerden in 2 Lager zu theilen, um bei einem feindl. Überfall nicht alles auf einmal zu verlieren. Ohne allen Zweifel wird durch diese Zweitheilung bei C der Name Mahanaim begründet; eine ausdrückliche Bemerkung darüber musste R mit Rücksicht auf V. 3 weglassen. Dass aber C wirklich eine Ortsangabe, näml. Mahanaim, hatte, sieht man aus מָחָנַיִם V. 14^a. מָחָנַיִם] von מָחַן , *Ew.* 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 מָחָנַיִם ausgelassen. מָחָנַיִם] das fem. ist auffallend, da sofort das masc. wieder eintritt; *Sam.* hat מָחָנַיִם . — 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 Hülfen, 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. $\text{אֲנִי קָטָן וְעָרֵב}$] *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 Mahanaim'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 (מָחַן 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 und 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 (Ij. 1, 3. 2 Chr. 17, 11; vgl. Varro r. rust. 2, 3; *Tuch*), aus sämtl. 5 Arten des Heerdenviehs ausgewählt, im ganzen 580 Stück. מִנְחָה] 30, 35. מִנְחָה] 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 Überbringung von Geschenken *della Valle* Reisebeschr. II. 120. 165; *Sonnini* R. II. 108; *Harmar* Beoh. II. 127, *Ku.*). Zugleich gibt er jedem einzelnen Führer auf, beim Zusammentreffen mit Esau zu erklären, das Vieh sei ein Geschenk für ihn und Jacob folge nach. עֲשֵׂה לְךָ חֶסֶד] für עֲשֵׂה לְךָ חֶסֶד *Euc.* 63^a; *Ges.* 74 A. 2. וְיָרֵדְךָ] s. וְיָרֵדְךָ V. 5. — V. 21. וְיָרֵדְךָ] + סָבַ *Sam.* LXX. V.^a ist nach V. 18—20 überflüssig; V.^b bestimmt das Geschenk näher als *Sühngeschenk*; der V. scheint, auch nach לִפְנֵי (s. zu 16, 2) und וְיָרֵדְךָ (19, 21), von R ans C eingesetzt. *ich will bedecken sein Gesicht*] machen dass er die widerfahrene 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. וְיָרֵדְךָ] *Wl.* XXI. 433 meint, das sei hier ein n. pr. *in Mahane*, weise auf V. 3 (wo auch nur von einem מַחֲנֵה die Rede sei) hin, und entspreche dem urspr. Namen des Orts מַחֲנֵה, in welchem *ám* (aramaisirt *aim*) eine Lokalendung darstelle. Aber *Mahane* für *Mahanaim* kommt im AT. nirgends vor; der appell. *Sinu* ist hier ganz am Platze; wollte B das n. pr., so musste er, wie V. 3, מַחֲנֵה schreiben. — V. 23 f. der *Übergang 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 *Jabboq*fahrt; 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 וְיָרֵדְךָ wird 23 an C gewiesen, und gehört also 24 dem B. Die Anfangsworte וְיָרֵדְךָ 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^c, *Ku.*), 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. וְיָרֵדְךָ] 19, 33. 30, 16. וְיָרֵדְךָ] *Sam.* וְיָרֵדְךָ וְיָרֵדְךָ וְיָרֵדְךָ *Sam.* LXX *Pesch.* *Fulg.* — Der *Jabboq*, nach *Dt.* 3, 16. *Jos.* 12, 2, wenigstens in seinem Oberlauf, einst die Grenzscheide zwischen Ammon und dem Amoriterreich (s. aber zu *Num.* 21, 24 u. *Dt.* 2, 37), 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 *‘Aglün* und *Belqâ* trennt und in der Breite von *Sikhem* in den *Jordan* fällt (s. die *RWBücher*). Er geht in tiefer Schlucht zwischen steilen Bergen und ist ziemlich reissend. Die *Fahrt* (וְיָרֵדְךָ) 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 *Ku.*).

Esau von Seir her kommt dem Jacob *entgegen* (V. 7), nicht עָשָׂוֹ בָּא . 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. עָשָׂוֹ] nur hier und V. 26, in der Bedeutung *ringen* (LXX *Pesch. Vulg.*) verwandt mit עָשָׂוֹ oder nur mundartig davon verschieden. Das seltene Wort ist gewählt, weil auf den Namen עָשָׂוֹ , 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 zog 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, ihm 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 עָשָׂוֹ) wurde. — V. 27. „Zugleich verlangt er, dass Jacob ihn loslasse, indem die Morgenröthe aufsteige. Die Übersinnlichen 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. obgesiegt 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 עָשָׂוֹ die Bedeutung einer Verheissung: mit Gott siegreich kämpfend hat er auch in *dem* Kampf mit Menschen, der ihm jetzt bewegt, den Sieg schon so gut als errungen (vgl. 33, 1 ff.). So ist die Ummamung in Israel nicht blos eine ehrende Anerkennung, sondern selbst schon eine werthvolle Gabe, ein Segen. Der seltene Ausdruck עָשָׂוֹ (s. Lex.) ist hier (wie Hos. 12, 4) gewählt, wegen עָשָׂוֹ , und dieser Name also als *Gotteskämpfer* d. h. Kämpfer mit Gott, erklärt. Vielfach wird die Bedeutung zu *Streiter Gottes* abgewandelt (zB. *Redstob* 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* (*Hg. Gramb.*). Aber die urspr. Bedeutung wird doch (vgl. עָשָׂוֹ 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 davon getragen 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 עֲנִי־לְיָהוָה als יָהוָה־עָנָה 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 Heldenmuths, 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 abzurufen. 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. 4 f.). 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 עֲנִי־לְיָהוָה 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 Überfluss 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. Heisl. Eichh. Gabler* Urgesch. II, 2 S. 53 f.; *Ziegler* in Henke N. Mag. II. 35) oder ein heftiges Ringen im Gebet gewesen (*Herder* Geist d. hbr. Poes. I. 265 f.; *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 יְהוָה 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. 216). — V. 31. וְיָהוָה־עָנָה] wie 28, 19. 32, 3; anders 33, 17. Jacob nennt den Ort des Kampfes פְּנֵי־יְהוָה *Gesicht Gottes* (wofür פְּנֵי־יְהוָה 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 *Θειῶν πρόζωπον* (Strab. 16, 2, 15 f.) im Phönikischen ebenso oder ähnlich geheissen haben“ (*Ku.*). Über die Lage von Peniel fehlt alle Überlieferung; 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 hleibende Folge, war *hinkend an seiner Hüfte*, „als hätte sich das Ungerade, früher am Geiste des „Listigen“ haftend, nun bloß äusserlich auf den Körper geworfen“ (*Ev. 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. Über *חֲסִידוֹת הַיָּד* Hüftmuskel-Sehne oder -Strang s. *Ges. th.* 921. Es ist der nervus ischidiaeus, welcher auf der Hüfte am dicksten ist. Wer an ihm leidet, hinkt (*Ku.*). — Cap. 33, 1—16 *die freundl. Gestaltung des Zusammen treffens*, meist nach C. — V. 1—4. Auf dem andern Jabboqufer 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. *וַיִּבְכּוּ* hinter *וַיִּבְכּוּ* beweist Zusammenarbeitung 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) *וַיִּבְכּוּ* allerdings unmächt sein, (fehlt in *AEcmtz LXX* in *Lagarde's Gen.*). Haben aber R und Spätere hier eingegriffen, so steht der Schluss aus dieser Stelle (*Wl. XXI.* 435), dass B *וַיִּבְכּוּ* und *וַיִּבְכּוּ* mit *וַיִּבְכּוּ* (29. 13. 31, 28. 32, 1), C mit Acc. construirt, auf schwachen Füßen. — Die Juden freilich dachten über *וַיִּבְכּוּ* anders. „Aus Beresch. R. u. Qimhi ergibt sich, dass schon in alter Zeit manche an *וַיִּבְכּוּ* und *er biss ihn* dachten; und *TgJon.* erklärt das Weinen bei Jac. von Halsschmerz bei Esau von Zahnschmerz“ (*Ku.*). — V. 5—7. Hierauf nahen die Weiber und Kinder Jacob's und begrüßen Esau ebenfalls unter Niederwerfungen. Mindestens 5^b aus B wegen *וַיִּבְכּוּ*, *וַיִּבְכּוּ*] wie 11, hier c. dupl. Acc. *einen mit etwas begnadigen* (*Ges.* 139, 2). *וַיִּבְכּוּ* nicht *hier* (*Del.*), so wenig als 21, 29, sondern pron. pers. (*Ev.* 339^b), 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 ausge-

richtet: sie warten jetzt vereint, daher לַגֵּרָה *Lager* oder *Heer* (LXX aber $\alpha\upsilon\tau\alpha\iota\ \alpha\iota\ \pi\alpha\rho\epsilon\mu\beta\omicron\lambda\alpha\iota$). 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 gehabt habe, sein Angesicht zu sehen d. h. von ihm nicht abgewiesen, sondern zugelassen zu werden, und er ihn wohlwollend aufnahm (falsch LXX *Fulg.*: וַיִּשְׂמַח), vgl. Ij. 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 וַיִּשְׂמַח s. zu 18, 3 und וַיִּשְׂמַח s. 18, 5. 19, 8 sind die Phrasen des C, ebenso וַיִּשְׂמַח 32, 21; und für וַיִּשְׂמַח 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 Ursage von Peniel Esau selbst (etwa der wilde Jäger) dieser Gott war, folgt noch nicht (s. oben S. 314). וַיִּשְׂמַח Inf. ohne Subj., *Ew.* 304^a. — V. 11^a Doublette aus B. וַיִּשְׂמַח *Segen*, „hier das Geschenk, welches die in Segenswünschen bestehende Begrüssung begleitete (1 Sam. 25, 27. 30, 26). Im Mittelalter hieszen die Geschenke der Kleriker benedictiones“ (*Kn.*). וַיִּשְׂמַח *Ges.* 74 A. 1: LXX vokalisiren וַיִּשְׂמַח . וַיִּשְׂמַח V. 5. וַיִּשְׂמַח und *weil* Jos. 7, 15. Jud. 6, 30. 1 Sam. 19, 4. Jes. 65, 16. *ich habe alles*] bin reich genug. וַיִּשְׂמַח 19, 3. 9 bei C. — V. 12 f. Esau erbiethet sich, auf der weiteren Reise, *vor ihm her*, so dass Jacob ihn im Gesicht hätte, zu ziehen (nicht ἐπὶ εὐθείαν LXX), zu seinem Schutz, aber obwohl Esau durch Annahme des Geschenkes ein Unterpand des Friedens gegeben hat (21, 30), lehnt Jac., immer noch ihn Herr anredend, seine Begleitung ab, wohl nicht aus blosser 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. וַיִּשְׂמַח] über das suff. masc. s. 26, 15; über die 3 p. Pl. *Ew.* 357^b; aber וַיִּשְׂמַח in *Sam.* LXX *Pesch.* — V. 14. Er wolle weiter treiben *nach* ($\frac{1}{2}$ 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. וַיִּשְׂמַח] 2, 2 f. *Werk*, hier *Sachen*, *Habe* und wie וַיִּשְׂמַח speciell vom Vieh, vgl. Ex. 22, 7. 10. 1 Sam. 15, 9. Schliesslich stellt er ihm in Aus-

sicht, zu ihm nach Seir zu kommen; ob er das bloß vorgibt, oder dort Esau zur Erwidernng des freundl. Empfanges besuchen wollte, läßt Vrf. nicht merken (*Kn.*) — V. 15 f. Esau bietet ihm einen Theil seiner Mannschaft zum Geleite an; auch dies lehnt Jacob ab und Esau kehrt nach Seir zurück. פָּרָא] 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 *hin- aufzog*, Jud. 8, 8). Zwar gibt es jetzt auf der Westseite des Jordan, südl. von Bethseân, auch ein *Säküt* (*Burckh.* Syr. 395; *Lynch* 133; *Rob.* NBF. 406 ff.; *vd 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. 446f.; *Kn.*, *Ev.* G.³ II. 546). Aber an dieses, weil ganz ausser 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 Jabhoq, aber auch nicht so südl. wie zwischen W. Nimrin und W. Moğib (*Arnold* in Herz. RE. XIV. 764; *Del.*), sondern südl. vom Jabhoq in der Nähe der Furth von Dämie, an der Strasse von es-Salt nach Nabalus (*Lynch* 150) gesetzt werden (*Köhl.* Ge. I. 147; *Kē.*). Über neuere Verhandlungen zwischen *Merrill* und *Paine* betreffend die Ortslagen von Penuel und Sukkoth s. 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 Cp. 34 die kleinen Kinder schon erwachsen sind. Der V. gehört wahrscheinlich noch zur Quelle C (*Haus*); für ihn oder B zeugt ausserdem פָּרָא (anders als 32, 3 u. 31) vgl. 11, 9. 16, 14. 19, 22. 25, 30. 50, 11.

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

Jacob langt in Sikkem an und zeltet bei der Stadt, erwirbt auch ein Feldstück dort. Während seines Aufenthalts daselbst wird seine Tochter Dina von Sikkem, dem Sohn des Landesfürsten Hamor, entehrt. Sikkems Ehe mit Dina und den Vorschlag gegenseitiger Verschwägerung beider Stämme bewilligen die erzürnten Jacobsöhne unter der Bedingung der Annahme der Beschneidung durch die Sikkemiten. 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 Cp. 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 Jacobssprüche 49, 5—7 erwähnen Simeon's und Levi's That (aber etwas abweichend von Cp. 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 Cp. 34 birgt unverkennbar zweierlei Referate darüber in sich. Schon der Übergang 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, *Ew. 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 סִיכְחֵם 2, בְּיָמָיו 8 (gegen בְּיָמָיו 3), וְיָמָיו 10. בְּיָמָיו 15. 22, בְּיָמָיו 24, בְּיָמָיו 17. 24. וְיָמָיו und בְּיָמָיו 23, וְיָמָיו 15. 22, בְּיָמָיו 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 Ähnlichkeit der Verhandlungen in der Volksgemeinde mit Cp. 23 vollkommen stimmt. In der zweiten Reihe erscheint בְּיָמָיו 3, וְיָמָיו 3. 12. 19 (gegen בְּיָמָיו 4), בְּיָמָיו und בְּיָמָיו und בְּיָמָיו 7, בְּיָמָיו 11, בְּיָמָיו 26, בְּיָמָיו 30, was alles zum Sprachgebrauch des C gehört. Demgemäss ist ohne Bedenken 1^a. 2^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. *Ew. 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 Abimelekh'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) u. 25^b vom Harmonisten stammen kann. Nach dem Referat des C dagegen, zu dem in der Hauptsache 2^b. 3. 5. 7. 11—

13 (14). 19. 25*. 26. 30 f. gehören, hat der angesehenste Mann von Sikkem (19) die Dina entführt und entehrt, 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, erbost über die ihrer Schwester angethane Schande, stellten heimtückisch die Bedingung der Beschneidung Sikkem's (19), die dieser auch leistete (ob auch der andern Bürger? steht dahin); Simeon u. Levi aber mordeten dann ihn (u. die andern Sikkemiten) während des Wundfiebers und nahmen die Dina fort; der Vater aber tadelte sie hart wegen der schlimmen Folgen der That. Bei der Zusammenarbeitung der beiden Berichte musste natürlich R eingreifen, also zB. V. 13 f. 18, wo Ham. und Sikk., Jac. und Jacobs Söhne zusammengefasst werden, oder V. 25 (wo die Beschneidung der Bürgerschaft nach A vorausgesetzt ist). Ferner hat er (s. oben) V. 27—29 eingeschaltet, und da hier (27) וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב וַיִּשְׁתַּחֲוֶה so nachdrücklich beigesetzt ist, so wird auch 13^b und וַיִּשְׁתַּחֲוֶה 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, 18 ff. am Wort waren. So weit kommt man mit der reinen Analyse. Gegen das Ergebniss erheben *Wl.* XXI. 435 ff. und *Kuenen* in *Th. T.* 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 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 Stils des A voraussetzen, von der man weder Zweck noch Möglichkeit einsieht. Ohnedem liegt ja (s. oben) gar nicht blos Überarbeitung eines Berichtes, sondern Zusammenarbeitung einer Doppelerzählung vor. Andererseits indem aus dem Referat des C alles, was von der Beschneidung darin steht, (nam. 13 f. und der Anfang von 25) ausgeschieden und dem R zuerkannt wird, soll als Bericht des C nur gelten, dass Sikk., ein Privatmann, die Dina ent- und verführt, darnach ihre Angehörigen um nachträgl. Sanction 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. 254) 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 zu-

frieden gegeben hätten? Wie legt man sich einen solchen Privatmord 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, 6 f.) 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. — In O.² l. 316 will *Kuen* jetzt, ohne zu entscheiden, ob schon im urspr. Bericht die Beschneidung *Sikhem's* zur Bedingung gemacht war, V. 1^r. 2^r. 4—6. 8—10. 13^r. 14^r. 15—17. 20—24. 25^r. 27—29 dem R d. h. einem der jüngsten Diaskeuasten des Hexat. zuschreiben.

Cap. 33, 18. Jacob's Ankunft in *Sikhem*. Nach 's 'סב זש (s. 11, 31) und 'ס 'זב זש (s. 25, 20) wenigstens V^a sicher von A, ohne Anknüpfung an V. 17; V.^b wohl aus C. *Stadt Sikhem's*] vgl. V. 19 und 34, 2. שִׁכֶם] wofür im *Sam.* שִׁכָּם wie 43, 27, ist nicht n. pr. *Sikhem's* oder eines Ortes bei *Sikhem* (LXX, *BJub.*, *Pesch. Vulg. Luth. Merc.*, vgl. die Onom. s. Salem und Σαλήμ), da zwar jetzt ein Dorf *Sälīm* östl. von *Nabulus* sich findet (*Rob.* III. 314. 322. 336), aber das AT. ein solches nirgends erwähnt, sondern bedeutet *unversehrt, wohlbehalten*, s. v. a. שִׁכָּם 28, 21, und ist möglicherweise, als Rückbeziehung darauf, von R hinzugesetzt. (Sonderbare Vermuthungen darüber bei *Geig.* Urschr. 75). שִׁכֶם] 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 *Sikhem* 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 *Sikhem* einen Viehstand (37, 12 f.). Die *Bene Hamôr* waren das in und um *Sikhem* angesessene Geschlecht (*Jud.* 9, 28), demnach *Hamor* Vater von *Sikhem* und Fürst der dortigen Gegend (34, 2); ebenso ist 34, 2 ff. *Sikhem* selbst wieder als Herr von *Sikhem* aufgefasst (vgl. zu 14, 13 und 23, 20). Ganz richtig kauft Jac. das Feld von den שִׁכָּם 22; LXX lassen שִׁכָּם aus, um mit 34, 1 ff. zu conformiren. שִׁכָּם] nur noch Jos. 24, 32 und Ij. 42, 11 (von hier wiederholt), eig. vielleicht *Dargewogenes* (*Ges.* th.) oder *Normirtes*, νόμισμα (שִׁכָּם שִׁכָּם), jedenfalls ein Geldstück; ob aber gleich mit שִׁכָּם oder grösser? ist nicht zu entscheiden. Mit kopt. כרית, כרית d. h. alex. Drachme, Doppeldrachme (*EMeier* bhr. 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 *Sikhem* entspricht dem nach A in Cp. 23, und hat ähnl. Sinn: *Joseph's* Gebeine sollen dort begraben worden sein Jos. 24, 32. Allem nach war das nordisraelit. Überlieferung, und wird darum der V. von B

abzuleiten sein (*Kuen.* XIV. 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 vorangesetzt. Nur עָרַם אֶת־דִּינָה wird von R zugesetzt sein mit Rücksicht auf Cp. 34. — V. 20. עָרַם אֶת־דִּינָה] nie sonst mit Obj. עָרַם אֶת־דִּינָה , wohl aber mit Obj. עָרַם אֶת־דִּינָה (35, 14. 20), daher entweder עָרַם אֶת־דִּינָה und עָרַם אֶת־דִּינָה für עָרַם אֶת־דִּינָה eine Correctur (*Wl.*), oder ursprüngliches עָרַם אֶת־דִּינָה des B und עָרַם אֶת־דִּינָה des C von B verschmolzen. Er nennt den Altar (Malstein) *Gott, der Gott Israels*, letzteres nicht Praed. zu עָרַם אֶת־דִּינָה (*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: עָרַם אֶת־דִּינָה für עָרַם אֶת־דִּינָה . — 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 vorangesetzt. Nach B (vgl. 31, 41 mit 30, 21) könnte sie das sogleich oder ziemlich bald nach der Ankunft bei Sikkhem (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 B Job. c. 29 f. hält sich Jac. in Sukkoth auf, weidet dann nach dem Jordanübergang 7 Jahre zwischen dem todten Meer und Bethsean, bis er nach Salem (Sikkhem) kommt; Dina aber war bei der Verführung 12 Jahre alt). — V. 2^a sicher nach A, wegen עָרַם אֶת־דִּינָה (17, 20. 23, 6. 25, 16). Bei ihm (und bei C?) ist Sikkhem Sohn des Landesfürsten Hamôr (vgl. 33, 19) und sind die Bene Hamôr (abweichend von 48, 22 bei B) *Hirviter* (10, 17), wie er 23, 3 die Bewohner von Hebron als Hettiter bestimmt. עָרַם אֶת־דִּינָה] so von kleineren Gebieten auch 22, 2. 35. 22 u. ö. — V. 2^b nach C: *er nahm* d. h. entführte sie (vgl. 26, wornach sie in Sikkhem 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.*). עָרַם אֶת־דִּינָה] 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 עָרַם אֶת־דִּינָה geschrieben, also auch עָרַם אֶת־דִּינָה zulässig ist (vgl. noch V. 7. 26, 10. 35, 22 und עָרַם אֶת־דִּינָה 19, 32 f. 35. 30, 15 f. 39, 7. 12. 14). — V. 3. An die Gewaltthat schliesst sich Liebe zu der Geschwächten. עָרַם אֶת־דִּינָה] 2, 24 bei C. עָרַם אֶת־דִּינָה] 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. Übrigens wäre möglich, dass auch A etwas dem V^a. entsprechendes, etwa עָרַם אֶת־דִּינָה (vgl. V. 8), hatte. — V. 4 jedenfalls von A, wegen עָרַם אֶת־דִּינָה (gegen עָרַם אֶת־דִּינָה) und weil bei C Sikkhem vielmehr selbst um Dina wirt (V. 11). Sikkhem 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. שָׁרָה] *entehrt, geschändet* (Ez. 18, 6 ff. 33, 26), wie V. 13. 27, vgl. 31. שָׁרָה] 24, 21. Ex. 14, 14. — V. 6 Fortsetzung zu 4 nach A. — V. 7 Fortsetzung zu 5, nach C. Bis Hamor herauskam, 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“ (Ku.). *also wird nicht gethan*] das ist nicht Sitte und Brauch 20, 9. 29, 26. שָׁרָה] wie 6, 6 bei C. Übrigens übersetzen LXX, als hiesse es שָׁרָה שָׁרָה. שָׁרָה] s. 4, 5. Alle Ausdrücke dieses Verses sind dem A durchaus fremd. — V. 8—10 Hamor's Antrag, nach A, nur dass R שָׁרָה (V. 6) in שָׁרָה gewandelt hat. שָׁרָה] 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 ans*] auch hier haben die Mass. den Acc. gewollt (Ew. 124^b), obgleich wie 1 Reg. 3, 1 auch die praep. שָׁרָה vom Vrf. beabsichtigt sein kann (s. zu V. 2). שָׁרָה] nur noch Dt. 7, 3. Jos. 23, 12 im Hexat. 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 שָׁרָה 23, 16 bei A), nach freiem Belieben, mit euern Heerden (vgl. V. 21) *und macht euch ansässig darin*, nehmet festen Besitz darin; so שָׁרָה bei A auch 47, 27. Num. 32, 30. Jos. 22, 9. 19. — V. 11 f. nach C. V. 6 war Hamor 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 erbietet sich zu jeder Leistung, die sie ihm aufliegen. Die Sprache wie bei C. שָׁרָה שָׁרָה] 6, 8. 18, 3 u. ö. nam. 32, 6. 33, 8. 15. שָׁרָה] der Kaufpreis, der an die Eltern der Braut bezahlt wurde (Ex. 22, 15 f. 1 Sam. 18, 25). שָׁרָה] das Geschenk an die Braut. Beides wird auch 24, 53 unterschieden. שָׁרָה] V. 3. — V. 13 Einleitung zur Antwort an Sikkem und Ham. *zugleich*, nach C und R. Die Jacobsöhne (an welche nach V. 11 die Rede des

Freiers 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. [יִיבֵר] da die Bedeutung *hinterwärts handeln* (*Schult. Ges. Kn. Del.*) für יִיבֵר 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 אֲהַרְיֵם für אֲהַרְיֵם (*Kuen.* 265) das unpassende des אֲהַרְיֵם (statt אֲהַרְיֵם אִישׁ אֶל אֲהַרְיֵם) nicht beseitigt, so ist אֲהַרְיֵם אִישׁ אֶל אֲהַרְיֵם herzustellen (*Schum. Schr. Olsh.*). Es ist aber hier nicht bloß von Simeon und Levi (49, 5), welche LXX in V. 14 ausdrücklich nennen, sondern von den Söhnen Jacob's überhaupt die Rede. Zu אֲהַרְיֵם vgl. 27, 35, und zu אֲהַרְיֵם *weil* V. 27 und 31, 49 (bei R). — V. 14—17. Die Antwort selbst nach A, aber vorn geändert. Denn נִיבְרָה אֲלֵיהֶם (gegen V. 6), אֲהַרְיֵם (gegen אֲהַרְיֵם V. 17. 8) und wohl auch das übrige in V.^b wird eingearbeitet sein. Verschwägerung mit Unbeschnittenen und darum Unreinen (Jes. 52, 1) gilt ihnen nicht bloß als unstatthaft (Jud. 14, 3), sondern als *Schimpf*, nach späterer Auffassung der Sache (*Kn.*). — Hamor hat nicht bloß um Dina geworben, sondern V. 8—10 den Vorschlag einer Verschmelzung ihrer beiderseitigen Stämme und dauernden Beisammenwohnens gemacht; darauf ist V. 15—17 die Antwort. Nur unter der Bedingung der Beschneidung seitens des Sikkhemiten können sie in die Verschmelzung zu einem Volk und in die Ansiedlung einwilligen; im andern Fall wollen sie *Dina nehmen* und d. h. mit der Dina (die somit noch nicht in Sikkhem ist, wie 2, 26) die Gegend verlassen. אֲהַרְיֵם] *um dies* (= pretii) d. h. unter dieser Bedingung, wie V. 22 u. 1 Sam. 11, 2. אֲהַרְיֵם] *wir werden willfahren*, nur hier, V. 22 f. u. 2 Reg. 12, 9; lprf. Niph. von אֲהַרְיֵם (da אֲהַרְיֵם im Rabb. als Part. vorkommt); nach *Hitz.* intrs. lpf. Qal. (s. 23, 13). אֲהַרְיֵם] wie 17, 10. אֲהַרְיֵם] V. 8. — V. 18, wegen אֲהַרְיֵם אֲהַרְיֵם keinesfalls aus A (s. Lev. 10, 19), bereitet V. 19 vor. Sie finden die Bedingung annehmbar. — V. 19 zusammenhängend mit V. 11 f., wornach Sikkhem die Unterhandlung führte. Er zögert nicht, *die Sache zu thun*, d. h. die gestellte Bedingung, somit die Beschneidung anzunehmen; da er *der angesehenste* im ganzen Geschlecht war, war das eine grosse Ehre für das Jacobhaus; ob darin zugleich liegen soll, dass er auch die andern leicht nachzog, steht dahin. אֲהַרְיֵם] für אֲהַרְיֵם, des 8 wegen (*König* S. 397). אֲהַרְיֵם] Num. 14, 8. — V. 20—24 abgeschlossen an 15—17, also nach A. Nach ihm lässt Hamor (und Sikkhem) erst zu Sikkhem von der Volksversammlung im Thor (23, 4. 10) einen Beschluss fassen und weiss die Annahme der bedenklichen Bedingung durchzusetzen. Er erinnert an den friedl. Charakter der Jacobleute: *sie sind mit uns im Wohlvernehmen*, auf friedl. Fuss; ferner an die Geräumigkeit (Ps. 104, 25) des Landes, das rechts und links Platz genug für sie hat (vgl. V. 10); und macht endlich den für sie erwachsenen Vortheil geltend, sofern die Leute, sehr reich, durch Verschmelzung den Wohlstand Sikkhem's heben würden. אֲהַרְיֵם] sonderbares darüber

bei *Geig.* Ursehr. 76. [גִּזְשָׁבִי] in *Sam. LXX Pesch. Vulg.* בִּשְׁבִי, so dass es mit אָחִי zusammenzunehmen wäre. [גִּזְשָׁבִי] 17, 26. [גִּזְשָׁבִי] ebenso 36, 6. Jos. 14, 4 bei A (vgl. Gen. 31, 18); [גִּזְשָׁבִי] sind, neben [גִּזְשָׁבִי], die *Lastthiere* (Kameele und Esel) wie Num. 32, 26. — V. 24. Die Sikhemiten nehmen den Vorschlag an und lassen sich beschneiden. [גִּזְשָׁבִי] vgl. 23, 10. 18. Es ist vorausgesetzt, dass sie bis dahin nicht beschnitten waren, aber die Beschneidung ihnen auch nicht befremdend erschien. S. oben S. 254, wozu in Kenaan die Beschneidung wohl üblich (im AT. sind nur die Philister beständig Unbeschnittene gescholten), aber nirgends allgemein durchgeführt war. Dass sie sich alle an einem Tag (V. 25) beschneiden liessen, ist wie 17, 23 u. Jos. 5, 3 ff. — V. 25 f. nach C (vgl. 26^b mit 2^b) und R, welcher die Beschneidung der ganzen Bürgerschaft (bei A) mit berücksichtigt u. demnach auch [גִּזְשָׁבִי] formulirt zu haben scheint; denn dass auch A die That des S. u. L. erzählt habe, ist doch nicht wahrscheinlich. Am 3. Tag nach der Beschneidung, an welchem bei Erwachsenen Schmerz und Krankheit am schlimmsten sind (*Arvieux* III. 146; *Win.*³ I. 160), überfallen Simeon und Levi, wohl mit ihren Leuten, die Sikhemiten, bringen alle Männer der Stadt um, und nehmen Dina mit sich aus Sikhem's Haus fort. Warum Ruben, der Erstgeborne, nicht dabei ist, ist nicht zu fragen und zu sagen. In der Überlieferung (49, 6 f.) war die That den nächstältesten Brüdern, Sim. und Levi, zugeschrieben; Ruben aber erscheint im AT. nirgends als Eiferer für Israels Ehre und Selbständigkeit. Sie übernahmen es, den Plan der Hinausgabe der Dina (A) zu hintertreiben, oder die Entehrung derselben (C) zu rächen, „vgl. 2 Sam. 13, 28 f., *Nieb. Arab.* 39, *Burckh. Syr.* 361 f., *Bed.* 89. 224 f.“ (*Ku.*) [גִּזְשָׁבִי] sonst [גִּזְשָׁבִי] *sorglos, sicher*; es gehört zu [גִּזְשָׁבִי] wie Ez. 30, 9 (*Ku.*), als Acc. des Zustands (*Ew.* 287^c). [גִּזְשָׁבִי] *nach dem Maul des Schwerts*, so viel es fressen kann, wie es im Kriege thut, nach Kriegsbrauch und schonungslos; mit [גִּזְשָׁבִי] verbunden nur hier; mit andern Verben, nam. [גִּזְשָׁבִי], ist es häufig, aber nicht bei A. [גִּזְשָׁבִי] natürlich aus der Stadt (V. 25), nicht aus dem Haus. — V. 27—29, ohne [גִּזְשָׁבִי] (*LXX Sam. Pesch.* für erwartetes [גִּזְשָׁבִי] ist blos 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 [גִּזְשָׁבִי] oder [גִּזְשָׁבִי] heissen. Es ist ein von R (nach 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 [גִּזְשָׁבִי] zeigt dieselbe Hand wie 13^b und 5^a. An A ist nicht zu denken, schon weil [גִּזְשָׁבִי] und [גִּזְשָׁבִי] 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. [גִּזְשָׁבִי] im Hexat. noch Jos. 6, 18. 7, 25. [גִּזְשָׁבִי] *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. *Kenaani und Perizzi*] 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, 9) bin. leicht zu überwältigen, wenn die Landesbewohner mich angreifen. *וַיִּשְׁרַח*] Lev. 26, 30, bes. aber im Dt. — „Jacob tadelt hier nicht das unsittliche der That (anders 49, 6f.) sondern die Unüberlegtheit der Söhne, die ihm ins Unheil stürzt“ (*Ku.*) — 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 Sikhem nach Bethel und erbaut dort seinem Gott einen Altar. Unterhalb Bethels stirbt Debora, die Amme der Rebecca V. 1—8. Ein Abschchnitt aus B. nur V. 5 von R eingefügt. V. 6^a nach A. b) In Bethel erscheint ihm El Schaddai, nimmt seinen Namen in Israel an, gibt ihm die Verheissung zahlreicher Nachkommen und des Besitzes des Landes Kanaan, worauf er dort einen Malstein errichtet, ihn durch ein Trankopfer und Öl weihet und den Ort Bethel nennt, V. 9—15, aus A (ausser *וַיִּשְׁרַח* V. 9). c) Auf dem Weiterzug stirbt Rahel an der Geburt des Benjamin und wird von Jacob an der Strasse von Bethel nach Ebrath begraben. Jenseits von Migdal Eder vergeht sich Ruben mit dem Kebsweib 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 bis 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 *וַיִּשְׁרַח* nicht von C, aber auch nicht von A (*Ku.*), 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 Sikhem erzählt (gegen *Bt.* 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. *וַיִּשְׁרַח*] 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. *וַיִּשְׁרַח וַיִּבְנֶה אֹתָן*] 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: Rahel hatte Terafim (31, 19), und seine Leute, wohl meist aus

den Nahoriden, 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 l. 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 gottesdienst. 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 Sikhem, s. 12, 6. Das ist allerdings keine Weibung 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. עֵיךְ *Eiche* punktirten) für die Isr. so zu sagen neu geweiht. Die LXX setzen a. E. noch bei καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας. — V. 5. So vorbereitet (also gar nicht in Eile und Hast) ziehen sie fort. Dieser V. ist ein Einschub in den Text des B (gegen *Wl.*), denn V. 4 und 6 f. ist Jacob Subj., hier eine Mehrzahl, die *Jacobsöhne* wie 34, 27 ff. Er setzt Cp. 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 (so auch *Kuen.* 0.² 316), der aber möglicherweise V.^b aus der Erzählung des B über die Eroberung Sikhem's genommen hat (s. zu 34, 27). עַל־כֵּן 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.*). עָרֵיהֶם] 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 Kanaan* 33, 18 bei A). לְעֵינֵי אֱלֹהִים] ist Glosse des R, der mit V.^b wieder zu B einlenkt. עֵינֵי אֱלֹהִים] s. V. 2 und bei C 32, 8. — V. 7. Er erbaut dort einen Altar. Über 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. 31 f.). *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 עֵינֵי אֱלֹהִים etwas anders als 28, 19. 32, 3. 31. LXX *Fuly. Pesch.* stiessen sich an עֵינֵי אֱלֹהִים und liessen darum לֵךְ vor עֵינֵי אֱלֹהִים weg (gegen 28, 19). עֵינֵי אֱלֹהִים] Pl., weil unter עֵינֵי אֱלֹהִים 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 (*Ev. G.*³ l. 421). Ihr Andenken

haftete an der *Eiche des Weinens* oder Trauereiche unterhalb Bethel's, wo man ihr Grab zeigte. Auch die *Palme* (s. zu 14. 6) *Deborah's* Jud. 4, 5 wird derselbe Baum sein (*Bohl. Tuch Ew. Del. Wl.*); und nach mundartiger Variante vielleicht sogar die *Tabors Terebinthe* 1 Sam. 10, 3 (*Ew. G.³ III. 31*). Nach C war die Amme der Reb. mit dieser nach Kanaan gezogen 24, 59. Dass sie seither wieder nach Mesopot. zurückgekehrt (*Nachman. Abarb.*) oder von Reb. gemäss ihrem Versprechen 27, 45 dorthin gesandt (*Ras. Qimh. Del.*; ein weiblicher, mehr als 100jähriger Bote durch die Wüste) oder von Hebron aus dem Jacob bis Bethel entgegengegangen sei (*Merc. Ke.*), ist mit nichts angedeutet. Vielmehr ist die Differenz der Überlieferung anzuerkennen (*Ku.*), 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, 3 f. zurückgeblickt wird, über die *Einsetzung des Jacob zum Träger der Verheissungen*, für Jac. von derselben Bedeutung, wie Cp. 17 für Abraham. V. 9 s. 17, 1. יְהוָה] noch einmal, bezieht sich nicht auf 1^a (*Tuch Ku.*), sondern auf 28, 11 ff. und stammt von R. יְהוָה יִשְׂרָאֵל *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. Wenigstens war die Dentung 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. 14 f.), nie *Israel*, heisst, ebenso bei B (doch s. 33, 20), und nur die Söhne בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 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, 21 f. 37, 3, 13, 43, 6, 8, 11, 45, 28, 46, 1 f. 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* constituirte ist. (Die Erklärung der Sache bei *Geig. Urschr.* 371 f. ist nicht haltbar: was *Kuen. O.² 310 f.* darüber gibt, entspricht nicht ganz dem vorliegenden Thatbestand). — V. 11. Die Mehrung und die Könige wie 17, 6, 16; zum Ausdruck auch 28, 3 und 48, 4. וְיָמֵינוּ] vgl. 46, 26. Ex. 1, 5; s. zu 24, 2. וְיָמֵינוּ] 17, 1. — V. 12. Die Zusage des künftigen Besitzes des Landes, vgl. 17, 8 u. 12, 7. Dass er es auch *deu 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 (*Ku.*), s. indessen Vorhem. zu Cp. 26. — V. 13 wie 17, 22. Den V.^b hält *Kuen. O.² 316* für Dittographie aus V. 14. — V. 14 f. Zur Erinnerung an diese Gotteserscheinung errichtet auch bei A (wie 28, 18 nach B) Jac. einen Malstein — so fest haftet dieser in der Sage —, und weihte ihm nicht bloß (wie 28, 18) durch Begiessung mit Öl, sondern auch durch ein *Gussopfer*, nach gew. Sprachgebrauch, also doch wohl von Wein (Wein und

Wasser *Trig. Jon.*). Das $\text{רָחֵל} \text{בְּעֵבֶר} \text{בְּבֵית} \text{לְחֵם}$ als Epexegeze zu $\text{בְּבֵית} \text{לְחֵם}$ zu nehmen, und ein Gussopfer von Öl zu verstehen (*Win. Kn. Köhl. Wl.*) ist kein Grund vorhanden. Andere Opfer und Altäre erwähnt A in der Patriarchengeschichte nirgends. Aber deshalb ist man nicht berechtigt, den V. 14 für einen Zusatz des R nach JE zu erklären (*Kuen. O.*² 316. 222). Dass nach JE, oder vielmehr nach E d. h. B (denn dass auch J d. h. C diese Bethel-Erzählung hatte, davon hat man keine Spur) Jacob ausser der 28. 18 berichteten Masseba jetzt noch einmal eine errichtet haben soll, ist nicht zu glauben: noch undenkbarer ist, dass ein R (nach *Kuen.* ums Jahr 400) für die Masseba in Bethel soll so eingenommen gewesen sein, dass er sie in einen Text des A hinein interpolirte (s. dagegen 33, 20). — V. 15 s. 28, 19. — — c) V. 16 bis 22^a Fortsetzung der Reise. Zunächst V. 16—20 Geburt des Benjamin, Tod und Begräbniss der Rahel. Tod und Begräbniss der Rahel 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 $\text{בְּבֵית} \text{לְחֵם}$ an) bis 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. [$\text{אֵת} \text{בְּרָחֵל} \text{אֵת} \text{בְּנֵי} \text{אֶרְפַּחַיִם}$] 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 ἰππόδρομος, nach *Pesch.* eine Parasange; sonst s. *Hieron.* qu., und *Ges. th.*, auch *Schum.*). *Efrath*] wird V. 19 u. 48, 7 glossirt als Bethlehem, 2 St. südl. von Jerusalem, (von *Del. Ke., Köhl. Ge. I.* 150 als richtig u. urspr. angenommen). Nun wird aber 1 Sam. 10. 2 ff. das Grab der Rahel 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 Überlieferung, 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 haltende Name Efrath darauf beruhte, dass auch dort einst ein Zweig der Efraimiten sass. Dennach wird das hier gemeinte Efrath in der Nähe von Bethel zu suchen und $\text{בְּבֵית} \text{לְחֵם}$ 19 und 48, 7 eine Glosse sein (*Then. Leugkerke. Kn. Graf Hitz.* 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 *Math.* 2, 18: *Win.*³ I. 334; *Ri. HWB.* 1263). Die harmonist. Aushülfe (*Kurtz.* a.), durch unbefugte Erweiterung der $\text{בְּבֵית} \text{לְחֵם}$ zu einem mehrere Meilen umfassenden Wegmaass die Deutung auf Efrath bei Bethel zu ermöglichen, scheidet 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, Vermuthigt 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^a (*Kp.*), s. ihre Hoffnung 30. 24. אֲרֻמָּה] *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). אֲבִי־רָחֵל] noch 47. 30. Dt. 34. 6. אֲבִי־רָחֵל] wie 19. 37 f., wohl von R. Über die christl. Tradition von dem Grab $\frac{1}{2}$ Stunde nördl. von Bethlehem s. *Robins.* I. 363 f. — V. 21. אֲבִי־רָחֵל] 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. אֲבִי־רָחֵל] (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 Örtlichkeit Jerusalems (Juden bei *Hieron.* qu.), ebenso Neuere (*Bohl. Kn. Wl.* a.); bei den LXX ist nach dieser Ansicht sogar V. 21 hinter אֲבִי־רָחֵל 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 anspielen 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 אֲבִי־רָחֵל (s. zu 22. 24. 25, 6) hinweist, nach 49. 3 f. gestaltet. Ruben beschläft seines Vaters Kebsweib Bilha. Der urspr. 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. anteq. 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. 272 und *RSmith* im Journ. of Philol. IX. 86 ff.). — Der abrupte Schluss *und Israel hörte (es)* wohl nicht durch spätere Textverfälschung (vgl. den Zusatz der LXX), sondern absichtlich, um auf 49. 3 f. zu verweisen. Der Satz und Abschnitt ist damit zu Ende. Da man später bei der öffentl. Vorlesung des Textes an dieser verhängl. 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 Jacob-

söhne, 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. וְיָצְאָה] *Sam.* und libr. MSS. וְיָצְאָה wie 36, 5; aber s. 4, 18. 17, 5. 21, 5. 46, 22. Nach der deutl. Aussage dieser Stelle sind dem A sämmtliche 12 Söhne, also auch Benjamin, in Paddan Aram geboren. R hat stillschweigend den Benj. ausgenommen, und so die meisten neueren Erkl. — 27 ff. Endlich kommt Jac. (mit seinem ganzen Volk) zu seinem Vater nach *Mamre der Arbastadt.* s. 23, 2. וְיָצְאָה] + וְיָצְאָה 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. וְיָצְאָה] 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. Dem Jacob zählte beim Tode Isaac's 120 und bei seiner Auswanderung nach Äg. 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 Äg. (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 Cp. 46. vornach im 130. Jahr Jacob's (47, 9) seine sämmtl. 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 Äg. 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 Cp. 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 Cp. 29 f.). — Die Annahme der Harmonisten (s. bei *Del., Ke. Köhl.* I. 135 f. 150 f.), 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.) ungehörlich ausdehnen, und vermag doch nicht zu erklären, wie Cp. 46 Juda schon seine Enkel und gar Benj. 10 Söhne haben kann.

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

Vor dem Übergang zu den Toledoth Jacobs wird die Nebenlinie Esau behandelt (vgl. 25, 1—18), und zunächst berichtet, wie Esau noch in Kenaan 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 Übersicht 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 Übersicht 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 Kenaan, 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 allmählich wurden sie von den neuen Herrn des Landes aufgesogen oder verdrängt, so dass man später auf sie zurückblickend (Dt. 2, 12, 22) sagen konnte, Edom habe die Horiter vertilgt. Die im B. Ijob beschriebene verworfene Volksklasse halten manche für die letzten kümmerl. Reste der Horiter (s. zu Ij. 30, 8). Demnach zeugen die hier gegebenen Nachrichten über die Horiter ebenso, wie die über die alten Könige Edoms für ein verhältnissmässig hohes Alter dieses Stückes oder doch seiner Quellen. — Die Zugehörigkeit desselben zu A (*Hg. Ev. 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.; Kuen. O². I. 68*), alles andere für von B 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. (Über die sprachl. Zeichen, welche Überarbeitung beweisen, s. nachher.) Aber sachl. Gründe macht man geltend, zB. die Horiter 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. Aber allerdings ist richtig, dass auch dieses Stück durch R nach einer andern Quelle (G?) eine stärkere Überarbeitung erfahren hat. Zunächst fällt die doppelte Überschrift V. 1 u. 9 auf. Wollte man nun V. 9 ff. dem A ab-, V. 1—8 aber in der Weise ihm zusprechen (*Bud.* 347 f.), dass darin R die Namen der Weiber nach der fremden Quelle V. 9 ff. geändert hätte, so würde dazu schon nicht stimmen, dass diese Weibernamen V. 2 f. vollständiger sind als V. 10, 13, also nicht dorthier genommen sein können. Ausserdem sind die Formeln in V. 10, 15 (s. d.) entschieden die des A, u. etwa wegen V. 40—43 ganz V. 15—19 u. so auch V. 9—14 dem A abzusprechen, hat keinen Sinn, wenn man doch die Namen der Söhne in V. 4 f. dem A belässt. Endlich wird wegen $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$ (s. V. 43) für V. 9 die Urheberschaft des A wahrscheinlicher als für V. 1 (mit seinem $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$, vgl. V. 8). Da aber andererseits nicht bloß V. 6—8^a unzweifelhaft aus A stammen, sondern auch die Formeln 5^b (vgl. 35, 26^b) u. 2^a (vgl. 28, 1. 6. 8) ihm erkennen lassen, so wird man doch in der Hauptsache (mit Ausnahme der Weibernamen) V. 2—8 auf A zurückführen müssen, aber dann (mit *Bruston* in *Revue Théol.* 1882 p. 18 ff. 134 ff.) am besten annehmen, dass diese Notizen ebenso wie 37, 1 bei A urspr. noch zu den $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$ gehörten, u. erst von R, der sie zugleich überarbeitete, durch Vorsetzung der Überschrift V. 1 zu den $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$ gezogen, von ihm auch V. 9 um 9^b erweitert wurde. Der von R hier eingearbeiteten Quelle gemäss wurden dann von ihm im Anfang der Toledoth des A V. 9—19 die Namen der Weiber V. 10, 13 f. 16—18 geändert, ferner V. 12, wohl auch V. 14, sowie $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$ V. 16 u. $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$ V. 19 eingesetzt. Auch in der Horiterliste V. 20—30 wird nur V. 29 f. sicher zu A zu rechnen sein; V. 20 f. ist dazu Doublette (mit $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$ V. 21 gegen $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$ V. 30), u. V. 22—28 hängen schon durch ihre Notizen mit der andern Quelle in V. 1—19 näher zusammen. Ob auch in der Königsliste einzelnes, zB. V. 35 $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$, erst eingearbeitet ist, ist fraglich. Für die Einheit des Übrigen s. *Bruston* 135 f. — Die meisten der aufgeführten Namen kommen nur hier vor; mit dem Volk sind auch die Namen, so weit nicht Ortsnamen, später verschwunden; selbst von den Ortsnamen sind nur wenige noch nachweisbar. Ein Theil der Angaben dieses Cap. ist wiederholt 1 Chr. 1, 35—54.

a) V. 1—8. Esau's Familienstand in Kenaan und seine Auswanderung nach Seir. — V. 1. $\text{עֲדוֹמִי} \text{עֲדוֹמִי}$] wiederholt V. 8 und etwas an-

ders 19. Es stimmt zu 25. 24 ff. (B. C), wornach Edom anderer Name des 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 וַיִּזְכֹּר (vgl. 10, 1), sondern *Esau hatte genommen seine Weiber*. Für das weitere ist vorab zu erinnern, dass וַיִּזְכֹּר ein alter Fehler für וַיִּזְכֹּר (vgl. LXX zu Jos. 9, 7) ist (*JDMich. Tuch Bertheau Ku. Ew. Del.*), denn der Ana, dessen Tochter Oholibama heisst, ist V. 20. 25 ein Sohn, V. 24 aber ein Enkel des Horiters Seir. Dann aber ist sofort klar, dass וַיִּזְכֹּר (28. 1. 6. 8 bei A; anders C s. zu 24. 3) nicht mehr passt, weil nur eine Kenaauäerin namhaft gemacht wird. Also wird וַיִּזְכֹּר 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 geehllichten Weiber die Hettiterinen וַיִּזְכֹּר und וַיִּזְכֹּר und die Ismaelitin וַיִּזְכֹּר 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 Umennung und Doppelnamigkeit der Weiber“ (*Hg. Ros. Schum. Hengst. Kurtz*), theils ans Verderbmiss der Namen durch die Abschreiber (*Ku. Ew.* G.³ I. 533), die hier eine sehr weitgehende gewesen sein müsste, lösen wollen, kann aber füglich sie nur aus verschiedener Überlieferung oder Theorie erklären (*Tuch Nöld. Del. Ke. Köhl.*), muss jedoch dann nothwendig auf Identität des Vrf. verzichten (*Hupf. Böhm. Kay. Wl. Brust.*), d. h. entweder 26, 34 f. 28, 9 oder hier müssen die Namen von R in den Text des A aus einer andern Quelle eingesetzt sein. Die letztere Annahme ist an sich die natürlichere (vgl. die Zusammensetzung von Cp. 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. 32, 4) etwas über Esau's häusliche Verhältnisse und Umsiedlung nach Seir gehabt haben. וַיִּזְכֹּר 4, 19. וַיִּזְכֹּר Zusammensetzungen mit וַיִּזְכֹּר kommen vor bei Isr. Ex. 31, 6, bei Sabäern J. As. VII, 4 p. 554 f. und bei Phönikern C. Inscr. Sem. I, 1 p. 72. וַיִּזְכֹּר hinter וַיִּזְכֹּר ebenso V. 14, aber auffallend genug, weshalb einige (nach *Sam. LXX Pesch.*) וַיִּזְכֹּר in וַיִּזְכֹּר verbessern, andere es als *Enkelin* (vgl. V. 39, 29, 5) nehmen; wahrscheinlich aber eig. nur eine auf V. 24 ruhende Variante zu (dem auf V. 20, 25 ruhenden) וַיִּזְכֹּר (vgl. V. 18), die schliesslich in den Text selbst hineinkam. וַיִּזְכֹּר auch hebr. I Reg. 4, 15; *Sam.* hat überall (4, 9, 13, 17) dafür וַיִּזְכֹּר nach 28, 9. — V. 4 f. Die 5 Söhne Esau's, sämmtlich geboren, als ihr Vater noch in Kanaan wohnte. Die Correctur des וַיִּזְכֹּר (V. 5, 14) in וַיִּזְכֹּר beruht auf V. 18 und der sonstigen Form dieses auch bei den Isr. gebräuchlichen Namens, arab. *يَعْقُوب*). Die Worte וַיִּזְכֹּר — וַיִּזְכֹּר 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). וַיִּזְכֹּר ohne Sim, da וַיִּזְכֹּר zu suppliren (*Trigg. Vulg. Cler. Ros. de W.*) nicht möglich ist, und in

ein Land vor d. i. östlich von Jacob (*Ges. Bohl.*) oder entfernt von Jacob (*Böhm.*) durch den Begriff von אֶדְוֹמִי verboten wird oder keine ordentliche Bestimmung ergibt. Vielmehr ist hinter אֶדְוֹמִי ausgefallen wahrscheinlich אֶרֶץ, was *Pesch.* ausdrückt (*Kn.*; gegen *Nöldeke's* Bedenken s. V. 30 und 32, 4) vgl. V. 8, nicht אֶרֶץ vgl. V. 16 f. 21. 31, weil Land Edom schon ein weiterer Begriff ist als Land Seir, (s. unten). Das אֶרֶץ אֶדְוֹמִי 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. אֶרֶץ אֶדְוֹמִי] 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 toten Meer und älanit. Golf, mit „welches die arab. Geogr. als das Gebirg es-Serä (zB. Edrisi p. Jaub. I. 337; Jaq. Mošt. 270) überhaupt bezeichnen, häufiger aber (zB. Ištachri Mordt. 34 f.) in seiner nördl. Hälfte Gebäl, in seiner südlichen es-Serä benennen, genau so wie noch heute (*Setz.* I. 415. 418. III. 16; *Burchh.* 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) haltet 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 Gebäl und Serä nachsteht, ein wildes und wüstes Gebirgsland, jetzt von dem arab. Stamm der Azäzime bewohnt (s. *Bertheau* im BL. II. 51). אֶרֶץ אֶדְוֹמִי] zu 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 Nahor, Ismael und Israel) oder mit dem Nebenstamm Amaleq 13 (wie bei Joqtän). S. oben S. 290. Sie zerfallen nach den 3 Weibern Esau's in 3 Abtheilungen. — V. 9 nicht „fehlerhafte Wiederholung aus V. 1 und zu streichen“ (*Lagard.* Ori. II. 40), sondern die urspr. Überschrift des A zu dem Stück, nur dass אֶרֶץ אֶדְוֹמִי erst vom Bearbeiter im Gegensatz gegen V. 1—8. (bes. 5) hinzugesetzt sein wird. אֶרֶץ אֶדְוֹמִי] s. V. 1. — V. 10. אֶרֶץ אֶדְוֹמִי] 25, 13. Nur vom Elifaz und Reguel waren Söhne namhaft zu machen, daher nur diese 2 hier zusammengestellt, und die Oholibamasöhne V. 14 von ihnen getrennt werden. — V. 11 f. Die erste 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 AT. Name eines edomit. Landstrichs (Jer. 49, 20. Am. 1, 12. Hab. 3, 3), welcher durch seine Weisen berühmt (Jer. 49, 7. Bar. 3, 22 f.) und des einsichtsvollen Elifaz Heimath war (Ij. 2, 11). Man wird auch nach Ez. 25, 13 denselben im nördl. Edom zu suchen haben“

(*Ku*). Auch eine Stadt Teman anzunehmen (*Ku*), gibt V. 42 keinen genügenden Grund. Wohl aber die Onomast. nennen einen Ort *Θαιμάν*, wo eine röm. Besatzung lag, und setzen es 15 (Hier.: 5) Mill. (6 Stund.) von Petra. Sonst vgl. *Wetzstein* in Z. f. Allg. EK. XVIII. 52 f. Über *Omár*, *Şephó* (wofür bei LXX *Σωφάος* und 1 Chr. 1, 36 *זִפְרִי*) *Gátám* weiss man nichts mehr. *זִפְרִי* erläutert sich durch die 15, 19 genannten, einst südl. von Kanaan wohnhaft gewesenen Qenizzäer. Daraus, dass (der Judäer) Kaleb (Num. 32, 12. Jos. 14, 6. 14) „der Qenizzäer“, und Othniel, jüngerer Bruder oder auch Tochtermann des Kaleb, ein Sohn des Qenaz heisst (Jud. 1, 13. 3, 9. 11. Jos. 15. 17. 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 Stammverband Juda's aufgenommen wurde, während nach unserer Stelle ein anderer Theil sich an Edom anschloss, und daher hier als Sohn des Elifaz erscheint (*Ew.* G.³ I. 361; *Bertheau* im BL. III. 521). — V. 12. Als weiterer, aber von einem Kebsweib *Timná* stammender d. h. nicht als voll geltender Sohn des Elifaz erscheint noch *Amaleq*, natürl. hier nicht das grosse amaleq. Volk oder Ahnherr desselben (*Win.*, *Hengstb. Ke. a.*), das älter ist (s. auch Num. 24, 20) und längst vor Esau in den wüsten Ländern südlich von Kanaan sass (14, 7), sondern blos ein Bruchtheil davon, der an die Elifaz-Stämme sich anschloss oder auch in einem Hörigkeitsverhältniss zu ihnen stand. Die Reste derselben auf dem Gebirg Seir wurden von den Simeoniten zur Zeit Hizqia's vertrieben 1 Chr. 4, 42 f. *Timná*, seine Mutter (ein Bezirk? V. 40), wird V. 22 unter den Horitern aufgeführt, wonach dieser Zweig der Amaleq schon zu den Horitern in einem engeren Verhältniss gestanden haben muss. — Der Ausdruck *זִמְרֵי* (s. 22, 24. 25, 6) zeigt, dass dieser V. nicht aus A stammt, dann wohl aber auch nicht *זִמְרֵי* *זִמְרֵי* 16. Ohne Amal. sind es 12 Stämme (wie sonst bei A), mit ihm 13. — V. 13. Die 2. oder ismael. Linie, nämll. 4 Söhne des Reguel. Sie sind sonst nicht weiter bekannt: die Namen der 3 ersten kommen auch bei den Isr. vor: LXX vokalisiren *Ναζόθ. Ζαζέ. Σομέ. Μοζέ*. — V. 14. Die 3. oder horit. Linie bilden nicht Enkel, sondern die 3 schon V. 5 genannten Söhne des Esau von der Oholibama, die unter dem gemeinsamen Namen Oholibama zusammengefasst werden. Die Namen *זִמְרֵי* und *זִמְרֵי* waren auch israelitisch: *זִמְרֵי* ist ohne Zweifel eine Ableitung aus dem Thiernamen *זִמְרֵי* oder *זִמְרֵי* (*RSmith*): über *זִמְרֵי* s. V. 5. — V. 15—19. Verzeichniss der edomit. *Stammfürsten*, welche mit den genannten Enkeln und Söhnen Esau's (mit einer Ausnahme) zusammenfallen. *זִמְרֵי* bedeutet nicht *Stamm* (*Ku*) oder *Gemeinde*, *Kanton* (*Sprenger* in ZDMG. XII. 315 ff. *Böhm.*), sondern als denominirt von *זִמְרֵי* (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 *זִמְרֵי* den grössten Bruchtheil des Volks, den *Stamm*, bezeichnet (wie 25, 16 *זִמְרֵי* bei Ismael.). Wenn der Vrf. die Stammlürsten auf-

zählt, so zählt er eben damit die Stämme auf, gerade wie er 25. 16. 17. 20 von den עֲשָׂוִי Ismael's redet. Dass es *Haupt* des Stammes, nicht den Stamm bedeutet, sieht man auch aus Ex. 15. 15. wo die $\text{עֲשָׂוִי} \text{בְּנֵי}$ ihnen gleichgeordnet werden. $\text{עֲשָׂוִי} \text{בְּנֵי}$] s. 25. 13. 35. 23 (etwas anders 22. 21). — V. 16. $\text{עֲשָׂוִי} \text{בְּנֵי}$] fehlt in *Sam.*, und ist entw. nur Abschreiberversehen aus V. 18 hierhergekommen, 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. $\text{עֲשָׂוִי} \text{בְּנֵי}$] ist eine am unrechten Ort (s. 14. 12) eingefügte Glosse zu עֲשָׂוִי (weswegen *Sam.* עֲשָׂוִי vor עֲשָׂוִי hinzusetzt), hier berechtigter als V. 8, insofern wirklich 15 ff. vom Volk Edom die Rede war (*Trg. Jou.* gibt $\text{עֲשָׂוִי} \text{בְּנֵי}$ 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 Esan, die erst bei ihnen einwanderten. Sie waren dort die älteste Bevölkerung, die wir kennen (14. 6). Ihr Name עֲשָׂוִי , von עֲשָׂוִי *Höhle*, bezeichnet sie als Höhlenbewohner, Troglodyten. Das Edomiterland ist voll von Höhlen (*Rob.* II. 695; *Ritter* XIV. 991). Die Leute benützten sie als Wohnungen; sie hatten *in specubus habitatiunculas* und *tuguria subterranea* (Hier. ad Obad. 5)^c *Kn.* — V. 20 f. Zunächst werden 7 Söhne Seir's aufgezählt, die aber identisch sind mit den V. 29 f. angeführten Allufim. Wenn nun gar V. 21^b mit $\text{עֲשָׂוִי} \text{בְּנֵי}$ diese Seir-Söhne für Allufim erklärt werden, zugleich $\text{עֲשָׂוִי} \text{בְּנֵי}$ gegen $\text{עֲשָׂוִי} \text{בְּנֵי}$ V. 30 erscheint, so folgt doch wohl daraus, dass diese Verse auf eine andere Quelle, als V. 29 f. zurückgehen. Weiter werden von jedem Sohn wieder Söhne, auch einige Töchter, angegeben, welche als Unterabtheilungen der Stämme zu verstehen sind. — V. 22. Der erste ist *Lotan*, von *Ev.* (G.³ I. 448) richtig mit Loī, dem Vater Ammon-Moab's (auch ein עֲשָׂוִי 19. 30), zusammengestellt, wogegen der Araberstamm *Lijathineh* (*Kn.*) in der Nähe von Petra (*Burckh.* Syr. 701 f. 719 f. *Rob.* III. 106) schon den Lauten nach nicht hergehört. Seine Söhne sind *Hori*, in dem die allgemeine Volksbezeichnung als Geschlechtsname auftritt, und *Hämām* (1 Chr. 1. 39 *Hōmām*, LXX beidemal *Αἰμᾶν*), von *Kn.* gegen die Laute mit *Humaimeh*, einer Stadt südl. von Petra (Jaqūt Moseht. 146; Marāṣ. I. 322. II. 100; *Rob.* III. 128. 861), verglichen: eine Schwester Lotan's. *Timnā*, dieselbe wie V. 12 und nach derselben Quelle. — V. 23. Der 2. ist *Schobab*: er kann arab. *junger Löwe* bedeuten. Er hat mit *Syria Sobal* (d. h. $\text{עֲשָׂוִי} \text{בְּנֵי}$) Judith 3. 1 *Vulg.* (s. *Fritsche* z. d. St.) nichts zu thun, und wenn „die Beschreiber der Kreuzzüge den Namen *Syria Sobal* auf das oben zu 25. 2 genannte *Schobek* (*Rob.* III. 118. 120; *Ritt.* 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. Variante, nämll. עֲשָׂוִי für עֲשָׂוִי , und עֲשָׂוִי für עֲשָׂוִי . *Alvān* wagte *Kn.* mit dem Beduinenstamm *Alawin* nördlich von Aqaba (*Burckh.* Syr. 826. 831 f.:

Rob. 1. 267. 272; *Seetz.* III. 10. 102), und *Manachat* mit *Menochia* einem edomit. Ort (in der *Notit. dign.* I. 79. 343 Böck.) und mit *Μουνηχιάτις*, der Gegend westwärts von Petra (Ptol. 5, 17, 3) zu vergleichen. Bemerkenswerther ist, dass 1 Chr. 2, 52 (vgl. 54) von einem Kalibhäer Šobal die Hälfte derer von Manachat abgeleitet wird. — 24. Der 3. ist *Šibeon* d. h. arab. *Hyüne*. Seine Söhne: שִׁבְעוֹן (so mit *Sam.* LXX *Pesch. Vulg.*, hbr. Codd. und 1 Chr. 1, 40 für שִׁבְעוֹן zu lesen, wenn nicht vielmehr ein Name davor ausgefallen ist) d. i. hbr. *Weihe* und עֲשִׂוֹן d. i. (عاشون) wilder *Esel* oder *Eselin*. Von *Ana* heisst es, dass er beim Hüten der Esel seines Vaters die עֲשִׂוֹן in der Wüste fand, d. h. nicht Manlesel (*Targ. II., Saad., Qimh. Luth.*; s. darüber *Lagarde Ori.* II. 58), sondern wahrscheinlich (s. *Hieron.* qu. und vgl. שִׁבְעוֹן) *heisse Wasser*, *Therme*, aber schwerlich die von Kallirrhoe (*Del.*, s. zu 10, 19), sondern andere (zB. *Burckh. Syr.* 674. *Ku.*). — V. 25. Der 4. ist *Aua*, nämll. 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 $\text{שִׁבְעוֹן שִׁבְעוֹן}$ 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“ (*Ku.*). Die *Oholibama* ist (vgl. V. 18) das Weib Esau's, u. ergibt sich daraus, dass V. 2, 14 שִׁבְעוֹן eine Glosse ist. — V. 26. Der 5. ist *Dischon*; דִּשְׁכּוֹן nämll. ist mit 1 Chr. 1, 41 sowie LXX *Pesch. Vulg.* zu lesen. Von seinen 4 Söhnen heisst דִּשְׁכּוֹן in der Chr. דִּשְׁכּוֹן , vielleicht richtiger, da auch דִּשְׁכּוֹן arab. ein Farbname ist. דִּשְׁכּוֹן aber LXX Ἀσάγ , hängt vielleicht mit שִׁבְעוֹן *agnus, aries* zusammen. — V. 27. Der 6. ist *Eser* (LXX Ἀσάγ und in Chr. Ῥσάγ) mit 3 Söhnen. דִּשְׁכּוֹן wohl Ableitung von שִׁבְעוֹן (29, 29); LXX *Balaámu*, בַּלְאָאָמוֹ LXX *Zovzámu*, *Sam.* זוּבְזָאָמוֹ , Chr. זוּבְזָאָמוֹ ohne זוּבְזָאָמוֹ (aber LXX καὶ Ἀζάμ , wogegen in Gen. καὶ Ἰουζάμ); einen Namen זוּבְזָאָמוֹ in den Handschriften von *Safa* liest *Halery Journ. As.* VII. 17 p. 236; nach der Lesart der Chr. vergleicht man die זוּבְזָאָמוֹ 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 דִּשְׁכּוֹן als Stammname neben שִׁבְעוֹן sehr verdächtig ist. Sein Sohn *Uss* ist wohl nur ein Bruchtheil des bekannten aram. *Uss* (s. zu 10, 23). Der andere, זוּבְזָאָמוֹ , bedeutet aram. *capra silvestris*, und passt insofern, wogegen die Lesart זוּבְזָאָמוֹ *Sam.*, זוּבְזָאָמוֹ in hbr. Codd., *TyJou.* auch MSS. der LXX, *Vulg.*) veranlasst durch זוּבְזָאָמוֹ , keinen Werth hat. (Mit זוּבְזָאָמוֹ will *Ku.* und *Sprenger Geogr. Arb.* S. 145 die *Areui* Plin. 6, 32 vergleichen). — V. 29 f. Aufzählung der 7 Stammfürsten der Horiter, die aber mit den 7 Söhnen Seir's ganz dieselben sind. $\text{שִׁבְעוֹן שִׁבְעוֹן}$ *ihren Stammfürsten nach*, soll bedeuten: wie sie einzeln heissen (*Ku. Del.*). Aber da im ganzen Cap. nur hier שִׁבְעוֹן ohne שִׁבְעוֹן geschrieben wäre, ist vielmehr $\text{שִׁבְעוֹן שִׁבְעוֹן}$

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. 38 f. — — d) V. 31—39. *Verzeichniss der Könige*, „welche im Lande Edom herrschten, ehe ein König der Isr. herrschte“, nämll. überhaupt (so die Meisten), dann ergäbe sich die Zeit vor Saul, oder (Buston p. 133) über Edom, dann wäre die Zeit vor David gemeint, welche sachlich, als Endpunkt der Liste, allerdings passender wäre. Diese Überschrift zeigt, dass der Vrf. Könige in Isr. 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 oder in den Anfang der 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 Isr. aus Äg. 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.). יָרֵךְ יָרֵךְ wie 21^b, gegen יָרֵךְ יָרֵךְ 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. יָרֵךְ] LXX Βαλάζ. *Dinhaba*] LXX *Fulg.* 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 Δαναβάη 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 (Ij. 42, 18 LXX) mit Ijob identificirt. Seine Stadt *Boşya* war die erste oder die zweite Stadt des Landes (Am. 1, 12. Jer. 49, 13. 22. Jes. 34, 6. 63, 1), jetzt ein kleines Dorf im Gebal. *el-Buseira*, etwa 4 Meilen südl. vom Süden des todten

Meers (*Burckh.* Syr. 683; *Rob.* III. 125 f. 860; *Seetz.* II. 51. 357. III. 17). — V. 34. לִּזְמַן LXX Ἀσώμ (*Ἀσώμ* Chr.). *Teman*] s. V. 11. — V. 35. *Hadad* ist auch ein bekannter syr. Gottesname ZDMG. XXXI. 734. בְּרֵאשִׁית LXX Βαράδ. Ausnahmsweise wird von diesem König eine That berichtet, näml. 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). בְּרֵאשִׁית LXX Γετθαίμ wird von *Ku.* mit der Hügelreihe *Ghuweite* غويثة an der Ostseite von Moabitis (*Burckh.* Syr. 638) zusammengestellt. — V. 36. *Μαρωιά πόλις βασιλείας Ἐδῶμ περὶ τὴν Γεβαληνήν* (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 $\text{Ροωβῶθ τῆς παρὰ ποταμόν}$, 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“. So *Ku.* Aber dass רְהוֹבוֹת in Edom zu suchen sei. ist schwer glaublich. Gemäss der sonstigen Bedeutung von רְהוֹבוֹת verstehen andere ein Rehoboth am Eufrat. zB. Rahaba östl. vom Eufrat, etwas südl. von der Chaboras-Mündung (*Ges. th.; Ri.* HWB. 1273), u. halten Saul (trotz seines hbr. Namens) für einen Ausländer. — V. 38. מַאֲוִז gebildet, wie מַאֲוִז , מַאֲוִז bei den Isr. und viele ähnl. phönik., pun., sabäische Namen; somit auf einen Dienst des Baal hinweisend. מַאֲוִז *Maus*, auch ein Thiername. — V. 39. סַמִּי in 1 Chr. 1, 50, hbr. MSS. *Pesch.* סַמִּי , *Sam.* סַמִּי und סַמִּי (s. *de Rossi*): eine Variante, die gerade bei diesem Namen auch sonst häufig ist (s. *Baudissin* Stud. I. 309 ff.). פַּגִּוֹר Chr. פַּגִּוֹר , LXX Φαγόρ (wie die LXX Jos. 15, 59 auch in Juda einen nach dem Gott פַּגִּוֹר genannten Ort *Phagor* auführen). „womit sich der edomit. Ruinenort *Phauara* bei *Seetz.* III. 18 vergleichen lässt“ (*Ku.*). 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. nicht etwa darum, weil dieser König derselbe 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 $\text{הַדָּד בֶּן-אֶדֹמִי}$, 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 Hadad 1 Reg. 11, 14. $\text{הַדָּד בֶּן-אֶדֹמִי}$ aber LXX *Pesch.* νιού Μαζωόβ ; sonst s. V. 2. Übrigens sind die mit בְּרֵאשִׁית zusammengesetzten n. pr. sonst Ortsnamen. — — e) V. 40—43. Übersicht 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 (*Ku.*), berechtigt nichts, auch V. 43 nicht, wie ja auch zB. בְּרֵאשִׁית schwerlich ein Ortsname war. Vielmehr ist die Liste gemischter Art, umfasst theils

alte Geschlechtsnamen (zB. רָחֵל , לֵבָיָהּ), theils Bezirksnamen (zB. רָחֵל , גֵּרָר). 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 זִרְזָר , רָחֵל , 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 gebildet hatten, wahrscheinlicher aber erst nach dem Aufhören des Königthums eintraten (vielleicht geradezu unter der neuen israelit. Oberherrschaft), 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 $\text{רָחֵל} \text{ וְרָחֵל} \text{ וְרָחֵל}$ (s. *Bertheau* z. d. St.). Der „flagrante Widerspruch“ gegen V. 15 ff. (*Nöld.*) ist demnach schwerlich vorhanden. Aus V. 15 bis 19 kehren hier als Allulim wieder nur זִרְזָר und רָחֵל . Von den andern sind זִרְזָר aus 12. 22 und רָחֵל aus 2. 14, 18, 25 bekannt; רָחֵל (Chr. רָחֵל) LXX *Γολά*, ist ohne Zweifel bloß die Urform zu רָחֵל (*Γολάμ*) V. 23; רָחֵל (*Ἰεθέρ*), זִרְזָר , רָחֵל (LXX in Gen. und Chr. *Ζαρφών* d. h. זִרְזָר , vielleicht nach einer exeget. Glosse $\text{זִרְזָר} = \text{זִרְזָר}$ *Ka.*, mit Rücksicht auf זִרְזָר 11. 15; doch s. unten) sind bis jetzt nicht nachzuweisen. רָחֵל] wohl sicher das sonstige רָחֵל (s. 14. 6), die Hafenstadt *Aila*. זִרְזָר] sonst *Pauou* Num. 21, 9, 33, 42, in der patrist. Zeit ein viculus in deserto, ubi aeris metalla dannatorum suppliciiis effodiuntur, zwischen Soar und Petra (Onom. s. *Φινών*, Fenon), 4 Mill. südl. von Dedän (Onom. s. *Λαυδάν*), von den KV. als Ort, wohin man christl. Glaubenszeugen in den Verfolgungen zur Metallarbeit schickte, oft erwähnt, vgl. über einen Ruinenort *Qalaut Phenau* bei *Seetz.* III. 17. זִרְזָר] gewiss nicht *Sela* oder *Petra* (*Ku.* unter Berufung auf Ps. 108, 11, 60, 11), eher s. v. a. זִרְזָר V. 33 (*Hitz.* zu Jes. 34, 6); aber Onom. (ed. Lag. 277) sagt: *ἔτι καὶ τῶν ζώων μεγίστη Μασσαρά ἐπὶ τῆς Γεβελιηνῆς, ὑπακούουσα τῇ Πέτρῳ*, also doch wohl verschieden von *Bozra*. — Da die Zahl der Allulim nur 11 beträgt, so hat *Ew.* G.³ I. 350 vermuthet, dass einst זִרְזָר *ueben* זִרְזָר im Texte gestanden haben könnte, wodurch die Zwölfzahl voll würde. Doch wird bei einer geogr. Eintheilung die Zwölfzahl nicht erwartet.

Cap. 37, 1 folgte vielleicht (s. S. 376) urspr. bei A hinter 36. 6 bis 8. Während Esau wich 36, 6 ff., blieb Jacob in Kanaan. Darauf wird Gewicht gelegt, vgl. 13, 11 f. 25, 6. 11. זִרְזָר] 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 geläutertes und gereiftes Haupt des gesammten Israelhauses in Kanaan dasteht, ist verhältnissmässig wenig mehr die Rede. Was er noch er-

lebt, erlebt er an und von seinen Söhnen. Durch die bösen Triebe und Thaten dieser nun selbständiger hervortretenden Söhne kommt viel 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, das Herauswachsen eines Israelhauses aus diesen Söhnen und die Vorbereitung seines Umzugs nach Ägypten. Und damit bekommt diese ganze Geschichte schon ein anderes Aussehen. Die vielen Gottesoffenbarungen, durch welche in den 3 Erzvätern der reinere Gottesglaube eingegründet werden sollte, hören (mit der einen Ausnahme 46. 2—4) auf. Jener Grund ist nun gelegt; jetzt handelt es sich um die Mehrung, 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 Cp. 38 (über die Entstehung der Hauptgeschlechter des Stammes Juda), kommt kein Abschnitt mehr, in dem nicht auch von Josef die Rede wäre. Die ganze Geschichte seines Vaters und seiner Brüder ist in seine Geschichte aufs engste verwoben; an ihm spinnt sich die Erzählung fort, gerade wie die im vorigen Theil an Jacob, in 3 Abschnitten: 1) Josef's Verkaufung nach Äg. und seine Erhöhung daseibst, mit dem Zwischenbericht von Juda und Tamar Cp. 37—41, 2) die ersten Wanderungen der Brüder Josefs nach Äg. und ihre Demüthigung vor Josef Cp. 42—45, 3) die von Josef veranstaltete Übersiedlung des Jacobhauses nach Äg. und Jacob's Ende Cp. 46—50. Die Quellen, aus welchen dieser 5. Theil zusammengesetzt ist, sind für die beiden ersten Abschnitte (mit Ausnahme von 37, 2 und 41, 46) ausschliesslich B und C. Von B stammt der Plan und der grössere Theil der Ausführung dieser herrlichen, fast dramatisch angelegten Josefgeschichte, aber auch aus C, der im ganzen ähnlich, im einzelnen manches abweichend, zum Theil auch spannender und didaktisch durchsichtiger erzählt hatte, hat der Compiler mit Vorliebe aufgenommen und künstlich damit zusammengearbeitet. Erst im 3. Abschnitt ist auch A wieder viel benützt und fliessen dort sämmtliche 3 Quellen.

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

1. Josef's Verkaufung nach Ägypten 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 Händler bringen ihn nach Äg. und verkaufen ihn als Sklaven an Potifar, einen Beamten Pharaos. Der Vater aber betrauert innigst den verlorenen Sohn. — In diesem Bericht ist die Überschrift in V. 2 aus A; dass auch der übrige V. 2 (*Brust.*) oder gar 2—4. 23—27. 28 von יִשְׂרָאֵל an, 31. 32^a (*Kn.*), ist nicht anzunehmen. Vielmehr ist die Erzählung aus B und C zusammengearbeitet. Dass sie keine einheitliche ist, hat man (*Hg. Hupf., Ew. 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 Äg. nehmen, dass in 28 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 Angeheeren 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. לִבְשׁוֹ 3. 13, נִקְרָא 34) Merkmale, die Zuweisung der Referate an C und B grösstentheils durchführen: dem C gehören 2 von אֶחָיו an, 3 f. 18^b. 21^r. 23 f. 25—27. 28 אֶחָיו—יִשְׂרָאֵל. 31 f. 33. 34 f.; dem B das Übrige meist: die Beweise s. in der Erkl. Erst von R beigesetzt sind 5^b und 8^b (beide jetzt an unrechter Stelle), vielleicht auch ein Paar Worte in 14. 18; sonst hat R auch 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 Überschrift אֶחָיו יִשְׂרָאֵל 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, אֶחָיו יִשְׂרָאֵל, 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 אֶחָיו יִשְׂרָאֵל die Doublette zu אֶחָיו יִשְׂרָאֵל ist. Wenn sich auch denken liesse, dass ein Interpolator אֶחָיו יִשְׂרָאֵל—אֶחָיו יִשְׂרָאֵל eingesetzt hätte (*Wl.*), so doch nicht, dass er אֶחָיו יִשְׂרָאֵל hinzusetzte, und vielmehr muss אֶחָיו יִשְׂרָאֵל bis אֶחָיו יִשְׂרָאֵל aus einer der Quellen stammen. Das folgende *und Jos. brachte ihre Nachrede* (auch Num. 13, 32. 14, 36 f. 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 אֶחָיו יִשְׂרָאֵל anfangenden Berichtes sein. Der erste Bericht (אֶחָיו יִשְׂרָאֵל) hat demnach in V. 2 keine Fortsetzung, ebensowenig V. 3f., also ent-

weder gar keine, oder erst in V. 5. Im ersten Fall könnte er, mit der Überschrift zusammen, ein Satz aus A sein (s. 41, 46); im 2. Fall ist er, wie V. 5 ff., 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. Alles von סוף an oder wenigstens V^b. für einen Zusatz des jüngsten R (*Kuen.* 0.² l. 317) zu erklären, gibt doch weder פָּנָה (schon Prov. 10, 18), noch das artikellose פָּנָה (s. 1 Sam. 2, 23) genügenden Grund. — V. 3 f. Ein weiterer Grund der Unbeliebtheit Josefs bei seinen (*sämtlichen*) Brüdern war die Vorliebe des Vaters für ihn. Wegen לְאַהֲבָתוֹ (s. 35, 10; die LXX freilich haben $\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\beta$, aber unmittelbar vorher in V. 2 $\lambda\sigma\sigma\alpha\eta\lambda$) kann man V. 3 und dann auch 4 nicht dem A (*Kn.*), noch dem B (*Wl.*), sondern nur dem C zuschreiben, für den auch בְּרִיבְרִיבָהּ (s. 21, 2 u. 44, 20) spricht. Sachlich erklärt sich letzterer Ausdruck bei B gar nicht, weil bei ihm (31, 18. 41 mit 31, 14—17) Josef höchstens 12 Jahre jünger ist, als der Erstgeborene. Freilich nach C (30, 23 ff.) *scheint* er gar nur 5—6 Jahre jünger zu sein, weshalb *Kn.* V. 3 f. aus A ableiten wollte. Aber dass dies nur ein durch die jetzige Redaction von Cp. 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, 1 ff. 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. לְבָשׁוֹתָיו hat seinen Grund in V^a, kann also nicht von B (*Wl.*), sondern nur von C abgeleitet werden. בְּרִיבְרִיבָהּ nur hier (auch 23, 32) und 2 Sam. 13, 18 f. (als Kleid der Königstöchter), ist nicht $\mu\eta\tau\acute{\omega}\nu\ \pi\omicron\iota\kappa\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ *tunica polymita*, *buntes Kleid* (LXX *Vulg.*), sondern (nach *Pesch. Sym.*, auch *Vulg.* zu V. 23 und LXX und *Aq.* zu 2 Sam.) $\gamma\epsilon\ \kappa\alpha\rho\pi\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$, $\acute{\alpha}\sigma\tau\rho\alpha\rho\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$, $\chi\epsilon\iota\rho\omicron\delta\omega\tau\acute{\omicron}\varsigma$ *tunica talaris*, *Ärmel- und Knöchelkleid* d. h. bis an die Knöchel reichendes Kleid mit Ärmeln bis an die Handwurzeln, während die gew. בְּרִיבְרִיבָהּ nur bis an die Knie gieng und keine Ärmel hatte, von סָבַע (im Aram.) die Extremität von Hand und Fuss (zB. Dan. 5, 5. 24. Ez. 47, 3 סָבַע). בְּרִיבְרִיבָהּ [בְּרִיבְרִיבָהּ] *Sam.* LXX. לְבָשׁוֹתָיו dagegen לְבָשׁוֹתָיו V. 11 bei B. לְבָשׁוֹתָיו *und sie vermochten nicht* (nicht: *seine Rede* se. zu ertragen, *Olsh.*; schwerlich: *von ihm zu reden Ew.* 282^a, sondern) *ihn zu sprechen zu Frieden*, auf friedl. Weise mit ihm zu reden, ihm ein freundl. Wort zu gönnen (LXX *Kn.*) oder ihm zu grüssen und den Gruss zu erwidern (*Saad. Del.* vgl. 43, 27. Ex. 18, 7). — V. 5—11 nach B. Stolz Träume, die Josef hat und seinen Brüdern erzählt, erregen ihre Eifersucht (V. 11 nach B), verstärken ihren Hass (5. 8 nach R). — V. 5. לְבָשׁוֹתָיו natürlich von R, der V. 2—4 und 5—11 zusammensetzte, mit Beziehung auf לְבָשׁוֹתָיו 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. לְבָשׁוֹתָיו nicht. Deshalb ist anzunehmen, dass

5^b urspr. an der Stelle von 8^b, 8^b 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 *Ku.*, 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. „Himmliche 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^a (*Ku.*). — V. 9. אֲנִי אֶרְאֶה לְאֵלֵינוּ אֶת־עֲרֵבְךָ אֶת־עֲרֵבְךָ ist ein jüngerer Einsatz, veranlasst durch das folg. וְיִאָּמַר, und mit 10^{aa} unverträglich, weshalb LXX אֶל־אֲבִי אֶת־עֲרֵבְךָ אֶת־עֲרֵבְךָ aus 10^a ganz hierher setzten, und in V. 10 wegliessen. — V. 10. אֶת־הַיָּרֵחַ der Mond bedeutet die *Mutter*; zwar war nach 35, 19 Rahel nicht mehr am Leben, und müsste man hiernach die gestorbene verstehen (*Del.*), da an Lea nicht zu denken ist; aber dass Rahel auch nach B schon todt war, ist nicht zu beweisen (s. zu 35, 16). — V. 11. וְיִקְרָא אֶת־שְׁמֵךָ אֶת־אֲבִיךָ 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 weiden. אֶת־הָאָרֶץ überpunktirt, weil kritisch verdächtig (zum Aec. ohne אֶת s. zB. 17, 24). Dass die Brüder bei Sikhem weiden, hat bei B (vor dem Ereigniss 48, 22) nichts auffallendes, da bei ihm Sikhem der ständige Walmort Jacobs gewesen zu sein scheint (33, 19), wohl aber dass sie erst dorthin *ziehen* (12) u. Josef dorthin *gesendet wird* (13 f.) u. zwar *von Hebron aus* (14). Umgekehrt nach C (s. Cp. 34) wird Jacob nicht bei Sikhem gewohnt haben; wo er aber nach C wohnte, ob gerade in Hebron, wie nach A (35, 27), wissen wir nicht (doch s. 38, 1). Auch dass C gerade Sikhem als Weidegegend der Brüder angegeben haben soll, ist wegen Cp. 34 nicht wahrscheinlich. (Das B. Jub. c. 34 setzt eben hier den Krieg gegen die Amoräer ein). Demnach scheint hier nicht reiner Text des B (bemerke auch אֶת־הָאָרֶץ V. 13) vorzuliegen, sondern derselbe von R, vielleicht mit Rücksicht auf C, modificirt zu sein. — V. 13. אֶת־הַיָּרֵחַ damit stellt er sich für die Sendung zur Verfügung. — V. 14. *sieh das Wohlbefinden deiner Brüder* sich zu, ob es ihnen wohl geht. אֶת־הַיָּרֵחַ Num. 13, 26. 22, 8. Jos. 14, 7. אֶת־הַיָּרֵחַ אֶת־הַיָּרֵחַ] ungewiss, ob nach C, oder (*Kuen.* 0.² 225. 316) erst von R mit Rücksicht auf A eingefügt. *Thal Hebron*] s. zu 23, 2. 20. *nach Sikhem*] in die Gegend von Sikhem. — V. 15—17. Josef, die Brüder vergeblich suchend, wird von einem ihm treffenden

Mann über ihren Wegzug nach Dothan unterrichtet. [אֶת־יְהוֹשֻׁפָּט] 16, 7. [שֵׁשֶׁת־יָמִים] *Sam.* שֵׁשֶׁת־יָמִים, s. aber *Eic.* 284^b. [וְהָיָה] woraus [וְהָיָה] durch lautliche Differenzirung erst hervorgegangen ist (*Philippi* in ZDMG. XXXII. 63 ff.), nach 2 Reg. 6, 13 ff. nicht so sehr weit von Samaria, in Judith 3, 9 f. 4, 6, 7, 3, 8, 3 als *Δωταία* oder *Δωθαίμ* an der Südseite der Ebene Jizreel zwischen Scythopolis und Gabae, also in der Nähe des alten Ginnaea (Génin). „Nach dem Onom. lag *Δωθαίμ* 12 Mill. nördl. von Sebaste (Samaria); neuere Reisende, wie *Rob.* NBF. 158 und *edVelde* memoir to acc. the map of the Holy Land p. 308, die den Platz wieder gefunden haben, bestätigen das. Durch die Ebene von *Tell Dothan*, südl. von Génin, führt die Strasse von Bethséan und Jizreel nach Ramle und Ägypten, s. *Rob.* Pal. III. 161. 388. 413. 417. 481. 541. 552. 575“ (*Kn.*). Auf dieser Strasse zogen die Karawanen V. 25 ff. — V. 18—20. Wie die Brüder Josef in der Ferne kommen sehen, machen sie den tückischen Anschlag ihn umzubringen; V. 18^b von C, 19 f. von B. Das Umgekehrte anzunehmen (*Wl.*) ist unnatürlich, da B den Jos. als den Träumer beschrieben hat, nicht C. [וְהָיָה] LXX streichen; bei C wohl urspr. [וְהָיָה] *Eic.* 124^b; weil der Ausdruck jung u. auffallend ist, schreibt *Kuen.* O.² 317 dies dem letzten R zu. *Herr der Träume*] Träumer (14, 13), eine spöttische Bezeichnung. [וְהָיָה] 24, 65. — V. 21 f. „Diesem Anschlag tritt Ruben entgegen, der als Erstgeborener besondere Pflichten hat“ *Kn.* Der Text ist aus C und B zusammengearbeitet, da ein Grund zu doppeltem [וְהָיָה] sonst nicht vorliegt. Nun ist aber 22 (nach 29 f.) sicher von B, demnach 21 (ausser [וְהָיָה]) von C, bei welchem *Juda* der Retter ist, und also die Einleitung [וְהָיָה] gelautet haben muss; ein Theil seines Vorschlags ist von R aus harmonist. Gründen erst V. 26 nachgebracht. [וְהָיָה] Ex. 2, 19; er rettete ihn, indem er die sofortige Tödtung verhinderte und übrigens (V. 23) ebenfalls veranlasste, ihn in eine Grube zu werfen, ohne dass, was weiter mit ihm werden sollte, gesagt wäre. *ihn nicht schlagen am Leben*] ihn nicht todt schlagen (Dt. 19, 6. 11 u. ö.). V. 22. *leget nicht Hand an ihn*] 22, 12. [וְהָיָה] das für einen späteren Zusatz zu erklären (*Kn.*), liegt nicht der mindeste Grund vor, und ist gegen V. 29. — V. 23 f. Sie werfen ihn in die wasserlose Cisterne. Zu diesem Gebrauch der Cisterne vgl. Jer. 38, 6. Thr. 3, 53 (*Win.*³ l. 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 Bethséan herüber, s. zu V. 17. „Ihre Ladung besteht in Specereien (über deren Namen s. *Ges.* th.), näml. *Tragacanth*, von dem *Rauwolf* Reiseschr. 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 Äg. ausgeführt wurde (43, 11. Jer. 8, 22. 46, 11. Ez. 27, 17)“ näml. nicht dem ächten arab. Balsam, sondern dem balsamischen Harz (*ῥητίνη*) des Mastixbaums (*Ri.* HWB. 959), und *Ladanum*

(λίθον, λίθονου, assyr. *ladunu*, *Schrad.* in Berl. Ak. MB. 1881 S. 413 ff.), dem wohlriechenden Harz der Cistusrose, welche in Kreta, Cypern, Arabien, Syrien (Plin. 26, 30), und Palästina (*Schub.* R. III. 114. 174) zu Hause ist (s. *Win.*³ II, 2; *Ri.* HWB. 877, und über den Namen *Schrad.* 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 legen, der ihr Fleisch (29, 14) und Bruder sei“ (*Kn.*). Ein Theil dieser seiner Worte ist wohl durch R aus V. 21 (s. d.) hierher versetzt. אֵין יָצַק] nicht: ihn ohne Blutvergiessen umbringen (*Wl.*), sondern seine Ermordung verheimlichen (*LXX Ras. Kn.*) — V. 28. Die Brüder gehen darauf ein, und verkaufen ihn (45, 4) an die Ismaeliten um 20 (Šeqel, s. 20, 16) Silber (*LXX χρυσός*, ebenso 45, 22); zum Preise s. Lev. 27, 5. Soweit C. Das übrige ist aus B. Wenn es näml. 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 אֵין יָצַק die Brüder Subj. sein; aber dass in Wahrheit hier ein anderes Referat einfällt, erkennt man a) aus den verschiedenen Namen der Kaulleute (s. dieselbe Differenz V. 36 bei B und 39, 1 bei C), b) aus dem Fehlen des Art. bei אֵין יָצַק, 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 Äg. mitnehmen, was diese auch thaten“ (*Kn.*; *Ew. G.*³ I. 588). Aus B stammt auch V. 28^b: C schreibt nicht אֵין יָצַק, sondern אֵין יָצַק 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? אֵין יָצַק] schreibt B auch, zB. 28, 20. 41, 42 (neben אֵין יָצַק zB. 35, 2. 41, 14). Zur Phrase אֵין יָצַק vgl. Num. 14, 6: אֵין יָצַק V. 34. 44, 13. Jos. 7, 6. — V. 31 f. Die Brüder tauchen den zu diesem Zweck (V. 23) zurückgehaltenen Leibrock in das Blut eines geschlachteten Ziegenbocks und schicken ihm dem Vater. V. 31 aus B, 32 (wegen אֵין יָצַק) aus C sind beide aus einander zu ergänzen: in jenem fehlt das Abschicken an den Vater, in diesem das Eintauchen in das Blut. אֵין יָצַק] 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. *Ges.* 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) hin-

absteigen. Der Text ist auch hier gemischt, denn 34^b und 35^b sind Parallelen; 34^a nach אֶרְצָא von B. „Zu אֶרְצָא und אֶרְצָאֵיךָ von dem, der im Trauerkleid einhergeht, vgl. 2 Sam. 14, 2. Jes. 61, 3. Ps. 35, 14; אֶרְצָאֵיךָ im Pent. nur noch Ex. 33, 4. Num. 14, 39“ (Kn.). — V. 36 nach B. Die Mid. verkaufen Josef nach Äg. an Potifar. אֶרְצָאֵיךָ verkürzt (Ew. 164^b) oder verderbt aus אֶרְצָאֵיךָ, was sämmtl. Verss. ausdrücken. אֶרְצָאֵיךָ] dasselbe was אֶרְצָא אֶרְצָאֵיךָ 41, 45. 46, 20, und nur der Unterscheidung der damit benannten Personen wegen daraus verkürzt; wenigstens geben die LXX für beide Formen *Περεφορῆς* und *Πεντεφορῆς* (Lagarde Gen. gr. S. 20 der Vorr.). Der Name ist ägyptisch π ε τ ε φ ο ρ η (thebaisch π εν τ ε π ο ρ 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) Pharao's (12, 15), und *Oberster der Schlächter* d. i. Hinrichter, Trabanten; er war somit Oberster der Palastwache, welche zugleich die Blutrtheile 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 zB. 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 Šela erscheint) vorhandenen Geschlechter 'Er und Onan traten später 2 andere, Peres und Zerach, welche aber von der Sage nicht, wie Ephraim 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 l. 543 ff.), und unter welchen dann wieder 'der jüngere Peres 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 Šefela und der östl. Theil des Gebirgs Juda sind der Schauplatz des Vorgangs. — Juda heirathet eine Kenaanitin und zeugt mit ihr 'Er, Onan, Šela. 'Er heirathet die Tamar, stirbt aber kinderlos. Onan, welcher als Schwager der Tamar Kinder zu zeugen sich weigert, wird ebenfalls bald weggerafft, und den Šela scheint sich vorerst Juda der Tamar zu geben, weil er für dessen Leben fürchtet. Tamar, nachdem sie lange als Wittwe auf den Šela vergeblich gewartet, weiss 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 Schwägerhe (s. *Win.*³ II. 19; *Ew. Alt.*³ 276 ff.). Diese Schwägerhe, obwohl geschichtlich nur einmal (Ruth 4, wo V. 12 auch an Juda und Tamar erinnert wird) erwähnt und gesetzlich erst in Dt. 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 Cp. 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 (*Reuss* Gesch. 250) ist sie nicht erdichtet (*Kuen.* O.² 226) noch von der Eifersucht der Nordstämme eingegeben. Nicht einmal dass B sie *auch* erzählt hatte (*Kn.*), kann aus den Paar Ausdrücken וְיָצָא 21 f. וְיָצָא 14. 19 erschlossen werden. Zu C stimmen „die Namendeutungen 29 f., וְיָצָא 7. 10, וְיָצָא 27. 10, וְיָצָא 26, וְיָצָא 25 f., וְיָצָא 12. 20, וְיָצָא *wohlan* 16, וְיָצָא 9, וְיָצָא 26, 8; 16. 25“ (*Kn.*). An ihre jetzige Stelle aber ist sie erst von R eingefügt.

V. 1. Durch וְיָצָא וְיָצָא 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 Cp. 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 ging hinab*] von Hebron (? s. 37, 14) auf dem Gebirge Juda nach Adullam, welches in der Ebene (Sefela) Juda (Jos. 15. 35) lag“ (*Kn.*). S. weiter zu Jos. 12, 15. וְיָצָא nicht sc. וְיָצָא (*Del. Ke.*), da dieses sonst nicht ausgelassen wird und nach וְיָצָא kein Ortsname kommt, sondern *devertit*, ἀπίξετο (*Trg. Pesch.* LXX) wie V. 16, oder *neigte sich hin zu* d. i. schloss sich an an (*Kn.*), wie sonst וְיָצָא Ex. 23, 2. 1 Reg. 2, 28. Zu וְיָצָא vgl. 1 Sam. 9, 9. — V. 2—5. Dort heirathet er die Tochter des Kenaanäers Schua und zeugt mit ihr 3 Söhne Er, Onan, Sela, den letzten zu *Kezib*, einem Ort in der Ebene Juda, sonst *Akzib* genannt, Jos. 15, 44. Micha 1, 14. Dieses Kezib galt also später als urspr. Heimath des Geschlechts Sela (s. auch 1 Chr. 4, 22). Hier wird ganz unbefangen nicht bloß die Heirath Juda's mit einer Kenaanäerin und somit halbkenaan. Ursprung des Geschlechts (vgl. 46, 10), sondern auch der Anschluss Juda's an Hira erzählt. V. 3.

סָרַחָה] *Sam.*, *TgJon.*, lbr. Codd. סָרַחָה; vgl. *de Rossi* z. St. und die falsche Lesart in 29, 34. סָרַחָה] Σηλώα LXX (wie auch סָרַחָה nur eine Variante von סָרַחָה sein wird, vgl. zu 36, 14); das gentile ist סָרַחָה Num. 26, 20. סָרַחָה] αὐτή δὲ ἦν LXX (סָרַחָה oder סָרַחָה); s. auch *Geig.* Urschr. 462. — V. 6 f. „Seinem Erstgeborenen Er wählt er nach lbr. Sitte (s. 21, 21. 34, 4) ein Weib, Namens Tamar, die wohl ebenfalls eine Kenaamitin war. Jahve (LXX ὁ θεός) aber lässt Er sterben, weil er Misfallen an ihm hat. Das sagt Vrf. nach der Vorstellung, dass ein früher Tod Sündenstrafe sei (Ps. 90, 7 ff. Prov. 10, 27. Ij. 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) Misfallen zuzieht“ (*Ku.*). Er mag den Liebesdienst, dem Verstorbenen Nachkommen zu zeugen und so das Übel der Auslöschung seines Namens aus den Geschlechtern (zB. Ij. 18, 17. Ps. 9, 7. 109, 15. Dt. 9, 14) von ihm abzuwenden, nicht erfüllen. Er wohnt zwar Tamar bei, aber absichtlich nicht befruchtend, heiblos gegen den Bruder und selbststüchtig. Um dieses sündl. Verhaltens willen rafft ihm Gott weg. סָרַחָה] 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). סָרַחָה] 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 blos, sie solle Wittwe bleiben, bis Šela herangewachsen sein werde. *im Hause ihres Vaters*] wohin die Wittwe, wenn sie keine Kinder hatte, sich zurückzog Lev. 22, 13“ (*Ku.*). — V. 12. *es wurden viel die Tage*] es vergieng 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 Šela 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 *Fulg. Luth.* falsch סָרַחָה) Hira nach Timna geht, um Schafschur zu halten. Zu סָרַחָה 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 סָרַחָה das Jos. 15, 57 neben Gibea genannte Timna auf dem Gebirg Juda, *Rob.* II. 599“ (*Ku.*). — 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*, näm. das Gesicht, *mit dem Schleier* (24, 65), um von Juda nicht erkannt zu werden (Ij. 24, 15), *nimmt eine Hülle an*, wie sie bei Buhldürnen (Prov. 7, 10) üblich gewesen zu sein scheint (oder aber *putzt sich* mit Kleidungsstücken LXX *Pesch. Onk.*), und begibt sich nach Anaim, wo sie sich *an den Eingang*, also vor den Ort setzt. Tamar will als סָרַחָה *Geweihete* 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. עַדְעַד] V. 21 mit dem Art., wohl einerlei mit עַדְעַד (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.). Über die Dualendung s. ZDMG. XXXII. 63. 65 ff. Die Alten (Trgg. Pesch. Hier. Saad.) nahmen es (gegen 21) als n. appell. und verstanden 'ע 'ע als Scheideweg. — V. 15. Juda hält sie für eine Buhlerin. 'ע 'ע] ihr Schleier ist nicht der Grund, warum sie J. für eine עַדְעַד] hielt, sondern warum er sie nicht erkannte; um das klar zu stellen, haben LXX Vulg. noch *καὶ οὐκ ἐπέγνω αὐτήν* (עַדְעַד סֵלֵל) beigegeben. — V. 16 f. Juda biegt zu ihr ab *nach dem Weg* näml. wo sie sass (LXX *τὴν ὁδόν* ohne עַדְעַד des Weges, was Lagarde Prov. p. III und Olsh. vorziehen), „und wünscht ihr beizuwolmen; sie verlangt dafür ein Ziegenböckchen und bis zu dessen Sendung einstweilen ein Unterpfand. 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 Ehemanns (Jud. 15, 1) an das Eheweib. — V. 18. Das Unterpfand 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, näml. der *Siegelring*, den Juda an einer *Schnur* um den Hals trägt, wie noch heute die Städtebewohner Arabiens (Rob. 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 geschnitzte Zier hatte (Herod. 1, 195; Strab. 16, 1, 20). Dasselbe nimmt der Vrf. schon für die Patriarchenzeit bei den Hbr. an“ (Kn.). Über den Gehstab bei den alten Ägyptern und Hebräern s. auch *Chabas* in Annales du Musée Guimet I. 35 ff. Die Alten übrigens verstanden unter עַדְעַד (עַדְעַד 25) *Halskette* (*ὄφρακιον*, *στραπτὸς* LXX *Aq. Sym.*) oder *armilla* (Hier.) oder *Tuch*, *Mantel* (Onk. Pesch.); ihnen war die Sitte den עַדְעַד 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 Anaim bringt, um das Pfand auszulösen, kann er sie nicht finden, denn sie ist nur vorübergehend dort gewesen. הִרָא הִרָא] s. 19, 33. עַדְעַד] 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. עַדְעַד 1 Sam. 10, 27 LXX. sonst 1 Sam. 14, 14 und Lev. 26, 37; statt עַדְעַד hat Sam. correcter עַדְעַד) wird ihm gemeldet, sie sei schwanger

(הָרָרָה הָרָרָה s. 24, 30) *auf Hurerei hin* (Ps. 18, 45. Num. 16, 34), in Folge solcher (*Sam.* הָרָרָה). Er will sie verbrennen lassen, vermöge der Gewalt, die er als Familienhaupt über sie hatte (31, 32). Tamar konnte als Verlobte Šela'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 *TgJon.*), 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 (s. aber auch Lev. 20, 14). — V. 25 f. Zur Construction s. *Ew.* 341^d. „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 Šela. 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). הָרָרָה הָרָרָה] 18, 5. הָרָרָה הָרָרָה] 31, 32. 37, 32^e (*Kn.*). הָרָרָה הָרָרָה] *Sam.* הָרָרָה; s. aber *Böttch.* N. Ahr. I. 23 (auch über הָרָרָה הָרָרָה). — V. 27—30. Tamar kommt mit Zwillingen nieder. Die Geschichte ist der von der Rebecca sehr ähnlich (25, 24 ff.). הָרָרָה הָרָרָה] *da gab er*, se. הָרָרָה, *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. *Hitz.* zu lj. 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. הָרָרָה הָרָרָה] nicht: war wie ein zurückziehender seine Hand (was *Del.* zur Wahl stellt); er muss sie wirklich, nicht bloß scheinbar zurückgezogen haben, sonst hätte der andere nicht kommen können; vielmehr fängt Part. an für Verb. limit. gebraucht zu werden; הָרָרָה הָרָרָה s. v. a. הָרָרָה הָרָרָה oder הָרָרָה הָרָרָה (40, 10. Jer. 2, 17: *Ew.* 337^e): *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 הָרָרָה הָרָרָה als Ausrufesatz für sich zu nehmen: *über dich Riss!* (vgl. 16, 5), entweder: du musst die Schuld der Zerreißung der Mutterscheide tragen (*Cler. Ros. Ges.* a.), oder: dich treffe ein Bruch; (*Kn.*) liegt ferner. Beschädigung der Mutter müsste bestimmter angedeutet sein, und die Losreißung der Mehrzahl der Stämme vom Davidischen Königshaus nach Salomo (*Kn.*) betraf ja doch nicht Perez im Unterschied von Zerah (wenn auch David von ihm stammte), sondern entweder das Davidhaus oder aber ganz Juda. Vielmehr nur darauf, dass Perez, obwohl eig. der jüngere, doch mit der Zeit seinem

Rivalen den Vorrang abließ, und man wohl auch über seine Gewaltthätigkeit sich zu beklagen hatte, wird angespielt. Den andern aber nannte man אָנְגַּאָנְג ; eine Etymologie, etwa *Aufgang*, weil er zuerst aufgieng, erscheinen wollte, oder *indigena* (אֲדִינָא) ist nicht angemerk't, und eine Anspielung auf אֲדִינָא eig. *glänzend* (*Del.*) ist nicht darin. אֲדִינָא אֲדִינָא *Sam. TgJon., 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 Zumnuthungen 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 Cp. 37 bloß 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 ihm die Wendung der Gescheh'e 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 (*Ew. Hupf. Schr. Böhm.; Kuen. O.² 143*). Das ergibt sich vor allem aus den Differenzen von 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 Ägypter“ 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 הַסֵּבִיב) dem Gefängnißvorsteher (שַׂר הַבַּיִת), von dem ein Eigename 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 (בֵּית הַסֵּבִיב) 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 von B, zeigt sich das Stück auch sprachlich als dem C zugehörig durch הַבַּיִת 2 f. 5. 21. 23, הַבַּיִת 2 f. 23, לְבַיִת und בַּיִת 5, הַבַּיִת 1, הַבַּיִת 17. 19. Ebenso eignet sich dasselbe durch seinen feinen ethischen Gehalt am besten für C. Die Meinung (*Wf. 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.), אֲדִינָא 9 (aber in der Rede an die Heidin), אֲדִינָא

הַבְּרִיּוֹת הַזֵּאת 7 (eine gew. Übergangsformel 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.), וְיָצָא יוֹסֵף מִצֵּרָה 6 (was sich aber hier auch daraus erklärt, dass man gewiss יוֹסֵף אֵלֶיךָ nicht sagte) einigermassen, mit וְיָצָא 14 (41, 41; dagegen 27, 27. 31, 50) gar nicht stützen, mit וְיָצָא 8 (wie 4 f.), וְיָצָא וְעָלָה 9 (wie 23; nie bei B), וְיָצָא וְעָלָה 17. 19 eher widerlegen, und wird im Übrigen dadurch ganz unwahrscheinlich, dass die Geschichte 6—19, wenigstens wenn sie mit der Gefangensetzung Josefs endigte, bei B nach 40, 3 f. gar keinen Platz hat. Dagegen vermisst man im Zusammenhang des B zwischen 37, 36 und 40, 3 f. 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 blos C selbst schon benützt, sondern auch der Compiler noch einzelne Bruchstücke davon in den Text des C hineingearbeitet zB. וְיָצָא יוֹסֵף 4 (vgl. 40, 4. Ex. 24, 13. 33, 11) oder V. 6 (neben 4 meist überflüssig) oder וְיָצָא יוֹסֵף 21 (s. d.) u. dgl. Ausserdem aber hat derselbe durch Einsetzung von וְיָצָא וְעָלָה V. 1 die abweichenden Angaben über den Herrn des Josef zu Gunsten des B zusammengeschmolzen, andererseits aber die Differenz über den Gefängnisvorsteher 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 פְּרִיזָה (s. zu 1), und ein Potifar, der als beleidigter Ehemann den Josef gefangen setzt (20), aber als Gefängnisoberster ihn bevorzugt (40, 4).

2. Die Frage, ob Josef unter einem nationalägypt. oder einem Hyksoskönig nach Äg. 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 (*Ew. G.*³ l. 580 ff.), erscheint in der Gen. nur noch als diese einzelne Person und seine Geschichte als reine Familiengeschichte. Der äg. König heisst nur Pharao; ein Eigename von ihm oder seiner Hauptstadt (44, 4) wird nicht genannt, und ist der Streit, ob Suan (*Hengst. Kurtz*, auch *Ew. G.*³ l. 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, 1 f.) andeutet. An äg. Eigennamen kommen nur Ou, 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 פְּרִיזָה und פְּרִיזָה 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 Joselsage 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 Äg. 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 anzunehmen, wie weit der Vrf. die äg. Zeitverhältnisse Josef's nach alter treuer Überlieferung und wie weit unter Einfluss der späteren äg. Zustände schildert. Wenigstens ist der Abscheu der Ägypter 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 Cp. 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 *Ev. G.*³ I. 591), und das was ausserbibl. Schriftsteller zB. Justin 36, 2 melden, blos aus der Gen. geschöpft ist, so kann nur durch Rückschlüsse aus der Zeit des Auszugs Israels aus Äg. 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 Äg. noch in die Zeit der Hyksos-Herrschaft fällt, nicht der Hyksos in ihrem ersten wilden Andrang, wo sie zerstörend gegen das äg. Wesen antraten, 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 semit. 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 Äg. 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 Äg. gebracht, und an einen äg. Mann verkauft. Über הִנְיָהּ und הִנְיָהּ s. zu 37, 28. הַיִּזְרְאֵלִים] im jetzigen Zusammenhang nichtssagend beweist, dass 'הַיִּזְרְאֵלִים—פִּיז' ein Zusatz zum urspr. Text ist. Ein Gegensatz zu dem hbr. Sklaven (*Del.*) V. 14. 17 liegt hier ebenso fern, wie ein solcher gegen die Hyksosleute (*Kn.*): eine Unterscheidung zwischen herrschenden Fremden und den Einheimischen wird nirgends in diesen Geschichten gemacht. Durch diesen Zusatz des R ergibt sich hier ein verheiratheter פִּיז. Die Anskunft, dass פִּיז blos noch den königl. Hofdiener, nicht mehr den Emmuchen bezeichne, ist misslich (s. *Ges. th.* 973). Eher wäre zu erinnern, dass es auch verheirathete Ver-

schnittene gab und gibt (*Win.*³ II. 655). — V. 2. „Josef hat Glück in den Geschäften, die ihm im Hause seines Herrn zufallen, da Jahve mit ihm ist (s. 21, 20). וְיָשָׁרְתָּ s. 24, 21. — V. 3 f. Wie sein Herr das wahrnimmt, schenkt er ihm seine besondere Gunst, macht ihn zu seinem Leibdiener (Ij. 19, 16), setzt ihn als Ökonomus über sein Hauswesen und vertraut auch alles übrige Eigenthum seiner Verwaltung an, so dass Josef etwa eine Stellung hat, wie Eliezer (24, 2. 15, 2 f.) bei Abr.“ (*Ku.*) וְיָשָׁרְתָּ וְיָשָׁרְתָּ וְיָשָׁרְתָּ *Sam.* LXX. וְיָשָׁרְתָּ ohne Pron. rel., was in älterer Prosa sehr selten ist (*Ew.* 333^b), aber *Sam.* hat וְיָשָׁרְתָּ וְיָשָׁרְתָּ, vgl. V. 5. 8. וְיָשָׁרְתָּ bei C häufig: 24, 23. 42. 49. 28. 16. 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 auf dem Feld*] wonach der Mann auch Grundstücke besass. Mit nationalem Interesse zeigt Vrf., wie Gott über einen der Stammväter seine Hand hielt“ (*Ku.*) וְיָשָׁרְתָּ Ex. 4, 10. 5, 23. 9, 24, וְיָשָׁרְתָּ zu 12, 13. — V. 6 ff. Die Angriffe seiner Herrin auf ihn. Zu dieser Erzählung ist das sehr ähnl. Mährchen zu vergleichen, welches E. de Rougé in dem Papyrus d'Orbiney gefunden hat (gedruckt zB. bei *Ebers* Äg. I. 311 ff. und *Brugsch* Gesch. 249 ff.). Die Ägyptierinnen wenigstens der späteren 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 Äg. nicht unmittelbar schliessen; vollends was Äg. in dieser Beziehung unter dem Islâm geworden ist (zB. Barhebr. chr. syr. p. 217, *Burckh.* arab. Sprichw. 222. 227) gehört nicht mehr her. V. 6. Der Mann überlässt (Jes. 10, 3. Ij. 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 *Ku.* es nach 43, 32. 46, 34 erklärt wissen will. וְיָשָׁרְתָּ—וְיָשָׁרְתָּ] s. 29, 17. — V. 7—9. Die lüsterne Herrin richtet ihre Blicke auf den schönen Jüngling, macht ihm unkeusche Anträge, er aber weigert sich und weist auf das unbegrenzte Vertrauen seines Herrn gegen ihn, welches er durch Redlichkeit und Treue ehren will, und auf die grosse Sünde gegen Gott hin, die er durch Verletzung des Ehrechts seines Herrn begehen würde. וְיָשָׁרְתָּ] ist manstössig, mag man es interr. oder indef. (Prov. 9, 13. Ij. 13, 13) nehmen; *Sam.* וְיָשָׁרְתָּ. *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 וְיָשָׁרְתָּ nicht zu“ (*Ku.*) וְיָשָׁרְתָּ] 20, 6. 22, 12. וְיָשָׁרְתָּ] 44, 8. 34. וְיָשָׁרְתָּ] *soferu* oder *weil*. im Pent. nur hier und 23. — V. 10 f. Als sie Tag für Tag (*Ges.* 124 A. 1) ihm so zuredete und er nicht auf sie hörte, *neben ihr* (15 f. 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*), dass 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 Äg. nicht (*Ebers* S. 205 ff.). וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה] als Doublette (*Wl.*) zu וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה doch wohl zu geringfügig, eher Glosse. — V. 12. „Sie will ihm nöthigen, er aber macht sich los und eilt unter Zurücklassung des Kleides hinans. — V. 13—15. Um sich für die Verschmähung zu rächen und für den mögl. Fall einer Anzeige Josefs durch Zuorkommen zu sichern, beschliesst sie, den Schuldlosen eines unkeuschen Angriffs auf sie anzuklagen und ruft sogleich die Dienstboten zu Zeugen herbei. Parallelen zu diesem Verfahren bei *Rosenm.* A.N. Morgentl. I. 185 f. *gebracht hat er zu uns einen hebr. Mann*] hat mein Mann da einen Menschen von dem unreinen hebr. Hirtenvolk (43, 32, 46, 34) in das Haus aufgenommen! Sie will den Schein haben, als sei sie mit Josefs Aufnahme sehr unzufrieden“ (*Kn.*) וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה] um Scherz, Muthwillen zu treiben *an* uns (verschieden von וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה 26, 8) vgl. Prov. 1, 26 (*LXX* ἐμπαίζειν); *uns* (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 וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה), das er bereits abgelegt und bei seiner Flucht mitzunehmen versäumt habe. וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה] *Sam.* וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה, 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 Vorfall 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 traute (*Del.*) וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה] 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 ihm ins Gefängniss, da er ihn sonst schätzte (40, 4). וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה] noch 42, 30, 33 (sonst nur vor suff. im Plur.). וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה] *Haus der Umschliessung* oder Einschliessung (verwandt mit וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה und וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה), Gefängniss, nur hier V. 20—23 und 40, 3, 5 (und da erst von R nach C eingesetzt), wofür dann 40, 15, 41, 14 der den Isr. geläufigere Ausdruck וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה (vgl. Ex. 12, 29) erscheint. וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה—וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה] ist zur Hinüberleitung auf Cp. 40 hinzugesetzt. Dadurch entsteht dann freilich die Inconvenienz, dass der Privatmann seinen Sklaven in das Gefängniss der Gefangenen des Königs bringt (*Hupf.*) וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה ohne וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה wie 35, 13: über st. c. וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה s. *Ges.* 116². — V. 21—23. „Auch hier ist Jahve mit Josef (V. 2) und wendet ihm Huld zu. וְעַתָּה אֲנִי מְעַלְמָה] *er gab seine* (des Jos.) *Gunst in den A.*, d. b. bewirkte 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. ansingen. Er selbst sah nach nichts *in seiner Hand* d. h. kümmerte sich (1 Reg. 12, 19) um keine der Sachen, welche der Hand (Verwaltung) Josefs übergeben waren. Das that auch nicht Noth, denn Jahve liess alles wohlgerathen, was Jos. begann. Die Überordnung

Josefs 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. כְּלֹאֲמֹנֵהוּ] nach der Negation *gar nichts*, nur hier so.

3. 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 Tränmer gottgesandter Träume (37, 5 ff.) erwiesen, hat auch die Gabe der Traumdeutung von Gott (V. 8), und soll gerade dadurch in Äg., „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 3^a. 4 nicht Josef im Gefängniß wie Cp. 39, sondern Josef als Sklave des Trabantenobersten vorausgesetzt ist wie 37, 36 (vgl. 41, 12), ferner וְהָיָה 15 (37, 28), so wie der Zusammenhang von Cp. 41 mit 40. Der sprachlichen Zeichen sind hier nicht viele, da die Darstellung um ganz neue Gegenstände sich bewegt, und וְהָיָה 8 sachlich begründet ist; doch beachte (*Wl.*) die Vermeidung des Verbalsuffixes (welche B von C unterscheidet) 3 f. 6. 8. 11. 15. 17. 19. Die paar Rückbeziehungen auf 39, 20 ff., welche sich 3^b. 5^b. 15^b 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 f., theilweise 14 f., dem A zu.)

V. 1. Zur überleitenden Formel s. 15, 1. Da statt des וְהָיָה und וְהָיָה 2. 4 ff. hier blos der וְהָיָה und וְהָיָה, statt וְהָיָה der וְהָיָה genannt, und da der Satz von וְהָיָה an vor V. 2 nicht durchaus nöthig ist, so ist derselbe als Einschaltung des R aus C anzusehen (*Wl.*). וְהָיָה kann nur heissen: *der Mundschenk* des K. (wie וְהָיָה), ebenso V. 5; nicht *ein M.* (*Hg.*), auch nicht *collect.* die Schenken und Bäcker (*Merc. Böttch.*), für deren Vergehen dann der König ihre Vorgesetzten verantwortlich gemacht hätte. Natürlich ist aber auch bei diesem Ausdruck nicht ausgeschlossen, dass beide noch Diener und Gehilfen hatten. Der äg. Hof war reich an vielerlei Hofbeamten, doch ist der Titel des Mundschenken aus den einheimischen Quellen noch nicht nachgewiesen (*Ebers* 320); s. auch *Ri.* HWR. 760. Über 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. *Tavernier* R. III, 2. 6 f. und *Klemm* Morgenl. 206 f.“ (*Kn.*). —

V. 2 nach B. Beide sind Verschnittene, ebenso 7 (s. 39, 1). Über die Schwankungen in der Aussprache des st. c. von עֲרֵב (37, 36, 40, 7) s. *Ges. th.* und *Ew.* 260^b. עֲרֵב] wie 41, 10. — V. 3. Der König schickt sie in Gewahrsam im Haus des Trabantenerobersten, wo also zugleich das Staatsgefängniß war. „Von einem besonderen Aufseher dieses Gefängnisses neben Potifar steht hier nichts“ (*Ku.*). Ebenso V. 7. Dennach ist בְּיַד הַמֶּלֶךְ 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. עֲרֵב] 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“ (*Ku.*). V.^b überflüssig, sachlich und sprachlich wie 1. 3^b. 39, 20 ff., ist von R aus C eingesetzt. עֲרֵב] 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. עֲרֵב] bei ihm als ihrem Wärter, vgl. עֲרֵב V. 4. Böse Gesichter, s. Neh. 2, 2. An die Bedeutsamkeit der Träume glaubend möchten sie einen Anseher haben. Josef, unter dem ausdrückl. Hinweis, dass Traumdeutungen Gottes seien, d. h. von Gott kommen, eine Gabe Gottes seien, erbiethet 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 auszeichne (41, 16. 38 f. Dan. 1, 17. 2, 30. 4, 6. 5, 11 f.). Nach äg. Ansicht kam alle Scherkunst von den Göttern Her. 2, 83“ (*Ku.*). עֲרֵב] LXX $\text{εἰς τὴν ἡμέραν ἢ διασάφησις αὐτῶν}$. — 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*. עֲרֵב] עֲרֵב ist nicht עֲרֵב der Vergleichung (*Ku.*), denn freilich war der ganze Traum nur Schein, aber im Traum geht die Handlung wirklich, nicht blos scheinbar vor; sondern עֲרֵב der Zeit, und עֲרֵב s. v. a. עֲרֵב s. 38, 29. Die Perf. nach dem Zustandssatz drücken das schnelle Eintreten der Folge aus. עֲרֵב] durch den nachbibl. Sprachgebrauch ist zwar ein עֲרֵב (wozu das gew. עֲרֵב als n. mit. gelten kam) gesichert, aber das wäre masc., und עֲרֵב als Acc. zu עֲרֵב (dieses auf עֲרֵב bezogen) zu nehmen (*Ew.* 281^b) wäre hart; leichter fasst man עֲרֵב als verkürztes עֲרֵב (*Ew.* 257^d). Weiter träumte er, er hätte den Becher Pharaos in seiner Hand, presste die Trauben in denselben aus und reichte ihn dem König. Das AT. erwähnt auch sonst Reben Ägyptens (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, 60 p. 33 Casaub.; Colum. 3, 2; Plin. 14, 9) *Ku.* Dass das aber nicht blos für die spätere Zeit gilt, zeigen theils die Denkmäler und Inschriften (*Heeren Ideen* II, 2. 362; *Ebers Äg.* 323 ff.), nach welchen Weinbau und Weingenuß schon im alten Reich etwas gewöhnliches war; sondern auch die äg. Meinung, Osiris habe den Weinbau erfunden und zuerst Wein getrunken (Diod. 1, 15) in einer äg. Stadt

(Athen. 1, 61 p. 34). Demnach ist die Angabe Herodots (2, 77): οὐ γὰρ σφί εἶσι ἐν τῇ χώρῃ ἄμπελοι auf die *περὶ τὴν σπειρομένην Ἀγυπτου* wohnenden Ägypter zu beschränken (*Ku.*). Es wurde auch viel Wein importirt (Her. 3, 6; *Ebers* 325); so viel gebraucht war er und so gesucht edlere Sorten. Der König trinkt aber hier *frischen Traubensaft*. Nach Plut. de Isid. c. 6 war den äg. Königen vor Psammetich der Weingemiss keineswegs ganz verloten, wohl aber (vgl. Diod. 1, 70) auf ein bestimmtes Maass beschränkt, wie ja ihre ganze Lebensweise priesterlich geregelt war. Dass den Hyksos und so auch ihren Königen (an welche hier *Ku.* denkt) der Weingemiss für unerlaubt galt, kann aus dem Widerwillen der semit. Nomaden gegen den Wein (zB. der Nabatäer Diod. 19, 94; der Saracenen Ammian Mare. 14, 4; der Reklahäer Jer. 35, 6 ff. 1 Chr. 2, 55, wogegen Weintrauben noch Muhammed erlaubte Qor. 16, 11. 69), auch nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Der Gemiss frischen Traubensaftes erklärt sich auch ohne Weinverbot, wird aber allerdings da um so mehr üblich gewesen sein, wo das Weintrinken durch priesterl. Regeh beschränkt war. — V. 12 f. Jos. erklärt die 3 Reben von 3 Tagen und das übrige von Wiedereinsetzung des Mundschelken 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 dein Haupt erheben*] dich aus der Tiefe des Kerkers heranzuführen, wieder zu Ehren bringen, 2 Reg. 25, 27“ (*Ku.*). 12] wie 41, 13; dass das Wort in diesem Sinn nur noch in Dan. vorkommt, ist kein Grund, diese Stellen für Zusätze des jüngsten B (*Kuen.* 0.² 317) zu halten. 13] *du, als* 1 Reg. 8, 9. 2 Sam. 19, 25. — V. 14 f. An die glückl. Wendung, die er ihm zugesagt hat, knüpft Jos. die Bitte für sich, der Mundschelk wolle nach seiner Wiedereinsetzung beim Könige ihm die Errettung aus seiner jetzigen Lage erwirken. 14] sondern wenn, ausser, *nur, nur dass*, mit folg. Perf. der Bedingung, wenn Verb. unmittelbar folgt (2 Sam. 5, 6. 2 Reg. 23, 9; *Ew.* 356^b): *nur dass du meiner bei dir* (Hj. 12, 3. 14, 5) *gedenkest* (— en wollest), *wann es dir gut geht* (13, 12), *und wollest doch* (*Ew.* 342^e) *gegen mich Huld üben* (nicht bloß 24, 12. 14. 49 bei C, sondern auch 20, 13. 21, 23 bei B). Durch die Correctur 14] für 13] (*W.* XXI. 445) wird 14] bedingt hingestellt, während Josef offenbar auch dieses erbitten will. Er beruft sich darauf, dass er aus *dem Hebräerland* (Anachronismus für 12] 13]) *gestohlen* d. i. heimlich fortgeführt, also nicht mit Recht in Sklaverei sei, und auch hier in Äg. 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). 15] s. zu 39, 20. 16] s. zu 37, 28. 17] 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 ermunthigt erzählt der Bäcker ebenfalls. Er träumte, wie er 3 *Körbe Weisses* d. h. hier weisses, feines Backwerk trug, und wie er im obersten derselben *con* (partit. wie 4, 4. 27. 28. 30. 14. 33. 15) *allerlei* (2. 9 *Essbarem Pharaos's. Bäckerwaare* d. h. allerlei

Backwerk für den König hatte, die Vögel aber aus dem Korb vom Kopf weg es frassen. In alten Äg. 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 *Richm* HWB. 326). Zu der Zudringlichkeit der Vögel vgl. *Denon* R. in Äg. 327 (*Ku.*). — V. 18 f. Die Deutung, die nach dem Schluss des Traums ungünstig lauten musste, ist einfach. In 3 Tagen wird der Bäcker enthauptet und aus Holz gehängt, wo die Vögel sein Fleisch fressen werden. Er braucht denselben Ausdruck, wie beim Mundschenken, jedoch סָפֵר (seq. בְּיָמָיו) in der Bedeutung *wegnehmen*. Ähnlich 27, 39. Die Enthauptung war in Äg. 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 (*Ku.*), und in Äg. 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. וְהָיָה בְּיָמָיו Inf. Hoph. *Ew.* 131^e; *König* S. 433; c. Acc. des Subj., wie 4, 18. 17, 5 u. ö. סָפֵר] in dem Doppelsinn, den 13 und 19 an die Hand geben. וְהָיָה בְּיָמָיו] s. *Ges.* th. 1474. Über die hohen Festlichkeiten und Amnestieerlasse an den Geburtstagen der äg. Könige geben Zeugniß wenigstens für die ptolem. Zeit die Tafel von Rosette und die von Kanopus (zB. *Ebers* 335 f.), sowie Diod. 34, 20. Über solche Feiern bei den Persern s. Herod. 9, 110; Athen. 4, 27 p. 146; Plat. Aleib. I. p. 121; bei den Juden Matth. 14, 6; über Guaduaete bei frohen Feiern 1 Sam. 11, 13. 2 Sam. 19, 22 f. (*Tuch, Ku.*). — V. 23. Der Mundschenk, undankbar, thut nichts für Josef, daher dieser noch länger in seiner Lage bleiben muss.

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

Zwei Jahre später bekommt der glückl. Traumdeuter Gelegenheit, seine Weisheit an noch höherer Stelle kund zu thun. Der König hat wunderbare Träume von den 7 fetten und 7 mageren Kühen und Ähren, welche die äg. Weisen ihm nicht auslegen können. Da erinnert sich der Obermundschenk seiner und weist auf ihn hin. Herbeigeht 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 Äg., um Getreide zu holen (*Ku.*) — 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 fl. zurück; die selteneren Ausdrücke רָעַף , רִעַף 8. 11. 12. 13. 15, רָעַף Stelle 13, רָעַף 10 kehren hier wieder. Specielle Zeichen für B sind V. 12 (Jos. Sklave des Trabantenobersten), die Ausdrücke רָעַף 51 f. (16. 25. 32. 38 f. war רָעַף nicht am Platz) und רָעַף 16; s. auch zu 21. Indessen durchaus einheitlich ist das Stück nicht. Die zweite Darstellung der Träume 17 fl. weicht von der ersten 1 fl. stärker ab, als man nach Analogie ähnlicher Fälle (zB. Cp. 24) erwartet, auch in Ausdrücken zB. רָעַף 18 f. (רָעַף 2—4), רָעַף 19 f. (רָעַף 3 f.) רָעַף 22 (רָעַף 5), während 7 und 24 Cumulirung der Ausdrücke zeigen. Ebenso enthalten 31 gegen 30^b, 34 רָעַף neben רָעַף , 35^b neben 35^a; 41. 43^b. 44 neben 40; 49 neben 48; 55. 56^a neben 54^b offenbar Paralleltexte. 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 רָעַף רָעַף 14. Denn ohne Frage hat auch C eine sehr ähnl. Erzählung gehabt. Ja selbst von A könnte ein Rest in 46 (47? 36? 50 theilweise?) erhalten sein (wogegen mit Unrecht *Hg. 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. רָעַף] zum Acc. s. *Ges.* 118, 3. רָעַף wie רָעַף] 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 Sumpfgas 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 mageren Kühe die fetten fressen. Darüber erwacht er.“ רָעַף] רָעַף *Sam.*, ebenso V. 4; vgl. *mass.* 19 f. 27. — V. 5—7. „Das zweitemal schaut er, wieder eingeschlafen, wie 7 fette, volle und schöne Ähren an einem Halme wachsen (44, 10), wie 7 vom Ostwind versengte (Hos. 13, 15. Jon. 4, 8. Ez. 17, 10. 19, 12; für Äg. ist SO. oder S.Wind zu verstehen) und magerer Ähren nach ihnen sprossen und wie diese jene verschlingen. Beide Träume werden von Josef angemessen gedeutet. Ägyptens Fruchtbarkeit ist durch die Nil-Überschwemmungen bedingt; aus ihm steigen daher die Kühe auf. Das münd. 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. l. ep. 52, und diente ihr Bild in der Bilderschrift zur Bezeichnung des Jahres (Horapollon 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 Ähren 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 Ähren als Ergebniss der Fruchtbarkeit“ (*Ku.*). — V. 8. Der König, durch den wiederholten Traum beunruhigt, beruft die Gelehrten Ägyptens; sie vermögen ihm aber die Träume (עֲרִיסָה auf עֲרִיסָה bezügl. weil Doppeltraum: *Sam.* עֲרִיסָה) nicht zu deuten, wie sie auch dem Mose nicht alle Wunder nachthun können (Ex. 8, 14 f. 9, 11). Es war ihnen von Gott nicht verliehen (40, 8). Der Name עֲרִיסָה (von עֲרִיסָה oder עֲרִיסָה *Ew.* 163^g), 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. ἱερογλωσσοματεῖς (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.* 34 ff.; *Eus. pr. ev.* 5, 10. 9, 8) und die Zukunft vorher verkündigten (Diod. 1, 87; *Suidas* s. ἱερογλωσσοματεῖς). Als Deuter nächtlicher Gesichte erscheinen die äg. Priester auch bei Tac. *hist.* 4, 83“ (*Ku.*). עֲרִיסָה] unanständig (gegen *Kuen.* 0.² 318), obwohl auch im B. Dan. vorkommend. — V. 9—13. Der Obermundschen weist den König auf den glückl. Traumdeuter Josef hin. עֲרִיסָה] LXX *Sam.* besser עֲרִיסָה (s. 16). עֲרִיסָה] meiner Sünden nicht: gedenke ich (*Ges.*), sondern *muss ich Erwähnung thun*; unterwürlig nennt er Sünden im Plur., nämll. gegen den König: an seinen Undank gegen Josef (*Ku.*) denkt er nicht. עֲרִיסָה] 40, 2. עֲרִיסָה 1^o] עֲרִיסָה *Sam.* LXX, richtiger. עֲרִיסָה] 40, 3. עֲרִיסָה] seltene Form der 1 p. Pl. *Ew.* 232^g. — s. 40, 5. — עֲרִיסָה עֲרִיסָה] s. zu 9, 5. 15, 10. — V. 13. עֲרִיסָה] 40, 13. — Sofort lässt Ph. Josef holen. *und sie machten ihn laufen aus dem Loch*] entliessen ihn eiligst aus dem Gefängniss; עֲרִיסָה wie 40, 15. Die LXX aber (ὄχλοσσοματεῖς) scheinen עֲרִיסָה 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 Jos. 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 Ku. Del.*), *muss* man nicht denken, und sind darum auch nicht nothwendig diese Worte dem B abzusprechen. — V. 15 s. 40, 8. Der König preist Josef's Kunst. עֲרִיסָה] 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 Anerkennung ab. עֲרִיסָה] *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. erteilt“ (*Ku.*). עֲרִיסָה] עֲרִיסָה s. *Sam.* LXX, indem sie עֲרִיסָה עֲרִיסָה ἀνεῖ 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 Äg. nicht gesehen habe, und dass an diesen Kühen nach Verschlingung der fetten nichts bemerkt worden sei. Auch werden einige andere Ausdrücke gebraucht“ (*Ku.*) V. 17 שָׁרֵי שָׁרֵי שָׁרֵי *Sam.*, s. 40, 9. 16. — V. 19. רָרָר] ebenso 20. 27, gegen רָרָר 31. 23 f. (vgl. 6 f.). — V. 21. רָרָרָרָר] vgl. die längeren Formen 21, 29. 31, 6. 42, 36 (durchaus bei B); auch 30, 41; über das רָרָר *Ew.* 247^d. רָרָרָרָרָר] ist Sing., *Ew.* 256^b. — V. 22—24. Der 2. Traum. רָרָרָרָר] *hart*, *dürr*, nur hier, s. *Ges.* th. רָרָרָרָרָר] 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 (*Ku.*). 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 Ähren auf je 7 Jahre; s. zu V. 7. — V. 26. רָרָרָרָרָר] s. 1, 31; *Ges.* 111, 2. — V. 27. רָרָרָרָר] gegen רָרָרָר V. 23. 6 f., bildet einen guten Gegensatz zu רָרָרָרָר V. 7. 22, wenn's nur nicht verschrieben ist für רָרָרָר (s. zu V. 19). Mit רָרָר רָרָר statt erwarteten רָרָר רָרָר geht er schon in die nähere Deutung ein, die erst 29 ff. folgen soll. — V. 28. רָרָרָר רָרָר] geht auf 25 zurück. — V. 29—31. Bestimmter: es werden zuerst 7 Jahre des Überflusses und dann 7 Jahre des Hungers kommen. רָרָרָר] vgl. *Ij.* 11, 17. *vergessen wird der Überfluss*] 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; רָרָר s. 47, 4), übrigens mit Beziehung auf רָרָר רָרָר רָרָר 21 zu verstehen. — V. 32. Die Wiederholung des Traums bedeute, dass die Sache von Seiten Gottes feststehe und bald eintreten werde, s. V. 25. רָרָר] vgl. *Ruth* 4, 7 und רָרָר *Gen.* 17, 20. רָרָר] 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 näml. 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“ (*Ku.*), s. weiter 47, 24. רָרָרָר *Ew.* 63^d; nach Bär's Ausg. רָרָרָר, *Ges.* 75 A. 3; *König* S. 561. רָרָרָרָר *Olsh.* verlangt רָרָרָר רָרָר, und *Ges.* (th. 1077) denkt: *faciat* (hoc) *Pharao* i. e. *sequatur consilium meum et praeficiat*, aber רָרָר 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. רָרָרָר — רָרָרָרָר] wohl aus dem andern Referat (vgl. 49), für urspr. רָרָרָר (48), denn רָרָר neben רָר 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 V. 48 die umliegenden Gegenden als Bezirke gehören. Die Maassregel war bei der grossen Fruchtbarkeit Ägyptens und in Jahren sehr reichlichen Ertrags nicht

zu drückend, zumal sie das beste des Volks bezweckte (s. auch 47. 24). רָאָה־לָּךְ im AT. nur noch Lev. 5, 20. 23. רָאָה־לָּךְ von der Landbevölkerung wie 10, 25. — V. 37 ff. „Ph. und seine Hoffente 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 Äg. zu setzen sein wird“ (*Kn.*). — V. 40. Er beschliesst, ihn über sein Haus (vgl. Jes. 22, 15) und sein Volk zu setzen. $\text{רָצָה־לִּי־בְּרֹאֲשֵׁי־לֵבְיָאֵל}$ 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 לָּךְ־רָצָה־לִּי dafür nicht sagte. Vielmehr ist mit den Verss. $\text{רָצָה־לִּי־בְּרֹאֲשֵׁי־לֵבְיָאֵל}$ wie 45, 21. Ex. 17, 1. Num. 3. 16. 36, 5. Ij. 39, 27 zu fassen, aber רָצָה־לִּי nicht *soll laufen* (von רָצָה־לִּי *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* (*Exc. 281^e; Ges. 118³*) *will ich grösser sein als du*, an Hoheit und Ehre nur das Sitzen auf dem Throne voraus haben. רָצָה־לִּי 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. $\text{וְעָלְמָה־לְּךָ־בְּרֹאֲשֵׁי־לֵבְיָאֵל}$ 27, 27. 31, 50. 39, 14. $\text{וְעָלְמָה־לְּךָ־בְּרֹאֲשֵׁי־לֵבְיָאֵל}$ ich gehe 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* ($\text{בְּשָׂמִי־בָּרָזָה}$ 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 *baumcolleue*) 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. $\text{וְעָלְמָה־לְּךָ־בְּרֹאֲשֵׁי־לֵבְיָאֵל}$ s. 40, 5. $\text{וְעָלְמָה־לְּךָ־בְּרֹאֲשֵׁי־לֵבְיָאֵל}$ muss ein (semitisirtes) äg. Wort sein; *Vater des Königs*; (*Trigg.: רַב־מַלְכָּא rex* vgl. 45, 8), *zarter* (junger) *Vater* (*Trg. II., Hier. qu.*) und *Starker Gottes* ($\text{וְעָלְמָה־לְּךָ־בְּרֹאֲשֵׁי־לֵבְיָאֵל}$ B. Iub. c. 40, *Rönsch* 158 f.) haben keinen Werth. Unter den äg. Erklärungen $\text{ἀνε πικ caput inclinare}$ (*Rossi* etym. äg. p. 1 n. 339), *ap rex-u Haupt der Weisen* (*Harkavy* in Berl. äg. Zeitschr. 1869. S. 132), $\text{κ Zeichen des Imper., ἔωρα projicere, κ Zeichen der 2 pers., also wirf dich nieder}$ (*Benfey* Verhältn. der äg. Spr. 302 f.; 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. $\text{וְעָלְמָה־לְּךָ־בְּרֹאֲשֵׁי־לֵבְיָאֵל}$ V. 51) am nächsten (*et clamavit in conspectu ejus ad genuclationem* *Aq.* bei *Hier. qu.*); ob sie aber darum die richtigste ist! *Brugsch.* Gesch. 247 hält es für ein ägyptisirtes semit.

Wort: *beuget die Knie!* Gegen die Herbeziehung eines angeblichen ass. *abarakku* (*Del. Par.* 225; Hebr. lang. 26) s. *Schröd. KAT.*² 152 u. *Hulécy Rev. des Etud. Juiv.* 1855 p. 304. ⲓⲛⲓ] nicht mehr Wort der Herolde, sondern es setzt die Erzählung, näher ⲓⲛⲓⲛ, fort (*Ges.* 131⁴; *Ew.* 351^e) wie Ex. 8, 11 u. ö., u. 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 Äg. Hand oder Fuss rühren (erheben). eine That und einen Schritt thun. — V. 45. Der König gibt ihm einen entsprechenden äg. Namen. ⲓⲛⲓⲛ ⲓⲛⲓⲛ] LXX *Ῥοῦθουμφενήζ* d. i. p-sot-om-ph-eneh; es wird von Hieron. durch *salvator mundi* erklärt. Nämlich *u* ist der männl. Art. und *cot.* *cote* *salus*, dann *u*, *à* Zeichen des Genetiv und *ἐνεχ* *aetas*, *sacculum*. Aber ein *sont* für *sot* mit eingedrungenem Nasal ist schwierig (*Ges. th.* 1181). Es ist darum vorzuziehen, die Erklärung durch *creatio vitae* oder *sustentatio vitae* oder concret *sustentator vitae* nach dem ägypt.-kopt. *cwt*, *cowt* *sustentare* und *awg* *vita*, s. *Bunsen Äg.* I. 562. 583; *Lepsius Chronol.* I. 382 (*Kn.*). Dabei ist ⲓⲛⲓⲛ transponirt aus ⲓⲛⲓⲛ (*Ew.* 78^b). Ohne Rücksicht auf Hier. will *Brugsch* l'Exode 17, *Gesch.* 248 za-p-u-nt-p-aa-ankh d. h. *Landpfleger des Bezirks von der Stätte des Lebens* d. i. des Nomos Sethroïtes verstehen. Die Juden (*Onk. Pesch. Saad.*; *Jos. ant.* 2, 6, 1) deuteten *occultorum revelator*, indem sie an hebr. ⲓⲛⲓ und ein angebl. ⲓⲛⲓ 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 *Saut*, 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. ⲓⲛ] oder ⲓⲛ von LXX hier, V. 50. 46. 20. Ez. 30, 17 vgl. Ex. 1, 11. Jer. 43, 13 richtig durch *Ἡλιοπόλις* erklärt, wie andererseits Am. 1, 5 das coëlyrische Heliopolis ⲓⲛ nennt. In den kopt. Schriften heisst jene Stadt beständig *Un* oder *On*, was *Licht*, nach *Cyrril Al. ad Hos.* 5, 8 auch *Sonne* bedeutet. (*Champoll. l'Ég.* II. 41; *Ges. th.* 52. Vgl. indess *Leps. Chron.* I. 326).⁶⁶ Hieroglyphisch heisst sie *Anu* oder *An*, genauer *Aun-uhit*. *An* des Nordens, *Brugsch* *geogr. Inschr.* I. 254; *Ebers* in *Ri.* 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 aufgenommen und in ihre Wissenschaften eingeweiht (Plut. de Is. ep. 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 *ἱερογραμματεὺς* macht den Josef Cläremon (*Jos. c.* Ap. 1, 32), und nach 44, 5 verstand sich Josef auf Hydromantie. Ein

Tempel mit äg. Cult. in der Stadt ist hier vorausgesetzt⁶⁶ (*Ku.*). סגגג [ז] fehlt in LXX und sieht aus wie der verstümmelte 46^b oder wie eine corrigirte Parallele dazu, in der aber זז (wofür einige MSS. זזז haben) kaum zu erklären ist. Die Correctur זזז זזזז für סגגג (*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, se. 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 זזזז זזזז זזזז (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 זזזזזזזז zu vollen Händen d. h. sehr reichlich, es gewährt vollständige Ernte. *Ku.* 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 זזזז nach V. 53 זזזזזז זזזז (*Olsh.*) oder für זזזז — זזזזזז mit LXX *Sam.* $\text{זזזזזז זזזז זזזז זזזזזז}$ 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 (זזזז und זז) lässt die andere Quelle vermuthen (vgl. 35); *wie Sand des Meeres* ist wie 32, 13 bei C (22, 17), und זזזז זזזזזז wie 15. 1 vgl. 16, 10. — V. 50—52. Josef erhält noch vor dem (ersten) Hungerjahre 2 Söhne von Asenath. זזזז] 35, 26. זז זזזז זזזז] s. zu 34, 1. Den ersten nennt er *Manasse*, weil *Gott* ihm sein Mühsal und seines Vaters Haus (letzteres nach Cp. 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 זזזז für das Pi. (vgl. 43) ist wegen des Anklangs an זזזזזז punktiert (*Enc.* 118^d; *Ges.* 52 A. 1) und aus gleichem Grund ist Pi. für Hiph. gebraucht. Den zweiten nennt er *Efraim*, weil *Gott* ihm 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 (זזזז auf זזזזזז zu beziehen) und nach ihm tritt die Hungerzeit ein, die aber nicht blos Äg., sondern auch die andern Länder betrifft, nur dass in Äg. (in den Magazinen) Brod vorräthig ist. — V. 55 f. In Äg., 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 זזזז Äg. versteht, auf 55^a . זז זזזזזז] *und Josef öffnete alles, worin* (etwas) *war*, soll heissen alle Magazine. Aber eine solche doppelte Breviloquenz dürfte unmöglich sein. Zur Noth genügt זזזז זזזזזז des *Sam.*, aber LXX (*σποβολῶνες*) *Vulg. Pesch. Onk.* drücken geradezu זז זזזזזז statt זזזז זזזז oder neben diesem aus. Die Lesar

ist jedenfalls verdorben: *Wl.* vermuthet ein von רָצוֹן abgeleitetes Wort für Kornmagazin, *Lagarde* Symm. I. 57 ein Wort wie (!) סִירֻס *sirus* (*Burt. lex. talm.* 2321. רָצוֹן] lies רָצוֹן nach 42. 6 (*Olsh.*); *er verkaufte den Ägyptern Getreide.* רָצוֹן] nach der recipirten Versabtheilung mit רָצוֹן verbunden, ist *simulos* (darum von LXX ganz ausgelassen, von *Olsh.* gegen V.^a umstellt, von *Hg.* mit רָצוֹן für רָצוֹן emendirt); es gehört zu 57. — V. 57. Aber der Hunger in Äg. wird heftiger, und bereits kommt auch alle Welt nach Äg., um Getreide zu kaufen, zu Josef, weil überall die Hungersnoth heftig ist. Über Getreideaustheilungen in Äg. aus den Magazinen in Zeiten der Hungersnoth vgl. die Beispiele bei *Brugsch* Gesch. 130. 246 f.

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 der Compiler 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 Äg., 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 almen zu lassen. Jedoch den mit Gewissenschuld 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 Cp. 41, als Werkzeug der Vorsehung. Zur Vergeltung für ihre Übelthaten, 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 Cp. 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 Biegung 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 $\text{בְּנֵי} 22$ (nicht בְּנֵי), $\text{בְּנֵי} 1. 4. 29. 36$ (nicht בְּנֵי), $\text{בְּנֵי} 25. (27) 35$ (nicht בְּנֵי), $\text{בְּנֵי} 30. 33$ (nicht בְּנֵי allein), $\text{בְּנֵי} 17. 19$, $\text{בְּנֵי} 36$, $\text{בְּנֵי} 25$, (auch $\text{בְּנֵי} 21$, $\text{בְּנֵי} 9$). Doch hat B auch hier aus dem Parallelbericht des C über diese erste Reise einzelne Sätze eingearbeitet, näml. 2^a, 4^b, 6. mehreres in 7, $\text{בְּנֵי} 10$; nam. 27 f. und 38 (s. in der Erkl.). Das hier und später (bei B und C) wiederholt vorkommende $\text{בְּנֵי} 5. 7. 13. 29. 32. 44, 8. 45, 17. 25. 47, 13. 15$ ist durch den Gegensatz gegen Äg. gefordert.

V. 1 f. Jacob fordert seine Söhne auf, Getreide aus Äg. zu holen. בְּנֵי 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 בְּנֵי nichts zu thun. In Ermangelung von Besserem leitet man es von בְּנֵי *brechen* ab, als *Bruch* d. h. *Mühlkorn* (*Ex.* 120^o; *Fleisch*. bei *Del.* Spruchb. 190). Die Ableitung aus *accad. sé* Korn und *bar* weiss (*Sayce* in *Transact. SBA.* 1. 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 בְּנֵי (was LXX weglassen), wird Einsatz aus C sein. — V. 3—5. Zehn Brüder Josef's ziehen also nach Äg.; den Benjamin lässt der Vater nicht mitziehen, damit ihm kein Unfall zustosse. Als der jüngste und noch allein übrige Sohn der Rahel (44, 20 ff.) war er ihm besonders theuer. V. 4^b nach *Wl.* 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. בְּנֵי ein altes Wort *Ex.* 21, 22 f.; sonst noch V. 38. 44, 29. $\text{בְּנֵי} = \text{בְּנֵי}$ (29, 44, 29) wie 38. *Ex.* 1, 10, auch *Gen.* 49, 1. — V. 5. $\text{בְּנֵי} 35, 10$. *in der Mitte der Kommenden*] unter den andern aus *Ken.* *kommen*-den kamen auch sie; nicht gerade (*Kn.*) in der gleichen Karawane. — V. 6 ganz oder meist aus C wegen בְּנֵי (gegen בְּנֵי und $\text{בְּנֵי} 30. 33. 45. 8. 26$) und $\text{בְּנֵי} 19, 1$ (gegen 48, 12). Da Josef den Getreideverkauf unter seiner Aufsicht hat, so müssen die Ankömmlinge sich an ihm 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* Ägyptens genannt. בְּנֵי sonst nur *aram.* u. im späten Sprachgebrauch fällt auf; es dürfte hier ein mit der Überlieferung überkommenes technisches Wort sein, denn es stimmt auffallend mit *Salatis* oder *Silitis*, dem Namen des ersten Herrschers der

Hyksos in Äg. Jos. c. Ap. 1, 14; Eus. chron. Arm. l. 224. Auf den jüngsten R (*Kuen.* O.² 318) braucht man es nicht zurückzuführen. סוּר 2^o] סוּר *Sam. Pesch. TrgJon.* — V. 7 f. Auch hier scheinen 's סוּר סוּר (parallel mit 8) und סוּר (gegen סוּר des B) aus C eingefügt, und סוּר סוּר סוּר סוּר (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“ (*Ku.*) 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“ (*Ku.*). — V. 9. Beim Anblick der demüthig vor ihm stehenden *gedenkt er* (40, 14. 23) der Tränne (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* (vgl. Num. 13, 18. Jos. 2, 1), die Gegenden kennen lernen wollen, welche unbesetzt und leicht zugänglich sind. Ebenso *aurah Qor.* 33, 13; *γυμροῦσθα* 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 Ägyptens, Jos. c. Ap. 1, 14“ (*Ku.*). — V. 10—13. Die Brüder begegnen dem Argwohn mit Versicherung ihrer Ehrlichkeit und genauer Angabe ihrer Familienverhältnisse. סוּר סוּר] 23, 11. סוּר סוּר] ? nach der Verneinung für gew. סוּר wie 17, 5 (*Ew.* 354^a). סוּר] für סוּר (was *Sam.* hat) nur noch Ex. 16, 7 f. Num. 32, 32. 2 Sam. 17, 12. Th. 3, 42. In V. 13 ist entweder סוּר als Glosse aus V. 32 auszuwerfen (*Olsh.*), oder gegen die Accente bei סוּר 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 Misstrauen zu stärken“ (*Ku.*). Übrigens סוּר *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 סוּר vgl. 20, 16. l. j. 13, 16 (*Ku.*). — V. 15 f. 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* | se, 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. סוּר סוּר] *Leben Pharaos's!* beim Leben des Königs. Dieser Schwur passt gut, da die Äg. ihre Könige *ὡς πρὸς ἀλήθειαν ὄντας θεούς* verehrten (Diod. 1. 90). Die Isr. schwuren beim Leben des Königs wenigstens in Ameden an ihn

1 Sam. 17, 55. 2 Sam. 11, 11 (*Kn.*). םא] s. 14, 23. ןא] 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. ןא ןא] 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. ןא] ohne Art. *Ges.* 111, 2^b; *Ew.* 290 f.; ähnlich 43, 14; anders 42, 33. *Getreide der Hungersnoth* (*Ew.* 163^d) *eurer Häuser* d. i. für den Bedarf derselben während der Hungersnoth; (vgl. ןא ןא] Jes. 30, 23, *Olsh.*). V. 33 steht sogar ןא] allein, als könnte es *Hungerbedarf* bedeuten, aber in LXX *Pesch. Onk.* ןא] ןא]. — 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 seinetwillen* so zu büßen haben. Ebenso 44, 16 bei C. ןא] 17, 19. ןא] 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. ןא] 20, 8. 14 u. ö. *und auch sein Blut, siehe es wird gefordert*] an uns gehandelt (9, 5 f.); nicht bloß 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 *erinnert* d. i. versteht (11, 7), *denn der* (in solchen Fällen übliche) *Dolmetscher war zwischen ihnen*; ןא] wie 26, 28. Natürlich sprach man am Hof ägyptisch, selbst wenn es der Hof eines Hlyksoskönigs war. — V. 24. Jos., geführt über ihren Schmerz und ihr Schuldbekennniß, 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 ןא] statt des Inf. ist hier, da hinf. folgen, sehr hart. ןא] Plur., weil die Gelder mehrerer gemeint sind (*Ew.* 176^e), vgl. V. 35; über ן *Ges.* 93 A, 1. *in eines jeden seinen Sack*] ebenso V. 35; s. zu 9, 5. ןא] wie 45, 21. ןא] *man that*, ist hier nach ןא] sehr unbequem, und vielleicht verschrieben für ןא] (vgl. ןא].) — V. 26. Sie laden auf und gehen. V. 27 f. aus C (vgl. 43, 21) eingetragen, bei welchem die Brüder schon unterwegs auf der Station, wo sie übernahmen, 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. 446f.). Den letztern Zug hat R aus harmonist. Gründen hier weggelassen, er wird aber 43, 21 vorausgesetzt. Die Ausdrücke יָזַעַ (Ex. 4, 24), סִי־עֹרֹת (24, 25. 32), חֲרִי־חֲרִי־אֵשׁ beweisen für C. Dagegen muss יָפַעַ 27 von R wegen des Anschlusses an 25 geschrieben, und 'אֵת רֵאשִׁית הַחֲרִי־אֵשׁ 28 (wegen חֲרִי־אֵשׁ) aus einer andern Stelle des B, etwa 35 a. E., eingefügt sein. חֲרִי־אֵשׁ] *der eine*, der den Anfang machte d. h. *der erste* (s. 2, 11. 4, 19), dem urspr. folgte, dass dann auch alle andern öflneten. חֲרִי־אֵשׁ] *Packtuch* (s. Lex.), *Sack*, regelmässig in Cp. 43 f. gebraucht. Auch 'עַיָּא wie 43, 12. 21. חֲרִי־אֵשׁ חֲרִי־אֵשׁ) 18, 9. *und ihr Herz gieng aus]* ihr Muth verliess sie, sie verzagten ganz (nur hier so). *sie zitterten einer zum andern]* wandten sich beidend einer an den andern; über diese Prägnanz *Ges.* 141; *Ew.* 282°. 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 Begegnisse, und heben die Nothwendigkeit, dem Herrn Ägyptens Benj. zu bringen, hervor. חֲרִי־אֵשׁ] auch 33; s. 39 20; zur Sache s. zu V. 6. חֲרִי־אֵשׁ] + ἐν φυλακῇ (חֲרִי־אֵשׁ s. 40, 3) LXX. — V. 32. חֲרִי־אֵשׁ חֲרִי־אֵשׁ חֲרִי־אֵשׁ *Sam.* — V. 33. חֲרִי־אֵשׁ] s. zu 19. — V. 34. חֲרִי־אֵשׁ] e. 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 'אֵשׁ חֲרִי־אֵשׁ) 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“ (*Ku.*). *über mich ist das alles ergangen]* ich allein habe die Last dieser Ereignisse (vgl. חֲרִי־אֵשׁ 29) zu tragen. חֲרִי־אֵשׁ] wie Prov. 31, 29, für יָזַעַ; 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 ihu auf meine Hand]* „vertraue ihm meiner Gewalt an, 1 Sam. 17, 22. ij. 16, 11“ (*Ku.*). Nach A hat Ruben bei der Auswanderung nach Äg. 4 Söhne 46, 9. — V. 38. „Jacob weigert sich, den Benj., der allein noch von Bahel's Kindern übrig ist, mitzugeben, denn leicht könnte auf der Reise ihm ein Unfall zustossen, und so würden sie *sein graues Haar mit Kammer 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 Angesichts 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 ans 44, 20—24. 43, 3. 7 wiederherstellbaren (W.) Erzählung des C über die Erlebnisse der Brüder in Äg. und über ihren Bericht an den Vater aufgenommen, um sofort Cp. 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 Äg. 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 hiernach nicht bloß 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 bloß 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 Cp. 42 (*Kn. Böhm.*), sondern von C, und zwar nicht bloß überwiegend (*Schr.*), sondern ganz (*Wt. Kuen.*), 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 Cp. 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 Cp. 42, nämll. עֲשָׂה in Munde der Brüder als Benennung Josef's bei Jacob 43, 3. 5. 6 f. 11. 13 f. 44, 26; וְעַתָּה von Benj. 43, 8. 44, 22. 30 f. 33 f. (über וְעַתָּה 44, 20 s. d.), וְעַתָּה 43, 12. 18. 21—23. 44, 1 f. 8. 11 f., בְּחֶמְדִּי 43, 6. 8. 11, בְּחֶמְדִּי (nicht וְ) 43, 2. 20. 22. 44, 1. 25. Dazu kommt endl. die überall durchschimmernde eigenth. Diction des C: וְעַתָּה 43, 1; וְעַתָּה seq. וְ ע. Inf. 43,

2; מִצְרַיִם 43, 2. 11. 44, 25; שׁ mit Suff. u. Part. 43, 4; הַיְהוּדִים 10, מִצְרַיִם 12, וְיָרָד וְהִיָּדָה nach Äg. 43, 11. 15. 20. 22 (42, 38), מִצְרַיִם 19, מִצְרַיִם 24, וְהִיָּדָה וְהִיָּדָה 28, בֵּי 43, 20. 44, 18, הַיְהוּדִים 44, 7; מִצְרַיִם seq. וְ ע. Inf. 44, 7. 17, die Endung וְ 44, 1. 23 u. a.; bemerke auch die Namen der Landesfrüchte 43, 11 (vgl. 37, 25). Dagegen beweist מִצְרַיִם in der Rede des Ägypters an die Brüder und dieser an jenen 43, 29. 44, 16 nicht für B, ebensowenig der Ausdruck מִצְרַיִם 44, 5. 15, der vielmehr auch schon 30, 27 bei C erschien. Und מִצְרַיִם wie der ganze 43, 14 geht auf R zurück. Im ganzen zeigt sich auch hier die Eigenthümlichkeit des C, dass er mehr Scenen malt und Gedanken und Empfindungen zum Ausdruck bringt, dagegen weniger neue Stoffe beibringt.

V. 1f. Die Hungersnoth war schwer (12, 10. 47, 4. 13, dagegen מִצְרַיִם 41, 56 f.) im Land. Nach Aufzehrung des Vorraths fordert der Vater die Söhne zu einer nochmaligen Reise nach Äg. auf. מִצְרַיִם seq. וְ und Inf. bei C sehr beliebt 18, 33. 24, 15. 19. 22. 45. 27, 30 (bei A 17, 22. 49, 33). מִצְרַיִם in st. c. V. 11. 44, 25. 18, 4. 24. 17. 43 (immer bei C). — V. 3—5. Juda erklärt, ohne Benj. werden sie nicht ziehen, da der Mana bestimmt und nachdrücklich gegen sie betheuert habe, sie würden, ohne dass (Ew. 322^a) der jüngste Bruder bei ihnen sei, sein Antlitz nicht sehen (44, 23. 26) d. h. nicht vor seine Augen kommen dürfen (2 Sam. 3, 13. 14, 14. 28). So lautete die Bedingung bei C, während nach B (42, 20. 34) sie durch Mitbringen des Benj. den Beweis, dass sie keine Spione seien, führen und die Auslösung des Simeon bewirken sollten. מִצְרַיִם seq. Part. wie 24, 42. 49. — V. 6f. *Israel* (s. zu 35, 10) macht ihnen Vorwürfe, dass sie dem Mann gesagt haben, ob (8, 8. 42, 16) sie noch einen Bruder hätten. Sie rechtfertigen sich damit, sie haben dem Mann auf seine eingehenden Fragen über ihre Verwandtschaft, in *Gemässheit* (Ex. 34, 27 u. ö.) *dieser Frage-Worte*, antworten müssen; *wussten* (Ew. 136^d) *wir denu*, dass er das Erscheinen Benjamin's verlangen würde? Auch hier und wiederholt 44, 19 f. ist eine etwas andere Darstellung der Vorgänge als 42, 13. 32 (bei B, wornach sie die Angaben über ihre Verwandtschaft zur Vertheidigung gegen den Vorwurf, Spione zu sein, machten) vorausgesetzt. — V. 8—10. Juda wünscht, dass ihm Benj. anvertraut werde; er wolle ihn verbürgen. mit seiner Person für ihn eintreten (die Parallele zu 42, 37 bei B). מִצְרַיִם 44, 22. 30 f. 33 f., vgl. 37, 2 (bei B 41, 12; מִצְרַיִם 42, 22). מִצְרַיִם 30, 38. 33, 15. 47, 2. מִצְרַיִם so sündige ich dir alle Tage d. i. so will ich mein Lebenlang dir schuldig, verschuldet sein (1 Reg. 1, 21), so dass du mit mir nach deinem Belieben verfahren kannst. Ohne das leidige Zandern wären sie schon zweimal zurückgekehrt. מִצְרַיִם 19, 16. מִצְרַיִם wie 31, 42. — V. 11. Darauf fügt sich Isr. ins unvermeidliche. מִצְרַיִם 27, 33. 37. מִצְרַיִם 42, 18. Er heisst die Söhne zu einem Geschenk für den Mann nehmen מִצְרַיִם מִצְרַיִם, gew. (nach *Targ. Vulg.*) *vom Gesang des Landes*, soll heissen: von den besungenen und gepriesenen, also von den berühmtesten Erzeugnissen Kanaan's (*Ges. Tuch Ku.* a.). Mit Recht findet *Del.* einen

so hochpoet. Ausdruck hier um so befremdlicher, als מִנְחָה und Deriv. in der alten Sprache nur für gottesdienstl. Gesang gebräuchlich war. Aber auch *Abschnitt*, *Abhub*, *Ertrag* von מִנְחָה (*Del.*) ist unzulässig, weil מִנְחָה nur vom Abschneiden des Unnötigen und Hinderlichen gebraucht wird. Das Wort bedeutet einfach *Früchte*, *Erzeugnisse* (LXX ζαροποιί). Ein assyr. *zunri* gleichen Sinnes gibt *Norris* (ass. dict. II. 354) an, und ist (*Hartmann*) das arab. مِنْمَا und مِنْمِي 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.*). מִנְחָה , מִנְחָה , מִנְחָה 37. 25. מִנְחָה „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.*³ I. 510. Ägypten hatte Weinbau (40, 10 f.), war aber kein eigentl. Weinland; dagegen hat es wenigstens heutzutage viel Bienenzucht. *Bruns Erdbesch.* v. Afrika I. 114 f.; *Savary Zust. Egyptens* II. 219“ (*Kn.*). מִנְחָה nur hier, wahrsch. *Pistacien* (*Ges. th.*; über das Wort im Pmischen s. *Blau* in *ZDMG.* XXVII. 527; im Assyr. *Schrad.* in *Berl. Ak. MB.* 1881. 419), „eine Art Nüsse, die noch jetzt in Paläst. (*Schubert* II. 478. III. 114) einheimisch ist, oder wenigstens (*Rosen* in *ZDMG.* XII. 502) von Aleppo dorthin gebracht wird. Die Pistacie gehört zum Geschlecht der Terebinthen, die arab. *buḥm* heissen und von den Syrern *πιστάκια* genannt wurden (Athen. 14, 61 μ. 649). Und so haben wahrsch. auch LXX und *Fulg.* mit ihrem *τερόβινθος* die Pistacie gemeint. Mehr in *Celsii* HB. I. 24 ff., *Ritter* XI. 561 ff. מִנְחָה sind *Mandeln*. Solche zieht man wohl auch in Äg. (Abdollar. memorab. Äg. p. 33 White), sie sind aber sehr selten, *Bruns.* 99“ (*Kn.*). — V. 12 f. Ausserdem sollen sie *Geld* *zwiefältig* (מִנְחָה im Acc. adv. wie Ex. 16, 22, dagegen V. 15 מִנְחָה im Acc. *doppelt* an *Geld* Jer. 17, 18; *Ges.* 118, 3. *Ew.* 286^d) mitnehmen, näml. ausser dem zum neuen Einkauf auch das frühere, das sie zurückgebracht haben; *vielleicht* (s. zu 16, 2) liege ein Versehen vor. ‘s מִנְחָה 42, 27. 43, 21. — V. 14. So entlässt sie Jacob mit den besten Wünschen. Dieser V. ist wohl nicht wörtlich aus B (*Wl.*), sondern von R mit Beziehung auf B zurechtgemacht. Denn *der andere Bruder* (מִנְחָה ohne Art. vgl. 42, 19; *Sam.* LXX lasen מִנְחָה) ist der nach B von Josef gefangen gehaltene Simeon (42, 24). *ich aber, wie ich verwaist bin, bin ich verwaist*] d. h. soll ich meine Kinder verlieren, so geschehe es! eine Äusserung gefasster Resignation, womit er sich in sein Schicksal fügt. Josef und Simeon hat er schon verloren; er kann auch Benj. und mehr verlieren, wenn es sein muss 42, 36. Ähnlich *Esth.* 4, 16. 2 Reg. 7, 4“ (*Kn.*). מִנְחָה מִנְחָה Dt. 13, 18. Jer. 42, 12. מִנְחָה ā in Pausa für מִנְחָה *Ew.* 93^a; *Ges.* 29 a. E. מִנְחָה s. 17, 1. — V. 15. Sie ziehen nun nach Äg., und stellen sich vor Josef. מִנְחָה 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 Mittagmahl zu bereiten. וַיֵּצֵא] für וַיֵּצֵא , nur hier so, *Ew.* 226^d, um gegen וַיֵּצֵא 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 Vorkommmiss mit *dem in ihren Säcken zurückgelangten Gelde* es noch ärger machen. Sie sagen „so unbestimmt וַיֵּצֵא , weil sie das Walten eines Zufalls annehmen“ (*Kn.*). $\text{וַיִּשְׁתָּוּ עָלֵינוּ}$] *um sich zu wälzen über uns* (Ij. 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 Diehs bei den Isr.). $\text{וַיִּשְׁתָּוּ עָלֵינוּ}$ *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. Über den hier vorausgesetzten (von 42. 35 abweichenden) Hergang der Sache s. zu 42, 27. $\text{וְ$] Bittpartikel, immer vor $\text{וְ$, 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. וַיִּשְׁבְּטֵם וַיִּשְׁבְּטֵם] *Heil euch* d. i. ihr habt nichts zu besorgen *Jud.* 6, 23. 1 *Sam.* 20, 21. „Ihr Geld sei an ihm 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.*). וַיִּשְׁבְּטֵם] וַיִּשְׁבְּטֵם *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. *das sie dort essen sollten*] und bei dieser Gelegenheit Josef sehen; die LXX einfacher וַיִּשְׁבְּטֵם (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). וַיִּשְׁבְּטֵם] über das Mappiq in *s Ew.* 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 Dagesirung des mobilen *s*. — V. 27 f. Josef erkundigt sich zuerst nach ihrem, dann nach des Vaters Wohlbefinden. וַיִּשְׁבְּטֵם] mit וַיִּשְׁבְּטֵם verbunden wie 24, 26. 48 bei C. — V. 29. Den Benj., *den Sohn seiner Mutter*, seinen leibl. Bruder, gewahrend, fragt er, ob er der sei, begrüsst ihn aber sofort, ohne ausdrückl. Antwort von ihnen. mit *Gott sei dir gnädig!* וַיִּשְׁבְּטֵם] wie *Jes.* 30, 19 für וַיִּשְׁבְּטֵם *Ew.* 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 in 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. 𐤀𐤓𐤕] die Bedeutung *überwältigt werden*, nach assyr. *kamāru* (*Del. Hebr. lang.* 41 f.) scheidet schon an Thr. 5, 10. — V. 32. Man trug ihm, den mit ihm essenden Ägyptern und den Brüdern besonders (an besonderen 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 Ägypter 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 Ägypter 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 Fünzfahl 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 Äg. 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 Fünzfahl 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. 𐤀𐤓𐤕] *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. 397 f.) 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 *κνλικομαντεία*, wie die aus den Schüsseln *λευκανομαντεία*, nannte man *ὑδρομαντεία*, 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 *ὑδρομάντεις* waren auch in Persien einheimisch (Strabo 16, 2, 39). In Äg. 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. 7 f. Die Verfolgten suchen daraus, dass sie das bei der ersten Reise vorgefundene Geld zurückgebracht haben, ihre Ehrlichkeit und die Unmöglichkeit dieses Diebstahls zu beweisen. הַחֶסֶד הַזֶּה s. zu 39, 19. וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע auch 17; s. 18, 25, וְהָיָה 1° וְהָיָה *Sam.* LXX. וְהָיָה 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. וְהָיָה wie 22, 31; *Euc.* 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 וְהָיָה s. 27, 33. Er mildert aber sofort, indem er nur den Thäter verlangt und zwar nicht zum Tod, sondern blos als Sklaven für Josef. — V. 11—14. Bei der Durchsnehung (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 Ägyptens, Jes. 19, 11, *Kn.*) die Wahrsagerei verstehe, also auch die Diebe sofort kennen werde! — V. 16. Juda spricht hier nur als Wortführer aller (*W.* will וְהָיָה streichen und וְהָיָה lesen). Er verzichtet darauf, dem Augenschein zum Trotz sie gegen die Aushuldigung 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 אֱלֹהִים) *hat die Schuld deiner Knechte* (suchend) *getroffen*, ausfindig gemacht und aufgedeckt, uns thatsächlich 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. וְשָׁמַרְתִּים] 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. אֲנִי] 43. 20. — V. 19 ff. Er stellt ihm zunächst den ganzen 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 verlorenes Stück des C zurück, worüber s. schon zu 43, 6 f. — V. 20. *ein kleiner spätgeborener Jüngling*] vgl. 37, 3 bei C; $\text{אֶת־בְּנִי־הַקָּטָן}$] sagte man wohl nicht, daher hier בְּנִי־הַקָּטָן (während sonst in Cp. 43 f. Benj. immer בְּנִי heisst). אֶת־בְּנִי] wie 42, 38; dagegen אֶת־בְּנִי 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, 13. 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. אֶת־בְּנִי] אֶת־בְּנִי Sam. LXX *Pesch. Vulg.* (s. aber 27). — V. 27—29. s. 37, 33. 42, 38. אֶת־בְּנִי] s. zu 29, 14. אֶת־בְּנִי] 15, 16. אֶת־בְּנִי] *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 אֶת־בְּנִי V. 31 eingeleitet, und innerhalb desselben ist wieder אֶת־בְּנִי Nachsatz zu אֶת־בְּנִי . אֶת־בְּנִי] warum hier אֶת־בְּנִי zu corrigiren sein soll (Wl. XXI. 447), ist nicht einzusehen. אֶת־בְּנִי] + אֶת־בְּנִי 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 ansehen; zu אֶת־בְּנִי 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 Ägypten.
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 Goßen in Äg. 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 Geschicke 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 (פֶּסַח־וְשֶׁבַע), 2 (gegen 16), 4^b, 5^a (Verkaufung Josef's, וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק), 13 f. (Parallele zu 9; וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק לְיִצְחָק), 28 (וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק), vielleicht auch 10 (s. d.). Das Übrige, in sich wohl zusammenhängend, erweist sich theils durch Abweichungen von C (zB. 3 gegen 43, 27 f.; das Anerbieten Pharao's 17 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 Äg., theils durch die Ausdrücke zB. וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק 5, 7 f. 9, וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק 25, וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק 5, וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק 17, וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק 21, וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק 23. als aus B genommen, oder schliesst wenigstens keine entscheidenden Gründe gegen B in sich. Über V. 19—21 u. einen auffallenden Ausdruck in V. 23 s. d.

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. וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק] 18, 2, 28, 13 bei C (Ex. 18, 14 B). Also befiehlt er allen Auswesenden ausser den Brüdern abzutreten. וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק] *sich zu erkennen geben* nur noch Num. 12, 6. — V. 2. Josef lässt in Weinen seiner Stimme freien Lauf d. h. bricht in lautes Weinen aus, dass Ägypten (וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק ohne Art., also nicht וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק zu punktieren) d. h. die Ägypter 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 Äg. verkauft haben (37, 28, 39, 1, וְיֹסֵף וְיָחִיזֵק] hier wie V. 5 jedenfalls nach C (s. dagegen 40, 15^a).

— V. 5. Er ermahnt sie, nicht betrübt und unmutig 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 Lebenserhaltung (anderer und ihrer) vor ihnen her nach Äg. gesendet. וַיִּזְכֹּר (6, 6. 34, 7) und der Verkauf erinnert an C, וַיִּזְכֹּר (31, 35) und וַיִּזְכֹּר an B. וַיִּזְכֹּר] 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 Äg. 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* וַיִּזְכֹּר, ist überaus hart, mag man letzteres als Appos. zu וַיִּזְכֹּר (*Schu.*) oder als Dat. des Products *dass eine zahlreiche erretete Schaar sei* (*Kn. Del.*) nehmen, zumal da B וַיִּזְכֹּר sonst mit Acc. gebraucht (47, 25. 50, 20), als Acc. aber וַיִּזְכֹּר hinzuzudenken noch schwieriger ist. Die Streichung des וַיִּזְכֹּר vor וַיִּזְכֹּר (*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 וַיִּזְכֹּר 32, 9 (14. 13). — V. 8. Diesen seinen Plan also auszuführen, habe Gott, nicht sie, den Josef nach Äg. 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 Documenten 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. 9 f. Eilig sollen die Brüder nach Ken. zurückkehren und Jacob im Namen Josef's einladen, ohne Zögern mit allen Angehörigen und Besitzthümern nach Äg. übersiedeln. V. 10 will W7. dem C zuweisen, weil er in 46, 28 vorausgesetzt werde; in diesem Fall würde die Anweisung eines Wohnlandes nach B fehlen; dass dieses auch bei ihm Goßen 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. וַיִּזְכֹּר] bei (B. u.) C (46, 28 f. 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 וַיִּזְכֹּר auch durch *Ῥαμεσση* erklären. Sie ist jedenfalls auf der Ostseite 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 Γεση Αραβίας setzen, so ist an Unterägypten auf der Ostseite des Nil zu denken. Diesen Theil Ägyptens 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. Äg. weist auch die Verlegung der Mosaischen Wunder in die Gefilde Şoan's (Tanis) Ps. 78.

12. 43 hin. Saadia und Abusaid haben für 𐤒𐤓 überall *Sadir* سدير , einen Ort nordöstl. von Bilbeis (Ritter XIV. 59) zwischen Abbasia und Chašbi (Jaqt Moseht. p. 242). Makrizi bei *Rosenm.* AK. III. 247 bestimmt Gošen als das Land von Bilbeis (Hauptstadt der heutigen Provinz eš-Şarqije) bis zum Amaleqiterland. Und die LXX 46, 28 f. drücken 𐤒𐤓 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 Ägyptens gerechnet (47, 6. 11) und war auch ein Land für Hirten (46, 34). Noch heute gilt die Provinz eš-Şarqije als die beste und einträglichste Ägyptens (Robins. I. 86 f.). Weiteres zu Ex. 1, 11^c (Kn.). Da die Landschaft auf semit. Grenzgebiet lag und den Namen 𐤒𐤓 auch eine Stadt und Landschaft im südl. Kanaan 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 504 f., und bei Ri. HWB. 528) hält dieses *kesem* für die semit. Form des äg. *kös.*, das sich in dem Namen der Hauptstadt des arab. Nomos, nämll. *Φαζούσσα* (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). 𐤒𐤓 𐤒𐤓 𐤒𐤓] *damit du nicht verarmest, herunterkommst* (Onk. Ges. Del. a.); ἐκτιβῆς LXX. ἀναλωθῆς Ag., *zu Grunde gehst* Vulg. Pesch.: weniger natürlich: *damit du nicht besessen verdest* d. h. nicht von Noth gedrängt andern zum Eigenthum verfalldest (Kn. mit Beziehung auf 47, 19 ff.). — V. 12. Der Überraschung 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 Äg. zu bringen, im wesentlichen dasselbe, was 9 ff., also (und wegen 𐤒𐤓) wohl aus C eingefügt (Wl.). — V. 14 f. Erst nachdem er so ihren Sinn zurechtgebracht, erfolgt die förmll. 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. 𐤒𐤓 𐤒𐤓] *an ihnen*, indem er sie umarmte. Nach diesem Unterpfand 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 Hoffleuten angenehm. Man weiss Josef's Person und Verdienste zu schätzen. Bei C war das schon V. 2 kurz gemeldet, 𐤒𐤓 𐤒𐤓] wie 41, 37 (freilich auch 34, 18). — V. 17 f. „Von selbst kommt der König darauf, Jacob und dessen Angehörige nach Äg. einzuladen; er trifft darin mit Josef zusammen und beauftragt ihn, den Brüdern das nöthige zu erfüllen“ (Kn.). 𐤒𐤓 𐤒𐤓] 42,

18, aber auch 43, 11, 45, 19. וְיִצְחָק] dagegen 44, 13 בְּעֵינַי bei C. וְיִצְחָק] ein altes (Ex. 22, 4) Wort; sonst im Pent. noch Num. 20, 4, 8, 11. בְּעֵינַי „nicht den besten Theil Ägyptens, Goßen (Ras. Fug. Vatabl. Cler. JDMich. Ges. Ros. Schum.)“, wofür vielmehr וְיִצְחָק 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 Wohnbleiben der Hebr. in Äg. für lange Zeiten denkt der König nicht“ (Kn.). — V. 19. Insbesondere stellt er ihnen noch äg. Wagen zum Transport ihrer Familie und ihres Vaters zur Verfügung. וְיִצְחָק wäre: *und du hast Befehl oder bist ermächtigt*. Da müsste aber, da im folg. וְיִצְחָק nicht Jos. mit den Brüdern, sondern nur die Brüder angeredet sind, nothwendig dazwischen stehen וְיִצְחָק (Pesch.), und kann darum, zumal da auch die Wendung durch das Pass. וְיִצְחָק (s. Num. 36, 2) sehr verdächtig ist, der Text nicht richtig sein. Nach LXX Vulg. ὁὐδὲ ἐνταύταις könnte man וְיִצְחָק lesen. Aber auch וְיִצְחָק (ebenso 46, 5) ist auffallend, da B sonst (s. zu Num. 32, 26) die וְיִצְחָק neben וְיִצְחָק nicht besonders nennt. Da weiter auch וְיִצְחָק (20) im Pent. sonst nur D schreibt, ferner וְיִצְחָק (20) schon V. 18 gesagt, endlich וְיִצְחָק (21) rein proleptisch ist, so steht zu vermuthen, dass V. 19 f. sammt וְיִצְחָק u. וְיִצְחָק V. 21, natürlich dann auch 46, 5^b auf Ein- u. Überarbeitung des R beruht, welcher ein Gewicht darauf legte, dass Pharao selbst die Sache so befohlen hatte. Der Text des B וְיִצְחָק V. 21 (vgl. 27) lautete einfacher. — 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 Äg., dem kunstfleissigen Culturland, dafür die besten Sachen zu Dienst stehen. *uer 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. וְיִצְחָק] 41, 40. וְיִצְחָק] 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). וְיִצְחָק] *Wechselkleider*, d. i. Kleider zum Wechsell, kostbare Kleider, die man bei feierl. Gelegenheiten mit den alltäglichen vertauschte (27, 15), s. Jud. 14, 12 f. 19, 2 Reg. 5, 5, 22 f. 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 Šeqel 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. וְיִצְחָק] *demgemäss, ebenso* (Ew. 105^b), nämll. nicht auch Kleider und Geld, sondern: ebenso als Geschenk das was folgt. וְיִצְחָק] ein mehr aram. Wort, vielleicht jüngere Glosse für urspr. וְיִצְחָק (V. 21, 42, 25). — V. 24. „Er entlässt sie. וְיִצְחָק] nicht: *zittert nicht, fürchtet nicht* (JDMich. Hg. Bohl. Tuch Bmg. Ges.), denn diese Abmahnung war bei Männern, die die Reise wieder-

holt gemacht hatten, überflüssig, und würde אָרְגָּז dafür gesagt sein sondern: *werdet nicht erregt*, erzürnet euch nicht unterwegs (Verss., Rabb.). Sie sollen über seine Verkaufung keine Erörterung anfangen, einander keine Vorwürfe machen (vgl. 42, 22); vgl. Prov. 29, 9. Jes. 28, 21^a (*Kn.*). *Sam.* recipr. אָרְגָּז . — V. 25 f. Sie kehren heim und erzählen dem Vater. אָרְגָּז] *und dass*, zur indirecten Rede hinüberleitend. אָרְגָּז] nicht: blieb kalt (*Kn. Ke.*), sondern *wurde kalt*: nicht warme freudige Erregung, sondern besinnungs- und empfindungslose Starrheit war bei ihm die nächste Folge dieser plötzl., noch mit Unglauben aufgenommenen Nachricht. Der Ausdruck אָרְגָּז (Hab. 1, 4. Ps. 38, 9) braucht nicht dem R (*Giesbr.* 237) zugewiesen zu werden. — 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. אָרְגָּז] *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 אָרְגָּז אָרְגָּז 27, 4.

c) Die Übersiedlung nach Ägypten bis zum Ende der Jacobsgeschichten. 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 Beerseba, bringt hier Gott Opfer und erhält im Traumgesicht ermuthigende Eröffnungen über seine Auswanderung. Von da wandert er mit allen seinen Angehörigen und Besitzthümern nach Äg. Die Zahl der Angehörigen des Israelhauses betrug bei der Übersiedlung 70 Seelen; sie werden in einem besondern Verzeichniss einzeln aufgeführt. — Davon geht V. 1—5 auf B zurück (*Kn. Schr. Wl.*), wofür das Nachtgesicht, die äg. Wagen 5. אָרְגָּז 2. אָרְגָּז אָרְגָּז 3 und anderes V. 3 f. zeugen. Doch hat R in 1 f. u. 5 eingegriffen (s. d.). Von dem Rest des Abschnitts gehört V. 6 f. (אָרְגָּז , אָרְגָּז , אָרְגָּז אָרְגָּז) un widersprochen 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, 14 ff. Num. 26 nicht überflüssig, noch damit unverträglich, stylistisch und sprachlich (zB. אָרְגָּז אָרְגָּז 8. אָרְגָּז אָרְגָּז 15, אָרְגָּז 15. 18. 22. 25—27, אָרְגָּז אָרְגָּז

26) mit andern Stücken des A übereinkommend, stammt nicht aus C (*Hupf. Böhm.*), mit dessen Angaben es unvereinbar ist, ist auch nicht bloß von später Hand aus dem Material des A (*Wl.*) oder des A und C (*Kays.*) oder sonst woher (*Kuen. O.*² I. 69. 317 f.) zusammengestellt, sondern in der Hauptsache von A (*Kn. Nöld. Schr.*), aber allerdings in V. 8. 12^b 15. 20. 26 f. von R nach CB überarbeitet (*Nöld. Brust.*), in ähnl. Weise wie Cp. 10. 36. 11, 27 ff. Ob Dt. 10, 22 auf A (*Kn. Nöld. Brust.*) oder auf einer von A unabhängigen Tradition (*Wl. Kuen.*) beruhe, kann hier dahingestellt bleiben. Warum A, wenn er Gen. 46, 8—27 geschrieben hat, die Recapitulation in Ex. 1. 1—5 nicht verfasst haben könne, ist nicht einzusehen. Sicher aber ist, dass der Vrf. von V. 15 die Erzählung Gen. 38 nicht gekannt hat, also weder BC noch R war.

V. 1^a, wegen לַאֲרָצוֹת עֵינָן (vgl. 35, 5. 16. 21) von C oder R, leitet vom Text des A (und C?), nach welchem Jacob in Hebron wohnte (35. 27. 37, 14), hinüber zu dem Text des B, nach welchem (V. 5) der Aufbruch nach Äg. 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 Sichem 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 (25, 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 Ij. 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 אֲנִי אֶלֹהֵי אֲבֹתַי s. zu 22, 7. אֲנִי אֶלֹהֵי אֲבֹתַי statt אֲנִי אֶלֹהֵי אֲבֹתַי, was sofort folgt, wohl nur von R aus V. 1 fortgeführt. — V. 3 f. 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 ihm dort zu einem grossen Volk machen werde. אֲנִי אֶלֹהֵי אֲבֹתַי] 21, 13. 18. אֲנִי אֶלֹהֵי אֲבֹתַי für אֲנִי אֶלֹהֵי אֲבֹתַי, wie אֲנִי אֶלֹהֵי אֲבֹתַי für אֲנִי אֶלֹהֵי אֲבֹתַי Ex. 2, 4, auch bei B (*Kn.*). — V. 4. Gott wolle mit ihm hinabziehen, und er, derselbe, ihn auch heraufführen (אֲנִי אֶלֹהֵי אֲבֹתַי 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, 29 f. 50, 5 ff.), denn dabei wird eine Thätigkeit Gottes nicht erwähnt, wie sie bei dem Auszug aus Äg. 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 Liebedient 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. Über V.^b, wahrscheinlich von R gestaltet, s. zu 45, 19. — V. 6 f. von A, vgl. 12, 5. 31, 18. 36, 6. יִשְׂרָאֵל וְיָצְאוּ vgl. 17, 7. 9 f. 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), die Tochter (15) durch Einschub; die Enkelin (17), weil an ihren Namen sich ein Geschlecht angeknüpft hat oder hatte (*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 Äg. gekommenen Israelsöhne*, die zugleich Urheber von Geschlechtern sind, weshalb auch der weibl. Name darunter (17) nicht befremdet. *Jacob und seine Söhne*] mit dem vorhergehenden in Widerspruch, ist Einsatz des Bearbeiters, welcher trotz seines Einsatzes 12^{ba} die V. 15 angegebene Zahl 33 aufrecht erhalten wollte. יָצְאוּ וְיָצְאוּ wie 25, 13. 35, 23. 36, 15. Num. 3, 2. 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 יִשְׂרָאֵל וְיָצְאוּ N. 26, 12. 1 Chr. 4, 24. יִשְׂרָאֵל] erscheint N. 26 nicht mehr. יִשְׂרָאֵל] ebenso Ex. 6, 15, aber יִשְׂרָאֵל N. 26, 13. *Saul Sohn der Kenaanäerin*] die also als aus den Sagen oder Genealogien bekannt gilt; ebenso Ex. 6, 15. Über die Mischung der Jacobsöhne mit Kenaanäern s. Cp. 38. — V. 12. Perez und Zerah werden hier einfach als Judasöhne aufgeführt (etwas anders Cp. 38). יִשְׂרָאֵל — יִשְׂרָאֵל] ist Einsatz des Bearbeiters (aus Cp. 38), wie Num. 26, 19; denn in Kanaan Verstorbene gehören nach V. 8 nicht hierher. Indem A 'Er und Onan noch aufführt, folgt er einer von Cp. 38 abweichenden [Theorie. — V. 13. יִשְׂרָאֵל] Ἀσούμ LXX, יִשְׂרָאֵל Sam., N. 26, 24. Ch. 7, 1. — V. 15 Unterschrift. יִשְׂרָאֵל = יִשְׂרָאֵל] ungeschickt angefügt (*Olsh.*) u. ohne Zweifel Einschub des Bearbeiters (nach 34, 26); Dina (als hinausgegebene Tochter) erscheint bei A nirgends als ein isr. Geschlecht begründend. Auch יִשְׂרָאֵל (gegen V. 8) wird demnach Einschub sein. Die Summirung der 6 Lea-Söhne, von denen Rub. 4, Sim. 6, Levi 3, Jud. 7, Jiss. 4, Zeb. 3 Söhne (u. Enkel) hat, ergibt richtig 33. Der Bearbeiter freilich, der 'Er u. Onan nicht mitrechnen konnte, muss statt deren Dina u. Jacob selbst gezählt haben. — V. 16—18 die *Zilpa-Söhne*. V. 16. יִשְׂרָאֵל] Ζαφών LXX, יִשְׂרָאֵל Sam. u. N. 26, 15 (richtiger, weil aus יִשְׂרָאֵל herausgebildet). יִשְׂרָאֵל] Sam. יִשְׂרָאֵל, LXX Θεσοβάρ, יִשְׂרָאֵל N. 26, 16. יִשְׂרָאֵל] יִשְׂרָאֵל N. 26, 17. — V. 17. יִשְׂרָאֵל] ebenso Ch. 7, 30; in N. 26, 44 nicht aufgeführt. — Die Summirung der 2 Zilpa-Söhne, von denen Gad 7, Aser 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 יִשְׂרָאֵל וְיָצְאוּ מִנְּשֵׂא יִשְׂרָאֵל), darum, weil die Nach-

richt, dass dem Josef in Äg. seine 2 Söhne geboren wurden, hier beigebracht werden sollte. — V. 20. יִסְרָאֵל — יִשְׂרָאֵל] Einsatz des Bearbeiters (nach 41, 50); in diesem Text muss sich יִשְׂרָאֵל auf ein aus יִשְׂרָאֵל zu ergänzendes יִשְׂרָאֵל beziehen (s. 5, 3). — V. 21. יִשְׂרָאֵל fehlt in 1 Chr. 8 und steht Num. 26. 35 bei den Efraimiten. יִשְׂרָאֵל fehlt N. 26. 38 und steht Chr. 8, 3 (5) als Sohn des יִשְׂרָאֵל . יִשְׂרָאֵל ist N. 26, 40 und Chr. 8, 4 Sohn des יִשְׂרָאֵל . יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל] für diese 3 Namen hat N. 26, 38 f. יִשְׂרָאֵל und יִשְׂרָאֵל , und Chr. 8, 1 יִשְׂרָאֵל und 8, 5 יִשְׂרָאֵל . aber bei der Summirung V. 22 sind diese 3 Namen vorausgesetzt. יִשְׂרָאֵל fehlt in LXX, יִשְׂרָאֵל N. 26. 29, יִשְׂרָאֵל Chr. 8, 5 als Enkel des יִשְׂרָאֵל . יִשְׂרָאֵל] ist N. 26, 40 Sohn des Bela, wohl auch Chr. 8, 3 unter dem Namen יִשְׂרָאֵל . Bei den LXX sind nur *Βελαΐ Βοχόροϛ Ἀσβήλ* Söhne des Benj., dagegen *Ἐνθρά Νοεμάν Ἀγγίσις Πῶσις Μαμφίμ* Söhne des *Βελαΐ*. und *Ἀράδ* Sohn des *Ἐνθρά*. — V. 22. Die Summirung stimmt, u. zeigt zugleich, dass wenn auch die Namen V. 18 theilweise corrupt sind, doch wirklich 10 Namen von Benjamin-Söhnen schon urspr. dort gestanden haben müssen. Von einer Zusammenflickung aus andern Genealogien, nam. N. 26 (*Kuen.*) wird man gerade hier am wenigsten reden dürfen. יִשְׂרָאֵל] *Sam.* LXX besser יִשְׂרָאֵל , vgl. V. 20. — V. 23 —25 die *Bilha-Söhne*. — V. 23. יִשְׂרָאֵל] obgleich nur ein Name folgt, s. 36, 25. יִשְׂרָאֵל] N. 26, 42 יִשְׂרָאֵל . — V. 24. יִשְׂרָאֵל] יִשְׂרָאֵל *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 Äg. kamen, ausser den Schwiegertöchtern sind 66. יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל] Ex. 1, 5. Gen. 35, 11. יִשְׂרָאֵל] s. 26. 1. Bei dieser Zählung sind von Lea 32, von Zilpa 16, von Bilha 7, von Rahel 11 gerechnet; von Josef und seinen Söhnen wird hier abgesehen und erst V. 27 auf sie Rücksicht genommen. — V. 27. יִשְׂרָאֵל] vgl. 22. 35. 26. יִשְׂרָאֵל] *Ew.* 318^a. יִשְׂרָאֵל] s. 18. 21. Hier erst wird nachgebracht, dass mit Josef und seinen 2 Söhnen, die schon in Äg. waren, alle Seelen vom *Jacobhaus*, die nach Äg. kamen, 70 waren (näml. 66 + 3 + 1, weicher letztere das Haupt des Hauses, Jacob selbst, ist). Nun ist aber sofort klar, dass diese letztere Rechnung (66 + 3 + 1) eine Correctur der ursprünglichen, in den Theilzahlen 33 + 16 + 14 + 7 (V. 15. 18. 22. 25) enthaltenen ist, zusammenhängend mit dem (zu V. 15 bemerkten) abweichenden Verständniss der Zahl 33. Demnach muss יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל V. 26 u. ganz V. 27 bis יִשְׂרָאֵל Einsatz des Bearbeiters sein (vielleicht auch יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל יִשְׂרָאֵל V. 26). Er rechnet 69, A aber (vgl. Ex. 1, 5) 70 ausser Jacob. Das System, wornach (*Ew.* Alt.³ 331) den Nebenweibern je die Hälfte des Hauptweibes (Lea 32, Zilpa 16; Rahel 14, Bilha 7) zukommt, tritt bei dieser Correctur des R noch klarer hervor. — Die Zahl *siebzig* erscheint wieder Ex. 1, 5 und Dt. 10, 22. Dagegen geben in V. 27 die LXX 75 Personen und so auch Act 7, 14. Sie führen näml. V. 20 bei Josef noch 3 Enkel und 2 Urenkel auf, genommen aus 50, 23. Num. 26, 28 ff. 1 Chr. 7, 14 ff. (In V. 26 haben die LXX wie Mass. die Zahl 66; bei den Rahelsöhnen V. 22 haben sie als Theilzahl 18, weil sie bei Josef 5 mehr, aber bei Benj. 1 weniger anführen als Mass.; die Zahl

9, auf welche in LXX V. 27 die Zahl der in Äg. dem Josef gebornen Nachkommen bestimmt wird, kann nur falsche Lesart für 7 sein). Die Absichtlichkeit dieser Änderung ist klar: die LXX wollen alle die Ahnen der Num. 26 aufgeführten Geschlechter hier beisammen haben, während A nur die aufzählt, die er für zur Zeit des Umzugs schon geboren hält. Auch V. 21 haben sie nach Num 26 corrigirt. — Gegenüber von Num. 26 sowie 1 Chr. 2—8 ergeben sich ausser den Varianten in der Lesung der Namen auch allerlei Abweichungen in der Zahl und in der Ordnung der Namen (indem zB. Söhne dort Enkel sind u. s. w.), was bei dem fortwährenden geschichtl. Wechsel in derartigen Geschlechtsgliederungen nicht auffallen kann. Diese Abweichung der Tafel Num. 26 (bei A) von Gen. 46 gibt keinen Grund, Gen. 46, 8 ff. dem A abzusprechen (*Hupf.*), sondern ist nur ein Beweis, dass A in Num. 26 die in späterer Zeit gesetzlich geordneten Verhältnisse beschreibt, während er hier mehr geschichtl. Zwecke verfolgt und darum manche später bedeutungslos gewordene, aber in den älteren Stammbäumen wichtig gewesene Namen nicht aufnimmt zB. V. 12 (*Ew* G.³ I. 594 f.). Die Zahl 70 aber ist so wenig, als die Zahl 12 in der Stammtheilung, eine bloß zufällige: sie erscheint von Mosé's Zeit an als die Zahl der Mitglieder des Ältestenausschusses d. h. der Vertreter der Stämme und Hauptgeschlechter derselben Ex. 24, 1. 9. Num. 11, 16 (*Ew* Alt.³ 328 ff.), und hat in der ganzen Geschichte Israels bis herab auf das Synedrium ihre Bedeutung behalten. Indem also A bei der Einwanderung nach Äg. 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 den Perez-Söhnen 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 Äg. geboren, so zB. *Vat.*, *Ros.* *Kaane* 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. *Del. Ke.* Diese Annahme ist aber unstatthaft. Der Erz. erinnert nur bei Man. u. Efr., sie seien in Äg. 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 Äg. gezogen. An ein Mitziehen in *tombis 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 Äg. Eingewanderten benützt und eingereicht (*Köhl.* Gesch. I. 160), so gewinnt man damit nichts und thut zugleich dem Vrf. Un-

recht. Nach der Zeitrechnung des A, wenn man sie nur nicht mit der von B und C vermischt (s. zu Cp. 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 Goßen,
Cap. 46, 28—47, 11, nach C und A.

Jacob, nachdem er den Juda an Josef vorausgesandt, langt mit den Seinigen in Goßen 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 Goßen Wohnsitze erhalten. Er stellt dann 5 von ihnen 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 Goßen zum Wohnsitz, hier bestimmt Josef auf Befehl Pharao's ihnen das Land Ramses. Und zwar weisen die Altersangabe 7, die Phrase $\text{עַתָּה אֲנִי הָאִישׁ הַזֶּה}$ 8 f., וְהָאִישׁ הַזֶּה 9, וְהָאִישׁ הַזֶּה 11 sicher den A als Vrf. aus. Vor V. 7 gehört aber (nach LXX) als urspr. Bestandtheil des A auch noch 5^b. 6^a (s. d.). Dagegen stammt 46, 28—47, 5^a. 6^b aus C, und trägt die deutl. Zeichen davon an sich in der Hervorhebung Juda's 46, 28, in den Ausdrücken $\text{וַיִּשְׁלַח יוֹסֵף אֶת יְהוּדָה וְאֶת בְּנָיִם אֲרָבָה וְאֶת לֵוִי וְאֶת יִשְׂשַׁכָּר וְאֶת זְבֻלֻן וְאֶת יְהוֹנָדָב בְּנֵי יַעֲקֹב אֲרָבָה וְאֶת לֵוִי וְאֶת יִשְׂשַׁכָּר וְאֶת זְבֻלֻן וְאֶת יְהוֹנָדָב בְּנֵי יַעֲקֹב אֲרָבָה$ und $\text{וְאֶת לֵוִי וְאֶת יִשְׂשַׁכָּר וְאֶת זְבֻלֻן וְאֶת יְהוֹנָדָב בְּנֵי יַעֲקֹב אֲרָבָה$ 46, 29 f., $\text{וְאֶת לֵוִי וְאֶת יִשְׂשַׁכָּר וְאֶת זְבֻלֻן וְאֶת יְהוֹנָדָב בְּנֵי יַעֲקֹב אֲרָבָה$ 30, $\text{וְאֶת לֵוִי וְאֶת יִשְׂשַׁכָּר וְאֶת זְבֻלֻן וְאֶת יְהוֹנָדָב בְּנֵי יַעֲקֹב אֲרָבָה$ 30, $\text{וְאֶת לֵוִי וְאֶת יִשְׂשַׁכָּר וְאֶת זְבֻלֻן וְאֶת יְהוֹנָדָב בְּנֵי יַעֲקֹב אֲרָבָה$ und $\text{וְאֶת לֵוִי וְאֶת יִשְׂשַׁכָּר וְאֶת זְבֻלֻן וְאֶת יְהוֹנָדָב בְּנֵי יַעֲקֹב אֲרָבָה$ 34, $\text{וְאֶת לֵוִי וְאֶת יִשְׂשַׁכָּר וְאֶת זְבֻלֻן וְאֶת יְהוֹנָדָב בְּנֵי יַעֲקֹב אֲרָבָה$ 47, 2, $\text{וְאֶת לֵוִי וְאֶת יִשְׂשַׁכָּר וְאֶת זְבֻלֻן וְאֶת יְהוֹנָדָב בְּנֵי יַעֲקֹב אֲרָבָה$ 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 Äg. 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 Goßen zu weisen*. Von blossen 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 Goßen, 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 $\text{וַיִּשְׁלַח יוֹסֵף אֶת יְהוּדָה}$ ist Josef (*Ges. Kn.*), nicht Juda (*Del.*). Aber *Sam. LXX Pesch.* lasen $\text{וַיִּשְׁלַח יוֹסֵף אֶת יְהוּדָה}$ als Inf. Niph., und durch $\text{וַיִּשְׁלַח יוֹסֵף אֶת יְהוּדָה}$ 29 wird diese Lesart gesichert, also: mit dem Auftrag, *dass er (Jos.) vor ihm erscheinen, ihm entgegenkommen sollte nach Goßen (JDMich. Itg. Wl.)*. Die LXX geben statt $\text{וַיִּשְׁלַח יוֹסֵף אֶת יְהוּדָה}$ $\text{καὶ ἔστρεψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εἰς τὴν ἄγῃν}$ *Ἡρώων πόλιν*, welche Notiz zwar kritisch werthlos, aber geographisch wichtig ist (*Naville the store-city of Pithom p. 6 f.*). 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 Goßen. — V. 29. Josef lässt seinen Wagen anspannen (41. 43 u. 50, 9), und *fuhr hinauf*, aus dem

eigentl. Nilland in das höher gelegene Goßen, 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. וַיֵּרָא אֶל-בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל] 33, 4. 45, 14. וַיֵּרָא] 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). וַיִּשְׁאַל] 2, 24. 18, 32. 29, 34. 30, 20. וַיִּשְׁאַל] 43, 28. 45, 28. — V. 31 f. Um für das Wohnbleiben in Goßen die königl. Erlaubniss zu erhalten, will Jos. sich zum König begeben, ihm die Angekommenen anmelden und ihm sagen, dass sie Kleinviehhirten (4, 2), weil Männer der Heerde d. h. Heerdenbesitzer, Viehzüchter (Nomaden), seien und ihr Klein- und Grossvieh und übrige Habe mitgebracht haben. וַיֵּלֶךְ] nach Goßen 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. Kē*); nach *Ku.*, der sich Memphis als Residenz der Hyksos (Sync. I. p. 113 f. Dind.; *Jos. c. Ap.* 1, 14; Euseb. chr. arm. I. 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 *gewesen* (vgl. übrigens zum Gebrauch von וְהָיָה auch 29, 17. 27, 23). וְהָיָה] 8, 21. וְהָיָה—וְהָיָה] 24, 25. 44. 43, 8. 44, 16. 47, 3. (47, 19). וְהָיָה] 21, 30. 27, 4. 19. 31. Ex. 9, 14. וְהָיָה] 43, 32. וְהָיָה] s. 47, 3; *Sam.* beidemale וְהָיָה. Auf diese Erklärung hin werden sie in Goßen wohnen dürfen, weil den Äg. alle Kleinviehhirten ein Gräuel seien. Da 47, 17. Ex. 9, 3 Rind- und Kleinviehheerden als Besitzthum der Äg. und 47, 6 Viehheerden im Besitz des Königs selbst erwähnt werden, und auch nach den Abbildungen auf den altäg. Denkmälern Esel, Rindvieh, Schafe und Ziegen in Menge von den Äg. gehalten wurden (vgl. 12, 16), da ferner zwar wollene Kleidung für Tempelbesucher und für die Einhüllung der Todten (Her. 2, 81), sowie für Priester schlechthin verboten, ebenso Schaffleisch zu essen ihnen nicht erlaubt war (Plut. de Isid. c. 4 f.), und zur Fleischspeise der Könige und Priester nur Rinder, Kälber und Gänse (Her. 2, 37; Diod. Sic. 1, 70) verwendet, auch (Her. 2, 45) Ziegen und Schafe nur in einzelnen Landschaften (Her. 2, 42. 46; Strab. 17, 1, 23) opferbar waren, aber daraus ein allgemeiner Abscheu der Äg. vor dem Fleisch des Kleinviehs (*Ku.*) nicht zu folgern ist u. gegen die Aussage des Plut. de Isid. c. 72, dass nur die Lykopolitaner Schaffleisch essen, die Denkmäler zeugen, da endlich die Äg. unter ihren Kasten auch Hirten hatten, die unter ihnen wohnten (Plat. Tim. p. 24; Diod. 1, 74), und Herodot (2, 47, vgl. 164) nur von den Schweinehirten berichtet, dass sie in besonderer Verachtung gestanden haben, so kann die Bemerkung des Textes nicht auf die einheimischen Hirten, sondern nur auf die nichtägyptischen Nomaden, die dem sesshaften Leben ganz fremd waren, bezogen werden, vgl. 43, 32. Dieser Abscheu der eigentl. Ägypter vor den freien Hirtenstämmen hat sich in Folge der Herrschaft der Hyksos gewiss noch gesteigert (Her. 2, 128). Aber selbst zur Zeit dieser Hirtenkönige konnten die herrschen-

den Anschauungen der Äg. nicht so weit ausser Acht gesetzt werden, dass man eigentl. Nomaden in dem cultivirten Lande angesiedelt hätte. — Cap. 47, 1 f. Seinem Versprechen gemäss (46. 31) meldet Jos. die Ankunft der Seinigen in Goßen beim Könige an, und stellt ihm zugleich 5 seiner Brüder, die er als Vertreter der ganzen zahlreichen Familie mitgenommen hatte, vor. $\text{אֲנִי וְאַחַי הַחַיִּים}$ hier (anders als 19, 4) *aus der Gesammtheit*, vgl. Ez. 33, 2. 1 Reg. 12, 31, und אֲנִי וְאַחַי Neh. 7, 70. Dan. 1, 2. Über die Fünffzahl s. 43, 34. אֲנִי וְאַחַי + אֲנִי וְאַחַי Sam. LXX. אֲנִי וְאַחַי 43, 9. 30, 38. 33, 15. — V. 3 f. Wie vorausgesehen, fragt sie der König nach ihrem Geschäft, und wie Josef sie angewiesen, geben sie dieses an (46, 33 f.), und bitten zugleich, sich als Fremdlinge in Goßen (45, 10. 46, 34) aufhalten zu dürfen. אֲנִי וְאַחַי אֲנִי וְאַחַי Sam. LXX *Pesch.*, *TgJon.* אֲנִי וְאַחַי incorrect für אֲנִי וְאַחַי geschrieben (*Ew.* 16^b), wie wohl auch schon 46, 34, obgleich hier nach אֲנִי וְאַחַי ein Sing. erträglicher wäre. אֲנִי וְאַחַי 12, 10. 41, 31. 43, 1. 47, 13. — V. 5 f. Da 5^b weder als Bescheid auf die Bitte der Josefbrüder, noch überhaupt hinter V. 2—4 passt, so haben die LXX Recht, welche auf 5^a unmittelbar 6^b folgen lassen. Alles Übrige gehört zum Referat des A, ist aber nur in LXX vollständig und im urspr. Zusammenhang erhalten, während der jetzige mass. Text auf ziemlich später Überarbeitung beruht, welche durch Auslassung und Versetzung das auffallende Nebeneinander zweier sich ausschliessender Referate beseitigen sollte (*Wl.* XXI. 441). Hinter 6^b fahren nämll. die LXX fort: $\text{ἤλθον δὲ εἰς Αἴγυπτον πρὸς Ἰωσήφ Ἰακώβ καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ}$ (bei A Fortsetzung von 46, 7, bez. 7—27). $\text{καὶ ἤκουσε Φαραὼ βασιλεὺς Αἴγυπτου. καὶ εἶπε Φαραὼ πρὸς Ἰωσήφ λέγων}$ und lassen dann 5^b. 6^a folgen. — In 5^b. 6^a (A) bietet Ph., auf die Kunde von Israel's Ankunft, dem Jos. für dieselben den besten Theil des Landes an (vgl. 45, 18 ff. bei B). אֲנִי וְאַחַי bei A auch 34, 10. 21; sonst s. 13, 9. 20, 15 bei C und B. אֲנִי וְאַחַי nur noch V. 11 (A), Ex. 22, 4. 1 Sam. 15, 9. 15. In 6^b (C) erlaubt Ph. den Aufenthalt in Goßen, und beauftragt Jos., „tüchtige Männer unter den Isr. als Heerdenoberste über des Königs Vieh zu setzen, also als אֲנִי וְאַחַי אֲנִי וְאַחַי des Königs (1 Sam. 21, 8), *magistros 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 Berichterstatter erzählt. Bemerke auch אֲנִי וְאַחַי gegen אֲנִי וְאַחַי 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.*) וַיֵּלֶךְ] Wanderleben, Pilgrimschaft vgl. 17, 8. 28, 4. 36, 7. 37, 1; von Jacob's Lehen 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. וַיְבָרֵךְ וַיִּשְׁבְּ] 41, 46. — V. 11. Darnach weist Jos. (gemäss 6^a) den Seinigen Wohnsitze an und gibt ihnen Besitz in Äg., im besten Theile des Landes. „Land Ramses] muss ungefähr einerlei mit Goßen sein. Die Gegend wird hier bezeichnet nach dem gleichnamigen Orte (Ex. 1, 11), von welchem aus der Auszug unter Mose geschah (Ex. 12, 37. Num. 33, 3. 5). Die Bezeichnung *Land Ramses* findet sich nur hier“ (*Kn.*) וְאֵת וְאֵת וְאֵת] 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 Goßen von Jos. ernährt wird, müssen die Äg. während der noch übrigen Hungerzeit nicht blos all ihr Geld und Vieh für Korn aus den königl. Vorrathshäusern dahingeben, sondern zuletzt sogar ihre Äcker und sich selbst an den König verkaufen, um am Leben erhalten zu werden. So bringt Jos. dauernd die Äg., 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. Isr. aber macht sich ansässig, mehrt sich und wird sehr zahlreich. — Nur der erste und letzte V. dieses Stückes 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 Äg. durch die Hungerjahre kamen, gegen die mangellose Versorgung Israels durch Josef in Contrast stellen, andernteils 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 Übersiedlung 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, 55 f. an, und ist darum nicht unwahrscheinlich, dass 13 ff. urspr. Fortsetzung von Cp. 41 war. Die Abkunft des Stückes ist schwer zu bestimmen, da manches im Pent. sonst ungewöhnliche darin vorkommt, wie וְאֵת 13, וְאֵת 15 f., וְאֵת 17, וְאֵת (Pal) 19, וְאֵת 23. Während die genaueren Nachrichten über äg. Dinge gewöhnlich auf B zurückgehen, auch 24. 26 an 41, 34 seine Analogie hat, und וְאֵת 12, וְאֵת (20

gegen 13) auf ihn hinweisen, sind der für C sprechenden sprachlichen Merkmale viel mehr, zB. 13, 14, 15. 18, *Pferde* 17, 21, 22. 26, 25, 'א, 'ב 17 f. (26, 14), 24 u. a. Wahrscheinlich ist der Bericht auf Grund einer Darstellung des B von C entworfen, und vielleicht von R oder Späteren überarbeitet (wenigstens 15. 18 sonst im Hexat. nur bei A R R^d; auch 18 ist ungewöhnlich, s. dagegen 21, 26. 43, 3). Der Schlussvers 27^a ist aus A und C (neben 'א 'ב) zusammengesetzt, 27^b aus A (genom.) und schliesst bei diesem an V. 11 an, wird auch durch Ex. 1, 7 nicht überflüssig. — Über 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 Zahl der Kinder (mit Weibern) mit weniger oder mehr Lebensmitteln. c. dupl. Acc. *Ew.* 283^b. vgl. Ex. 12, 4. 16, 16. 18. Lev. 25, 16. 51 u. ö. auch 24; s. zu 45, 19. — V. 13. Der folg. Bericht wird mit der Bemerkung eingeleitet, im ganzen Land habe es kein Brod gegeben und die Länder Äg. und Ken. seien erschöpft geworden, vgl. 41, 55 f. s. 47, 4; stehend bei C. für — 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. das sich vorfand (19, 15). — V. 15 f. Wie das Geld zu Ende ist, erscheinen die Äg. vor ihm und verlangen Brod. *warum sollen wir sterben vor dir?*] so dass du unsern Untergang mit ansiehst, während du doch helfen kannst und keinen Grund hast, uns hilflos sterben zu lassen (*Ku.*), vgl. 19. Jos. fordert aber für weitere Lieferung ihr Vieh. überhaupt selten und im Pent. nur hier. seq. 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! Über die *Pferde* s. zu 12, 16. s. 26, 14. *gemächlich weiden lassen* das Weidevieh (s. *Del.* hebr. lang. 5 f.), hier und hier allein in der Bedeutung *versorgen* (obwohl LXX auch Ps. 23, 2 *ἐξτράφειν* 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; der LXX taugt nicht zu 'א 'ב] nicht *dass, da* oder *weil* (*Ges. Ku.*), welcher causale Sinn von 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. ist alle geworden *an meinen Herrn hin* d. h. ganz an ihm gelangt, zur Bezahlung desselben erschöpft; ähnliche Prägnanzen 14, 15. 42, 28. 43, 33 (*Ku.*). 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 se. zur Aussaat (*σπέρμα, ἵνα σπειρώμεν* LXX). Der Ausdruck *sterben* ist per zeugma (vgl. 4, 20) mit auf das Land angewendet und wird vom Vrf. selbst durch *וַיָּבֹא הָאָרֶץ וַיְהִי חֲרָבָה* *wüste, öde sein*, also vom Unbebautsein erklärt. Unbebautes Land liegt als todte Wüste da. Ähnlich verhält es sich mit *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ*, welches beim Lande die Angehörigkeit bezeichnet (*Kn.*). *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* s. 46, 34. *וַיִּבְרַח* intrs. Qal (16, 4); „das Verb im Pent. nur noch Lev. 26, 22. 31 f. 34 f. 43. Num. 21, 30“ (*Kn.*). — V. 20 f. Josef nimmt den Vorschlag an und erwirbt dem Könige den ganzen äg. Grundbesitz, da jeder seinen Acker verkauft. *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* 41, 56 (anders 13). *das Volk aber machte er ihm* (dem König) *dienen* (Jer. 17, 4) für oder als *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. Olsh.)* zu lesen sein: *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ וַיִּבְרַח הָאָרֶץ*. Der mass. Text, gewöhnlich auf eine allgemeine Translocation aller Landesbewohner bezogen, kann das nicht ausdrücken, da *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* für sich nicht *versetzen* bedeutet, und *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* nicht s. v. a. *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* (*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* (wo *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* für *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* des distrib. Nebensims wegen gesagt sein müsste, *Del.*), wovon der Zweck nicht etwa die Empfangnahme von Befehlen (*Rare, Schum.*), sondern nur die Ernährung bei den Magazinen (41, 35. 48) 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 *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* verlangt, dass die der Erwerbung der *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* entsprechende Erwerbung der Personen hier ausgesagt werde, vgl. 19 u. 23. Die Überführung 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 (*כֶּסֶף* 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. Dass die Ländereien der Priester steuerfrei waren, weiss man auch sonst (Diod. 1, 73. Herod. 2, 168; nach letzterem auch die der Krieger). Dass sie aber vom König auch bestimmte Lieferungen hatten, sagt Diod. 1, 75 nur von den aus den Priestern gewählten Richtern (doch vgl. Herod. 2, 37). — V. 23 f. Jos. macht mit den Äg. aus, ihnen (nämlich das erstmal, da sie wieder säen) 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 habe. *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* nur noch Ez. 19, 43 (Dan. 2, 43). *וַיִּבְרַח הָאָרֶץ* und dann *bei den Einbringungen* d. i. bei der Einheimsung der Ernte; nur wenn

die praep. עֲרֵב gestrichen (LXX) oder durch נָתַן ersetzt würde, könnte עֲרֵב seine gew. Bedeutung *Ertrag* haben. עֲרֵב] wie 43, 34. עֲרֵב] indem das Zahlwort hier etwa wie בֵּן behandelt wird; anders *Ges.* 147 A. 2; *Ew.* 295^d. עֲרֵב עֲרֵב עֲרֵב] fehlt in LXX; es ist entweder eine Glosse, oder muss es urspr. hinter עֲרֵב עֲרֵב עֲרֵב gestanden haben (*Olsh.*). Bei der grossen Fruchtbarkeit Ägyptens „erscheint die Abgabe für Bebauung, die nicht Eigenthümer des Bodens waren, nicht zu hoch, vgl. die Abgaben der Juden unter den Syrern 1 Macc. 10. 30. Die Mesenier 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 Äg. erklären sich zufrieden, da Jos. ihr Leben erhalten hat und wünschen nur an ihm einen gütigen Herrn zu haben“ (*Ku.*) — V. 26. Dies wurde zu einer dauernden, noch zur Zeit des Vrf. bestehenden Einrichtung. Er machte es, nämli. das V. 24 gesagte (vgl. 15, 6), zu einer Bestimmung über das Ackerland Ägyptens für *Pharao*, zu seinen Gunsten, *hinsichtlich des Fünften*. Aber dieser Ausdruck ist geschraubt, und die alten Übers. drücken theils עֲרֵב עֲרֵב עֲרֵב als Satz für sich und Erklärung zu עֲרֵב (*Pesch.*), theils עֲרֵב עֲרֵב עֲרֵב dem *Ph. den Fünften zu geben* (LXX) aus. — Die zu des Vrf. Zeit noch bestehende Entrichtung des Fünften vom Bodenertrag an den König, wovon nur die priesterl. Äcker 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 (Anknüpfung an die 7 unfruchtbaren Jahre, Erschöpfung des Kaufgeldes des Kornes, Verkauf des Viehes u. s. w.) nur der naiven Sage angehören, so wird doch 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 die Abgabe des Fünften nicht, wohl aber sagt Diod. 1, 73 f., dass in Äg. der Grund und Boden dem König, der Priesterkaste und Kriegerkaste gehöre; die Krieger nennt als Grundbesitzer auch Her. 2, 168. Aber gerade bezüglich dieser Krieger, welche unser Bericht 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 (*Ku.*). Mit der dem Sesostris (d. h. Sethi I u. Ramses II) zugeschriebenen Eintheilung Ägyptens in 36 Nomen unter je einem Oberbeamten (Diod. 1, 54) und der Austheilung des Landes in gleichen viereckigen Stücken an die

einzelnen Äg. gegen Entrichtung einer jährl. Abgabe (Hbr. 2, 109), unsern Bericht hier zu combiniren (wie Artapan bei Eus. pr. ev. 9, 23 zu thun scheint) hat man kein Recht, zumal da 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 Äg. ansässig und mehrte sich sehr. יִשְׂרָאֵל] hier vom ganzen Stamm, s. zu 35, 10. יִשְׂרָאֵל] 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 des A an's Ende 49, 29 ff. verlegt). Dass hier C erzählt, wird ausser durch יִשְׂרָאֵל 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 Cp. 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 auf 147 Jahre. יָדָוּ] *Ew.* 316^a; *Sam.* יָדָוּ. — 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. (Bei A in 49, 29 richtet Jacob diesen Wunsch an alle Söhne und verlaugt keinen Eid). יִשְׂרָאֵל] s. zu 35, 10. יָדָוּ] wie Dt. 31, 14 bei C. יָדָוּ] wie 18, 3 u. s. bei C. *lege doch deine Hand unter meine Hüfte*] wie 24, 2 bei C. יָדָוּ יָדָוּ] 24, 49. 32, 11 bei C. יָדָוּ יָדָוּ] wie Dt. 31, 16 bei C; über den Sinn s. zu 25, 7. יָדָוּ] s. zu 35, 20. *Isr. beugte sich auf das Köpfende des Bettes hin*] d. h. er 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 יָדָוּ für יָדָוּ 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 יָדָוּ desselben hervorgehoben wäre, und ein Suff. (יָדָוּ), 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 Ephraim 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, Ephraim, den Vorzug zuerkennt 8—20. In einem Nachwort an Jos. verleiht er diesem den einstigen Besitz Sikhems 21 f. — In diesem Stück gehören V. 3—6 (*Hlg. Ev. Kn. Hupf. Schr. Nöld. Wl.*) u. 7 (s. d.) dem A an: בְּיָמָיו 3, die wörtl. Rückbeziehung von 3 f. auf 35, 6. 9. 11, $\text{וַיְהִי כִּי יָבִין$ und $\text{וַיִּשְׁמַע יַעֲקֹב אֶת־בְּרִיָּהוּ$ 4, וַיִּבְרַךְ 6 und die Vorliebe des A für die Darstellung solcher staatsrechtlich wichtigen Dinge lassen daran nicht zweifeln. Das Übrige 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 אֱלֹהֵים 9. 11. 15. 20 f., יְהוָה 11, וְיִשְׂרָאֵל u. יְהוָה אֱלֹהֵינוּ 16, (so seltene Wörter wie בְּיָמָיו 11, וַיִּבְרַךְ 16), die Auszeichnung Josefs in seinen Söhnen durch einen besondern Segen (15. 21), u. die eigentl. Angabe über Sichem 22 ganz entschieden zeugen. Aber schon die häufige Benennung des Erzvaters mit *Israel* 2. 8. 10 f. 13 f. 21 (neben Jacob 2 f.), 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 unhaltbar. Da ausserdem das doppelte Heranführen der Josefsöhne (zum Segnen) 9 f. 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 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 übrigen aber *Josef* in seinen Söhnen segnet, auch ihm Sichem im voraus verleiht 9^a. 10^b. 11 f. 15 f. 20^a. 21 f., ist bei C die Voranstellung Efraims vor Manasse 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. 13 f. 17—19. 20^b. Maassgebend bei dieser Scheidung ist nam. auch אֱלֹהֵינוּ , nicht aber אֱלֹהֵינוּ ; dieser Name ist vielmehr durch ganz V. 8—22 durchgeführt, u. beweist, dass der Compiler in diesem Stück den C zu Grund gelegt u. den B nur eingearbeitet hat. Vor 9^b. 10^a fehlt freilich etwas, was C gehabt haben muss, aber ganz 8 f. dem C zu geben (*Budde* in *ZATW.* III. 58 f.), hindert sowohl אֱלֹהֵינוּ 8 (gegen 10^a) als אֱלֹהֵינוּ 9, und vielmehr also sind die einleitenden Worte des C (zu Gunsten des

B) weggelassen; hinwiederum ganz 10 (*Bud.* 59) kann nicht von B sein. Umgekehrt V. 13 f. 17—19 dem C abzusprechen u. für eine freie Interpolation eines Späteren zu erklären (*Kuen.* O.² 144), ist keine Veranlassung; vielmehr bereiten 9^b. 10^a, wie schon 2^b darauf vor; םֿׁׁ 14 verräth den C (auch םֿׁׁ 19); die spätere Voranstellung Efraims vor Manasse bei BC (s. zu V. 5) trotz 41, 51 f. könnte schwerlich durch die beiläufige Bemerkung 20^b motivirt erscheinen, selbst wenn sicher wäre, dass sie dem B angehört (*Kuen.*) u. nicht vielmehr dem Vrf. von 13 f. 17—19. — Auch V. 1 f. sind aus B (1. 2^a) u. C (2^b) zusammengesetzt, u. sollen (im Sinn des R) zugleich als Einleitung zu allen bis 49. 32 folgenden Anordnungen (48, 3—7. 8—22. 49, 1—28. 29—32) gelten: sie sämmtlich sollen vor Jacobs Tod auf seinem Krankenbett (s. 49, 33) vorgenommen sein. Von C (*Bud.*) kann 1. 2^a nicht sein, weil bei C (47, 29) Josef von Jacob vor seinem Tod *gerufen* wird; umgekehrt beweist (gegen *Kuen.*) םֿׁׁ םֿׁׁ םֿׁׁ, als Voraussetzung von V. 13 f., für C (ebenso wie םֿׁׁׁ). — Über mutmassliche Änderungen durch R in V. 5. 20 s. d.

V. 1 f. *Josefs Besuch bei Jacob*, einleitend zu allem Folgenden. V. 1 nach B. Josef 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. םֿׁׁ םֿׁׁ םֿׁׁ םֿׁׁ] s. zu 15, 1. םֿׁׁׁ] *und man sagte* (*Exc.* 294^b); 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. verschmäh't, anders als 22, 20 (םֿׁׁ) u. Jos. 2, 2 (םֿׁׁׁ). — V. 2^a (nach םֿׁׁׁ) aus B, 2^b (nach םֿׁׁׁׁ) 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. dort in Gegenwart der übrigen Söhne zu Josef geredet, aber von R hierher versetzt, um alles auf Jos. bezügliche beisammen zu haben. *Jacob nimmt die 2 Josefsöhne zu Jacobsöhnen* an. 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 galten 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, 22 f.). Die Entstellung 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, 1 f.). — V. 3 f. Jacob erinnert zuerst an die ihm in Luz (35, 6. 15) gewordenen Segnungen und

Verheissungen Gottes 35, 11 f., wornach viele Nachkommen, eine Gemeinde von Stämmen, aus ihm hervorgehen und Ken. einst dauernd zum Besitz erhalten werden. $\text{עֲשֶׂה לְךָ אֶת־עֲבָדָי}$ 28, 3. 35, 11. $\text{עֲשֶׂה לְךָ אֶת־עֲבָדָי}$ 17, 8. — V. 5. Mit Rücksicht ($\text{עֲשֶׂה לְךָ אֶת־עֲבָדָי}$) auf diesen künftigen Landbesitz der Stämme erklärt er, dass die 2 dem Jos. in Äg. schon gebornen 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. Dass Efr. vor Man. genannt wird, scheint auf einer stillschweigenden Änderung des R (nach 19 f.) zu beruhen, denn bei A ist sonst Manasse immer vorangestellt (Num. 26, 28 ff. 34, 23 f. Jos. 14, 4. 16, 4. 17, 1); dieselbe Correctur Num. 1, 10. — V. 6. Aber nur den 2 dem Jos. bis zu Jacob's Ankunft in Äg. gebornen Söhnen wird diese Bevorzugung; die später gebornen 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 zusammenwolnen, unter diese gerechnet und nach ihnen mitbezeichnet werden. Solche (nachgeborenen) Söhne Josef's 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 sein² (*Kn.*), oder vielmehr alles, was später als Josefs haus galt, war entweder Efr. oder Man. zugezählt. — V. 7 erinnert er, dass ihm, als er aus Paddan kam, die Rahel unterwegs in Ken. in der Nähe von Efrath starb, und er sie dort auch begrub, vgl. 35, 16—20. בְּיָמָי nicht: *bei mir* (*Kn.*, *Ke.*), sondern: *mir zum Leid*, eig. zur Last (Qoh. 2, 17). *Paddan* für Paddan Aram (s. 25, 20), nur hier (*Sam.* עַד־עַרְבַּיִם). Diese Erinnerung gilt insgemein als Begründung zu V. 5 f.: der geliebten, aber früh verstorbenen Rahel 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* ausgedrückt, noch hat der Rahel Begräbniss, um das sich doch die Aussage dreht, mit der Adoption ihrer Enkel einen Zusammenhang; auch die Einsetzung von עַד־עַרְבַּיִם nach בְּיָמָי (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 Übergang machen zur Erwähnung des Erbbegräbnisses in der Makpela, in welchem alle (ausser Rahel) begraben sind, und in dem auch Jac. begraben sein möchte (*Nöld.*). Wahrscheinlich war auch V. 7 von R urspr. vor 49, 29 gestellt, u. ist erst von einem späteren Diaskeuasten (der auch עַד־עַרְבַּיִם von עַד־עַרְבַּיִם fallen liess) sinnreich hieher versetzt: näml. eben in Gedanken u. Rede mit der geliebten Rahel beschäftigt bemerkt Jac. die nach 1 f. anwesenden, aber als anwesend noch nicht berücksichtigten Josefsöhne und lässt sich dadurch bestimmen, ihnen den Segen zu geben. Hiernach ist es nicht nöthig, V. 7 für eine blosse

Glosse des R (nach 35, 16, 20) zu erklären (*Hapf.* 36; *Schr.*), zumal da ein Zweck derselben nicht einleuchtet; nur וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב , was im Munde des Jacob wenig passt, ist hier wie 35, 19 jüngerer Zusatz. Freilich nach *Budde ZATW.* III. 62 ff. (gebilligt von *Kuen.* O.² 69, 317) soll V. 7 ein von R¹ hinter 49, 32 gemachter, erst später von dort losgetrennter Einschub sein, durch welchen R, indem er zugleich ein 49, 31 a. E. einst bei A stehendes וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב strich, den Text des A mit 35, 16—19 (BC) haben ausgleichen wollen. Wie überflüssig, da der angebliche Widerspruch schon durch Tilgung des וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב heseitigt war! u. welches Unrecht gegen A, einen Widerspruch gegen die allgemeine Überlieferung in ihm erst hinein zu corrigiren, um ihn dann durch R ausgleichen lassen zu können! derartige Kritik wäre selbst gegenüber den Profanschriftstellern schwerlich zulässig. — V. 8—22. *Die Segnung der Joseföhne* 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 nam. dadurch, dass der Führer Josua ihm angehörte und Sikhem und Šilo 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 Segensprüche von Gottesmännern Kraft und Wirkung haben. — V. 8. Isr. bemerkt die Anwesenheit der beiden Joseföhne, 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 Äg. war und die Söhne bereits Jünglinge gewesen sein müssen) ist hier nicht vorausgesetzt. $\text{וְיִשְׂרָאֵל} + \text{וְיָדָע}$ *Sam.* LXX, vgl. 33, 5. — V. 9 f. Auf Josefs Bescheid hin, dass das seine ihm *hier* (wie 38, 21 f.) 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. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב *Ec.* 253^a. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב] diese in Bär's Ausg. aufgenommene mass. Pausalansprache (wie וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב 21, 9 und das häufige וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב) ist singular und nicht allgemein durchgedrungen (*König* S. 232). *vor Alter schwer*] d. i. stumpf (vgl. 27, 1, 21 f.). — V. 10^b wird zu B (vgl. 12) gehören, während der Aufforderung 9^b (C) erst V. 13 entspricht. — V. 11 f. Er gibt seiner Freude über den unverhofften Anblick Ausdruck. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב] *urtheilen* d. i. *erachten, denken*, nur hier so. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב] 31, 28. Trotz des einleitenden וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב sind וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב Worte des B, bei welchem von der Stumpfsichtigkeit Jacobs nichts bemerkt war. Ebenso V. 12 (bemerke וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב statt Suff.). Bei B war der Zweck des Herzuführen der Söhne, dass Jacob sie umarmen und küssen konnte. Nachdem das geschehen, führt Jos. sie wieder aus dem Schoosse des Vaters (also die-

selbe Situation wie 2.^b 13 f. vorausgesetzt) weg, denn die eig. Segnung betraf bei ihm den Josef selbst 15 f. 21. Nach dem Context des R freilich führt Jos. sie nur heraus, um ihnen zur feierl. Segnung die richtige Aufstellung zu geben 13 f. Aber warum that er das nicht sogleich, nachdem er die Aufforderung 9^b gehört hat? [״ַּפִּי״] auch Num. 22, 31 (bei C, vgl. 2 Sam. 14, 33. 18, 28. 24, 20. 1 Reg. 1, 23), sonst bloss ״ַּפִּי״ 19, 1. 42, 6 (bei C). An ein ״ַּפִּי״ = ״ַּפִּי״ ist (trotz 1 Sam. 25, 23) nicht zu denken, demgemäss aber auch ״ַּפִּי״ der LXX *Sam. Pesch.* (*Mich., Ilg., Ew. G.*³ II. 396) gegenüber vom mass. ״ַּפִּי״ entschieden zu verwerfen. Ursprünglich (bei B) mag die Niederwerfung Josefs Vorbereitung zu seinem Segensempfang (15 f.) gewesen sein; nach dem jetzigen Text soll sie wohl Ausdruck ehrfurchtsvollen Dankes für die Zusage der Segnung seiner Söhne (9^b 13 f.) sein. — V. 13 f. nach C. Auf die Aufforderung 9^b hin stellt Jos. seine Söhne so auf, dass Isr. den älteren (Man.) zur rechten und den jüngeren (Efr.) zur linken Hand bekommt, und führt sie in dieser Aufstellung ihm zu. Aber Isr. legt vielmehr seine Rechte auf des jüngeren (״ַּפִּי״ wie 19, 31 ff. 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 Ilbr. die bevorzugte (1 Reg. 2, 19. Ps. 45, 10. 110, 1), s. auch 35, 18. ״ַּפִּי״ erklärende Appos. zum vorigen, nicht: *er machte oder behandelte klug seine Hände* d. i. legte sie mit Bedacht also (*Onk. Saad., GrVen., Luth.*), da selbst, wenn ״ַּפִּי״ = ״ַּפִּי״ zu erweisen wäre, vielmehr ״ַּפִּי״ zu erwarten stünde, sondern nach arab. *لغavit, plexuit* (mit LXX *Pesch. Vulg., TgJon.* 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 Israel die Hände wechselte“ (*Ku.*). 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 und 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. 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. 160). ״ַּפִּי״ zu 17, 1. *der mich weidete*] als Hirte mich behütete und versorgte (Ps. 23, 1. 28, 9. Jes. 40, 11), im Munde des Musterhirten Jacob ein treffendes Bild, vgl. 49, 24. ״ַּפִּי״ im AT. nur noch Num. 22, 30. *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. ״ַּפִּי״ s. 21, 12. *sollen wachsen an Menge*]

sich vermehren, volkreiche Stämme werden; עַלְמָו , nur hier im AT., verwandt mit עַלְמָו . — 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 (*Ku.*) עַלְמָו 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. עַלְמָו 39, 8 (37, 35). עַלְמָו wie 28, 19. עַלְמָו עַלְמָו nicht partitiv: der vollste (עַלְמָו) der Stämme, sondern: *er wird die Völkerfülle* d. h. Völkermenge (Jes. 31, 4) oder der Volkreichtum selbst werden; עַלְמָו 35, 11 von den Stämmen Israels (wie עַלְמָו 28, 3. 48, 4) gebraucht, ist also hier im Grunde von noch kleineren 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 und erst durch R von seinem Zusammenhang mit 15 f. losgetrennt u. mit der Einleitung עַלְמָו — עַלְמָו versehen, wo עַלְמָו sich daraus erklärt, dass R es auf die Josefsöhne bezogen wissen wollte, während עַלְמָו zeigt, dass es an Josef gerichtet war (wie 15 f.). Die LXX änderten עַלְמָו in עַלְמָו , u. *Bud.* 59 hält das für ursprünglich. 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; ob schon von B oder erst durch Änderung des R (vgl. V. 5)? ist nicht auszumachen (doch s. 50, 23). In ersterem Fall könnte auch *u. er setzte Efr. dem Man. vor* von B sein (*Kueu.*), in letzterem wäre es von R, oder durch R hieher gerückte abschliessende Formel des C. — V. 21 f. Ein letztes Segenswort, sicher aus B genommen, von R durch עַלְמָו — עַלְמָו hier angefügt. 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 den st. a. עַלְמָו wie Zach. 11, 7. Jes. 27, 12 s. *Eic.* 267^b) *Schulter* (Rücken) *über seine Brüder hinaus*, vgl. zu עַלְמָו Ps. 16, 2. Qoh. 1, 16 (2 Sam. 11, 23. Ps. 137, 6). עַלְמָו von *Onk. Pesch. Saad.* ungenau mit *Theil* übersetzt, von *JDMich. Böhm.* falsch mit arb. *šakm* (Geschenk) zusammengestellt, kann wie עַלְמָו 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 *Σίκχη*) 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 be-

kommen 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 $\text{וְיָרֶשׁוּ אֶתְכֶם}$ kann nicht s. v. a. ein Gebietstheil, in welchem Sikkem liegt, sein. Gerade Sikkem 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. Vrl. bezieht sich damit auf eine von der Darstellung des A u. G in Cp. 34 verschiedene Gestaltung der Sage (s. zu 34, 27—29), wogegen natürlich 33, 19. Jos. 24, 32, wo vom Kauf eines Grundstücks bei Sikkem die Rede ist, nicht hieher gehört. Die Conjectur, $\text{וְיָרֶשׁוּ אֶתְכֶם}$ für $\text{וְיָרֶשׁוּ אֶתְכֶם}$ (*Kuen. Th.T. 1880 p. 27 f.*) ist ebenso unnöthig, als die Umdentung von Schwert u. Bogen zu Gebet (*Onk. Ras. a.*) oder Gerechtigkeit oder Geld (*Hier. qu.*) unzulässig. Auch ist $\text{וְיָרֶשׁוּ אֶתְכֶם}$, so wenig als $\text{וְיָרֶשׁוּ אֶתְכֶם}$ (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 Sikkem verschenkt, denn künftigher zu erobern war nicht bloß Sikkem, sondern das ganze Land; $\text{וְיָרֶשׁוּ אֶתְכֶם}$ (nicht einmal $\text{וְיָרֶשׁוּ אֶתְכֶם}$) wäre der denkbar unpassendste Ausdruck für $\text{וְיָרֶשׁוּ אֶתְכֶם}$ oder $\text{וְיָרֶשׁוּ אֶתְכֶם}$. Sonst s. oben S. 362. Wie in der späteren Haggada dieser Krieg Jacob's gegen die Amoräer neu erzählt wurde, s. im B. Jub. c. 34: Test. Judae c. 3 bis 7; Jalqut Schimeoni l. 132: *Jellinek Beth ha Midrasch III. 1 ff.* (auch Tg. Jon.).

c) Cap. 49, 1—28. *Die Sprüche 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. 6 f. 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 Mosesegen 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 Hauptsöhne; bei ihnen hob sich das Herz des Vaters besonders und die Rede wurde lebhafter“ (*Kn.*). Die Ordnung, in der die Söhne vorgeführt werden, ist die der Altersfolge, so jedoch, dass wie 35, 23 ff. die sämmtl. 6 Leastämme zusammengekommen und zwischen sie und die Rahelstämme die der 2 Nebenweiber gestellt werden. Ausserdem ist (gegen 30. 17 ff. 35, 23. 46, 13 f.) Zebulun dem Jissakhar vorgeordnet (darnach auch Dt. 33, 18), vielleicht weil über ihm rühmlicheres zu sagen war, und sind die 4 Hinterstämme nicht nach der Abstammung, sondern geographisch in der Richtung von Süd nach Nord geordnet (*Ew. 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 ungewöhulich gewordenen Ausdrücke (wie הָיָה u. הָיָה 4, $\text{וַיִּשְׁכַּח$ 5, $\text{וַיִּשְׁכַּח$ 10, וַיִּשְׁכַּח 11, וַיִּשְׁכַּח 12, וַיִּשְׁכַּח 14, וַיִּשְׁכַּח 17, וַיִּשְׁכַּח 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 Henst.* a.) und hat bis auf die Gegenwart ihre Vertheidiger gehabt (*Ros. Bmg. Del. Hengst. Sack Ke. Lange* a.). Man nahm an, Josef habe die Rede aufgezeichnet und 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. Schum. 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 (*Ev. 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 unanstössig finden, dass Jacob ein einzelnes, scharf abgechnittenes Stück der isr. Volksgeschichte mit grosser Genauigkeit vorausbeschrieben, alles zwischen ihm und diesem Stück lie-

gende 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. Der Einwand, dass vor dem Königthum von einer Zusammengehörigkeit aller Stämme zu einem Volk keine Rede sein konnte (*Kuen.* O.² 50. 220. 234; *Stad.*, a.), beruht auf einer selbstgemachten Geschichtsanschauung. Vielmehr zeigt V. 18, dass die nationale Erniedrigung und Noth einiger Stämme (14 bis 17) die Seele des Vrf. tief bewegen. Dazu stimmt, dass das Deborahlied, 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.* I. 375; *Kuen.* 234) oder Ahab's (*Stade* *Gesch.* 150) Zeit. Wie die über Levi und Issakhar, so hätten auch die Sprüche über Ruben, Dan, Benj. aus dieser Zeit wenig oder keinen Sinn mehr (vgl. *Dt.* 33). Aus der Neige der Richterzeit dagegen lassen sich nicht blos die Einzelsprüche, sondern auch das Ganze sehr wohl begreifen. Damals, da das Bewusstsein der Aufgaben eines Gottesvolks meist geschwunden und durch den Zug zur Vereinzelung selbst das Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit zurückgedrängt, die Volkskraft geschwächt und viele Übel und Bedrängnisse über ganze Landestheile hereingeführt waren, in dieser Zeit tiefen Verfalls, da nur wenige Stämme sich noch kräftiger und würdiger hielten, war es richtig und gut, wenn ein durch 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 vernehmen liess, was er unter diesen Umständen ihnen zu sagen hat. Um ihre Leistungen und Zustände handelt es sich dabei, nicht bezüglich der Religion (vielmehr ist höchst merkwürdig, dass jedes Urtheil über die rel. Verhältnisse fehlt, ganz anders als *Dt.* 33), wohl aber hinsichtlich des volksthüml. Wesens (als dessen Gründer Jac. galt, wie

Abr. als Gründer der höheren Religion). Da waren, welche um das 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. Ähnlich hat schon das Lied Jud. 5, 13 ff. die Stämme gemustert und ihnen Lob und Tadel gespendet. So gefasst 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 l. 588*) und einer realen Wirkung ihres Segens und Fluches (oben S. 157 f. u. 325) war die Herbeiziehung der Person Jacob's einzig passend. Auch das eigentl. 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 (*Land*, auch *Kuen.* 233), 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 l. 585 f.*), dass der Vrf. ihm schon überkommen hat. Der Vrf. war vermuthlich 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 $\text{וְיִשְׂרָאֵל בְּרִיבְרִיבֵי}$ 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; Cie. 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 l. 591) ist das am wenigsten wahrscheinlich, „weil der Fluch V. 7 seinem Sinne nicht entspricht, der Gottesname יהוה 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 אֲנִי annehmen, dass 1^a von R aus A genommen ist und ursprünglich mit 28^b zusammengehungen hat.

Literatur: *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 Rel. betr., in Werken zur Rel. u. Theol. 1829. XIII. 61—79, und Geist der lib. 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. d. 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 Berüks. 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. אָנֹכִי אָמַר רִיבְּכֶם רִיבְּכֶם רִיבְּכֶם] rief nach ihnen, liess sie kommen (vgl. Gen. 28, 1. Ex. 36, 2. Lev. 10, 4 u. ö. bei A, auch bei D und R^d, dagegen bei BC gewöhnlich mit רִיבְּכֶם); von einer Anwesenheit der Söhne bei Jacob war zuvor nichts gesagt. *was euch begegnen wird*] nämli. in euern Nachkommen, vgl. 28, wornach im Grunde die Stämme gemeint sind; über אָנֹכִי s. 42, 4. אָנֹכִי אָמַר רִיבְּכֶם] *in der Folge der Tage*, in der Folgezeit, „in künftigen Zeiten“ (*Luth.*). Je nach dem Zusammenhang ist der Begriff von אָנֹכִי relat. oder absol. zu fassen: hier wie Num. 24, 14. Dt. 4, 30

31, 29. Jer. 23, 30. 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 That eines Erzählers aus diesem Zeitalter erkennen. — V. 2 beginnt das Gedicht mit nachdrückerl. 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 Menschenreichthum 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 Stammes wird hier aus dem Fluch des Vaters über seinen freveln Übermut, in dem er einst das Ehebett seines Vaters entweihet, abgeleitet. Näheres wissen wir nicht; auch 35, 22 gibt nicht mehr als diese Formel. Ihrem letzten Sinn nach führt dieselbe nicht bloß auf anmassenden Eingriff in die Rechte des Stammhauptes oder Misbrauch seiner Macht als Vorstamm (*Ku., Ew. G.*³ I. 535 f.), sondern noch mehr auf unisraelitische geschlechtliche und eheliche Unsitten in diesem Stamm (s. oben S. 272 u. 373), welche ihn allmählig der Gemeinde entfremdeten. Wohl möglich ist, dass das Fluchwort schon mit der Sage über jene Unthat überliefert war. — V. 3 rühmt der Vater ihn seiner Würde gemäss, V. 4 entsetzt er ihn derselben. *mein Erstgeborner* (bist) *du, meine Kraft* d. h. Erzeugniss derselben (4, 12), nämll. der vollen, ungeschwächten Manneskraft, *und Erstling meines Vermögens, Zeugungsvermögens* (Dt. 21, 17. Ps. 78, 51. 105, 36); eben als Erstgeborner und in Folge dessen, *Vorzug an Hoheit* (Ps. 62, 5. Ij. 13, 11. 31. 23. Hab. 1, 7) *und Vorzug an Stärke* (⌘ Pausallform für ⌘ wie 43, 14 u. 49, 27; *Ew.* 93^a) d. h. an Würde und Rang, an Macht und Gewalt über alle Brüder hervorragend, vorzüglicher als sie. Poetisch wird er selbst ein *Überschuss*, *Vorzug* genannt für pros. *vorzüglich* (vgl. אֲשֶׁר 4, auch *Ew.* 296^b). Gegen die recipirte Versabtheilung אֲשֶׁר אֲנִי אֶרְבֵּן zu V. 3 zu ziehen (*Cler. Ven. Herd. Ilg. Just. Plü.*

Vat.) erbringt keinen annehmbaren Sinn. *Überschwall wie Wasser, du sollst keinen Vorzug haben*] d. h. als Überschwall (abstr. pr. concr.), weil du ein solcher bist, weil du überwalltest (תִּשְׁבַּח *Sam.*, ἐξὺβρισας LXX u. a. Verss., ist erleichternde Lesart), wie kochendes Wasser, sollst du nicht darüber haben, Überschuss oder Vorzug haben, mit Beziehung auf וְיָהִי V. 3 so ausgedrückt, übrigens וְיָהִי nur hier so (richtig verstanden von *Onk. Ag. Sym., GrVen.*, falsch in LXX ἐκ-ξέσσης, worüber *Geiger* Ursehr. 373, auch ξήσσης s. das Scholion in *Lagarde's Gen. gr.* p. 202; *Pesch.* hat וְיָהִי übersetzt). Über die Bedeutung des Vorzugs der Erstgeburt s. zu 25, 31; die *Trgg.* setzen sie in haereditas regnum sacerdotium. וְיָהִי] s. *Ges. th.; Dunst (Hg. de W. Schum.)* 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, Übermuth und Vermessenheit geübt“ (*Kn.*). תִּשְׁבַּח וְיָהִי] erklärt, worin das Überwallen bestand, und begründet dadurch die Verwerfung Rubens, vgl. 35, 22. („Ähnlich wird Phoenix von seinem Vater Amyntor verflucht, weil er dessen Kebsweib beschlafen hat *Iliad.* 9, 447, ff.“ *Kn.*). וְיָהִי] der Plur., weil ein Doppellager gemeint ist; ein וְיָהִי st. c. haben die Mass. wohl mit Recht vermieden (vgl. 1 Chr. 5, 1). תִּשְׁבַּח] dem 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 von Ruben und braucht daher die 3 pers. (*Tuch Kn.*), gleichsam sich fort und fort wundernd über die Unglaublichkeit des Frevels. Der Text hat etwas auffallendes; aber תִּשְׁבַּח וְיָהִי (*LXX Pesch. Trgg.*) ist minder kräftig, תִּשְׁבַּח und וְיָהִי unpöetisch und gegen die Syntax, וְיָהִי (*Geiger* 374) reinste Prosa, Umstellung von וְיָהִי vor תִּשְׁבַּח (*Olsh.*) zu gewaltsam, „mein Lager von Hoheit“ (*Ew. G.³ I. 535*) durch וְיָהִי *Stufe* noch nicht zu rechtfertigen; selbst ein adverbiales וְיָהִי (für וְיָהִי) *frevelhafter Weise* wäre hier unnütz. Nur das könnte man fragen, ob nicht besser וְיָהִי zu sprechen wäre: *wurdest entweiht*, zur Erstgeborenenwürde unfähig. וְיָהִי] sonst immer von den Mass. als Plur. punktirt. — V. 5—7. *Simeon und Levi*, der 2. u. 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 Sikkemiten (34, 25 ff.) hatten sie beide sich durch Grausamkeit hervorgethan, und dafür nach 34, 30 des Vaters Rüge, nach der (hier zu Grund gelegten) Überlieferung aber seinen Zorn und Fluch davongetragen. V. 5. וְיָהִי] nicht Präd., sondern Appos. zum Subj., zu welchem die Aussage erst 5^b. 6 folgt. Das blosses וְיָהִי 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 וְיָהִי (sind) Geräte der Gewaltthat*, grausame Waffen. Die Erkl. des haxapleg. וְיָהִי durch *Schwert (Raš. Luth. Herd. Tell. Plü. Hg. Friedr. Del. Buns.)* ruht urspr. auf der unzulässigen Zusammenstellung mit

μάχαιρα (s. *Ges. th.* 672); aus כרר und כרה lässt sich weder die Form (über כררה s. *Ez.* 16, 3. 21, 35 f. 29, 14) noch der Begriff ableiten, da jene Worte nicht für *durchbohren* gebraucht wurden und an ein Lehnwort von den Griechen (*Hasse Ros.*) ist hier im Ernst nicht zu denken. Ableitungen von כרר würden eher כררה־ים erfordern (*Ew.* 260^a); *listige Anschläge, Ränke* (von dem äth.-arab., aber nicht lbr. כרר, *LdeDieu, Schultens, Knapp, Maur. Halévy* a.), und *Heirathsverträge* (*Cler. JDMich. Auriv. Dathe Kn. Luzz. Böttch.* § 791, *Merx* im *Bl.* II. 5 von כררה *desponsavit*, aber lbr. כרר *vielmehr verkaufen*) können nicht כררה genannt werden (weil כררה nie, auch *Jes.* 32, 7 nicht, s. v. a. *Mittel* sind). Das Wort muss von כרר *rund sein* kommen (*Olsh.* 199^d), kann aber nicht *Windung, arglistige Handlungsweise (Tuch)*, sondern wird ein rundes, gekrümmtes Werkzeug bedeuten, etwa *Krummesser, Sichel* (vgl. כררה מן, arab. als منجل aufgenommen). *Ew.* G.³ II. 493: *Hirtenstäbe* (wohl *Krummstäbe?*). Mit den Deutungen der LXX *Pesch. Onk.* ist, auch unter Voraussetzung von כררה für כררה (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 כררה wie Ps.* 16, 9. 57, 9 (fem. nach *Ew.* 174^c; *Sam.* כרה) s. v. a. Geist. Über כררה כררה der LXX s. *Geiger* 319. Auch *Halévy Revue erit.* 1883 p. 289 f. hält כררה hier u. in den Parallelstellen für die richtige Lesart, weil im Assyrl. sehr häufig *kabattu* (כרה) mit *napištu* (כרה) ebenso zusammengestellt sei. *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. כרה 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. Sym. Pesch. Targ. Hier. Vulg.* die Aussprache כרה *Mauer* vorgezogen und כרה nach dem aram. Sprachgebrauch als *zerstören* gefasst, während Neuere (*Plü. Mössl. Schu. Bohl.* a.) sonderbarer Weise כרה als *Helden, Fürsten* (*Ps.* 68, 31. *Dt.* 33, 17) zB. *Sikhem* oder *Hamor* (34, 2) verstehen wollten. — V. 7. Solche grausame Wuth trifft sein Fluch. כרה] Paus. für כרה Perf. (vgl. *Ex.* 32, 20. *Gen.* 25, 7); sonst vgl. *Cant.* 8, 6. Viel milder lautet das Urtheil über ihre That *Op.* 34, wo dieselbe mit ihrem Eifer für die Ehre des Stamms theilweise entschuldigt wird. Der *Sam.* (כרה für כרה und כרה־ים für כרה) und *TgJon.* haben den Fluch in ein Lob verdreht; andere wollten durch Hinüberziehung von כרה zu כרה V. 6 helfen; so anstössig war ihnen der Text. — Er verurtheilt sie zur Zerstreuung d. h. „dass ihre Nachkommen keinen zusammenhängenden Landestheil haben, son-

dem 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 *Şiqlag Beerſeba Ĥorma* 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 שׂמאי), *Saul*, *Jamin* auch in andern Stämmen vorkommen. Unter den Gen. 46, 10 aufgeführten Geschlechtern des Stamms scheint späterhin nur das des Schaül (des Sohns der Kanaanäerin) noch auf Bedeutung Anspruch gehabt zu haben (1 Chr. 4, 25 ff.), und dieses wahrsch. gemischt mit Ismaeliten (s. Gen. 25, 13 f.). Schon bei der Reichtheilung (1 Reg. 12) wird Sim. 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. *Bertheau* z. Chron.; *Graf* der St. Simeon, 4^o, 1866; *Ec.* G³ II. 405 ff.; *Ri.* HWB. 1480 f. Dass *Levi* kein eigenes Stammgebiet hatte, ist bekannt; nach A (Num. 35. Jos. 21) soll er in 48, von den einzelnen Stämmen ihm eingeräumten Städten wohnen. Das Merkwürdige ist nur, dass diese Zerstreung 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 „Ächtheit des Jacobsegens“ (*Ke.*, *Bredenkamp* Ges. u. Prof. 173). Denn von einer Zerstreung unter Isr. kann doch vor der 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 der nächsten Zeit 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 lebte. 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 nicht mehr. — V. 8—12. Erst auf *Juda*, den vierten der Leastämme, 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 Ruben's 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 Zebulun) an der Spitze aller (Num. 2, 3. 10, 14)

stehend, kämpft er bei der Eroberung Kanaan's in erster Linie die Kämpfe gegen die Heiden (Jud. 1), nimmt neben Josef zuerst sein weites Wohnland im Süden Kanaan'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, 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 *Rudeltb.* u. *Guer.* luth. Zeitschr. 1861 S. 30 ff.; *Cheyne* the prophecies of Isaiah 1881. II. 189 ff.; *Driver* in Journ. of Philol. XIV. — 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* (Ij. 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 (*TgJon.* zu Num. 2; *Ew.* G³. III. 341) führte. *ein Löwenjunges* (sofern Jac. ihn zunächst in seinen Anfängen anschaut) *ist Juda*. Insoweit läge es nahe, נִזְנֵז vom *Aufkommen*, *Wachsen* (LXX, die נִזְנֵז nach Ez. 17, 9 auslegten; *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; *Bock.* hz. II. 36 f.), so Juda nach vollendeten Kämpfen auf sein Gebirgsland

(Jud. 1. 19); *niederkauernd* (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 aufreiben!* „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 u. führt ihm. (hört nicht auf, seine Feinde anzugreifen, Halévy Revue crit. 1883 p. 290). זַבְדֵּי] kommt keineswegs blos 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 זַבְדֵּי] Num. 21, 18. Ps. 60, 9 (ein später veraltetes Wort), zu denken als ein hoher lauzenartiger 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, u. die Bilder auf den altpers. u. assyr. Denkmälern zB. bei *Chardin*, *Niebuhr*, *Layard*, *Vaux* u. a.). Dass זַבְדֵּי neben זַבְדֵּי nicht *Gesetzgeber* oder *Führer* u. זַבְדֵּי זַבְדֵּי nicht *von seinen Hüften* d. h. von seinem Samen, Nachkommen (LXX *Vulg. Trgg.* u. die meisten Älteren bis *Herder* excl., nach Dt. 28, 57; letzteres selbst noch *Ges. th.* 204) bedeuten kann, ist selbstverständlich. Aber auch זַבְדֵּי זַבְדֵּי *von seinen Fahnen* (*Sam. Haubig. Cler. Tell.*) ist mit dem richtigen Sinn von זַבְדֵּי unverträglich, und *aus der Mitte seiner Fussvölker* (*Veiel, Huth, Tuch*) nicht blos geschmacklos, sondern auch grammatisch unzulässig, da man wohl זַבְדֵּי Jer. 12, 5, aber nicht זַבְדֵּי für זַבְדֵּי sagen konnte (*Böttch.* §. 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). זַבְדֵּי] ist Zustandssatz (*Ew.* 341^a); זַבְדֵּי hat Dag. f. dirim. (*Ges.* 20²) wie Prov. 30, 17, und bedeutet *Gehorsam* (*Trgg.*), nicht aber *Erwartung, Hoffnung* (זַבְדֵּי , LXX *Vulg. Pesch.*, mit Beziehung auf Jes. 42, 4) oder *Versammlung, Vereinigung* (זַבְדֵּי *Aq., Arab., Raš.*); זַבְדֵּי 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 זַבְדֵּי gesagt sein müsste (s. 8. 26), die Behauptung aber, dass זַבְדֵּי nur den freiwilligen, nicht den erzwungenen Gehorsam ausdrücke, 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. זַבְדֵּי זַבְדֵּי] 26, 13. 41, 49. 2 Sam. 23, 10, vgl. זַבְדֵּי זַבְדֵּי 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 $\text{כִּי} \text{אֲנִי}$ Cant. 1, 12 gestützt werden, liegt aber an sich fern und ist zu verwerfen, weil der so sich ergebende Gedanke den thatsächl. Verhältnissen widerspräche (s. unten). (Über die sprachwidrige Trennung von $\text{אֲנִי} \text{אֲנִי}$ bei einigen jüd. Ausll.: *in Ewigkeit, denn s. Baur.* 239). $\text{אֲנִי} \text{אֲנִי}$ wofür אֲנִי in *Sam.*, hbr. MSS., u. den alten Verss. (s. *de Rossi* var. lect. IV. 217 ff.), ist überall im AT. Name der Stadt Šilo (meist אֲנִי oder אֲנִי , seltener אֲנִי und אֲנִי geschrieben, *Ges.* th. 1424; seinem gentil. אֲנִי nach aus אֲנִי verkürzt, *Ev.* 163^b u. 88^v) im Stamme Efraim, welche nach Beendigung der Eroberungskriege der Sitz des Gemeindeheiligthums wurde u. 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); sie ist auch hier zu verstehen (*Tell. Zirk. Eichh. Herd., Bleek* observ. 1836. p. 18 f., *Hitz. Tuch Diest. Bmg. Ev. Buns. Röd. Baur Del.*), im Acc. loci (1 Sam. 4, 12). Subj. aber zu אֲנִי ist naturgemäss Juda, um so mehr, da auch אֲנִי auf ihn zurückweist. Die Fortrückung des Mittelpunkts der Gemeinde u. der Stifftshütte von Gilgal nach Šilo (Jos. 18, 9. 1) geschah nach der ersten Niederwerfung der Kenaanäer u. der gleichzeitigen Ansiedlung Josef's u. Juda's in ihrem Wohnland, war also wohl geeignet, als Epoche des Abschlusses der Kämpfe zu gelten. In אֲנִי einen zweiten, über Jos. 18 hinausreichenden Termin unbestimmter Länge bezeichnet zu finden (*Bmg., Del.*) ist unthunlich, ebenso (s. oben) $\text{אֲנִי} \text{אֲנִי}$ *so lange als man* (oder: *er*) *nach Šilo kommt* d. h. *so lange man Gott in Šilo verehrt*, d. h. im Sinne des Vrf. ewig (*Hitz. Tuch Baur*) zu deuten. Die Einwendungen gegen die vorgetragene Erklärung (*Heugst. 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 u. Josua aus Efr. die persönl. Häupter u. 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 ihm seine Brüder loben und verehren müssen. Auffallend ist nur der Anachronismus, dass Jacob vom Kommen nach Šilo spricht, überhaupt die Nennung eines Ortseigenamens in diesen sonst allgemein gehaltenen Sprüchen. Aber eine andere Erklärung ist bei der Textes-Lesart אֲנִי oder אֲנִי nicht möglich. Ein אֲנִי oder אֲנִי *Ruhe* u. ein אֲנִי *Ruhe* oder *Beruhiger, Mann der Ruhe*, beide von W. אֲנִי sind nicht zu belegen, letzteres sogar längst (s. *Tuch*) als grammatisch unmöglich erwiesen, da es wenigstens אֲנִי oder אֲנִי lauten müsste; damit sind Erklärungen wie: *bis dass Ruhe kommt* d. h. (Prov. 6, 15. Ij. 3, 26) eintritt (*Plü. Just. Vat. Ges. Schum. de W. Maur. Kn.*) oder: *bis ein Friedebringer* kommt d. h. Salomo (*Friedr. Werl.*) oder Messias (*Mössl. Knapp Muhl. Ros. Win. Heugst. Ke. Köhl.* I. 162). beseitigt. Aber auch die Zerlegung in אֲנִי und אֲנִי

ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀπολείμενα αὐτῷ was ihm aufbewahrt ist (LXX), oder ὃ ἀπόκειται welchem (es d. i. das Scepter) aufbewahrt ist (Ag. Sym.) oder dem die Herrschaft ist (Onk., TgJer., Saad.), dem es gehört (Pesch., HSchultz) fällt weg, da quod ei (ohne Verb.) oder gar blos cui (ohne Subj.) kein Satz u. gar nicht zu verstehen ist. Auch bis er zu seinem Eigenthum kommt (Orelli AT. Weiss. 1882, S. 137 f.) setzt eine unzulässige Bedeutung u. Construction des כִּי voraus; ohnedem ist כִּי dem Pent. fremd (s. 6, 3); da wäre noch erträglicher (mit Änderung von כִּי in כִּי־עַד) bis er zum Frieden eintritt (Jes. 57, 2 Halévy p. 290). 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 Auspielung 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. כִּי־עַד־יָבִיאֵם dabeistelt, 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 כִּי־עַד־יָבִיאֵם qui mittendus est sc. Messias (Vulg.) oder Conjecturen wie כִּי־עַד־יָבִיאֵם = כִּי־עַד־יָבִיאֵם is quem Juda ipse expetit (Hiller onom. sacr. 1706 p. 911; Lagard. onom. II. 96) oder כִּי־עַד־יָבִיאֵם ein Gewaltiger sc. der oberasiat. Grosskönig (Olsh.) oder כִּי־עַד־יָבִיאֵם for whom it (the dominion) is appointed (Cheyne) sind ebenso unnöthig, wie gegen den Sinn des Spruchgauen, das mit seinen geschichtl. Aedeutungen 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; כִּי־עַד־יָבִיאֵם u. כִּי־עַד־יָבִיאֵם sind lange von Juda gewichen, bis der Messias kam. Nur wenn man den ganzen V. für eine spätere Interpolation (Wl. I. 375; Stade Ge. 160) erklärt und כִּי־עַד־יָבִיאֵם als ein Glossem für כִּי־עַד־יָבִיאֵם streicht, heben sich manche der genannten Schwierigkeiten. Es heisst dann: bis dass der kommt, dem der Gehorsam von Völkern nicht: gebührt (Wl.), sondern ist d. i. der Messias. Die Berechtigung zu dieser gewaltsamen Operation soll darin liegen, dass V. 10 den Zusammenhang zwischen 9 und 11 sprengt, aber im Gegentheil an das Bild vom Löwen hat 11 keinen Anschluss. Auch die Thatsachen widersprechen, sofern von einer bis zur Ankunft des Messias fortdauernden Herrschaft Judas keine Rede sein kann; wenigstens als Interpolation aus nachexil. Zeit (Stade) wäre der V. unverständlich. — V. 11 f. zeichnen, im Anschluss an V. 10, wie er nach Niederkämpfung der Feinde, in seinem Wohnland (vgl. 9) reiche Segnungen aus Weinbergen u. Viehtriften geniesst. Auch hieraus folgt, dass 10^b nicht von einer Einzelperson der fernsten Zukunft, sondern vom Stamm redet. Zum כִּי־עַד־יָבִיאֵם des st. c. in כִּי־עַד־יָבִיאֵם u. כִּי־עַד־יָבִיאֵם s. 31, 39; zum st. c. vor der praep. Ges. 90, 3^a: zu כִּי־עַד־יָבִיאֵם für כִּי־עַד־יָבִיאֵם Ew. 255^b (Jes. 10, 17. Dt. 25, 4); zu כִּי־עַד־יָבִיאֵם für כִּי־עַד־יָבִיאֵם 9, 21; zum Prf. כִּי־עַד־יָבִיאֵם als Fortsetzung des Part. Ges. 134 A. 2: zu der Aussprache des Prf. mit כִּי־עַד־יָבִיאֵם Ew. 141^b. Es ist ein idyllisches Bild, das der Vrf. ent-

wirft. Juda, der Kriegsheld u. Sieger, nun reitend auf dem Esel, in vordavidischer Zeit dem gewöhl. Reitthier (*Win.*³ I. 347) zumal der Häuptlinge (Jud. 10, 4. 12, 14, vgl. Zach. 9, 9); so voll ist sein Land von Weinstöcken, dass er ob der Menge sie wenig zu achten u. 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 ihm zum Waschen seines Gewandes (כִּי־יִשְׁׁוֹׁתֵיךָ für כִּי־יִשְׁׁוֹתֵיךָ, vgl. כִּי־יִשְׁׁוֹתֵיךָ Ex. 34. 33 ff.; *Sam.* כִּי־יִשְׁׁוֹתֵיךָ) verwenden kann, eine Hyperbel wie Ij. 29, 6. Juda war ein Weinland (Jo. 1, 7 ff. 4, 18. 2 Chr. 26, 10). und nannte die Weinberge bei Hebron und Aengedi (Num. 13, 23 f. Cant. 1, 14). *dunkel an Augen und weiß an Zähnen von Milch*] „im Überfluss hat er Wein u. Milch zu genießen; von dieser triefen die Zähne u. 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 Weideplätze zB. 1 Sam. 25, 2. Am. 1, 1. 2 Chr. 26, 10. Zu den Hyperbeln vgl. Jo. 4, 18. Am. 9, 13^v (*Ku.*). — V. 13. Bei *Zebulun*, 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. Zebulun* — *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. Nach Jos. 19, 10—16 war Zeb. vom galil. Meer durch Naftali getrennt, westl. von Zeb., also nach dem Mittelmeer hin, war Aser angesiedelt, aber gerade die Grenze zwischen Aš. u. Zeb. ist Jos. 19, 14 f. nicht näher bestimmt, u. also selbst dort die Möglichkeit, dass Zeb. mit einem Striche Landes ans Mittelmeer grenzte (Jos. ant. 5, 1, 22; b. j. 3, 3, 1), nicht ausgeschlossen. Sicher ist einerseits, dass Jud. 5, 17. כִּי־יִשְׁׁוֹתֵיךָ כִּי־יִשְׁׁוֹתֵיךָ von Aser ausgesagt ist, andererseits, dass auch nach Dt. 33, 19 Zeb. und Jissakhar die Schätze des Meeres saugt. Die Grenzen der Stämme untereinander u. gegen die Heiden waren nie ganz fest u. wechselten auch im Laufe der Zeit. Man kann darum wohl glauben, dass zur Zeit des Vrf. Zeb. bis ans Meer hinausreichte; andernfalls müsste man die Ausdrücke des Vrf. vom Angrenzen an die *Küste* d. h. die Küstengegenden (nicht an das Meer selbst) verstehen, sofern schon dieses Angrenzen für den Stamm vorthellhaft u. nutzbringend war (sonst s. *Ew*. G.³ II. 413 f.; BL. V. 267). — V. 14 f. *Jissakhar*, der 5. Leasohn (s. Vorbem.), hatte am Jordan hin bis zum galil. Meer u. in der fruchtbaren Jizreelebene seine Sitze. In seinem Land, durch welches die grosse Karawanenstrasse vom Mittelmeer nach Bethšean führte, erhielten sich mehrere kenaan. Städte unabhängig u. 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 Lande, in träger Behaglichkeit sich zur Unterwürfigkeit, zum Lohn- u. Frohndienst für die reichen u. mächtigen Fremden verstand (nach *Kuen. Th. T. V. 292 f.* soll er gar daher erst seinen Namen דָּן erhalten haben!), womit stimmt, dass in der Übersicht 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 דָּן שָׁן (30, 16. 18), vielleicht (*Del.*) in der Fassung דָּן שָׁן . *Jiss. ein knochiger starkgebauter, kräftiger Esel, der sich hinstreckt zwischen den Hürden* (Jud. 5, 16. Ps. 68, 14; andere Deutungen des דָּן שָׁן s. *Ges. th. 1471 f.*; *Böttcher N. Äb. 25*; *Bachmann B. Richter 400 ff.*), in seinem Wohland in behaglicher Ruhe. Das Bild vom Esel schon mit Beziehung auf das Lastentragen, zu dem er sich hergibt (anders שָׁן 16, 22). Die Lesart דָּן שָׁן *Lastesel der Fremden* (*Sam.*; *Geiger 360, Olsh.*; *Kuen. V. 292*) verwischt das Bild, und דָּן *Fremde* wäre ein unpassender Ausdruck (*Del.*). *So sah er denn die Ruhestatt, dass sie* (s. 1, 14) *ein Gut* (*Sam.* דָּן שָׁן adj.) *u. das Land, dass es lieblich* (über die Fruchtbarkeit des unteren Galilaea s. *Jos. b. j. 3. 3. 2*), *u. beugte*, um in ruhigem Besitz u. Genuss desselben zu bleiben u. Gewinn daraus zu ziehen. *seinen Rücken* (Last) *zu tragen und fiel der Dienstmannfrohne anheim d. h. wurde zum dienstbaren Fröhner*. Zum Ausdruck vgl. *Hl. 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 u. Gefangenen. Falsch findet *Bohl. und Kn.* (nach LXX) darin eine Bezeichnung des niedrigen (!) und lästigen Berufs der Feldarbeit, dem sich der Stamm hingegeben habe. Über 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 u. den Philistern, westwärts gegen das Meer hin (*Jos. 19. 40 ff. Jud. 5, 17*), war aber durch die Amoriter eingeengt, u. hatte viel Noth sich zu behaupten; *ein Theil* seiner Leute zog nordwärts, eroberte die sidonische Colonie Laiš oder Lešem am Libanon, u. 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) Šimšon hervor, der sich lange u. tapfer an den Philistern rieb (*Jud. 13—16*). Auch hier geht der Spruch vom Namen aus. *Dan*, obwohl an Macht u. 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. יָצַד wird von vielen als die zum St. Dan gehörigen Leute genommen, u. der Satz darauf bezogen, dass der kleine Stamm seine eigene Verwaltung u. Gerichtsbarkeit haben (*Merc. Herd. Hass. Heusl. Ros. Vat. Bohl.*) oder vielmehr seine Selbständigkeit als Stamm behaupten werde (*Tueh, Hl. I. 375*), was gerade bei diesem vielbedrängten St. fraglich war. Aber dem Sprachgebrauch von יָצַד , welches nicht *regieren und leiten*,

sondern (30, 6. Dt. 32, 36 u. s.) *Recht und Hilfe schaffen* bedeutet, so wie dem V. 18 angemessener ist es, unter ׀׀׀ Israel (Dt. 33, 7) zu verstehen (*Ephr. Trgg. Raš. Qimh. Cler. Friedr. Schum. Ew. Ku. Del.*). Die Meinung ist dann aber nicht, D. werde so gut wie ein anderer Stamm einen Richter über Isr. stellen, denn dafür ist ׀׀ nicht der Ausdruck, u. 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 Šimšonkämpfen 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 wird ihm Erfolg in diesem Kampfe gewünscht (*Sam.* minder gut ׀׀׀): *er sei eine Schlange, eine Hornotter am Weg, die des Rosses Fersen beisst, dass sein Reiter rückwärts fällt.* ׀׀׀׀ mit Dag. f. dir., s. V. 10. ׀׀׀׀ 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 u. Fahrgeleise u. fällt unversehens die Vorübergehenden an (*Oken* Natungesch. VI. 544); sie ist erdfarben, man tritt leicht auf sie u. gefährdet sich Diod. 3, 49^r (*Ku.*). ׀׀׀׀ *Ges.* 129². Nicht der offene Kampf mit Übergewalt, 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 Laiš überfielen (Jud. 18, 27), noch mehr der des Šimšon, der durch allerlei Listen fortwährend den Feinden empfindlichen Schaden zufügte. Jacob misbilligt (*Ku.*) das nicht, sondern wünscht es. — V. 18 nicht späteres Einschleissel (*Plü. Itg. Vat. Maur. Bohlt. 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, seinen Beistand zu erharren haben werden. Er knüpft den Ausspruch gerade bei Dan an, weil dieser den Feinden nicht gewachsen war, sondern auf höhere Hilfe rechnen musste“ (*Ku.*), und vielleicht gerade die Philisterkämpfe die Gegenwart des Vrf. bewegten (*Eic.*). Nur Gott kann den Endsieg in diesen Kämpfen geben. — V. 19. *Gad*, der 1. Sohn der Zilpa, als Stamm in Gilead sesshaft, war den Angriffen der Wüstenvölker u. der Ammoniter, die einen Theil seines Landes beanspruchten (Jos. 13, 25. Jud. 11, 15) angesetzt, erwehrte sich aber ihrer tapfer, zumal der Ammoniter (Jud. 10 f.), 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, 18 ff.) und dem David viele seiner besten Helden lieferte (1 Chr. 12, 8 ff.). vgl. Dt. 33, 20. Der Name Gad wird hier (anders als 30, 11) mit ׀׀ eindringen auf jem., ihn drängen und ׀׀׀ 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.*). אָזַר] genügt zwar, aber es ist sinnreich vermuthet (*EScheid, Tell. Plü., Bleek* emend. loci Gen. 49, 19 f. Bonn 1831, *Schum. Kn. Olsh.*), dass mit Herüberziehung des אָ von V. 20 אָזַרְרָא zu lesen sei. — V. 20. אָסֵר, der 2. Sohn Zilpa's, „bewohnte das Land vom Karmel bis nach Phönikien hin (Jos. 19, 24 ff.), hatte also die Meeresküste von Galilaea inne (Jud. 5, 17), ein sehr fruchthares Gebiet Dt. 33, 24“ (*Kn.*), reich an Weizen, Wein, Öl. אָזַרְרָא] ebenso *Sam.*, aber LXX *Vulg. Pesch. Onk.* drücken nur אָסֵר aus, und ausser V. 22 beginnen alle Sprüche mit dem reinen Namen ohne Vorsatz. Zieht man אָ zu V. 19 (s. d.), so ergibt sich: אָסֵר — *fett ist sein Brod*, wahrhaft üppig, vorzüglich; liest man es, so kann man deuten: *von אָסֵר kommt Fettes als sein (eignes) Brod (Tuch Bmg. Kn. Del.)* d. h. üppige u. vorzügliche Produkte, die ihm selbst zur Nahrung dienen, wobei aber אָזַרְרָא für אָסֵר אָזַרְרָא minder passend wäre, oder *für אָסֵר ist zu fett sein Brod (Ew.)*. Zu אָזַרְרָא fem. (aber *Sam.* אָזַרְרָא) vgl. *Böttch.* § 657. „Dabei hat Vrf. vermuthlich die Bedeutung des Namens אָסֵר (30, 13) im Sinn. *und er* (derselbe) *gibt Königsleckerbissen*] gibt von seinem Überfluss 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 אָסֵר bei diesem Verkehr besonders theilhaftig war, lässt seine geogr. Lage erwarten. Man hat nicht nöthig, bei אָזַרְרָא (ohne Art.) an einen isr. König zu denken“ (*Kn.*). — V. 21. נַפְתָּלִי, der 2. Sohn Bilha's, bewohnte ein langgestrecktes Gebiet, dem galil. Meer, dem Jordan u. Hule-See entlang bis in den Libanon hinein; mit Beziehung darauf liegt es am nächsten, nach LXX אָזַרְרָא u. אָזַרְרָא (Jes. 17. 6. 9) zu lesen: *N. ist eine gestreckte* (vgl. Jer. 17, 8. Ez. 17, 6. Ps. 80, 12, auch אָזַרְרָא) d. i. *schlanke Terebinthe, er der schöne Wipfel gibt, treibt* (*Boch. Lowth Herd. JDMich. Hensl. Hass. Just. Hg. Vat. Bohl. Ew. Olsh.* a.); die Wipfel, die N., nicht die Terebinthe, treibt, wären dann (immer noch in Anlehnung an das Bild) die Helden u. Volksführer, welche aus diesem Stamm hervorgiengen Jud. 4. 6. 5, 18. 6, 35. 7, 23; zum Pflanzenbild, das für die bisherigen Thierbilder einträte, wäre V. 22 zu vergleichen. Noch *Onk.* u. *Hier. qu.* scheinen אָזַרְרָא (s. zu 12, 6) gelesen zu haben. Die mass. Lesung, keineswegs schon (*Del.*) Hab. 3, 19 vorausgesetzt, zuerst bei *Aq., Test. Naph. c. 2, TgJon. 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, linke* (Ij. 39, 5 *Cler. Ges. Tuch Del.*), nicht aber *gestreckte* d. i. *schanke* (*Ges. Tuch Stäh.*), auch nicht *aufgejagte* (Jes. 16, 2 *Kn.*) *Hirschkuh*, wäre gesagt mit Bezug auf die Schnelligkeit seiner Helden u. 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 schöne Reden gibt* wird jetzt gew. auf die Wohlredenheit, die dichterische oder rednerische Begabung des Stammes bezogen (*Ros. Stäh. Schum. 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 (sicher nicht Dt. 33, 23). — V. 22—26. *Josef*, der geliebte Sohn Jacob's, der grosse u. mächtige Doppelstamm (s. Cp. 48), wird neben Juda am meisten, ja (V. 26) noch mehr als dieser gesegnet. Dass die Sprache hier noch ungelinker u. alterthümlicher ist, als in den übrigen Sprüchen (etwa 3 f. ausgenommen), ist kaum zu verkennen, u. dadurch der Schluss, dass der Dichter ältere Worte benutzt habe (*Ev. G.*³ l. 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 Fruchtbarkeit, den Volkreichthum des Stammes. Da die Zusammenordnung eines adj. fem. mit subst. m. noch schwieriger ist, als von קָרָא oder קָרַע der Pflanzen zu sprechen (Ps. 80, 16 u. vgl. קָרַע H. 14, 7. Jes. 53, 2), so ist gegen die Mass. קָרַע herzustellen; קָרַע aber, alterthümlich für קָרַע oder קָרַע (*Ev.* 173^d), ist weder קָרַע ² *agna, ovicula* (*Hg. Vat. Just.*)

mit Anspielung auf קָרַע , noch für קָרַע *juvenca* (*Schum.*) gesagt, sondern ein Fruchthamm Jes. 17, 6 (*Saad. Herd. Ros. Ges. Kn.*), genauer (Jes. 32, 12. Ez. 19, 10. Ps. 128, 3) ein fruchtbarer Rebstock (*Onk. Tuch. Ev. Del.*), wegen V.^b *Sohn einer* d. i. eine junge *Fruchtrebe* ist *Josef*, mit Anspielung auf den Hauptzweig קָרַע (41, 52. Hos. 13, 15) und warum קָרַע s. bei קָרַע V. 9; *eine j. F. am Quell*, die Feuchtigkeit genug hat zum Wachsthum (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 קָרַע , ist aber nicht durchaus nöthig; mit קָרַע קָרַע ist nichts geholfen, und bei relativer Fassung des קָרַע wäre קָרַע beziehungslos. Über Sing. fem. beim sächl. Pl. s. *Ges.* 146³. Mit den Lesarten der LXX u. *Sam.* ist nichts anzufangen, und gegen *die wilden Thiere auf der Lauer* oder *an der Mauer* s. *Tuch.*² 499. — V. 23 f. Schilderung der Bedrängnisse des blühenden Stammes durch Feinde, die er aber in der Kraft des Gottes Jacob's siegreich überwand. Der Übergang aus dem Bild in die eigentl. Rede ist nicht zu schroff, wenn man nur den Gedanken des Bildes festhält; in der Anknüpfung durch Iprf. cons. könnte wohl liegen, dass gerade seine Blüthe Anlass zur Befindung wurde. *da wurden bitter gegen ihn*, eig. behandelten ihn bitter, feindselig, wohl richtiger als „erbitterten ihn“, *und schossen, da hofeindeten* (27, 41) *ihn Pfeilbesitzer*. Pfeilschützen. קָרַע von קָרַע in intrs. Aussprache; Bedeutung wie Ps. 18, 15; verwandt קָרַע 21, 20 u. קָרַע , vgl. קָרַע H. 16, 13. Jer. 50, 29; gegen קָרַע (*Sam.* LXX) von קָרַע zeugt קָרַע , קָרַע . Da nam. die arab. Völker (s. 21, 20) berühmte Bogenschützen waren, so denken jetzt die Meisten (zB. *Kn. Del.*) an Befindung Efr-

Manasse's durch arab. Nachbarn u. Eindringlinge (Jud. 6 ff. 1 Chr. 5, 18 ff.) sowie durch Kanaanäer (Jos. 17, 16) in der Richterzeit; weniger passend (*Ku.*) an die Kriege mit andern isr. Stämmen, die vielmehr durch Efraim's Übermuth veranlasst waren (Jud. 8. 1 ff. 12. 1 ff.). Übrigens setzt die Anknüpfung an V. 22 (s. oben) vielleicht Eifersucht der Feinde voraus; wenn demnach Alte und Neuere (*LXX Trgg. Ras. Qimh. Merc. Cler. JDMich. Tell. Ros.* u. a.) an die Cp. 37 ff. erzählten Befindungen Josef's in Ken. und Äg. dachten, so erlauben freilich die gebrauchten Ausdrücke diese Beziehung nicht, aber dennoch könnten in einem so alten Text noch Erinnerungen an alte stammesgeschichtliche Feindschaften, von welchen die Cp. 37 geschilderten nur die jüngste Umbildung wären, zu Grund liegen, vgl. den ähnl. Fall 48, 22 und *Ew. G.*³ I. 587 f. Die Deutung auf die Kriege der Syrer unter Benhadad, Ḥasael (*Wl. I.* 375; *Stade* 165) ist ebenso willkürlich, wie sie völlig ausserhalb des Gesichtskreises dieses alten Gedichtes liegt. — *doch* (s. zu 19, 9) *blieb in Beständigkeit* (*Ew.* 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 (lj. 29, 20). בֹּשֶׁבֶת vom Bogen ausgesagt, ist nur denkbar, wenn im ältesten Sprachbewusstsein hinter dem gew. Begriff *sich setzen* noch der urspr. Sinn *fixum, stabilem esse* (בִּשְׁבֵת u. a.) fühlbar war; בֹּשֶׁבֶת oder בִּשְׁבֵת

(*Ku.*) taugt nicht, weil בֹּשֶׁבֶת wohl harte aber nicht elastische Festigkeit ausdrückt, auch neben בִּשְׁבֵת kein so voller Verbalbegriff erwartet wird; die Lesart בִּשְׁבֵת (*LXX*) hat alles (בִּשְׁבֵת, בִּשְׁבֵת u. בִּשְׁבֵת) gegen sich. Auch die Verbindung בִּשְׁבֵת *Handarme*, die Arme, deren Muskelkraft den Gebrauch der Hände zum Spannen des Bogens ermöglicht, ist ungewöhnlich, aber für den Dichter wohl nicht zu kühn. בִּשְׁבֵת *leichtbeweglich, gelenk, flink sein*, s. *Ges. th.* 1097. בִּשְׁבֵת durch בִּשְׁבֵת (*Lag. onom. II.* 97; *Olsh.*) zu ersetzen scheint nicht nöthig, da die comparative Fassung als sinnlos sich von selbst verbietet, u. der Sinn sofort durch בִּשְׁבֵת erläutert wird; der Dichter weist mit diesem letzten στῆθος auf die Ursache der ungeschwächten Wehrhaftigkeit Josef's hin: *von den ihm stützenden* (Ex. 17, 12 *Ew.*), kräftigenden *Händen des Starken Jacob's, von dort her* u. s. w. בִּשְׁבֵת ein Gottesname 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 Jacob's* bedeutet haben soll (*Wl. I.* 298), ist nicht einzusehen. Es ist kein anderer als der Gott Jacob's selbst, der so an Josef seine Segnung Jacob's fortsetzte. בִּשְׁבֵת sinnlicher u. kräftiger als בִּשְׁבֵת (*Pesch. Onk., Tell. Mich. Dath. Hg.*), hinweisend auf den Himmel, erklärt durch בִּשְׁבֵת: (von) *dem Hirten*, oder noch besser: *inde ubi est pastor* (wie בִּשְׁבֵת *ex quo tempore* Ps. 76, 8; *Ew.* 332^d; *Tuch*). Zwischen בִּשְׁבֵת und בִּשְׁבֵת will zwar Mass. ein Appositionsverhältniss, so dass hier 2 Gottesnamen wären: *Hirte* (48, 15. Ps. 80, 2. 23, 1), *Stein Israels* s. v. a. sonst בִּשְׁבֵת Ps. 18, 32. 1 Sam. 2, 2. Dt. 32, 4. Jes. 30, 29; aber בִּשְׁבֵת ohne Art. oder ohne folg. בִּשְׁבֵת ist unbequem, und בִּשְׁבֵת heisst Gott sonst nie; daher besser בִּשְׁבֵת, *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 יְהוָה יִשְׂרָאֵל (*Böttch.*) überflüssiges hereinbringt und יְהוָה יִשְׂרָאֵל (*Lag. Olsh.*) eine viel jüngere Entwicklungsstufe der Religion einmischt. Sämmtl. Worte von יְהוָה 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 Segensanwünschungen umzuwenden: derselbe Gott, der ihm bisher half, wolle ihm auch die folgenden Segnungen geben! *vom Gott deines Vaters* (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 Hilfe des Allmächtigen — so segne er dich denn!* Die Lesart יְהוָה ist nicht sicher: LXX *Sam. Pesch. (Vulg.) Saad.* u. selbst hbr. Cod. bieten יְהוָה , was *Plü. Vat. Just. Bleek Hitz. Tuch Ew.* mit Recht vorziehen, weil die Abkürzung יְהוָה erst der jüngeren Zeit angehört u. die Correctur יְהוָה sich aus dem Streben nach Abwechslung erklärt: יְהוָה (*Kn.*) ist nicht bezeugt. Zur Fortwirkung der präp. יְהוָה vor יְהוָה s. *Ew.* 351^a; dass sie auch vor der präp. יְהוָה (= יְהוָה) fortwirken könnte, ist ohne Analogie. (יְהוָה יְהוָה] sind Aec. des Inhalts (Dt. 12, 7. 15, 14) zu יְהוָה יְהוָה : *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 u. Brunnen, Bächen u. Flüssen, die aus der unterirdischen יְהוָה 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 u. Vieh; ohne Grund ist die Einschränkung (*Kn.*) auf Milch u. Zuwachs der Viehheerden. — V. 26. Aber noch höherer Segen als die blosse Fruchtbarkeit des Landes u. Volkes wird gewünscht. Nach der mass. Lesung (schon in *Pesch.* u. *Onk.*) wäre gesagt, dass der Segen, womit Jac. den Jos. segnet, höher u. kräftiger sei, als der womit seine Ältern ihm segneten oder gesegnet waren (s. weiter *Geiger* 250), wobei dann Gl. אב, je nachdem man יְהוָה auslegt u. יְהוָה als praep. oder conj. fasst, sehr verschieden gedeutet wird. Aber יְהוָה kommt nie von Ältern vor, und kann es auch nicht, da in יְהוָה *Mutter* (Cant. 3, 4. Hos. 2, 7) der Begriff des *Empfangens* noch ganz lebendig war. „Nach dem Parallelismus mit יְהוָה יְהוָה , nach Dt. 33, 15. Hab. 3, 6 u. nach den LXX (ὁρξέων μονύμων) hat man (*Ges. Win. Schu. Bohl. Maur. Ew.*) יְהוָה יְהוָה oder, da יְהוָה sonst nur noch als n. pr. gebraucht wird, יְהוָה יְהוָה (*Friedr. Plü. Tuch*), schwerlich יְהוָה יְהוָה (*JDMich. Ilg. Dath.*) zu lesen“ (*Kn.*), keinesfalls יְהוָה יְהוָה oder יְהוָה יְהוָה , da ein יְהוָה st. c. nicht zu erweisen ist (*Ew.* 211^c). Dann sind aber auch die יְהוָה יְהוָה (wozu LXX *Sam.* noch יְהוָה יְהוָה fügen) nicht die Segnungen, mit denen der Vater jetzt segnet, schon wegen des Perf. יְהוָה 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 bloß die herrl. Erzeugnisse des schönen Gebirgslandes (Gebirg Efr., Gilcad, Bašan), also doch wohl Macht, Ansehen, Ehre, politische Bedeutung (*Kn. Ew.*), vor allem die Verheissungen. Indem er sie auf Josef legt, setzt er ihn zum Nachfolger des Vaters (48, 15 ff.) ein und nennt ihn den אֲדֹנָי unter seinen Brüdern, den Ausgesonderten und Geweihten (*Ouk.*), nicht im levit.-eth. Sinn den Naziräer (*Vulg. Saad.*), sondern den Fürsten (LXX, *TgJon.*, und die Neueren von *Herd.* an, indem die meisten mit *Pesch.* sogar אֲדֹנָי als den mit dem אֲדֹנָי *Diadem* gekrönten verstehen, vgl. Thr. 4, 7 u. אֲדֹנָי), ohne damit auf ein Königthum im Josefstamm anzuspielen, denn das Königthum Nordisraels haftere gar nicht am Josefstamm, wenn gleich dieser immer der wichtigste Bestandtheil des Nordreichs war. Sonst s. Dt. 33, 16. אֲדֹנָי würde bei der mass. Lesung des V. am besten als *Grenze* (von אֲדֹנָי 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.* G.³ l. 586) dem אֲדֹנָי die unerweisliche Bedeutung *Gipfel* geben will, aber auch eine Verbesserung in das pros. אֲדֹנָי (*Olsh.*) nicht nöthig. אֲדֹנָי] 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 u. Schleuderern (Jud. 20, 16. 1 Chr. 8, 40. 12, 2. 2 Chr. 14, 7. 17, 17); aus ihm gieng mancher Streitheld hervor zB. Ehud Jud. 3, 15 ff., später Saul u. Jonathan; aber auch im Kampf mit dem übrigen Isr., in ungerechter Sache, zeigte er seine Raufhust und Streitbarkeit Jud. 19 ff. Er wird verglichen mit einem *Wolf der zerreisst* (אֲדֹנָי in Pausa für אֲדֹנָי s. zu V. 3); *morgens verzehrt er Beute* (Jes. 33, 23) u. *gegen Abend vertheilt er Raub*; er ist allezeit (Qoh. 11, 6. Ps. 55, 18. 92, 3) kampf- u. beutelustig, u. genießt siegreich seine Beute. „Das Bild des Wolfes kommt sonst im AT. nur im schlimmen Sinn vor (Şeph. 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 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 ganz anders von ihm gesprochen haben. — V. 28. Durch die Unterschrift *alle diese sind Israelstämme, zwölf, u. dies ist's was ihr Vater zu ihnen geredet hat* wird angedeutet, dass es sich in diesen Jacobsprüchen um die Stämme (אֲדֹנָי schon V. 16) handelt; übrigens LXX *ὅλοι Ἰακώβ* für אֲדֹנָי *und er segnete sie, jeden mit dem, was wie sein Segen, segnete er sie* „er wünschte jedem die Segnung an, welche diesem entsprach u. für ihn war, jedem

seinen besonderen passenden Segen. Über הָרַבִּים mit 2 Acc. s. 25. Die Stelle lässt alle Jacobsöhne gesegnet werden, passt also nicht zu V. 1—27, wo keineswegs jeder eine הָרַבִּים 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 V. 29 ff. weiter geht. Übrigens drücken LXX *Sam. Pesch.* וְשֵׁשׁ nicht aus, und es ist möglich, dass urspr. שֵׁשׁ dafür stand (*Del.* vgl. 2 Sam. 23, 21).

d) V. 29—33, *der Auftrag Jacob's an seine sämmtl. Söhne*, ihm 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 $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־בְּרִיךְ אֲבוֹתֶיךָ}$ und $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$, sowie die Anschliessung seiner Angabe 50, 12 f. und die Differenz von 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. $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ fehlt in LXX, s. aber 33. $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ auch 50, 13, s. zu 13, 16; es ist nicht nöthig, וְשֵׁשׁ als *ico* (Num. 20, 13) zu fassen (*Böttch. Olsh. Del.*). Für ein Glossem halten V.^b *Olsh. Del. Bud.*; allerdings ist entweder V.^b oder V. 32 überflüssig. — V. 31 vgl. über Abr. u. Sara 23, 19. 25, 9; von Isaac war der Begräbnissort 35, 29 nicht bemerkt; das Begräbniss der Rebecca u. Lea ist in der Gen. nicht erzählt. Über die Rahel 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. $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ gehört zu $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$. — V. 33. $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ rückbezüglich auf 48, 2 (47, 31), also aus C. Alles übrige aus A. Die Meinung, dass auch $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ auf C zurückgehe, bei diesem aber $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ (statt $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$) gestanden habe (*Bud. ZATW.* III. 72 ff.), ist schon darum unhaltbar, weil 49, 2—27 keine $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ war u. die $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ V. 28^b vielmehr von A stammt. In Wahrheit in $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ bei A vollkommen gerechtfertigt, da 48, 3—6 u. 49, 28^b—32 verschiedene letzte Willenserklärungen des Jac. enthalten, und gerade für solche $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ der technische Ausdruck war. — Auf dem Bett sitzend hat Jac. 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.

5. Begräbniss Jacob's und Tod Josef's, Cap. 50, nach A, B, C.

Josef lässt den Leichnam Jacob's nach äg. Weise einbalsamiren und bestattet ihn unter Theilnahme seiner Brüder und zahlreicher Ägypter in dem Familiengrab bei Hebron. Seine Brüder, die nach des Vaters Tod seine Rache fürchten, beruhigt er und sorgt auch ferner brüderlich für sie. Er stirbt 110 Jahr alt, nachdem er noch Urenkel erlebt hat; sein Leichnam wird ebenfalls einbalsamirt und in einem Kasten aufbewahrt (*Kn.*). — In diesem Bericht gehören dem A an blos 12 l. als Ausführung des 49, 29 ff. gegebenen Auftrags; die chronol. Angabe in 22 u. 26 ist wohl nicht von ihm, da er $\text{וְיָרַדְתָּ אֶל־אֲבוֹתֶיךָ}$ geschrieben hätte. Ebenso sicher muss V. 4—11. 14

als Bericht über die Vollziehung des 47, 29—31 gegebenen Befehls (auf welchen V. 5 ausdrücklich Rückbezug genommen wird) aus C entnommen sein, für welchen auch 'בַּעַר אֶת מִצְרָיִם וְאֶת מִצְרָיִם וְאֶת מִצְרָיִם und 'בַּעַר אֶת מִצְרָיִם 4, וְ 8, וְ 8, וְ 8 und וְ 8 9, וְ 8 9—11, וְ 8 11 sprechen. Die Einleitung dazu 1—4^a kann auf B zurückgehen, ist dann aber von R etwas umgeformt (וְ 8 2), sie kann aber auch von C selbst geschrieben sein mit Zugrundlegung des B, der in äg. Dingen am besten Bescheid weiss (vgl. 26 mit 2 f.). Dagegen lässt R in 15—26 B selbst reden. Es ist dies der Schluss der von B mit so warmer Theilnahme behandelten Josefgeschichte, zu deren Verständniss V. 20 (vgl. 45, 7) den Schlüssel gibt. Besondere Beweise für ihn liegen in der V. 21 durchschimmernden abweichenden Chronologie, in dem Zusammenhang von 24—26 mit Ex. 13, 19, Jos. 24, 32 u. Gen. 33, 19, in וְ 8 19 f. 24 f., und in den Ausdrücken וְ 8 21, וְ 8 20, וְ 8 19, וְ 8 19, וְ 8 23. Doch werden auch hier (aus einem Paralleltex des C) einzelne Sätze, nam 18. 21 וְ 8 21, 24 וְ 8 24 durch R eingearbeitet sein.

V. 1. Nachdem der Vater verschieden, wirft sich Jos. auf sein Gesicht, beweint und küsst ihn. 'וְ 8 1] entsprechend dem sonstigen וְ 8 1 (bei C) 33, 4. 45, 14. 46, 29. Im Übrigen vgl. 46, 4. — V. 2. Darauf gibt er den unter ihm stehenden Ärzten Befehl, den Leichnam zu balsamiren. „Äg., als Heimath der Arzneikunde schon dem Homer bekannt (Od. 4, 231 f.), war reich an Ärzten (Her. 2. 84. 3, 1. 129). Sie gehörten mit zur Priesterschaft (Diod. Laert 3. 1, 8) und hatten ihre eigenen Bücher (Diod. 1, 82; Clem. Al. str. 6 p. 634). Als erster Staatsbeamter (41, 40) und hochgestelltes Mitglied der Priesterkaste (41, 45) hat Josef Ärzte in seinen Diensten. Das Einbalsamiren der Leichen (ταριχεύειν, ταριχευσις) war äg. Sitte“ (beruhend auf dem Glauben an einen fortdauernden Zusammenhang der Seele mit dem Körper), und wurde von einer besonderen Klasse Kunstverständiger (ταριχευταί) gegen Bezahlung geübt. Es gab verschiedene Arten des Verfahrens dabei (Her. 2. 86 ff. Diod. 1, 91). s. Friedrich Zur Bibel II. 199 f. Win.³ l. 307 f.“, Ebers in Ri. HWB. 352 f., auch Sprengel Gesch. der Arzneikunde⁴ l. 80 f. „Jacob wurde also zur Mumie bereitet; ebenso Josef V. 26; sonst wird dies von keinem Hebräer berichtet. Etwas anderes ist das Einbalsamiren bei den späteren Juden (Joh. 19, 39f.). — V. 3. Über dem Einbalsamiren vergehen 40 Tage. Damit stimmt Diod. 1, 91, wornach die Tarichenten zur Einbalsamirung ἐφ' ἡμέρας πλείους τῶν τριάνοντα (var. τετραράκοντα) Zeit gebraucht haben“ (Ku.). Dagegen nach Her. 2. 86. 88 dauerte die Behandlung durch die Tarichenten 70 Tage, und schwerlich beruht diese seine Angabe hlos auf Verwechslung mit der Trauerzeit (Tuch. Hengst. Mose u. Äg. 70, Ku.), sondern auf örtlich abweichender Praxis (s. Winer). וְ 8 3] s. 25. 24. 29, 21. In den 70 Tagen, in welchen die Äg. 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 Äg. 72 Tage zu trauern (Diod. 1, 72). Dass

die Äg. den Jac. überhaupt beweinen, und dass sie ihn so lange beweinen, geschieht (nach dem Sinn des Vrf.) um Josef's willen. Über ihre Trauergebräuche s. Her. 2, 85. Diod. 1, 91; *Wilkinson manners* Ser. I, 1, 256. — V. 4 f. Nach Ablauf der Trauerzeit (רַחֲמָיִם *Eic.* 186^b) 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 u. im Traueraufzug vor dem König zu erscheinen nicht schließlich war (41, 14. Esth. 4, 2; *Schum. Hengst. Kn. Del. Ke.*; wenigstens spricht das einleitende וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ nicht dafür), sondern eher darum, weil in einer den Minister persönlich betreffenden Sache ohne Befürwortung anderer Grossen nichts gethan wurde. וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ] s. zu 18, 3. וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ] 44, 18. וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ] 48, 21; in LXX weggelassen. וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ] doch wohl *gegraben habe* (26, 25), da es sich um ein Grab handelt, vgl. 2 Chr. 16, 14 (LXX *Fulg. TgJon., 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 Sikhem (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; wahrscheinlicher ist, dass der Ausdruck hier (50, 5) auf Anpassung an äg. Vorstellung beruht. In der That musste in der Familiengruft der רַחֲמָיִם des einzelnen besonders zubereitet werden. — V. 6—9. Nach erhaltener königl. Genehmigung macht man sich auf den Weg. וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ] + τὸ Ἰωσήφ LXX. „Mit Josef begleiten die Leiche die Hofleute des Königs und die Staatsbeamten (רַחֲמָיִם von der Würde wie 24, 2), die ganze Familie Jacob's mit Ausnahme von Weib u. Kind, endlich auch Wagen und Reiter (zum Geleite und Schutz); alle zusammen bilden einen ansehnlichen Zug (32, 8 f.). Der Patriarch wird also im Tode hochgeehrt“ (*Kn.*). וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ] s. 45, 19. וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ] über die geschichtl. Schwierigkeit, die darin liegt, s. zu Ex. 14, 9. — V. 10 f. „Angekommen an dem Ort, der *Stechdortenne* hiess, stellen sie Jacob zu Ehren eine grosse u. schwere Todtenklage an. Sie dauert 7 Tage, also die gewönl. Trauerzeit (1 Sam. 31, 13. Judith 16, 24. Sir. 22, 12). Die Landesbewohner sehen und hören der Todtenfeier zu u. von ihnen erhält der Platz den Namen וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ *luctus Aegyptiorum*. So nämll. hat der Vrf. das Wort ausgesprochen (LXX *Fulg.*), während וְאֵלֶּיךָ לֹא אֵלֶּיךָ 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, u. dieser gab dann dem Vrf. Anlass zu seiner geschichtl. Er-

klärung. Das abenteuerliche des Zuges, statt auf geradem Weg über Rhinocolura und Beerseba, um das todt Meer herum 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 näml. קַנְיָהּ אֶרֶץ, 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 בֵּית אֶגְלָה (*Jos.* 15, 6. 18, 19. 21) auf der Südgrenze Benjamins, heutzutage *Ain Hagla* (etwa eine Stunde NW. von der Jordanmündung) und *Qasr Hagla* ($\frac{5}{4}$ Stunden SO. von Jericho, *Berggren* R. III. 110 f.; *Seetz.* II. 302 f.; *Rob.* II. 510 ff.; *de Saulcy* voy. II. 147 ff.; *Gadow* in *ZDMG.* II. 59) *Kn. Raum.* u. a., und machen auch אֶרֶץ אֶדְוָה (12, 6) dafür geltend. Aber man weiss nicht, worauf die Angabe des Hier. ruht, und sie gegen den Text festzuhalten, ist bedenklich; noch bedenklicher, anzunehmen (*Buns.*), dass es einst statt בֵּית אֶגְלָה geheissen habe בֵּית אֶגְלָה d. h. בֵּית אֶגְלָה קָרָא 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, u. entweder muss אֶרֶץ אֶדְוָה, was nicht die Leute des Ostjordanlandes bezeichnen kann, oder בְּנֵי אֶדְוָה ein jüngerer Zusatz sein. — V. 12 f. Für den Schluss des Berichts treten Worte des A ein, u. als die Meinung des R ergibt sich, dass das eig. Begräbniss in der Makhpelahöhle die Jacobsöhne allein, ohne die Äg. ausführten. Dass 12 f., urspr. Fortsetzung von 49, 33, aus A stammen, folgt aus וְיָבִין 12 (während man וְיָבִין וְיָבִין erwartet), aus der breiten Bemerkung über die Makhpelahöhle (s. 23, 20), dem Nichthervortreten Josef's vor den Brüdern, aus וְיָבִין u. der Ähnlichkeit 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) heim. Josef ist hier wieder die Hauptperson, u. die Äg. 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 vergelten. וְיָבִין wenn er uns befeindete, mit zu ergänzendem Nachsatz: so stände es schlimm mit uns. ähnl. wie Ps. 27, 13 (*Ev.* 358^a). So schon die Vers.: μὴ ποτε, וְיָבִין. Das ebenso nahe liegende וְיָבִין von ihm (20, 13. Ps. 3, 3. 71, 10. Jud. 9, 54) haben die Mass. vermieden, weil die Aussage zu sicher lauten würde. וְיָבִין 27, 41. 49, 23. Sonst s. 1 Sam. 24, 18. — V. 16 f. Darum entbieten sie, um sich sicher zu stellen, (Abgeordnete) an ihn, u. lassen ihn, unter Berufung auf des Vaters ausdrückl. Anordnung, 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 Quellschrift von R unvollständig mitgetheilt ist. וְיָבִין]

καὶ παραγεύομενοι LXX, אֲכָלִים *Pesch.*, zu אֲכָלִים nicht passend. אֲכָלִים] *o doch!* *Ew.* 262^a; im Pent. nur noch Ex. 32, 31 bei C. אֲכָלִים] *vergeben* (18, 24), hier zur Abwechslung auch (wie Ex. 23, 21. Jos. 24, 19 bei B) 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 u. bieten sich ihm zu Sklaven an (wie 44, 16 bei C). אֲכָלִים] so richtig (s. 16), u. darf nicht (mit *Fat.*) in אֲכָלִים geändert werden. Übrigens will die Selbstunterwerfung zu der vorherigen Bitte um Vergebung nicht recht stimmen, u. dürfte der V. ein Einsatz des R (aus C?) sein. — V. 19 f. Er spricht ihnen Muth ein, u. 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 אֲכָלִים. *Sam.* kein אֲכָלִים). 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 hingelenkt u. 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 Cp. 42 ff. hinlänglich bestraft; wollte Josef mehr thun, so würde er in das Walten Gottes eingreifen, der das Gerathen Josefs nach Äg. wollte, u. zwar zur Erhaltung seiner Erwählten. אֲכָלִים] s. 48, 11. — V. 21. Dem göttl. Plane gemäss wird er für ihre Erhaltung sorgen. Die Stelle, wie auch אֲכָלִים אֲכָלִים 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 früher angesetzt als A. אֲכָלִים אֲכָלִים] 34, 3. — V. 22 f. Josef und das Jacobhaus bleiben in Äg. und „Josef erreicht wie sein Nachkomme Josua (Jos. 24, 29) ein Alter von 110 Jahren, und erlebt von Efr. (אֲכָלִים wie 44, 20) אֲכָלִים אֲכָלִים *filios tertiorum* d. i. *Urenkel*, von Manasse ebenfalls“ (*Kn.*) אֲכָלִים] Ex. 20, 5. 34, 7. Num. 14, 18. Dt. 5, 9 sind Kinder der 3. Generation (den Urvater selbst nicht mitgerechnet) Ex. 34, 7: אֲכָלִים אֲכָלִים also Urenkel (so *Ew.* Alt.³ 225; *Ke.*), die sonst אֲכָלִים heissen. Aber LXX *Vulg. Pesch. Trg.* verstehen Urenkel (ebenso *Tuch Kn. Del.*), sei es dass sie אֲכָלִים lasen, wie *Sam.*, sei es dass sie im st. c. ein Appositionsverhältniss (*Ew.* 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 neugeborenen 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.*). Streng genommen liegt hier Adoption des Makhir durch Josef vor (*Ri. HWB* 765^b), also Gleichstellung mit Man. u. Efr., was aus der Grösse u. Bedeutung des ostjord. Makhirlandes (Num. 32, 39 f.

Dt. 3, 15. Jos. 13, 31. 17, 1 ff.) wohl verständlich ist. Übrigens gibt *Sam.* על-בריני für בני-ביני. — V. 24 f. Beim Herannahen seines Todes (Ausdruck wie 48, 21. 50, 5) lässt Jos. die Seinigen schwören, einst seine Gebeine nach Ken. mitzunehmen. Über das Vorherwissen des dereinstigen Hinaufziehens s. 46, 4 und 48, 21. *seine Brüder*] Stammgenossen (V. 25) wie 31, 23. וַיִּשָּׁבַע s. 47, 29 f. אֶל הָאֲרָץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' 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. וַיִּשָּׂם s. zu 24, 33. וַיִּשָּׂם in *den* in diesem Fall gewöhnlichen Kasten. S. *Hengst.* a. a. O. S. 74 f.; *Ebers* in *Ri.* HWB. 354. „Die Äg. 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 schmähhlich, 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 (3^e 19) einst Jacob gekauft hatte (Jos. 24, 32). Alle diese Angaben gel. u. demselben Erz. an“ (*Kn.*).

Nachträge und Berichtigungen.

- S. 22 Z. 25. Zu רקע vgl. im Phönikischen מרקע C. I. Sem. p. 107 (*Halévy* in *Revue critique* 1883 p. 271).
- S. 83 Z. 28—30. Nach v. F. in *Zeitschr. für Assyriologie* (1886) I. S. 68 f. ist es noch völlig unsicher, dass *Kirubi* eine ass. Beuennung der geflügelten Stiercolosse war.
- S. 121 Z. 9. *Halévy* (*Revue critique* 1883 p. 273) will יבנין für יבנין lesen.
- S. 141 Z. 8. Die von *Delitzsch* Prolegomena eines hebr. aram. WB. 1886. S. 123 ff. wiederholt vertheidigte Ableitung des מַבְּרַל von *nabālu* „zerstören“ ist unannehmbar, weil Zerstörung nicht = zerstörende *Fluth* ist.
- S. 181 Z. 3. } Über *Hadramaut* ist jetzt auch zu vergleichen *de Goeje* *Hadhra-*
S. 197 Z. 11. } mant 1886 (SA. aus der *Revue Coloniale internationale*) mit Karte; über *Sabota* speciell ebenda p. 8 f.
- S. 230 Z. 3 v. u. schreibe *sonstigen* statt *sonstige*.
- S. 248 Z. 1 v. u. tilge 2 u. setze S. 249 Z. 1 v. o. hinter (עביר) ein: 2.
- S. 252 Z. 16 v. u. Den Namen באר להי ראוי will *Halévy* (*Rev. crit.* 1883 p. 287) deuten „puits de la saillie de vision“.
- S. 322 Z. 18 lies 45^{ac} statt 35^{ac}.
- S. 453 Z. 2. Für מַבְּרַל *Schwert* will *Del.* *Profl.* 121 f. die Ableitung vom ass. בר- Pi. *abhauen*.

**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

