



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

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

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

### **Usage guidelines**

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

We also ask that you:

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

### **About Google Book Search**

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



## Über dieses Buch

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

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

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

## Nutzungsrichtlinien

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

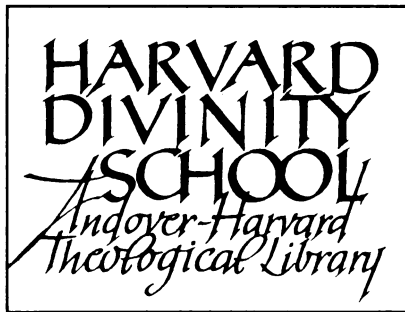
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

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

## Über Google Buchsuche

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

BS  
1154  
.K87  
v.11  
1875  
cop.1









⊙

**Kurzgefasstes**  
**exegetisches Handbuch**

zum

**Alten Testament.**

---

**Elfte Lieferung.**

**D i e G e n e s i s**

von

*August Dillmann.*

Dritte Auflage.

---

**LEIPZIG**  
VERLAG VON S. HIRZEL  
1875.



0

D I E

G E N E S I S.

FÜR DIE DRITTE AUFLAGE

NACH

D<sup>r</sup>. AUGUST KNOBEL

NEU BEARBEITET

*Christian* <sup>VON</sup> *Friedrich*  
D<sup>r</sup>. AUGUST DILLMANN  
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERLIN.

---

LEIPZIG  
VERLAG VON S. HIRZEL  
1875.

BS  
1154  
K87  
v. 11  
1875  
cop. 1

## V o r w o r t.

---

Der Neudruck der XI Lieferung des exegetischen Handbuchs war schon vor einigen Jahren nöthig geworden, und wurde nur durch eine Krankheit, die ich zu bestehen hatte, und deren Folgen bis jetzt verhindert. Knobel's zum erstenmal 1852, in 2 Auflage 1860 gedruckte Erklärung der Genesis, deren mannigfachen Vorzügen und Verdiensten Niemand seine Anerkennung versagen wird, den jetzigen Bedürfnissen und besseren Erkenntnissen gemäss neu herauszugeben, war für mich eine schwierige Aufgabe, da ich in vielen und sehr wesentlichen Punkten seine Behandlung des Gegenstands und seine Ergebnisse nicht zu billigen vermag. Ich hätte also, weil ich es nicht über mich bringen kann, Dinge, mit denen ich nicht einverstanden bin, durch den Druck noch einmal zu verbreiten, durch Zusätze und Gegenbemerkungen meinen abweichenden Ansichten Ausdruck geben müssen. Deren wären aber so viele geworden, dass das Werk fast auf das Doppelte angeschwollen wäre. Ich zog darum vor, eine neue Bearbeitung an die Stelle zu setzen. Dabei habe ich aber aus Pietät gegen den Vorgänger und um der Leser willen, welche auch aus dieser dritten Auflage Knobel's Ansicht wieder kennen lernen wollten, es für meine Pflicht erachtet, mit beständiger Rücksicht auf ihn zu arbeiten. Ich habe also einerseits alles, was mir noch fortwährend brauchbar schien, ganz besonders seine literarischen, geographischen, archäologischen und geschichtlichen Nachweisungen, auf welche er besondern Fleiss verwandt hatte, wörtlich oder im Auszug in meine Arbeit herübergenommen — es wird etwa ein Viertel des ganzen Buchs sein — und dieselben immer durch die üblichen Anführungszeichen als Stellen aus Knobel's Buch bemerklich gemacht, andererseits habe ich überall da, wo ich von ihm

abwich, seine Ansicht besonders berücksichtigt oder wenigstens angeführt. Ich glaube nicht, dass auf diese Weise irgend etwas von dem, was er eigenthümlich hatte, verloren gegangen ist.

Sonst habe ich über meine Arbeit nur wenig zu bemerken. Den kritischen Fragen über die Compositionsverhältnisse der Genesis habe ich, wie Knobel, besondere Aufmerksamkeit zugewendet und glaube unter Berücksichtigung seiner und der von Andern nach ihm gemachten Forschungen manches genauer und schärfer, als es bisher geschehen ist, bestimmt zu haben. In der eigentlichen Exegese war nicht nur in sprachlichen Dingen viel nachzubessern, sondern auch auf die neueren Erklärungen wie auf die alten Uebersetzungen und abweichenden Texte mehr einzugehen, wenn den Zwecken dieses Handbuchs genügt werden sollte. Ganz besonders gilt dies für die 11 ersten Capitel. Um ihrer biblisch-theologischen Wichtigkeit willen und im Hinblick auf die vielen Controversen, welche gerade in neuester Zeit wieder mit Beziehung auf dieselben zwischen den Vertretern der Naturwissenschaft und den Theologen, zwischen Kritikern und Traditionsgläubigen, zwischen Bibelverächtern und Bibelverehrern so lebhaft verhandelt worden sind, habe ich es für nothwendig erachtet, die sonst diesem „kurzgefassten Handbuch“ gesteckten Grenzen zu überschreiten und die betreffenden Fragen ausführlicher zu erörtern. Auch für die Erklärung von Gen. 10 war ich nicht in der Lage, wie Knobel auf sein Buch über „die Völkertafel der Genesis“ vom Jahre 1850 verweisen zu können. Gerade dieses Buch ist, wie jetzt wohl ziemlich allgemein anerkannt ist, in wichtigen Hauptsachen verfehlt, und mit den vielen neueren ethnographischen und geographischen Forschungen war eine Auseinandersetzung unvermeidlich. So ist nun freilich diese dritte Auflage der Erklärung der Genesis um etwa 100 Seiten stärker geworden als ihre Vorgängerin. Doch hoffe ich, dass das nicht zum Schaden der Sache geschehen ist.

Berlin, im December 1874.

**Der Verfasser.**



in Gen. p. 4 ed. Lag., und im Prolog. galeat.). Für das ganze fünftheilige Buch schöpften die Griechen den Namen ἡ πεντάτευχος sc. βιβλος (Orig. in Joann. c. 26; Tert. c. Marc. 1, 10) und die Rabbinen חֲמֵשׁ הַסְּפָרִים die 5 Fünftel des Gesetzes oder חֲמֵשׁ הַסְּפָרִים das fünftheilige (Buch). Die in den altkirchlichen Verzeichnissen der biblischen 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. auch Jos. 24, 26), und fasste 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 israelitischen Theokratie dar. Bei dieser Aufgabe beschränkt sich jedoch das Werk nicht auf die Zeit, wo Gott Israel aus Aegypten führte, es zu seinem Volk machte, ihm Verfassung und Gesetz gab und es in sein Land brachte, also nicht auf die Zeit, wo Israel zuerst ein selbständiges Volk wurde, sich als Staat gestaltete 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 hebräische 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 hebräischen Vorgeschichte eine allgemeine Urgeschichte vorangestellt, welche von Gen. 1—11 geht. Die Genesis ist also die Vorbereitung zu den folgenden Büchern oder gleichsam die Vorhalle zu dem Tempel der Theokratie, dessen Errichtung in den folgenden Büchern dargestellt wird. Sie zerfällt in 2 Haupttheile: eine allgemeine Urgeschichte der Menschheit (Cap. 1—11) und eine besondere Vorgeschichte Israels (Cap. 12—50). Beide Haupttheile lassen sich dann noch weiter zerlegen, der erste nämlich in eine Urgeschichte von der Schöpfung bis zur Sint-

fluth“ (Cap. 1—6, 8) „und in eine solche von der Sintfluth bis zum Auftreten Abraham's“ (Cap. 6, 9—11, 32), „der zweite in die Specialgeschichte Abraham's (Cap. 12—25, 18), Isaac's (Cap. 25, 19—36, 43) und Jacob's (Cap. 37—50)“ *Ku.* So ergeben sich im ganzen fünf Theile.

## 3.

Wie der übrige Hexateuch, so ist auch die Genesis trotzdem, dass darin ein bestimmter schriftstellerischer Plan durchgeführt ist, nicht das einheitliche Werk eines Verf., sondern aus mehreren einst für sich in Umlauf gewesenen Schriften von einem letzten Redactor, den wir R nennen, zusammengearbeitet. Der erste Theil dieses Satzes ergibt sich schon aus einer genaueren Betrachtung der im Buch gegebenen Nachrichten. Es finden sich nämlich darin theils allerlei scheinbar müßige Wiederholungen (wie z. B. 21, 1<sup>a</sup> neben 1<sup>b</sup> oder 4, 25 f. neben 5, 1—6 oder 47, 29 ff. neben 49, 29 ff.), theils zwei- und mehrfache Berichte über dieselbe Sache, nicht blos solche, die sich zur Noth daraus erklären liessen, dass der Verf. wirklich verschiedene Begebenheiten annahm oder das Schwanken der Ueberlieferung bemerken wollte (z. B. 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 Cap. 15 u. 17, die doppelte Segnung Jacob's durch Isaac 27, 1 ff. und 28, 1 ff., die doppelte Verheissung des Sohnes an die Sara 17, 17, 18, 10 ff., die dreifache Erläuterung des Isaacnamens 17, 17, 18, 12, 21, 6, die doppelte Erklärung der Namen Edom 25, 25, 30, Jissakhar Sebulun Josef 30, 16—18. 20. 23 f. oder Mahanaim 32, 3, 8), sondern auch solche, die sich gegenseitig ausschliessen, weil die Sache nur einmal oder nur auf eine Weise geschehen sein kann (z. B. über den Hergang der Schöpfung Cap. 1 u. 2, die Zahl der in den Kasten aufgenommenen Thiere und die Dauer der Fluth Cap. 6 f., die Zerstreung der Völker Cap. 10 u. 11, 1 ff. auch 10, 25, oder über den Ursprung der Namen Beerscheba 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 Cap. 34 und 48, 22, oder die Behandlung Josef's durch die Brüder und die Handelsleute, die ihn nach Aegypten brachten 37, 19—36). Aber auch an andern unvereinbaren Angaben fehlt es nicht, z. B. über die Herabsetzung der menschlichen Lebensdauer auf 120 Jahre (6, 3 gegen Cap. 5. 11 u. s. w.), oder dass Abraham nach dem Tode der Sara noch viele Söhne zeugt (25, 1 ff. gegen 18, 11 f. 17, 17), dass Esau schon bei Jacob's Rückkehr aus Mesopotamien in Seir ansässig ist (32, 4 ff. gegen 36, 6), dass die Amme der Rebecca erst mit Jacob aus Mesopotamien kommt (35, 8 gegen 24, 59), dass sämtliche Jacobsöhne in Paddan Aram geboren sind (35, 26 gegen V. 16 ff.). Angaben wie 4, 14 f. 17. sind an der Stelle, wo sie jetzt stehen, unverständlich. Besonders passt die im Buch

zu Grund gelegte Zeitrechnung nicht zu sämtlichen Erzählungsstücken, z. B. die über das Alter der Sara 17, 17 vgl. 12, 4 nicht zu 12, 11. 20, 2 ff., über Ismael 17, 24. 21, 5. 8 nicht zu 21, 15 ff., über Isaac's Todesnähe 27, 1 f. 7. 10. 41 nicht zu 35, 28 und 26, 34; über Rahel 37, 10 nicht zu 35, 19; ferner 30, 25 ff. nicht zu 31, 38. 41 (S. 360), noch die in Cap. 32—37. 39—45 gegebenen oder vorausgesetzten Altersbestimmungen der Jacobsöhne zu 46, 8—27 (S. 395), s. auch zu 50, 21. Ja es finden sich sogar Erzählungen, in welchen einzelne Stücke (z. B. 31, 48—50) nicht zum übrigen oder der Schluss (24, 62—67) nicht zum Anfang passen. Derartige Wiederholungen, Unordnungen, Widersprüche und chronologische Schwierigkeiten sind unter Annahme einer einheitlichen Abfassung des B. nicht 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, welche unter sich formell und materiell ebenso verwandt wie von einander unterschieden sind. Bestimmter sind es dreierlei, nach Ursprungszeit, Inhalt, Anlage, Abzweckung, Darstellungsweise und Sprache verschiedene Schriften, welche sich als der Genesis zu Grund liegend ergeben haben und auch in den folgenden 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 ihrer Abfassungszeit wird in der Schlussabhandlung zum ganzen Werk hinter dem B. Josua folgen. Hier nur so viel zur vorläufigen Orientirung. Die erste dieser Schriften, A, hat die Grundzüge des schriftstellerischen Planes für das ganze grosse Werk geliefert und wird darum häufig die *Grundschrift*, sonst auch das *Buch der Ursprünge* (*Ev.*), die Schrift des (älteren) *Elohisten* (weil darin bis Ex. 6, 8 der Gottesname Jahve vermieden und nur Elohim, beziehungsweise El shaddai gebraucht ist) genannt. Sie ist in der Hauptsache eine *Gesetzschrift*, will die im israelitischen Gottesstaat geltenden Rechte, Ordnungen und Gebräuche darlegen und ihrem Ursprung nach erklären; auf das Geschichtliche lässt sie sich nur ein, 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 göttliche Veranstaltungen allmählig das erwählte Volk aus dem Kreise der übrigen, zumal verwandten Völker hervorgebildet wurde, und lässt sich nur bei den Epoche machenden Ereignissen (wie Schöpfung, Fluth, Noahbund, Abrahambund, Umzug der Väter nach Aegypten) oder bei Rechten begründenden Vorkommnissen (wie Gen. 17. 23. 48, 3—8) auf ausführlichere Schilderungen ein, berichtet im übrigen die



Thatsachen oder die für Thatsachen gehaltenen Ereignisse nur kurz und trocken, zum Theil in Form von Genealogien (Cap. 5. 11, 7 — 32. 35, 22 ff.) und statistischen Uebersichten (Cap. 10. 25, 1—17. Cap. 36), und bemüht sich dabei überall um Durchführung einer festen geordneten Zeitrechnung. Ihre Darstellung ist breit, juristisch pünktlich, formelhaft; ihre Auffassung des höheren Alterthums, auch der fremden Völker (vgl. z. B. zu 25, 16. 36, 15) keusch und treu, von Rückübertragung jüngerer Verhältnisse, Anschauungen und Redeweisen auf die älteren Zeiten möglichst frei, ihre Art, von Gott zu reden, streng und würdig, ohne Verwendung auch nur des Engelglaubens, geschweige einer stark vermenschlichenden oder an's Mythologische streifenden Denkweise. Anhaltspunkte für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit liegen in Cap. 10. 17, 6. 16. 35, 11. 36, 31 ff. vor. Ihr Verf. war ein Levite oder Priester. Stücke wie Cap. 1. 5. 10. 11. 36. 46 ergeben sich deutlich als Bearbeitungen älterer schriftlicher oder mündlicher Quellen. — Ganz anderer Art ist die Schrift B, welche weil sie ebenfalls Gott nicht Jahve, sondern Elohim benennt, auch schon als Schrift des jüngeren Elohisten bezeichnet worden ist (*Ew.*: dritter Erzähler; *Kn.*: das Rechtsbuch). Man kann sie kurz das *israelitische Erzählungsbuch* nennen. Sie schöpft zwar auch zum Theil aus schriftlichen Nachrichten (z. B. Cap. 14) oder zerstreuten älteren Aufzeichnungen, in der Hauptsache aber aus dem vollen Strom der Sage, wie sie im Munde der mittleren und nördlichen Israelstämme lebte, und behält in ihren Erzählungen Art, Ton und Farbe dieser lebendigen Volkssage so viel möglich bei. An stofflichem Detail ist sie die reichste, enthält vielfach die verhältnissmässig ursprünglichsten und frischesten Erinnerungen (z. B. über die Vorfäter als Fürsten und Führer grösserer Gemeinschaften, über ihren Verkehr mit den einheimischen Machthabern, Jacob's Riesenstärke und Hirtenkünste, auch die ägyptischen Dinge). Sie weist mit Vorliebe die Entstehung der altheiligen Oerter des mittleren und östlichen Landes, sowie des tiefen Südwestens (vgl. dazu Am. 5, 5. 8, 14) nach, beschäftigt sich viel mit der Herrlichkeit Josef's (Efraim-Manasse's), lässt noch das alte Ansehen Ruben's deutlicher durchschimmern (37, 21. 29. 42, 22. 37), und erweist sich durch all dieses, sowie durch 28, 22 (Zehnten nach Bethel) als eine Schrift der mittleren oder nördlicheren Israelstämme. Sie weicht in manchen Dingen von der judäischen Gestalt der Vatersage (z. B. in der Sikkemgeschichte) bedeutender ab, berührt sich in den Urgeschichten stärker mit den kenaanäisch-phonikischen Theorien (s. zu Cap. 4. 6, 1—4. 9, 18—27, während die Grundschrift sich eher mit der babylonischen Auffassung verwandt zeigt, s. zu Cap. 1. 5. 6 ff.), scheut sogar vor Hochmythologischem nicht zurück (6, 1—4. 32, 24 ff.), redet viel von Englerscheinungen und Traumoffenbarungen, nennt Abraham geradezu einen Propheten, und weist gerne die allmähliche Ver-

wirklichung des zuvor offenbarungsmässig enthüllten Planes Gottes unter dem Walten der göttlichen Vorsehung nach. Sie gehört sicher der Blüthezeit des prophetischen Wesens unter den mittleren Stämmen an; doch lässt sich aus der Genesis allein nicht entscheiden, ob sie älter oder jünger als A ist (da Moria 22, 2 ihr nicht angehört und 14, 18 ff. nichts beweist). Von A und namentlich der Zeitrechnung in A ist sie gänzlich unabhängig; ob die Fluth in ihr erzählt war, ist nicht zu sagen; viele ihrer Stoffe sind nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form, sondern nur in der Bearbeitung von C vorhanden. — Die dritte Schrift, C, früher gewöhnlich *die des Jehovisten* (weil sie schon von Anfang an den Namen Jahve in Gebrauch hat), fälschlich die *Ergänzungsschrift* genannt (*Ew.*: vierter Erzähler), lässt sich als die *judäisch-prophetische* Schrift bezeichnen. Sie umfasst, wie A, von der Schöpfung an das ganze Gebiet der Ur- und Vorgeschichte, ist aber durchaus prophetisch-didaktisch gehalten und zeigt die fortgeschrittensten und tiefsten religiösen Erkenntnisse über Sünde und Gnade und den göttlichen Rathschluss zum Heile der Menschheit, wie Gott anknüpfend an die Reste reinerer Gottesfurcht in einer mehr und mehr sich verderbenden und heidnisch werdenden Welt durch Berufungen, Verheissungen, Selbstoffenbarungen, Prüfungen und wunderbare Führungen sich in den 3 Erzvätern die Anfänger eines höheren Glaubenslebens in der Menschheit heranzieht, und durch sie ein Geschlecht gründet, dessen Vorausbestimmung zum Gottes- und Heilsvolk an der Hand der Josefgeschichte ihrer Ausführung entgegenreift. Die Umbildung der alten Sagengeschichten und -Gestalten zu lichtvollen Gemälden voll lehrhafter Ideen, die Verklärung der Männer und Frauen der alten Vätergeschichte zu Musterbildern des Glaubens, des Gehorsams und der verschiedenen Tugenden, die dem alten Volk (im Verhältniss zu Gott, im Haus und im Verkehr mit den Fremden) als die höchsten und schönsten galten, ebenso wie die mustergiltigen Zeichnungen der Entwicklung des Sündenlebens sind hauptsächlich ihr Werk. Von A und B ist diese Schrift insofern unabhängig, als sie unbekümmert darum, ob sie mit denselben in Widerspruch tritt, erzählt. Dagegen ihre Stoffe hat sie theils mit A gemeinsam, indem sie sie nur weiter (z. B. die Trennung Abram's und Lot's Cap. 13, die Zeugung Ismael's mit Hagar Cap. 16, Verheissung Isaac's, Zerstörung Sodom's und Gomorrha's, Verheirathung Isaac's) oder auch etwas anders (z. B. Fluth, Vorfall mit Sichern Cap. 34) ausführt, theils aber und ganz besonders mit B, so dass man sagen kann, sie sei eine Neubearbeitung eines Theils der in B enthaltenen Stoffe nach prophetisch-didaktischen Gesichtspunkten oder auch vom judäischen Standpunkt aus (vgl. schon Cap. 4, vielleicht auch 6, 1—4, dann die Wanderungen und Stationen der Erzväter; dann Cap. 16 gegen 21, 12 ff., die Opferung Isaac's Cap. 22, das Isaacleben Cap. 26, die ganze Jacobgeschichte Cap. 28—33 und

zumal die Josefgeschichte von Cap. 37 an). Es lässt sich nachweisen, wie der Verf. Erzählungen aus B herübergenommen und excerpirt oder frei bearbeitet hat (Cap. 4. 6, 1—4. 28, 10 ff. 30, 31 ff. 31, 48—50. 32, 4—33, 17. Cap. 37. 43—45. 50). Dagegen hat die Schrift an ihr eigenthümlichen Stoffen verhältnissmässig wenig (z. B. Cap. 2 f. 11, 1—9. 12, 10 ff. 27, 1 ff. 38, 1 ff. 39, 1 ff.). Wenn demnach in Reichthum an geschichtlichem Material diese Schrift den beiden andern entschieden nachsteht, so überragt sie dagegen dieselben weit an Fülle von Ideen, lehrreichen und feinen Gedanken und Reflexionen, theologischer Erkenntniss, Vielseitigkeit der Auffassung, künstlerischer Abrundung ihrer Erzählungen, anschaulicher lebensvoller Schilderung und eben so glatter als reizender und spannender Darstellung. Dass sie aus Juda stammt (nicht aber aus Efraim, wie in dem de Wette-Schrader'schen Lehrb. der Einleitung §. 205 angegeben ist), ergibt sich aus Stellen wie 22, 2. 37, 26 ff. 43, 3—8. 44, 16 ff. 46, 28 und Cap. 38 mit völliger Sicherheit. Ihrer Sprache und ganzen Erzählungsweise nach steht sie B weit näher als A (an dessen Sprache in ihr nur selten Anklänge vorkommen wie 6, 7. 43, 13), obgleich sie auch gegenüber von B manches eigenthümliche hat. Daher kommt es auch, dass da, wo R die Vorlagen B und C in einander gearbeitet hat, eine reinliche Scheidung beider Bestandtheile nicht immer vollständig gelingen will. — Weitere Vorlagen als diese 3 anzunehmen, erscheint nirgends nothwendig. Namentlich erweist sich, was *Kn.* aus seinem „Kriegsbuch“ abgeleitet hat, alles als eine schon durch C oder wenigstens durch R vorgenommene Bearbeitung von Stoffen des B; es sind Mischstücke aus B und C oder B und R.

## 4.

Trotzdem, dass C in Stoffen sich theils an A, theils an B anschliesst, war C doch ursprünglich eine Schrift für sich, und ist ihr Verf. nicht zugleich der Redactor der jetzigen Genesis (*Kn. Schr.*), sondern von diesem zu unterscheiden (*Ew. Hupf.*). Wenn man auch bei gewissen gemischten Stücken (wie Cap. 4. 22. 26. 28, 10—22. Cap. 29 f. 32, 4—33, 17. Cap. 37. 43—45. 48. 50, wo B und C, oder Cap. 16. 34. 46, 28—47, 10, wo A und C zusammengearbeitet sind) einen Augenblick darüber zweifelhaft sein könnte, so entscheiden doch die selbst in solchen Stücken vorliegenden inneren Unverträglichkeiten (wie in Cap. 4. 37. 48) gegen eine solche Annahme, noch mehr aber der Umstand, dass von C eine ganze Reihe von selbständigen, in sich geschlossenen Erzählungsstücken vorkommen (wie 2, 4<sup>b</sup>—3, 24 neben 1, 1—2, 4<sup>a</sup> oder die Fluthgeschichte oder 11, 1—9 neben 10, 1 ff. oder Cap. 27 neben 26, 34 f. 28, 1—9, oder 30, 25 ff. neben 31, 1 ff.), welche die gleichen Gegenstände wie A oder B, aber in einer von ihnen abweichenden Art behandeln, ohne dass über die Weise, wie die abweichenden Angaben zu vereinigen seien, auch nur eine Andeutung gegeben ist (s. weiter *Hupf.* S. 109—125).

Namentlich auch die vielen chronologischen Widersprüche zwischen den Stücken des C und der andern, oder Unebenheiten, wie sie zwischen 24, 1—61 u. 62—67 oder 26, 33<sup>b</sup> u. 21, 31, oder 31, 48—50 oder 34, 4. 37, 12. 39, 22. 40, 4. 50, 11 f. vorliegen, hätte C sicher vermieden und zum Theil leicht vermeiden können, wenn er schon die Absicht gehabt hätte, dass seine Stücke neben und unter denen des A und B gelesen werden. Aber auch solche Identitäten, wie zwischen 4, 25 f. u. 5, 1—6, oder 7, 17 u. 18. 8, 13 u. 14. 21, 1<sup>a</sup> u. 1<sup>b</sup> oder 28, 16 u. 17 oder 47, 29—31 und 49, 29—32, wären ganz unerklärlich, wenn der Schreiber dieser Sätze und der Redactor des Buches dieselbe Person wäre. Ganz anders steht die Sache, wenn R wie die Schrift des A und B so die des C schon vorfand und in der Absicht, das beste und lehrreichste aus ihnen zu einem lesbaren Ganzen zu vereinigen, zusammenarbeitete. In diesem Fall konnte er, weil er durch seine Vorlagen gebunden war, die Differenzen zwischen diesen Schriften 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. Sein Verfahren bei dieser Zusammenarbeitung war keineswegs so äusserlich und mechanisch, wie man es schon vorgestellt hat, sondern geist- und kunstvoll. Mit gutem Recht legte er die priesterliche Gesetzeschrift zu Grund. In den Hauptumrissen der Gliederung, in der Eintheilung nach 3 Zeitperioden (vor und nach der Fluth, und Väterzeit) und innerhalb der letzteren nach den 3 Erzvätern, und in der Stufenfolge, in welcher das Verhältniss Gottes zur Menschheit sich zunächst zum Noahbund, dann zum Abraham- und Väterbund gestaltete, sowie in der Zeitrechnung folgte er dem A. In diesen Rahmen hat er die Erzählungsstücke des B und C eingetragen, in der Weise, dass er zugleich in den Gedankenkreis des C eingieng, um darnach noch ausdrücklicher und specieller, als es in A geschehen war, theils die Zunahme des sündlichen Verderbens der ihre eigenen Wege gehenden Menschheit, theils das Wesen und die immer reichere Entfaltung der göttlichen Heilsgnade in Erwählung und Erziehung der Väter nachzuweisen und in ihrer Geschichte zugleich die Ideale des israelitischen Strebens seinen Lesern zur Anschauung und Nachahmung darzubieten. Das Einzelne dieses von R nach A und C durchgeführten schriftstellerischen Planes braucht hier nicht auseinandergesetzt zu werden, da in der folgenden Erklärung statt der hergebrachten Capiteleintheilung vielmehr die sachliche Gliederung nach Theilen, Abschnitten und Stücken zu Grund gelegt und in den diesen regelmässig vorausgeschickten Vorbemerkungen eine fortlaufende Uebersicht über Inhalt, Fortschritt und Abzweckung der Erzählungen gegeben ist. Obwohl einige Stücke

(wie 19, 30—38. 22, 20 ff. Cap. 38) etwas loser dastehen, hat hier alles im Zusammenhang seine gute und richtige Stelle. Indem nun R nach diesem Plane arbeitete, hat er aus seinen Vorlagen nicht alles, sondern nur mit Auswahl aufgenommen. Dass er manches ausgelassen hat, zeigen z. B. schon die 4, 14. 17. vorliegenden Schwierigkeiten oder die isolirten Erwähnungen der Naama (4, 22), Jiska (11, 29), der Geschwisterschaft Abraham's und Sara's (20, 12), des Zehntgelübdes (28, 22 ohne eine Ausführung in 35, 1—7) oder die Nachricht 48, 22, oder die Verweisung 24, 36. 26, 18 auf früher nicht mitgetheiltes. Näher hat er die Berichte des A zwar bis Cap. 11, 26 fast vollständig mitgetheilt, dagegen schon in 11, 27—32 (s. dazu S. 307) gekürzt, weiterhin den Eingang der Abramgeschichte vor Cap. 12, die Gottesoffenbarung an Isaac (Cap. 26), den Aufenthalt Jacob's in Paddan Aram (auch die Erklärung des Namens Israel 35, 10) und die ganze Josefgeschichte vor dem Umzug Jacob's nach Aegypten weggelassen, wahrscheinlich weil sie zu den Erzählungen der andern Vorlagen, die er hier vorzog, zu wenig stimmten. Auch an den Stücken des C, soweit er sie überhaupt mittheilt, hat er da und dort gekürzt, z. B. 2, 5 f. (S. 60 f.) 32, 8 ff. (S. 375) oder in der Fluthgeschichte; dass er aber auch manche Erzählungsstücke des C ganz weggelassen hat, ergibt sich daraus, dass die mitgetheilten, wenn man sie an einander reiht, keineswegs ein vollständiges Ganzes geben; von einigen ist nur sehr wenig erhalten, wie z. B. über Isaac's Geburt 21, 1 f., Isaac's Opferung 22, 1 ff., s. weiter 24, 36. 31, 25. 48—50, dann Cap. 37 u. a. Am wenigsten wahlverwandt war ihm aus begrifflichen Gründen das israelitische Erzählungsbuch: aus dessen, wie es scheint, ganz eigenthümlicher Darstellung der Urgeschichten sind in Cap. 4. 6, 1—4 nur wenige Trümmer erhalten (und diese zum Theil schon in der Bearbeitung des C); auch im Anfang der Abrahamgeschichte hat R aus demselben nur zerstreute Angaben (in 12, 6—9. 13, 1 ff. 15, 2 ff.) aufgenommen und nur Cap. 14 ist ein längeres Stück, das wenigstens seinem Hauptinhalt nach, wenn auch nicht in seiner jetzigen Gestalt aus B geschöpft ist; erst von Cap. 20 an beginnt er auch vieles wörtlich daraus mitzuthemen, und lässt zumal in der Jacob- und Josefgeschichte dieser Vorlage oft und lange das Wort, doch auch hier nicht, ohne sie geeigneten Orts mit Zusätzen aus C zu modificiren oder sie durch entsprechende Stücke des C geradezu zu ersetzen und manches zu streichen (s. z. B. zu 21, 17, 37, 12. 48, 8 ff. S. 462 und zu 50, 11 und 21 S. 493 f.).

Wo es nur immer anging, liess R seine Vorlagen selbst reden, und namentlich den vielen grösseren Erzählungsstücken, die er aus denselben unverändert beibehalten hat, verdankt man es, dass man diese Vorlagen selbst noch nach ihrem Wesen genauer erkennen kann. Aber eine einfache Aneinanderreihung ihrer Stücke war nicht immer möglich und nicht immer zweck-

dienlich. Einerseits nämlich wäre es ohne viele Wiederholungen nicht abgegangen, wo die Vorlagen in der Hauptsache ähnlich und nur in Einzelheiten verschieden erzählten und in solchen Fällen hat er seine Vorlagen in einander gearbeitet, indem er eine zu Grund legte und aus der oder den andern das eigenthümliche am passenden Orte darin einsetzte (z. B. Cap. 7 f. 12, 1—9. 13, 1—18. 21, 1—7. 22, 1—19. 25, 1—6. 19—34. 26, 1—33. 28, 10—22. Cap. 30 f. 32, 4—33, 17. Cap. 34. 35. 37. 45. 48. 50). Andererseits war es an sich unmöglich, dass die einzelnen aus 3 verschiedenen Schriften geschöpften Stücke sogar nach Weglassung des Widersprechendsten sich ohne weiteres neben einander stellen oder in einander fügen liessen. Hier war es Sache des R, durch eingestreute kleine Zusätze oder Bemerkungen das Auseinanderklaffende zusammen zu heften oder das Widerstrebende zu vereinigen. Solche Nahten und anderweitige künstliche Nachhilfen lassen sich viele bemerken: 3, 20. 4, 25 f. 7, 7—9. 22. 17, 17. 18, 1. 21, 2. 32—34. 22, 2. 11. 15. 26, 1. 14. 15. 18. 27, 36. 46. 32, 23 f. 35, 9. 37, 12. 39, 1. 20. 40, 3. 5. 7. 15. 41, 14. 35. 42, 21. 22. 38. (46, 1 f.) 47, 11. 27. 48, 1. 2. 12. Unter diese künstlichen Nachhilfen zum Zweck der Herstellung eines lesbaren Ganzen gehört z. B. auch die Einfügung von 33, 17 gerade an dieser Stelle, sofern dadurch die chronologischen Differenzen der verschiedenen Schriften einigermaassen ausgeglichen werden, oder das Abbrechen bei 48, 7, oder die Durchführung der Namen Abram und Sarai vor und Abraham und Sara nach Cap. 17 durch alle Stücke, oder des Doppelnamens Jahve Elohim durch Cap. 2 f. oder die Aenderung von Elohim in Jahve 17, 1. 21, 1. Aber auch einige längere Ausführungen hat er von sich aus (frei oder nach Anhaltspunkten in seinen Vorlagen) hinzugefügt, theils um für die Auffassung des folgenden die maassgebenden Gesichtspunkte an die Hand zu geben (wie 9, 18—27, womit 10, 21 zusammenhängt; Cap. 15. 26, 3—5, vielleicht auch 22, 16 ff. 25, 22 f.), theils mit Rücksicht auf die Völkerverhältnisse zu seiner Zeit (z. B. 10, 8—10. 19, 30—38. 36, 12. 16), ohnedem allerlei erklärende Glossen (z. B. viele in Cap. 14. 20, 18. 32, 33. 48, 7). In manchen Stücken wie Cap. 10. 26. 27. 48 hat seine Hand mehrfach stärker eingegriffen. Doch lässt sich nicht immer ganz genau bestimmen, was ihm frei angehört und was er aus C genommen hat, denn sprachlich (auch im Gebrauch des Namens Jahve und des Namens Israel von 35, 10 an) schliesst er sich am nächsten an C an, obwohl öfters auch A bei ihm durchklingt, nicht bloß in 7, 7—9. 22 f., sondern auch z. B. in Cap. 14. 15. 27 (s. S. 243. 256. 342). 26, 1. Dass schliesslich trotz dieser sehr feinsinnigen und wohlgedachten Zusammenarbeit des R in dem so entstandenen Werk noch allerlei Unverträglichkeiten und Widersprüche (besonders in Dingen der Zeitrechnung) übrig geblieben sind, ist nicht zu verwundern. Aber sie sind meist nur für eine

feinere Betrachtung wahrnehmbar und schienen dem Verf. selbst mit Recht gegenüber von der Wichtigkeit des Inhalts der mitgetheilten Stücke zu verschwinden.

Ueber die letzte Quelle aller der in der Vorgeschichte der Genesis enthaltenen Erzählungen, nämlich die Sage und ihr Wesen, kann hier in der Kürze nicht gehandelt werden; es steht zu verweisen auf die Erörterungen darüber bei *Ewald* Gesch. I. 20—69, demnächst auch *H. Schultz* Alttest. Theol. I. 30—44. Ueber Sinn und Entstehung der Erzählungen der Urgeschichte, welche unpassend und oberflächlich genug jetzt oft Mythen genannt werden, welche aber doch eine ganz andere Geltung als die heidnischen Mythen beanspruchen können, ist zu den einzelnen derselben immer in den Einleitungen das nöthige bemerkt.

## 5.

*Exegetische Hilfsmittel.* „Zum Pentateuch und Josua: *I. Drusii* ad loca difficiliora Pentateuchi commentarius. Franck. 1617. *Ejusdem* ad loca difficiliora Josuae, Judicum et Sam. commentarius. Ibid. 1618. — *I. A. Osiandri* commentarius in Pentateuchum. Tubing. 1676—78. *Ejusdem* commentarius in Josuam. Ibid. 1681. — *I. Clerici* Mosis prophetae libri ex translatione I. C. etc. Amstel. 1693. 1696. Tubing. 1733. *Ejusdem* Veteris Testamenti libri historici ex translatione I. C. etc. Amstel. 1708. Tubing. 1733. — *I. Chr. F. Schulzii* scholia in Vet. Test. Norimb. 1783. 1784. Vol. I—II. — *E. Fr. C. Rosenmülleri* Pentateuchus annotatione perpetua illustr. Lips. 1821—24. — *Ejusdem* Josua annotatione perpetua illustr. Ibid. 1833. — Ausserdem sind von den Bearbeitern des ganzen A. T. noch zu bemerken: *Grotius*, *J. D. Michaelis*, *Dathe*, *Maurer*“, und folgende grössere Werke: *Chr. K. Josias Bunsen* vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde, in 3 Abtheilungen und 9 Bänden. Leipz. 1858 ff. (hierher Bd. 1. 2. 5); *C. Fr. Keil* und *Fr. Delitzsch* biblischer Commentar über das alte Testament. Leipz. 1861 ff. (hierher Bd. 1 u. 2 über die Bücher Mose von *Keil*, in neuer Ausg. 1870. 71, und Bd. 3 über Josua Richter Ruth von *Keil* 1863); *J. P. Lange* theologisch-homiletisches Bibelwerk. Altes Testament. Bielefeld 1864 ff. (hierher Bd. 1 Genesis von *Lange* 1864; Bd. 3 Deuteronomium von *F. W. J. Schröder* 1866; Bd. 4 B. Josua von *Fay* 1870).

„Zum Pentateuch im Ganzen: *I. Calvini* in quinque libros Mosis commentarii. Genev. 1583 ed. 3. — *I. Sterringae* animadverss. phil. sacrae in Pentateuchum. Leovard. 1696. Lugd. Bat. 1721. — *J. Marchii* in praecipuas quasdam partes Pentateuchi commentarius. Lugd. Bat. 1713. — *I. S. Vater* Commentar über den Pentateuch. Halle 1802. 1805. — *M. Baumgarten* theologischer Commentar zum Pentateuch. Kiel 1843. 44. — *A. Karenii* decades Mosaeicae in Genesin et Exodum. Rost. 1659. *Ejusdem* decades biblicae in quartum librum Mosis. Ibid. 1668. —

*D. Hackmaun* praecidanea sacra s. animadverss. phil. crit. exhib. Genesin, Exodum et Leviticum. Lugd. Bat. 1735. — *I. Fr. Gaab* Beiträge zur Erklärung des 1, 2 und 4 Buchs Moses. Tübing. 1796.

Zur Genesis im Besondern: *I. Merceri* in Genesin commentarius. Genev. 1598. — *Nic. Selnecceri* in Genesin commentarius. Lips. 1569. — *Petri Martyris Vermilii* in primum librum Mosis commentarii. Heidelb. 1606 ed. 2. — *I. E. Terseri* annotationes in Genesin. Upsal. 1655. — *Chr. Cartwright* electa thargumico-rabbinnica s. annotationes in Genesin. Lond. 1648. — *I. Gerhardi* commentarius in Genesin. Jen. 1693. — *Seb. Schmidt* super Mosis librum primum Genesin dictum annotationes. Argent. 1697. — *Agg. Haitsma* curae philologicae exegeticae in Genesin. Franeq. 1753. — *C. G. Hensler* Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und in der Genesis. Hamb. 1791. — *G. A. Schumann* Genesis hebraice et graece cum annotatione perpetua. Lips. 1829. — *P. v. Bohlen* die Genesis historisch-kritisch erläutert. Königsb. 1835. — *Fr. Tuck* Kommentar über die Genesis. Halle 1838 (2 Ausg. 1871 besorgt von Arnold und Merx). — (*Th. Sörensen* historisch-kritischer Commentar zur Genesis. Kiel 1851). — *Fr. Delitzsch* die Genesis ausgelegt. Leipz. 1852. Aufl. 4. 1872.

Zum Deuteronomium im Besondern: *Fr. W. Schultz* das Deuteronomium erklärt. Berl. 1859.

Zum Buch Josua im Besondern: *Josuae imperatoris historia illustrata atque explicata* ab *A. Masio*. Antverp. 1574. — Exegetisches Handbuch des A. T. Leipz. 1797. Stück 1. — *F. I. V. D. Maurer* Commentar über das Buch Josua. Stuttg. 1831. — *K. Fr. Keil* Commentar über das Buch Josua. Erlang. 1847.

Zu den kritischen Fragen über diese Bücher aus neuester Zeit: *H. Hupfeld* die Quellen der Genesis. Berl. 1853. — *Ed. Böhmer* das erste Buch der Thora. Halle 1862. — *E. Schrader* Studien zur Kritik und Erklärung der bibl. Urgeschichte. Zür. 1863. *Derselbe* in der 8 Ausg. des *de Wette'schen* Lehrb. der hist. krit. Einleitung in das A. T. 1869. — *I. W. Colenso* the Pentateuch and book of Joshua, critically examined Bd. I—VI. Lond. 1862—1871. — *E. Ewald* Geschichte des Volks Israel 3 Ausg. 1864 ff. Bd. 1 u. 2. — *K. H. Graf* die geschichtlichen Bücher des A. Testaments. Leipz. 1866. — *Th. Nöldeke* Untersuchungen zur Kritik des A. Testaments. Kiel 1869. — *P. Kleinert* das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Bielef. u. Leipz. 1872. — *Ed. Riehm* die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Goth. 1854; und über die Grundschrift des Pentateuch in den Studien u. Kritiken Jahrg. 1872. — *A. Kayser* das vorerilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen. Strassb. 1874. — Zur Textkritik der Genesis auch *I. Olshausen* Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im B. Genesis, in dem Monatsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin vom Juni 1870.



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

### 1. Die Schöpfung der Welt C. 1, 1—2, 4<sup>a</sup>; 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 allen, 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“, alterthümlichen, zugleich formelhaften Schreibweise, so wie aus der Sprache, z. B., ausser dem Gottesnamen אֱלֹהִים, aus Ausdrücken wie מִן V. 11 f. 21. 24 f., הָיָה הָאָרֶץ 24 f. 30; שָׁרַץ und שָׂרָץ 20 f., רִמָּשׁ und רִמָּשׁ 21. 24—26. 28. 30, (כַּבֵּשׂ 28), אֲמָלָה 30, (מִקְנֵיהֶם 10), so wie aus den Formeln פָּרָה וְרָבְדָה 22. 28 und זָכַר וַיִּקְרָא 27; auch הִבְדִּיל 4. 6 f. 14. 18 ist ihm wenigstens geläufig, und zu דָּמיו V. 26 vgl. Cap. 5, 1. 3.

2. Dass der Verf. sein Werk mit der Weltschöpfung begann, hat seinen guten Grund. Denn die Schöpfung ist die Voraussetzung für alle folgende Geschichte, und zugleich die erste Offenbarungsthat Gottes; der Geschichtschreiber, 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 einfachen 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, ihrer Theile und Wesen 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 Geschicht- 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 die Ruhe Gottes am 7 Tag nach vollendeter Schöpfung gegründet wird). Und da weiterhin manche Züge seines Gemäldes in den Kosmogonien anderer Völker (s. Nr. 3) ebenso oder ähnlich vorkommen, so folgt auch daraus wieder, dass er die Stoffe seiner Darstellung nicht erfunden hat. Wie aber sein Bericht keine freie Dichtung von ihm sein kann, so und aus denselben Gründen ist er auch nicht das Erzeugniss einer prophetischen Vision von ihm (z. B. *Kurtz* Gesch. des A. B. 2 Aufl. 1853. 1 S. 45, *J. P. Lange* u. A.). Gibt aber demnach der Verf. in der Hauptsache Ueberliefertes wieder, so erhebt sich die neue Frage: woher stammt diese Ueberlieferung? Darauf antwortete man früher einfach, sie ruhe schliesslich auf einer besonderen göttlichen Offenbarung. Und weil mit ihr in manchen Dingen die Weltentstehungsmythen der Völker zusammentreffen, 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* Schriftbeweis 2 Aufl. 1. 265), dass der vorliegende Schöpfungsbericht der in Geschichte umgesetzte Eindruck sei, welchen die Welt auf den erstgeschaffenen 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 wahrheitstreuen 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 nothwendig anzunehmenden Länge der Ueberlieferungskette eine Gewähr für richtige, unentstellte Ueberlieferung gar nicht mehr vorhanden wäre, sondern sie ist in sich selbst unhaltbar. Eine Belehrung über das Schöpfungsproblem 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 menschlichen Geist beschäftigen können, und Vieles, z. B. die ganze Sprachbildung, die volle Entwicklung des Denkvermögens und mannigfache Erfahrung in der Welt musste vorhergegangen sein, ehe auch nur das Verständniss für solche Fragen erwachte; ehe aber dieses da war, kann auch von einer Offenbarung darüber keine Rede sein, denn nur dem Suchenden und 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 Gotteserkenntnis, 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; auch wüßten wir nicht, dass diese besondere Offenbarung, wie sie in der Bibel erscheint, jemals zur Ausfüllung der Lücken unserer geschichtlichen Kunde der Vergangenheit oder zur Belehrung über physikalische Fragen gedient hätte. Endlich aber, wenn diese Erzählung ganz wie sie vorliegt, auf einer überlieferten Gottesoffenbarung 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 schlechterdings nicht vereinigen (s. Nr. 5). Deshalb muss auf die Frage nach der Quelle der vom Verf. befolgten Ueberlieferung eine andere Antwort gesucht werden. Eine solche zu finden, mag man Folgendes erwägen. Bei fast allen gebildeteren Völkern des Alterthums finden wir mehr oder weniger entwickelte Theorien von dem Werden der Welt (Kosmogonien), und zwar keineswegs schon am Anfang ihrer historischen Zeit, sondern erst im Verlauf derselben hervortretend, zunächst im dichterischen Gewand des Mythos und als Ausdruck der gemeinsamen Ansicht eines ganzen Volks, später, wenigstens 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 Erkenntnistrieb, 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 des menschlichen Geistes ihre Entstehung, und dass dieselben bei den verschiedenen örtlich und geschichtlich oft so weit auseinander liegenden Völkern gleichwohl in ihren Grundzügen so viel Aehnlichkeit mit einander haben, beruht viel mehr auf der Gleichheit der Voraussetzungen, von denen sie bei der Bildung derselben ausgingen, als auf direkter Entlehnung, obgleich eine solche nicht für alle Fälle geläugnet werden kann und soll. Die Elemente aber, aus welchen die volksthümlichen Theorien über die Weltbildung sich aufbauten, sind zweierlei, nämlich einmal eine gewisse Summe von erfahrungsmässigen Erkenntnissen der äusseren Natur und ihrer Erscheinungen, und sodann die Vorstellungen der Völker von der Gottheit; denn dass diese hier, wo es sich um

ein letztes Princip für die Erklärung der sichtbaren Welt handelt, wesentlich mit in Betracht kamen, versteht sich von selbst, und dass irgend welcher Gottesglaube immer schon da war, ja in der Regel schon ziemlich entwickelte Mythologien da waren, ehe man Weltbildungslehren aufstellte, ist aus der Geschichte der Religionen sicher, sofern diese wenigstens in ihren Anfängen bei allen Völkern in ihre vorgeschichtlichen Zeiten hineinfallen, wie die Sprachbildung (s. auch Gen. 4, 26). Was den ersten Factor betrifft, so ist bekannt genug, 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 der Erde und die 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 Gewölke über ihr, die Gestirne als Lichter oder Lichtwesen 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 wässrigen Zustand hervorgebracht sei, war leicht an die Hand gegeben, wenn man die Wirkung der Ueberschwemmungen auf Bodengestalt und Vegetation, so wie das Zurücktreten der Wasser an manchen Stellen der Erde beobachtete. Aus solchen gemeinsamen Ansichten vom Weltganzen und solchen Allen nahe liegenden Reflexionen und Beobachtungen ergaben sich leicht bei den verschiedensten Völkern gemeinsame Züge ihrer Kosmogonien, z. B. die Ableitung der jetzigen geordneten Welt aus einem vorausgegangenen chaotischen Zustand, oder die Vorstellung des Welteises, das

wir von Indien, ja China bis Aegypten (*Bunsen* Aegypten 1. S. 445. 456), Phönizien, Griechenland (noch bei Aristoph. aves 693 ff.) und selbst bei den Finnen (*Lönnrot* Kalevâla v. Schiefn. 1. 233 ff.) finden, hergenommen von der Gestalt des Himmels als der einen Hälfte des geöffneten Eies (ähnlich der indischen Vorstellung vom Himmel als der oberen und der Erde als der unteren Schale der Weltschildkröte), 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 biblischen Schöpfungsbericht ist für die richtige Würdigung des letzteren von wesentlichem Nutzen, und soll darum hier von einigen der wichtigeren das Wesentlichste angegeben werden. (Vergleichende Zusammenstellungen derselben sind schon seit Herder's Zeit manche versucht worden, z. B. *G. L. Bauer* hebr. Mythologie 1. 67 ff.; *Pustkuchen* Urgeschichte 1. 137 ff.; *Rosenmüller* das alte u. neue Morgenland Bd. 1 i. A.; *Johannsen* kosmogon. Ansichten der Inder u. Hebräer, Altona 1833; *H. F. Link* die Urwelt u. das Alterthum 1. 268 ff.; *Wuttke* die Kosmogonien der heidnischen Völker 1850; auch *Bunsen* Aeg. V, 1. S. 226 ff.) 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, in einem Zustand der Auflösung, gleichsam noch im Ewigen ruhend. Endlich regte sich der durch sich selbst seiende ewige, unsichtbare Allgeist, durch die Strahlen seines Lichtglanzes zunächst die Finsterniss zerstreugend; denkend entschloss er sich aus sich die verschiedenen 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 geweilt, 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 unversieglischen 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 Purána's die Hauptwerke auf geschlossene Zahlen von 6—10 gebracht zu werden pflegen (*Ev.* nach *Burnouf* Bhâgavata-purâna II. 5, 21—32. III, 5, 23 ff. 8, 10 ff. 10, 13—27. 26, 10—74; *Wilson* Vishnu-purâna p. 84 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 erdumfliessende Meer, zugleich die Quelle der Flüsse) und die übrigen Titanen hervor u. s. w., worauf sofort die Kosmogonie in reine Theogonie übergeht. — Von den *Aegyptern* kennen wir ihr theognonisches System bis jetzt besser (Euseb. praep. ev. 2, 1; *Buns.* Aeg. 1. 423—510; *Lepsius* über den ersten äg. Götterkreis, 1851) als ihr kosmogonisches; die Theorie, welche Diod. Sic. 1, 7 (Euseb. praep. ev. 1, 7) beibringt (wornach Himmel und Erde anfänglich ungeschieden sich weiterhin von einander sonderten, und dann nach eingetretener Bewegung der Luft die Elemente sich trennten, die leichten feurigen Theile sich nach oben zogen und die Gestirne bildeten, die schwereren schlammigen sich nach unten senkten und vermöge der fortwährenden Bewegung sich zu Land und Meer schieden, sodann die noch weiche Erde erhitzt Thiere erzeugte, welche je nach dem Ueberwiegen des hitzigen erdigen oder wässerigen Stoffs Bewohner der Luft, des Landes oder des Wassers wurden und sich nun durch Vermischung mit einander fortpflanzten, während die fest gewordene Erde keine grösseren Thiere mehr hervorbringen konnte), und welche auch ägyptisch gewesen sein soll (Diod. 1, 10), scheint wenigstens in dieser Fassung ziemlich jung zu sein, wie denn auch Ovid. *Metam.* 1, 5 ff. im Ganzen mit ihr übereinstimmt, so jedoch, dass nach ihm ein Gott es war, welcher das Chaos zu einer geordneten Welt gestaltete, und der Mensch nach der Götter Gestalt gebildet und zum Herrscher auf Erden bestimmt wurde. — Auch die *etruskische* Lehre, welche Suidas u. *Τυρρηνία* beibringt (wornach Gott im 1 Jahrtausend den Himmel und die Erde, im 2 das Himmelsgewölbe, im 3 das Meer und die übrigen Wasser der Erde, im 4 Sonne, Mond und Sterne, im 5 sämtliche Thiere der Luft, des Wassers und des Landes, im 6 die Menschen schuf, und die noch übrigen 6 von den 12 Jahrtausenden der Welt für den Bestand des Menschengeschlechtes bestimmt sind) und welche mit Gen. 1 so auffallende Berührungspunkte hat, kann kaum in Be-

tracht 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 (vgl. übrigens über die tyrrenischen Weisen auch Suidas u. d. W. Σύλλας). Dagegen verdienen besondere Beachtung die Lehren derjenigen Völker, welche örtlich oder auch durch Stammverwandtschaft den Hebräern näher standen, zunächst der Phöniker und Babylonier. — Bei den *Phönikern* waren schon frühe sehr eigenthümliche Lehren ausgebildet, über welche aus den Werken der phönik. Sagenschreiber Sanchuniathon und Mochos geschöpfte Berichte bei den Späteren, namentlich bei Euseb. praep. ev. 1, 10 (Sanch. ed. Orrell. p. 8 ff.) erhalten sind (vgl. *Movers* in der Halle'schen Encyklop. u. Phönicien; namentlich *Ewald* über die phönik. Ansichten von der Welterschöpfung, Gött. 1851; auch *Buns.* Aeg. 5, 234 ff.). Nach der einen Theorie war ursprünglich das Chaos (wohl *Βάαν*, *ἄν*), ein Wehen finsterer Luft und trübes, dunkles Durcheinander, unendlich und unbegrenzt, von unbeschreiblich langer Dauer. Als aber das (durch sich selbst seiende), anfangs seiner selbst unbewusste *Πνεῦμα* seiner eigenen Anfänge begehrte und durch innere Selbstbewegung die Sehnsucht (*νόθος*) in sich erzeugte, gestaltete es durch Mischung mit dem Chaos dieses zur *Μῶν* d. h. zum fruchtbarsten Schöpfungsgestoff, dem Inbegriff aller Urkräfte der wirklichen Dinge, und gab dieser, sie umbildend und begrenzend, die Gestalt eines *ᾠόν* d. i. Eies. (Für diese 3 Begriffe *Χαός*, *Πνεῦμα*, *Μῶν* setzte eine andere Theorie bei Mochos *Ἄρη*, *Αἰθήρ* und *Ὀυλάμος* — d. i. *ἄν*, die unbegrenzte Zeit —, aus welchen durch Selbstzeugung hervorgehend *Χούσωρος* d. i. der Eröffner des *ᾠόν* schuf.) Als nun weiterhin das Ei zu Himmel und Erde sich spaltete, strahlten aus der *Μῶν* Sonne, Mond, Sterne und Sternbilder auf; aus ihnen wurden, als sie zum Bewusstsein kamen, vernünftige Wesen und empfingen den Namen *Ζωφασμηλν* d. i. *זִפְזִי מַלְאָכִים*, Himmelswächter. Sobald nun (durch die Wirkung der Sonne) die Luft leuchtend und das Meer und Land erhitzt wurde, entstanden Winde und Wolken und mächtige Güsse der himmlischen Wasser, Donner und Blitze, bis beim Gekrache dieser Donner erschreckt beseelte Wesen in Erde und Meer sich regten, männliche und weibliche. Die Menschenschöpfung aber, die nur noch verstümmelt überliefert ist, und bei welcher das *πνεῦμα*, als *ἄνεμος* gefasst, thätig war, vollzog sich in dreierlei Geschlechtern. Die ersten Menschen, wie die Thiere nur von den Kräutern der Erde lebend und diese göttlich verehrend, blieben immer ein schwaches und nichts wagendes Geschlecht; dann erzeugte der Wind *Κολπία* mit *Βάαν* ein neues Paar, den Aeon und die Protogone, Urmenschen, welche von Baumfrüchten sich nährten; endlich das dritte Urpaar, *Γένος* und *Γεννά* (nach dem jetzigen Text aus dem vorigen Paar entstanden), bewohnte Phönizien; sie streckten zuerst die Hände empor zur Sonne, dem Herrn des Himmels, *Βεελσάμην* genannt (dem alten phönik. Gott). Nach einer andern, in ihrem

Anfang aber wahrscheinlich verstümmelten Theorie entstanden (nach Ewald vielleicht aus *Χαός*, *Ὀμίλη*, *Ἐρεβος*) die 3 Wesen *Φῶς*, *Πῦρ*, *Φλόξ*, leuchtend und wärmend, dann die 3 Gebirge τὸ *Κάσιον* (bei Antiochien), Libanos und Antilibanos, und τὸ *Βραθύ* (Gebirge Ephraim?), endlich die 3 Urmenschen, als Riesen gedacht: *Μημηροῦμος* (s. Ewald a. a. O.), *Ἐψουράνιος* erster Bewohner von Tyrus und Erfinder von Hütten aus Rohr, Binsen und Matten, *Ὀῦσσοος* rauher wilder Jäger oder vielmehr Jägervolk, das sich in Felle kleidete und die Schifffahrt erfand. Nach einer Meinung sollten sie von (himmlischen Vätern und irdischen) Müttern abstammen, welche mit jedem, den sie trafen, sich einliessen (Orelli p. 16; vgl. Gen. 6, 1 ff.). Die von Hypsuranios abstammenden phönikischen Generationen werden dann nach der Geschichte der Erfindungen, die sie machten, weiter verfolgt. — Von der *babylonischen* Mythe sind aus *Berosus* (ed. Richter p. 47 ff.) 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 des chaotischen Zustandes ist) in dieser Masse eine Menge monströser und aus verschiedenen Gattungen gemischter Lebewesen entstehen, unter der Herrschaft eines Weibes *Ὀμόρκα* oder Markaja, mit dem chald. Namen *Θαλάτθ*, welcher (mit *תְּ* zusammenhängend) das Erzeugte oder die Erzeugerin bedeuten könnte, und dann etwa dem Weltei der Phöniken entspräche, welcher aber vom Referenten mit *θάλαττα* erklärt wird, weshalb Andere für *Θαλάτθ* lesen wollen *Θαύατθ* = *Tikviti* (der Keilschriften) = *תִּיקְוִי* (s. *Lenormant commentaire des fragments cosm. de Bérose*. 1871. p. 86). 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, schnitt der Gott sich selbst den Kopf ab, und liess durch andere Götter aus der mit den herabträufelnden Blutstropfen gemischten Erde Menschen bilden, welche darum an dem göttlichen Verstande Theil haben, ebenso andere Thiere, welche diese Luft (der geordneten Welt) ertragen konnten. (Ueber eine jüngere Darstellung bei *Damascius de princ.* Cap. 125 s. *Bunsen Aeg.* 5, S. 230 ff.) — Die *persische* Schöpfungalehre endlich (s. *Spiegel Avesta* III. 1863. S. LII ff., und *Spiegel erânische Alterthumskunde*. 1871. I. S. 454 ff.), wie sie im Bunde des (Z DMG. XI. 98 ff.), aber in ihren Grundzügen auch im *Avesta* (z. B. *Yaçna* 19, 2 ff.; *Visp.* 1, 2—7) 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; bemerkenswerth ist sie theils wegen der Bedeutung, welche das Wort Gottes in ihr wie in dem ganzen persischen Religionssystem hat, theils darum, weil sie (we-



nigstens nach ihrer jüngeren Schematisirung) in der Erschaffung der sichtbaren materiellen Welt durch den guten Gott in Gemeinschaft mit den Amschaspands sechs verschiedene in 6 Zeiträumen vom Schöpfer aufgestellte Werke unterscheidet: zuerst wurde der Himmel geschaffen in 45 Tagen, dann das Wasser in 60 Tagen, die Erde in 75, die Bäume und Pflanzen in 30, die Thiere in 80, die Menschen in 75 Tagen, welche Tage zusammen gerade ein Jahr von 365 Tagen ausmachen; 6 über das Jahr vertheilte Festzeiten (genannt Gahanbâr's) sollen das Andenken an diese 6 Schöpfungsacte feiern. Aber die Vermuthung, dass hier fremde Einflüsse zur Erzeugung dieses Schema's mitwirkten, liegt sehr nahe.

4. Es bedarf nur eines Blicks auf diese auswärtigen Theorien, um zu finden, wie manche Aehnlichkeiten die biblische Darstellung mit denselben hat, nicht bloss in der alterthümlich kindlichen Ansicht vom Weltganzen, sondern auch im Begriff des Chaos, der Stufenfolge der Werke u. s. w.; ja selbst auf das Weltel scheint noch eine entfernte Hindeutung vorzuliegen (s. zu 1, 2). Es wäre auch zu verwundern, wenn das nicht so wäre. Das israelitische Volk, wie es Mose vorfand, war ein Glied einer grösseren Völkerfamilie und hatte schon lange mit semitischen und aussersemitischen Völkern in Verkehr gestanden, und wie in vielen seiner Sitten und Gebräuche, so war es auch in seinen Kenntnissen und Vorstellungen mit einem grösseren Völkerkreise verwachsen; manche seiner alten mythologischen Vorstellungen schimmern noch in nachmosaischen Zeiten vielfach durch; auch über die Weltentstehung hatten sich längst bei ihm volkstümliche Anschauungen festgesetzt. Es versteht sich aber, dass durch den neuen mosaischen Gottesglauben wie das übrige Leben und Denken des Volks, so auch jene hergebrachten Anschauungen gereinigt und umgestaltet werden mussten. Es mag sein, dass schon das einfachere ältere Gottesbewusstsein manchen Auswüchsen, wie sie in heidnischen Kosmogonien hervortreten, gewehrt hatte; die Hauptsache aber that hier gewiss erst der Mosaismus. Und in der That liegt der unvergleichliche Vorzug der biblischen Schöpfungserzählung nicht in dem stofflichen Unterbau oder in neuen physikalischen Aufschlüssen, die sie gäbe, sondern vielmehr in der Durchdringung des hergebrachten Stoffes mit dem vollkommeneren Gottesglauben. Und dabei fällt das Hauptgewicht gar nicht einmal auf die Benennung Gottes als des Schöpfers der Welt, 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 Auramazda 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. Jahrb. I. 80*). Weil hier die rich-

tige 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 sinnliche 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 Selbigkeit 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. Alle die zahllosen Versuche, die Erzählung der Bibel gerade in ihrem physikalischen Theil mit den Ergebnissen der exacten Naturwissenschaften in Einklang zu bringen, sind als gescheitert zu betrachten (vgl. über diese Versuche *L. Diestel* Geschichte des A. T. in der christl. Kirche, 1869 S. 726 ff.; *F. W. Schultz* die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft u. Bibel, 1865; *Zöckler* in der Zeitschrift „Beweis des Glaubens“, 1865 ff. und: die Urgeschichte der Erde u. des Menschen, 1868; *Reusch* Bibel u. Natur, 3te Aufl. 1870; *Baltzer* biblische Schöp-

fungsgeschichte, 1867 u. 1873). 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 Hervortreten der Wirkungen dieser längst vorhandenen Himmelskörper auf die Erde die Rede sei, verbietet ebenso der Wortlaut des Textes wie die noterische Unbekanntheit des Alterthums mit dem wahren Wesen der Himmelskörper. Andernteils zeugen die sicheren geologischen 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 s.g. Sintfluthshypothese, vertreten von vielen Aelteren, neuerdings noch von *Keil* S. 9 ff.), ist darum unmöglich, weil mindestens alle von der Tertiärformation abwärts liegenden Gestein- und Petrefaktenbildungen, vor Allem die Steinkohlenbildung aller Menschheitsgeschichte vorausgegangen sein müssen. 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. Wolte man sie aber in die V. 2 fixirte Zeit des chaotischen Zustandes hineindenken und annehmen, dass eine ursprüngliche Erde wiederholt durch verschiedene Katastrophen zerstört worden sei, und V. 3 ff. von der Wiederezurechtbringung der chaotisch verwüstet gewesenen Erde durch Gott die Rede sei (Restitutionshypothese, seit *J. Böhme* von Vielen angenommen, z. B. *Kurtz* Bibel u. Astronomie 5 Aufl. 1864), 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 jede Möglichkeit des Dagewesenseins einer Erde mit organischen Wesen ausschliesst. Endlich die jetzt beliebteste Auskunft (z. B. *Del.* im Comm.), 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 (Uebereinstimmungshypothese), hat nicht bloss eine textwidrige Umdeutung des Tages (s. zu 1, 5) zu ihrer Voraussetzung, sondern kann auch selbst durch dieses Mittel keine Uebereinstimmung der geologischen Perioden mit den 6 Schöpfungstagen erzielen, weil (auch abgesehen von der bestimmten Zahl 6) nach den Thatsachen der Paläontologie 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 erschienen. — Kann schon hienach von einer historischen Wahrheit 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. Schon 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 (*Ew. Jahrb.* 3. 110 ff.). Gerade bezüglich der Einzelheiten des Hergangs der Schöpfung 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 physikalischen Einsicht, sogar Fortbildung älterer Anschauungen, so z. B. Ij. 26, 7, wenn das Erdganze als im leeren Raum schwebend von Gott erhalten gedacht wird. Aber dass Gott Alles schuf, dass er durch seinen Geist und sein Wort (Weisheit) schuf und schafft, dass er selbstbewusst nach Zwecken in wohlgeordneter Stufenfolge seiner Werke schuf, dass er im Menschen sein höchstes irdisches ihm ähnliches Werk schuf und die ganze uns sichtbare Schöpfung auf den Menschen hin, dass er der ganzen 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 Herstellen unserer Schöpfungserzählung zusammengewirkt haben. Dass diese Durchdringung jenes Stoffs 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, sofern es eine Sabbathfeier vor Mose nicht gab. Dass jene Durchdringung aber nicht erst vom Verf. dieses Stücks vollzogen, sondern in der Hauptsache wenigstens als eine schon vorhandene von ihm

aufgenommen wurde, ist schon S. 2 u. 9 bemerkt. Wohl aber ist von ihm die kunstvolle wohlgeordnete Darstellung.

6. Ausgehend von dem Satz, dass Gott das gesammte All erschaffen hat, greift er gleichwohl in der Ausführung der Art und Weise dieses Schaffens nur zurück auf den überkommenen Begriff des Chaos, und ohne dessen Ursprung weiter zu verfolgen, beschreibt er die Schöpfung als ein durch das Wirken des Geistes vorbereitetes, stufenmässig fortschreitendes Herausbilden der einzelnen Theile der Welt vermittelt des Machtwortes Gottes, vermöge dessen das Ungetrennte getrennt, das Ordnungslose geordnet, das Rohe und nur keimartig Vorhandene gebildet und entfaltet wird. Es gehört nun aber zur Einfachheit der Darstellung, dass nicht alle die unzähligen einzelnen Werke, sondern nur die grössten und wichtigsten hervorgehoben werden, deren jedes dann wieder eine Menge von Theilen und Arten in sich befasst. Acht Hauptwerke sind es, die so der Reihe nach ins Dasein gerufen werden: 1) Licht als die Vorbedingung aller weiteren Ordnung und Bildung; 2) Scheidung der chaotischen Urwasser durch das Himmelsgewölbe; 3) Trennung von Meer 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. Dass es nach dem Sinn des Erzählers gerade 8 Werke sein sollen, nicht mehr und nicht weniger, ist daraus deutlich, dass jedes derselben ein „Gott sprach“ vor sich hat. Dass es 10 Werke seien (*Kn.*), sofern das Chaos auch ein Werk sei und Wasser- und Luftthiere als 2 Werke zu trennen seien, ist falsch, weil über die Schöpfung des Chaos gar nichts gesagt und die der Wasser- und Luftthiere durch dasselbe ~~„Gott sprach“~~ als eines zusammengefasst ist. Dass unter diesen 8 Werken ein richtiger Stufenfortschritt vom Niederen zum Höheren ist, ergibt sich leicht. Dass die Gestirne nicht nach dem Licht; sondern zwischen die Pflanzen und die Thiere geordnet sind, hat seinen Grund nicht darin, dass ihr Dasein sowohl für die Pflanzen als für die Thiere nothwendig (*Kn.*) oder für die lebenden Wesen noch nothwendiger ist als für die Pflanzen (*Del.* 74), sondern darin, dass sie als sich selbst bewegende (und einer Thätigkeit fähige *Jud.* 5, 20; *Ij.* 38, 7; *Jes.* 40, 26 u. a.) Wesen sich in die Reihe der belebten und über die vegetirenden stellen (*Tuch.* *Ev.* u. A.). Den 3 ersten als leblosen folgen die 5 (mehr oder weniger) belebten Creaturen. Zugleich ergibt sich dann neben dieser Eintheilung in 3 und 5 auch noch eine andere in 4 und 4, sofern nur die 4 letzten sich selbst bewegende Wesen sind. Diese Eintheilung in 3 zu 5 oder 4 zu 4 wird aber noch durchkreuzt durch die Sechszahl des Sechstageswerks, welches selbst hinwiederum mit der Sabbathsidee zusammenhängt. Obgleich nämlich nach durch-

gehender Schriftlehre Gott immer schafft, so geschieht das doch nur auf Grund der schon geordneten Welt und ihrer Verhältnisse. Die Zeit, da diese jetzigen Verhältnisse erst entstanden; war noch in ganz anderem Sinn eine Zeit unruhiger, gewaltiger Arbeit, gegen welche die Jetztzeit wie eine Zeit göttlicher Ruhe nach geschehener Arbeit erscheint. Ist aber diese die Sabbathszeit, so ist die Herstellung dieser Ordnung die sechstägige Wochenarbeit. Wäre nun die ganze Schöpfungserzählung von Anfang an auf Grund der Sabbathidee gebildet worden, so würde die Gliederung nicht nach Werken, sondern nach Tagen geschehen sein, oder die Werke würden mit den Tagen zusammenfallend sechs geworden sein. Nun reicht aber die Schöpfungserzählung in ihren Grundzügen in ein höheres Alterthum zurück, wegen die Uebertragung der Sabbathidee auf dieselbe erst seit Mose vollzogen sein kann. Die Verbindung der Schöpfung mit der Sabbathidee hatte nun die Folge, dass die 8 Werke auf die 6 Tage zu vertheilen waren (*Gabl., Ew.*). Das geschah, indem 2mal je 2 Werke auf je einen Tag verlegt wurden, und zwar auf den dritten das 3 und 4 Werk, auf den sechsten das 7 und 8 Werk. Dadurch ergab sich zugleich eine (schon von *Herder* bemerkte, von *Buttm., Bohl., Tuck, Del., v. Cölln* bibl. Theol. 1. 171, *Lutz* bibl. Dogmatik S. 51 u. A. anerkannte, von *Keil* vergeblich bestrittene, s. *Schr.* S. 6) schöne Symmetrie der beiden Dreitage, in welche nun die 6 Tage zerfallen, sofern dem Licht des 1 Tages die Lichtträger des 4 Tages, der Scheidung der oberen und unteren Wasser sammt Bildung des Himmels am 2 Tag die Schöpfung der Wasser- und Luftthiere am 5, der Herstellung des Festlands und seiner Ausschmückung mit Pflanzen am 3 Tag die Schöpfung von Landthieren und Menschen am 6 in ansprechender Ordnung gegenübersteht. Wurde aber so durch diese neue Eintheilung die schöne Ordnung des Ganzen nur noch augenfälliger, so entstand dadurch allerdings auch die Unbequemlichkeit, dass schon an den 3 ersten Tagen von durch Abend und Morgen entstandenen Tagen die Rede sein musste, während die Sonne erst am 4 Tage geschaffen wird. Diese Unebenheit ist zwar für die alte Weltansicht eine viel geringere als für uns (s. zu V. 5), aber eine Unebenheit bleibt es auch so. — Eine sehr wichtige und wesentliche Wahrheit dieses Schöpfungsberichts (im Gegensatz gegen alle heidnischen) ist aber noch, dass Gott Alles gut d. h. in derjenigen Vollkommenheit und Schönheit, die seiner eigenen Güte entspricht, geschaffen hat. Das hat der Verf. sehr geflissentlich bei jedem Werk hervorgehoben. Und da es 8 Werke sind, hätte er es eigentlich 8mal sagen müssen, oder vielmehr, da es auch vom Ganzen der 8 Werke in ihrem Zusammenhang gilt, 9mal. Gleichwohl findet sich die ausdrückliche Bemerkung nur 7mal; sie fehlt beim 2 und beim 8 Werk. Gewiss ist das nicht ohne Absicht: die Siebenzahl sollte, wie in den 7 Tagen der Woche, auch hier zum Ausdruck kommen. Leicht

entbehrlich war. nämlich die Formel bei dem 8 Werk, dem Menschen, weil das durch dieselbe Ausdrückende durch die Gott-ebenbildlichkeit des Menschen schon viel bezeichnender ausgedrückt war; nicht so leicht einleuchtend ist der Grund der Weglassung der Formel beim 2 Werk (s. zu V. 8). Und man kann allerdings die Frage aufwerfen, ob schon der ursprüngliche Verf. dieselbe hier wegliess, oder ob (*Schr.* S. 13 ff.) erst ein späterer Uebersetzer, der auf heilige Zahlen einen grösseren Werth legte, hier geändert hat, zumal da bei V. 6 u. 7 auch in anderer Beziehung eine Störung des ursprünglichen Textes vorliegt. Dass dagegen dieser Uebersetzer auch die Anwendung der Formel  $\text{ויקראו}$  auf die Siebenzahl, und die der Formeln  $\text{ויקראו}$  und  $\text{ויקראו}$  auf die Dreizahl beschränkt habe, und im ursprünglichen Text sie häufiger angewendet gewesen seien (*Schr.*), ist wenig wahrscheinlich. Denn nicht bloss haben die 2 ersten Formeln nicht die grosse Wichtigkeit, wie die Billigungsformel, so dass sie durch heilige Zahlen auszuzeichnen der Mühe werth gewesen wäre, sondern das  $\text{ויקראו}$  kommt auch in der That im jetzigen Text nicht 7, sondern nur 6mal vor (V. 7. 9. 11. 15. 24. 30), und nur dadurch, dass man  $\text{ויקראו}$  V. 3 für der Sache nach gleichbedeutend damit erklärt, kann man die Siebenzahl herausbringen. Sodann ist es nicht richtig, dass man die Formel  $\text{ויקראו}$  V. 5. 8. 10 auch sonst, etwa hinter V. 16, noch erwartet (s. zu V. 16). Die Segensformel endlich (1, 22. 28. 2, 3) konnte zwar hinter 1, 25 auch für die Landthiere zur Anwendung kommen, konnte aber auch als aus V. 22 selbstverständlich fehlen, und fehlt wirklich der Kürze wegen, weil über die 2 Werke des 6 Tages (die Thiere speciell V. 30, aber auch V. 28) noch viel mehr zu sagen war. Ebenso wenig ist ein Gewicht darauf zu legen (M. Aboth 5, 1; *Del.* S. 74), dass das  $\text{ויקראו}$  10mal steht, als wäre die bestehende Weltordnung gerade durch ein 10maliges Schöpferwort hervorgerufen, denn das  $\text{ויקראו}$  V. 22 hat dieselbe Geltung wie  $\text{ויקראו}$  V. 28, und der Bericht hat demnach 11, nicht 10 Worte, gewiss nichts Absichtliches. Eine solche durch alles Einzelne hindurchgeführte Anwendung heiliger Zahlen wäre Ueberkünstlichkeit, und diese ist unserem Verf. sonst fremd. Was er an festen Zahlen hat, war ihm (etwa mit Ausnahme der 7 Billigungsurtheile) schon in der Ueberlieferung gegeben; die Gleichmässigkeit der Ausdrücke war hier durch die Sache selbst gefordert, der Erhabenheit, Einfachheit und Ordnung des göttlichen Schaffens entsprechender, als fortwährender Wechsel in den Redewendungen. Dass aber der Verf. schreibend sich der einzigen Hoheit seines Gegenstandes vollkommen bewusst war, zeigt sich deutlich genug: kein Wort zu viel, und doch alles klar und wohl bestimmt; nirgends etwas Künstliches und Gesuchtes, nur einmal an geeigneter Stelle lässt er sich zum begeisterten Dichterwort 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: *J. G. Herder* älteste Urkunde des Menschengeschlechts, Riga 1774, 3 Thle. *J. G. Rosemüller* antiquissima telluris historia, Ulm 1776. *D. J. Pott* Moses u. David, keine Geologen, Berl. u. Stett. 1799. *Umbreit* in den Studien u. Kritiken 1839 S. 189—209. *Ewald* Jahrb. der bibl. Wissenschaft, 1848. 1 S. 76 ff. u. 1850. 2 S. 108 ff. *Schrader* Studien zur Kritik u. Erklärung der biblischen Urgeschichte, Zürich 1863 S. 1—57. *F. W. Schultz* die Schöpfungsgeschichte, Gotha 1865. Zu Cap. 1—3: *Fr. Chr. Thormeyer* kritischer Versuch über die mosaische Urgeschichte, Halle 1788. *J. G. Eichhorn's* Urgeschichte, herausgegeben von *J. Ph. Gabler*, Altd. u. Nürb. 1790—93, 2 Thle in 3 Bden, und des Letzteren neuer Versuch über die mosaische Schöpfungsgeschichte, ebendas. 1795. *Ph. Buttmann* Mythologus 1. S. 122—152; vergl. auch *Winer* bibl. RWB. u. Erde.

V. 1—5. Erster Tag und 1 Werk: aus dem durch den Geist Gottes zubereiteten Chaos ruft Gott das Licht hervor. V. 1 nach den Verss., Masor. u. den meisten Auslegern: *im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde*. Im Anfang wovon? müsste hinzugegacht werden. Hinzuzudenken: *aller Dinge oder der Zeit* (dogmat. Erklär.), ist unerlaubt, weil diese Begriffe im Satz nicht an die Hand gegeben sind. Das Hinzuzudenkende dürfte nur aus dem Satze selbst genommen werden, also entweder *des Himmels und der Erde* oder *seines Schuffens* (בְּרֵאשִׁית, vgl. ראשיתו וְרֵאשִׁיתו Prov. 8, 22); im ersten Fall entstünde eine tautologische Aussage, und müsste es wenigstens heissen: der Anfang des Himmels und der Erde war, dass Gott sie schuf; im andern Fall wäre gesagt, dass Gott vor der Schöpfung des Himmels und der Erde nicht oder nichts geschaffen habe, und da ist sehr fraglich, ob der Verf. eine solche Behauptung zu machen im Stande war oder sich getraute. Aber auch dass er gleich im ersten Wort des ersten Satzes seine Meinung bloss zu denken gegeben, wäre höchst auffallend. Man hat darum vermuthet, dass בְּרֵאשִׁית erhalte seine nähere Bestimmung durch einen nachgehends folgenden Gegensatz (etwa wie Jes. 46, 10 ihm ein אַחֲרָיִם entgegensteht) und bedeute somit *anfänglich, zuerst*, aber auch diese Auffassung lässt sich nicht durchführen. Denn wollte man den Gegensatz in V. 3 ff. finden (darnach das Licht u. s. w.), so müsste man *Himmel und Erde* V. 1 als die prima materia, den Weltstoff (gleich der chaotischen Stoffmasse V. 2) verstehen (*Calv. Müntz. Pisc. Gerh. Gabl. Rosenm. Ges. Knob.*) und als erste Schöpfungsthat die Hervorbringung des chaotischen Weltstoffs ansehen. Aber das erlauben die Worte *der Himmel und die Erde* nicht, da diese überall nur das geordnete Weltall, nie den rohen Stoff desselben bedeuten und bedeuten können, wie es auch V. 2 nicht heisst: Himmel und Erde war ein Chaos, sondern nur: die Erde war ein Chaos, und erst aus dieser chaotischen Erde



der Himmel herausgebildet wird V. 6—8. Wollte man aber (*Dath. Thorm. J. G. Rosenm., Kurtz, Baumg.* und die Vertreter der Restitutionshypothese) den Gegensatz in V. 2 finden: zuerst schuf Gott Himmel und Erde, dann aber wurde die Erde wüste u. s. w., so wäre das nicht bloss syntaktisch falsch (s. zu V. 2), sondern der Verf. wäre mit sich selbst in Widerspruch, wenn er ohne V. 2 von der Verwüstung des Himmels etwas gesagt zu haben, nachgehends doch V. 6—8 die Schöpfung des Himmels im Zusammenhang mit der Neubildung der wüste gewordenen Erde erzählte; auch durfte er, wenn er V. 1 ein früheres als das jetzige Weltall meinte, dort nicht *den Himmel* und *die Erde*, sondern nur *einen Himmel* und *eine Erde* (vgl. Jes. 65, 17) sagen. Wollte man aber endlich den Gegensatz zu  $\text{רָאשִׁית}$  in dem finden, was nachher in dem geschaffenen Weltall vor sich gieng (*Del.*), also ausserhalb Cap. 1, etwa in Cap. 5, so gilt dagegen, dass nirgends nach Cap. 1 auf dieses  $\text{רָאשִׁית}$  Rückbezug genommen ist, wie denn auch die Wendung selbst (zuerst erschuf Gott das All, dann begab sich auf dem geschaffenen All Folgendes) platt genug wäre. Gegenüber von allen 3 Möglichkeiten kommt ausserdem noch dies in Betracht. Ohne zu bestreiten, dass man  $\text{רָאשִׁית}$  *Anfangs* im Gegensatz zu einem nachfolgenden 2ten, 3ten oder letzten einer Reihe sagen konnte (wie denn Joh. 1, 1  $\epsilon\nu \acute{\alpha}\rho\chi\eta\eta$  an der nachfolgenden Schöpfung V. 3 seinen Gegensatz hat und durch diesen Gegensatz den Begriff der Vorweltlichkeit bekommt), muss man doch bedenken, dass für das adverbiale *Anfangs* oder *zuerst*  $\text{רָאשִׁית}$  der gebräuchliche Ausdruck war, und dass im A. T.  $\text{רָאשִׁית}$ , wenn es *Anfang* bedeutet, ausser Jes. 46, 10 (wo es seinen Gegensatz  $\text{אחרי}$  bei sich hat), nie im st. abs., sondern nur im stat. constr. vorkommt. Folgt man dieser Weisung des Sprachgebrauchs und nimmt  $\text{רָאשִׁית}$  als st. c., unter den das folgende  $\text{אֶרֶץ}$  untergeordnet ist, übersetzt also *im Anfang da Gott d. H. u. d. E. schuf* (*Raschi, Abene. Vatabl. Grot. Ilgen, Bohl. Ew. Buns. Böttch. Schrad., H. Schultz* Alttest. Theol. 1. 315), wozu dann der Nachsatz allerdings nicht V. 2 (*Abene. Grot. u. A.*), sondern erst V. 3 *da sprach Gott* sein kann, vielmehr V. 2 ein eingeschobener Zustandssatz ist, so fallen alle Schwierigkeiten weg, und ergibt sich ein klarer Sinn. Das Prf.  $\text{אֶרֶץ}$  in den Inf. (s. 5, 1) zu ändern (*Böttch. n. Aehr. I. 2—9*) ist weder nöthig noch räthlich (*Hos. 1, 2; Deut. 4, 15; Ew. §. 332, d*). S. auch *Geiger* Urschrift S. 344. Der Einwand, dass eine so zusammengesetzte Periode am Anfang der Erzählung unannehmbar sei, ist ohne Grund (*Bunsen* 1. S. CXXXIX; *Schr. 48—52*): gerade am Anfang der Erzählungen sind solche längere Perioden am wenigsten zu vermeiden (z. B. 2, 4 ff.). Die Behauptung, dass diese Erklärung „nur ersonnen sei, um die dem modernen Pantheismus anstössige Lehre einer creatio ex nihilo zu beseitigen“ (*Keil*), ist um so tadelnswerther, als auch bei der gewöhnlichen Auffassung von V. 1 über eine creatio ex nihilo nichts ausgesagt ist, wenn

man nicht sprachwidrig *den Himmel und die Erde* als Weltstoff versteht (s. zu V. 2). **בָּרָא**] Der Grundbegriff der W. wird gemeiniglich im *Hauen* und *Schneiden* gefunden (nach dem Pi. **בָּרָא** und dem arab. **بَرَأَ** u. **بَرَى**), aber das zunächst herbeizuziehende **בָּרָא** führte eher auf den Begriff der *Reinheit* und *Freiheit* (**בָּרָא**); **בָּרָא** Jos. 17, 15. 18 heisst: einen Wald durch Hauen und Roden klären, lichten, säubern, *ἐκκαθαρίζειν* LXX; daraus wird weiter: aus dem rohen Stoff durch Säubern, Beschneiden, Behauen, Schaben u. s. w. etwas bilden Hez. 21, 24 (und **בָּרָא**, **בָּרَى**); zuletzt ist behauen geradezu s. v. a. zusammenhauen Hez. 23, 47. Jedenfalls schliesst **בָּרָא** seinem Grundbegriff gemäss die Beziehung auf einen vorhandenen Stoff nicht aus, sondern ein. Gleichwohl ist höchst merkwürdig, dass die Hebräer dieses Verb., wo von menschlichem Säubern, Behauen und Bilden die Rede ist, nur im Pi., dagegen wo sie es von Gott aussagen, nur im Qal gebrauchten. Es zeigt sich darin (*Ew.* §. 126, a) eine bewusste und scharf ausgeprägte Unterscheidung des mühevollen künstlichen Bildens durch Menschen und des mühelosen freien Bildens oder Schaffens durch Gott. Einen Acc. des Stoffs (*Ew.* §. 284, a), wie andere Verba des Bildens und Machens, nimmt es nicht zu sich; wollte man aber daraus folgern, dass **בָּרָא** an sich schon den Gebrauch von Stoff und Mittelursachen ausschliesse, und als ein *creare ex nihilo* verstanden werden müsse, so wäre das nicht richtig; es würde schon durch Vergleichung von Cap. 1, 27 mit 2, 7, sowie durch alle die Stellen widerlegt, wo die durch natürliche Zeugung vermittelte Hervorbringung der Menschen auf ein **בָּרָא** Gottes zurückgeführt wird, wie es denn auch im Rhythmus der Versglieder oft genug mit den allgemeineren Verben **וַיַּצַּר** und **וַיַּבְרָא** wechselt (z. B. Am. 4, 13. Jes. 43, 7. 45, 7. 18). Wohl aber folgt aus obigem Sprachgebrauch, dass, wo der Schriftsteller ein **בָּרָא** von Gott aussagt, er auf Mittel und Stoff nicht reflectirt, sondern die schlechthinige Freiheit des göttlichen Producirens im Auge hat. **מְלָכִים**] *Ew.* §. 178, b u. Jahrb. X S. 11; sein Grundbegriff ist *Mächte* oder *Macht*, eine uralte Bildung aus **מָלַךְ** (weicher **מָלַךְ**) *stark sein* und eng zusammenhängend mit **מָלַךְ** (aus **מָלַךְ**, nicht **מָלַךְ**, vgl. **מְלִיכָה** u. a.). Die Ableitung des Worts von **אָלַף** scheu, ängstlich, rathlos sein, umherirren (*Fleischer, Del. S. 57*), als bedeutete es „Gegenstand der Furcht“, ist nicht zu billigen, weil man unter Voraussetzung derselben **מְלָכִים** begrifflich von **אָלַף** trennen müsste, sodann weil **אָלַף** bloss arabisch ist und auf einem Lautwechsel mit **وَالِهَ** (وَهَل), äth. *valvata*) beruht, während **מָלַךְ** und **מְלָכִים** uralte und vorarabische Wörter sind, und

endlich weil ein so rein sinnlich gefärbter Begriff, wie der von  $\text{אֵל}$  und  $\text{אֱלֹהִים}$  zur Bezeichnung der geistigen Furcht vor Gott nicht anwendbar ist, noch auch selbst von den Arabern angewendet wurde. Wie wenig man vom Arabischen aus das uralte Wort erklären kann, das zeigt die Uebersicht über die Einfälle der arab. Sprachgelehrten bei *Sprenger* *Leben Muhammad's* 1861. 1. S. 286—291. *Himmel und Erde*] so die 2 Haupttheile des Alls zusammen nennend, haben die Hebräer auch sonst oft den Begriff *Welt* oder *Weltall*, wofür sie noch keinen einheitlichen Ausdruck hatten, umschrieben. Die Dreitheilung der Welt tritt in der Bibel nur noch selten hervor (*Ev. Jahrb.* 1. S. 87), z. B. Ex. 20, 4. Dass mit *Himmel und Erde* immer nur die geordnete ( $\text{κόσμος}$ ) oder jetzige Welt (2, 1. 4) bezeichnet wird, nicht der Weltstoff, ist schon oben bemerkt. Gegen *Kn.*, der sich für die gegentheilige Behauptung sogar auf die etruskische Kosmogonie bei Suidas beruft, s. schon *Böttch.* a. a. O. S. 6 f. — V. 2. Zustandssatz; nicht Nachsatz zu V. 1 (*Abene. Grot.* u. A.), auch nicht Fortsetzung der Erzählung V. 1 *und die Erde wurde wüste* (*Kurtz* u. A.), weil es sonst  $\text{וְהָאֲרֶזֶל וְהָאֲרֶזֶל}$  heissen müsste, sondern den Zustand beschreibend, in welchem die Erde war, als Gott, die Welt schaffend, das Wort V. 3 sprach, somit: *die Erde war aber w.* Das Prf.  $\text{וְהָיָה}$  in diesem Fall wie Cap. 3, 1. Jud. 8, 11. Dass die Meinung nicht sein kann: *die Erde aber war geworden* ergibt sich aus dem Zusammenhang. Denn bei unserer Auffassung von V. 1 war die Erde noch gar nicht vorhanden, kann also nicht schon etwas anderes geworden sein; bei der gewöhnlichen Auffassung von V. 1 aber würde in diesem Fall der Schriftsteller sich gedankenlos ausgedrückt haben, da er zu sagen vergessen hätte, was aus dem Himmel geworden war (vgl. V. 7 f.). V. 2 beschreibt die chaotische Erde, in der der spätere Himmel eingeschlossen ist, zunächst als  $\text{אֲרֶזֶל וְאֲרֶזֶל}$  d. h. als ein ordnungs-, gestalt- und wesenloses Einerlei oder Durcheinander ( $\text{ἄλη ἀμορφος}$  Sap. 11, 18). Zu der Malerei mit einem Paar zusammenklingender Namen vgl. 18, 27. Nah. 2, 11. Zeph. 1, 15. Hez. 6, 14 u. a. Die Namen sind schon ihrer seltenen Bildung nach (*Ev.* §. 146, d) uralt und dem Verf. mit der Erzählung überkommen. Zwar  $\text{אֲרֶזֶל}$  (von  $\text{אֲרֶזֶל}$ , aram.  $\text{אֲרֶזֶל}$ , ar.  $\text{تربة}$  *Wüste*) *Wüste, Oede* ist auch später noch im Hebr. in verschiedenen Bedeutungen gebräuchlich geblieben, aber  $\text{אֲרֶזֶל}$  (von  $\text{אֲרֶזֶל}$ ,  $\text{آري}$ ) *Leere* kommt nur noch Jer. 4, 23 und Jes. 34, 11, aus unserer Stelle entlehnt, vor. Zu diesem Begriff der gestaltlosen Masse kommen in  $\text{אֲרֶזֶל} — \text{אֲרֶזֶל}$  als weitere Merkmale hinzu das Vorherrschen des Wassers und die Finsterniss, die darauf liegt. Nämlich  $\text{אֲרֶזֶל}$  (von  $\text{אֲרֶזֶל}$  *brausen*) ebenfalls ein uraltes Wort und fast mythologisch wie Okeanos, daher immer ohne Artikel (*Ev.* §. 277, c; nur in seiner jünge-

ren, mehr appellat. Anwendung im Plur. lässt es den Artikel zu, Jes. 63, 13. Ps. 106, 9), und weiblich gedacht (vielleicht mit Ausnahme von Ps. 104, 6) *die brausende Fluth* ist hier deutlich die noch ungetrennte (V. 6) gesammte Masse der Urwasser, und wird V. <sup>b</sup> durch  $\text{מַיִם}$  erklärt. Ob der Verf. den Urstoff als eine wässrige Masse dachte, oder ob nach ihm ein schon vorhandener fester Erdkern nur von den Wassern überdeckt vorhanden war, lässt sich kaum entscheiden; der Ausdruck in diesem V. 2 (wo es nicht heisst: die Erde war  $\text{רֹחַ יְרֵחַ}$ , überdeckt mit  $\text{מַיִם}$ , sondern  $\text{מַיִם}$  für die Erde, die  $\text{רֹחַ יְרֵחַ}$  war, gesetzt ist) spricht für die erste Auffassung; der Ausdruck V. 9 lässt beide Auffassungen zu; der Dichter von Ps. 104, 6 ff. hat die zweite. Jedenfalls ist nach dem Verf. die Erde aus dem Wässrigen erst herausgestaltet (s. 2 Ptr. 3, 5). Was man mit dem griech. rein negativen Ausdruck Chaos zu bezeichnen sich gewöhnt hat, wird bekanntlich in den verschiedenen Kosmogonien der Alten verschieden oder auch gar nicht näher beschrieben; unser Halbvers gibt den klaren Begriff einer gestaltlosen, wässrigen, finsternen Erdmasse, als der Voraussetzung der weiteren Gestaltung. V. <sup>b</sup>. Dieses Chaos war aber, schon bevor Gott sein Wort sprach, nicht allein, sondern die  $\text{רוּחַ אֱלֹהִים}$  war dabei, d. h. nicht ein Wind, welchen Gott zur Trocknung der Erdmasse sendete (*Onk. Ephr. Saad. Abene. J. G. Rosenm. Schulz, Dath. Vat. Schu.*), weil das Praed.  $\text{מְרַחֵץ}$  dazu nicht passt und die Befreiung der Erde von der Wassermasse V. 7 vielmehr durch Theilung der obern und untern Wasser erfolgt, sondern *der Geist Gottes*, der wie ein Hauch von Gott auströmend, geschöpfliches Leben und Lebenskraft wirkt (Ps. 33, 6. 104, 29. 30). Und das  $\text{רָחַף}$ , im Part. ihm als eine dauernde Thätigkeit zugeschrieben, bedeutet (von  $\text{רָחַף}$  weich, zart, schlaff, locker sein) nicht bloss *επιπέσειν* (LXX, *Aq. Symm. Theod.*), *ferri* (*Vulg.*), *schweben, sich auf etwas lassen oder senken* (*Kn.*), sondern hat wie Deut. 32, 11 und im Syr. die specielle Bedeutung *zärtlich hegen, brüten, brütend und schützend überschweben* (s. *Ges. thes.*). Die Vergleichung des Geistes mit einem Vogel (Matth. 3, 16) liegt zu Grund, und selbst eine entfernte Beziehung auf das Weltei (*Holtinger 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 webt 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. Es kann nicht geleugnet werden, dass der Verf. die Schöpfung nur bis zur Herausbildung aus dem Chaos zurückverfolgt, dieses Chaos selbst aber voraussetzt, ohne sich über seinen Ursprung auszusprechen, weder dass es unabhängig von Gott vorhanden, noch dass es von Gott gesetzt sei. Man wird ohne Bedenken zugeben, dass wenn der Verf. sich auf die Frage

nach dem Ursprung des Chaos 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 Vorstellungen anschliesst, während alle die jüngeren Schöpfungsdarstellungen der Bibel den Chaosbegriff und eben damit jeden Gedanken an einen vorausgesetzten Stoff haben fallen lassen. Aber ein höherer Gottesbegriff macht sich doch darin geltend, dass er das Chaos nicht allein und für sich seiend sich denken kann, sondern nur, indem der Gottesgeist dabei und darüber war. Nicht dass zu dem Urstoff ein zweites höheres Princip hinzukommt, ist hier das Eigenthümliche, denn auch keine der heidnischen Kosmogonien konnte ein solches entbehren, mochte man es Allgeist (Inder) oder *Ἔπος* (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 Nachsatz zu V. 1. Aus dem durch den Geist der Entwicklung fähig gemachten, annoch finsternen Chaos lässt Gott durch sein Allmachtswort das *Licht* aufleuchten (2 Cor. 4, 6). Ueber die erhabene Einfachheit dieser Darstellung s. Longinus π. ὕψ. 9, 9. Dass Gott spricht und es wird, darin liegt nicht bloss die Leichtigkeit und Mühelosigkeit seines Schaffens; seine Allmacht, sondern auch, dass er als selbstbewusster, wollender schafft. Er lässt nicht bloss leidend und bewusstlos die Dinge aus sich emaniren, bringt sie auch nicht hervor durch das blosses Denken, was ein Ineinander von Gott und Welt voraussetzte, sondern durch seinen Willen, dessen Aeusserung oder Bethätigung nach aussen eben sein Wort ist. Jedes einzelne Werk Gottes ist die Verwirklichung eines göttlichen Willensactes und eines diesem zu Grund liegenden Gedankens, weist also durch sein Dasein auf ein Wort Gottes zurück. Nachdem der Geist ermöglicht hat, dass es werden kann, bestimmt das Wort, dass und wie es werden soll (*Ev.*); beide, Geist und Wort, gehören zusammen. *Licht* ist das erste Werk; denn Licht ist die Bedingung aller Ordnung, alles Lebens, zugleich die feinste aller elementaren Kräfte. Dass das Licht hier als etwas für sich und unabhängig von den Lichtkörpern erscheint, ist sogar auf dem Standpunkt der heutigen Naturwissenschaft nicht anstössig, ist aber im Uebrigen der alterthümlich-kindlichen Auffassung gemäss, wornach dasselbe als ein geheimnissvoller Stoff, an verborgenem Orte wohnhaft (J. 38, 19. 20), gedacht wurde. (Ueber den Aether und die Hemera bei Hesiod

s. oben S. 6.) — V. 4. *Und Gott sah das Licht dass (es) gut*] d. i. er sah, dass das Licht gut war, oder: und das Licht ansahend fand er es gut (*Ew.* §. 336, b und Stellen wie Jes. 3, 10, aber auch Gen. 6, 2. 12, 14. 13, 10. 49, 15. Ex. 2, 2). Durch die Formel, die weiterhin noch 6 mal 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 Licht und der Finsterniss*] da diese Bemerkung erst nach der Billigungsformel kommt, so ist das Scheiden nicht von der Ausscheidung des Lichts aus der Urmaterie zu verstehen, sondern von der Unterscheidung oder Sonderung beider, die fortan sein soll: sie sollen als getrennte Dinge (2 Cor. 6, 14) jedes sein besonderes Dasein, seine besondere Erscheinungszeit (V. 5), seinen besondern Ort (Ij. 38, 19 f. 26, 10) haben. Mit dieser Wendung wird sehr fein die Finsterniss, obgleich weder als ein eigenes Schöpfungswerk Gottes noch als  $\text{אֵל}$  bezeichnet, doch als Gegensatz und Folie des Lichts und als wechselfähig mit dem Licht, in die göttliche Weltordnung eingefügt (*Del.*). — V. 5. Wenn nun Gott das Licht Tag und die Finsterniss Nacht benannte, so kann damit so wenig als V. 8 u. 10 vom Verf. gemeint sein, dass Gott diese bestimmten (hebr.) Namen gebrauchte, sondern nur, dass er das, was durch dieselben bezeichnet wird, ausdrücklich zum Dasein bestimmte, also hier, dass das, was man in allen Sprachen unter Tag und Nacht versteht, an sich und in seinem Wechsel mit einander auf seiner Anordnung beruht. Die Scheidung V. 4 fällt damit nicht zusammen, sondern greift weiter; wohl aber ist eine Folge dieser Scheidung, dass es *Zeiten* geben soll, wo das eine, und Zeiten, wo das andere zur Erscheinung kommt. Ohne diese Bemerkung wäre, was V. <sup>b</sup> gesagt wird, unverständlich. Im Uebrigen erhellt, dass der Verf. Tag und Nacht in ihrem Wechsel mit einander sich möglich dachte 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 (*Keil*) 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 (Ij. 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. Die Art, wie das geschieht, wird Ij. 38, 19 f. ausdrücklich als ein Geheimniss bezeichnet, wie auch die räumliche Abgrenzung zwischen dem Licht diesseits und der Finsterniss jenseits der Grenze des Erdrundes ein solches Geheimniss

ist, Ij. 26, 10. „Auch in der griech. Mythologie zieht die  $\zeta\omicron\delta\omicron\delta\alpha\tau\tau\upsilon\lambda\omicron\varsigma$   $\eta\acute{\omega}\varsigma$  dem Sonnenwagen des Apollo voraus“ (*Tuch*).  $\text{בֹּרֵךְ אֶת־אֶרֶץ}$  und es wurde d. h. trat ein, kam zu Stand ein *Abend* und es wurde ein *Morgen*, *Tag* eins d. i. ein erster Tag.  $\text{יִמְ אֶרֶץ}$  ist Appos. zu  $\text{בֹּרֵךְ}$  und  $\text{אֶרֶץ}$  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 u. ö.), in der Folge tritt dann die Ordnungszahl ein V. 8. 13 u. s. w. *Tag* ist hier als dies civilis, als die Summe von Tag im engeren Sinn und Nacht, zu verstehen. Dass Verf. zuerst  $\text{בֹּרֵךְ}$ , dann  $\text{אֶרֶץ}$  nennt, geschah nicht im Anschluss an die sonst bei den Hebräern übliche (z. B. Ps. 55, 18. Dan. 8, 14) Sitte, den Zeitraum, den wir Tag nennen, mit Sonnenuntergang zu beginnen (*Tuch*, *Baumg. Kn.*). Denn obgleich diese Sitte im mosaischen Cult, also priesterlich streng festgehalten wurde (z. B. Ex. 12, 6. Lev. 23, 32. Neh. 13, 19) und wegen der Sabbathrechnung auch im gemeinen Leben ganz verbreitet war, ähnlich wie andere Völker, die die Zeiten nach dem Monde bestimmten, den Tag mit dem Abend begannen, z. B. die Araber, alle Muslim, die Athener (Plin. h. nat. 2, 79; Gell. noct. att. 3, 4), Gallier (Caes. b. Gall. 6, 18), Germanen (Tac. Germ. 11) u. a. (*Kn.*), so kann doch hier unmöglich diese Rechnungsweise zu Grund gelegt sein, weil die chaot. Finsterniss jenseits aller Berechnung liegt, und von Tageszeiträumen erst die Rede sein kann, nachdem das Licht geschaffen und in seinem Wechsel mit der Nacht geordnet ist. Nach der Schöpfung des Lichts wurde es zuerst Abend und dann wieder Morgen; also können Abend und Morgen hier nicht die Anfänge der beiden Tageshälften sein, sondern nur deren Schluss (*Augustin.*; *Drechs.* *Hofm.*, *Kurtz*, *Keil*, *Buns.*, *Del. Ew. Böhm.* u. A.). Mit der Schöpfung des Lichts begann der erste Morgen und bis es wieder Morgen ward, war ein Tag voll. Ueber die Möglichkeit, dass bei einem und demselben Volk der Tagesanfang bald vom Abend, bald vom Morgen an gerechnet wurde, s. *Ideler Handb. der Chronol.* I. 224, *Ew. Alterth.* 3 A. S. 451. Wollte man diese Möglichkeit läugnen, so müsste man hier wenigstens noch eine Spur von einer andern als der gewöhnlichen priesterlichen Tagesberechnung anerkennen, welche an sich als die natürlichere und darum ältere erscheint, und welche z. B. bei den Babyloniern immer üblich blieb (Plin. 2, 79; *Ideler* a. a. O. S. 100), und auch dies zu den mancherlei Zeichen der Alterthümlichkeit unseres Berichts zählen. Der göttliche 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 dieser Umschreibung des Tags durch zwei mit  $\text{בֹּרֵךְ}$  und  $\text{אֶרֶץ}$  begrenzten Hälften, dass der Verf. hier mit  $\text{יִמְ}$  einen gewöhnlichen Tag

(von 24 Stunden) meinte. Man hat zwar schon seit alten Zeiten sich erlaubt, diese Tage des Hexaemeron zu längeren Zeitperioden umzudeuten, und namentlich in neuerer Zeit wurde, um den Wortlaut des Textes mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften auszugleichen, diese Umdeutung wieder mit Nachdruck geltend gemacht (z. B. von Kurtz, *Del.*, unter Widerspruch von Keil). Aber die für eine solche Umdeutung vorgebrachten Gründe sind unzureichend. Der Gebrauch von  $\text{וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי}$  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  $\text{וַיְהִי}$  mit Zahlen gezählt sind, gar nicht in Betracht. Der „Tag Gottes“ bei den Propheten ist freilich ein längerer Zeitraum, aber der wird auch nie in Tag und Nacht als seine 2 Hälften zerlegt und ist nie von einer Reihenfolge einer bestimmten Zahl 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 sich nicht darauf berufen, dass, weil die Sonne noch nicht geschaffen war, wenigstens bei den 3 ersten Schöpfungstagen nicht von einer durch 2 Sonnenaufgänge begrenzten Zeitdauer die Rede sein könne, denn von diesen 3 ersten Tagen wird genau dieselbe Formel gebraucht, wie von den 3 letzten, die nach V. 14 ff. sicher durch den Umlauf der Sonne gemessen sind, also dachte sie auch der Verf. als ebenso lang wie diese, und dass und wie er das konnte, ist oben S. 22 besprochen. Aus der Analogie des 7 Tages endlich, des göttlichen Ruhetages, 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. Sogar eine Angabe über die Lebensdauer des ersten Menschen hätte der Verf. (Cap. 5, 5) zu machen nicht unternehmen können, wenn ihm „der Tag“, an dem er geschaffen wurde, eine unbestimmt lange Zeitperiode gewesen wäre. Vielmehr hat der Verf. sich unter den Tagen nichts anderes als Tage gedacht. In den Rahmen von 7 Tagen hat er den ganzen Schöpfungsvorgang gefasst, weil es ihm um den Nachweis der Begründung des Sabbaths in der Schöpfung 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 bei einer 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 bloss, sondern sind allein passend kleine Fristen. Man erwäge, was das wäre, wenn es hier hiesse: „Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht und es vollendete sich ein Tausend oder ein Zehntausend von Jahren“ u. s. w. 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 Verf. ein Hervorbringen durch die Action der Mittelursachen uns schildern müssen. So wenig also der Verf. so schreiben konnte und geschrieben hat, so wenig kann er sich unter Tag etwas anderes als Tag gedacht haben.

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 chaotischen Wassermassen und der erste Schritt dazu ist ihre Trennung in 2 Theile, indem inmitten derselben ein קָקִי entstehen und sie fortan dauernd (Part.) scheiden soll. Das Wort קָקִי (von קָקַף *stampfen*, dann durch Schlagen sowohl *dicht* und *fest* als *breit* und *dünn* machen) bezeichnet etwas *Ausgedehntes* von fester, dichter Art (*Rn.*) und wird von LXX, Aq. Theod. Symm. στερέωμα, in Vulg. *firmamentum*, von Luth. *Feste* übersetzt. Diese Himmelsausdehnung (קָקִי וְהָיָה V. 14) oder Wölbung (Am. 9, 6) des höheren Luftraums (caelum, κοῖλον), die späterhin im A. T. am liebsten einer über der Erde ausgespannten riesigen Zeltdecke verglichen wurde (z. B. Jes. 40, 22. Ps. 104, 2), wurde in ältester Zeit aufgefasst wie aus dünnem aber 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 an den dieses umfließenden Wassern kreisartig sich erhebend Ij. 26, 10. Prov. 8, 27, an den Seiten von den höchsten Bergen wie von Säulen oder Pfeilern gestützt Ij. 26, 11. 2 Sam. 22, 8 (anders Ps. 18, 8), ein Gewölbe, dem selbst Thüren und Oeffnungen zugeschrieben werden Gen. 28, 17. 7, 11. 2 Reg. 7, 2. 19. Ps. 78, 23. (Aehnlich nennen alte griech. Dichter den Himmel οὐρανόν Od. 15, 328. 17, 565; γάλκρον Il. 17, 425; Pind. Pyth. 10, 42, Nem. 6, 6, und κολύβαλον Il. 5, 504; Od. 3, 2, und selbst Philosophen, z. B. Empedocles bei Plut. plac. philos. 2, 11 und Artemid. bei Seneca nat. quaest. 7, 13 betrachten ihn als etwas Festes, *Rn.*). Damit zusammen hängt dann die uralte Vorstellung von den *oberen, himmlischen Wassern* über dem Firmament. Dort ist ein unerschöpfliches Meer von Wassern V. 7, Ps. 29, 3. 148, 4 (schwerlich aber Ij. 9, 8. 36, 30), über dem Gott seine Söller gebälkt hat Ps. 104, 3; von dort stürzt durch geöffnete Schleusen (Gen. 7, 11 f. 2 Reg. 17, 2. 19) oder Kanäle (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 durchschifft auch nach ägyptischer Vorstellung

der Sonnengott Ra tagtäglich in seinem Kahn das himmlische Meer. Diese urälteste Anschauung liegt unserem Bericht hier zu Grund. Später bildete sich dann freilich 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 allmählig verlor oder nur von Dichtern noch geltend gemacht wurde.  $\text{בִּיָּרֵךְ}$  —  $\text{בִּיָּרֵךְ}$  kürzerer Ausdruck (Lev. 20, 25. Hez. 22, 26 u. ö.) für  $\text{בִּיָּרֵךְ}$  —  $\text{בִּיָּרֵךְ}$  V. 4. 7 (*Ew.* §. 217, g). — V. 7.  $\text{וַיִּבְרָא}$  wie V. 16. 25; dass aber zwischen ihm und  $\text{וַיִּבְרָא}$  V. 21. 27 kein wesentlicher Unterschied sein soll, zeigt V. 21 im Vergleich mit V. 25.  $\text{וַיִּבְרָא}$  hat sonst immer seine Stelle unmittelbar hinter dem, was Gott gesprochen hat V. 9. 11. 15. 24. 30; nach der Angabe dessen, was Gott gemacht hat, hat die Formel keinen Sinn, weil  $\text{וַיִּבְרָא}$  nicht mehr auf das Wort, sondern auf das von Gott ausgeführte sich zurückbeziehe. Dass hinter einem  $\text{וַיִּבְרָא}$  der ganze V. 7 überflüssig wäre (*F. W. Schultz* S. 257), ist unrichtig, wie V. 25 zeigt. Die LXX haben es statt hier vielmehr am Schluss von V. 6, und gewiss ist dort seine richtige und ursprüngliche Stelle. Die Frage kann nur sein, ob die Umstellung im hebr. Text auf einem alten Abschreibebefehler oder (*Schr.* S. 21) auf der Absicht des Uebersetzers beruht, welcher der heil. Siebenzahl zu lieb am Ende von V. 7 die dort ursprünglich gesetzte Billigungsformel ausgeworfen und dafür  $\text{וַיִּבְרָא}$  am Ende von V. 6 hieher gerückt habe. Aus dem oben S. 15 bemerkten Grunde ist für das erstere zu entscheiden. — V. 8.  $\text{וַיִּבְרָא}$  eigentlich *Höhen*, ein Plur. von  $\text{וַיִּבְרָא}$ , wie  $\text{וַיִּבְרָא}$  von  $\text{וַיִּבְרָא}$  (*Ew.* §. 189, e). Ueber das *Nennen* s. zu V. 5: der  $\text{וַיִּבְרָא}$  und was dahinter ist, soll nach göttlicher Anordnung den Menschen fortan Himmel sein und dafür gelten. Zwischen V. <sup>a</sup> und <sup>b</sup> haben die LXX *καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλόν*, eine Glosse, von einem aufmerksamen Leser herrührend, welcher sich nicht denken konnte, warum die Billigungsformel unter den 7 ersten Werken nur bei diesem fehlen sollte. Dass es eine Glosse sei, dafür spricht freilich nicht die Stellung der Formel, sofern diese Stellung zwar von der in V. 4 abweicht, aber mit der in V. 10 zusammenstimmt, wohl aber der oben S. 14 hervorgehobene Umstand, dass in der bloss siebenmaligen Setzung der Formel eine Absicht obzuwalten scheint. Eine Nothwendigkeit, die Formel wegzulassen, lag nicht vor. Dass die Himmelsveste noch nicht ein wirklich vollendetes Werk gewesen sei, weil sie den Schmuck der Gestirne noch nicht gehabt habe (*F. W. Schultz* S. 256), ist unrichtig, sonst wäre auch das Festland V. 10 noch nicht vollendet gewesen ohne seinen Schmuck, die Pflanzen; die Himmelsveste war ein in sich abgeschlossenes Werk und konnte also wohl die Billigungsformel bekommen. Aber die Aufhebung der chaotischen Wasserfluth war durch dieses zweite Werk noch nicht vollendet, sondern erforderte noch das dritte Werk (*Ew., Kn., Del., Keil*), und im Hinblick auf diesen Zusammenhang zwi-

sehen dem zweiten und dritten Werk musste zwar nicht, aber konnte der Verf. hier die Billigungsformel weglassen.

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 chaotischen Wasser, welcher unterhalb der Himmelsveste ist, muss sich an einen Ort zusammenziehen und das Trockene, das feste Land, erscheinen oder hervortreten. Wie der Verf. sich das gedacht habe, s. S. 20. 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. Ij. 38, 16. Prov. 8, 28). אֲרְצוֹת] Jussiv, vgl. 41, 34. Ruth. 1, 8. Ij. 3, 9; *Ev.* §. 224, c). — V. 10. Das Geschiedensein des Trockenen von der Wassermasse wird durch die Nennung der Namen zu dauerndem Bestand bestimmt. אֲרֶץ] hier im Gegensatz zum Wasser, die Erde im engeren Sinn oder das *Land*. יָם] eigentlich *Meere*, ein s.g. Massenplural für *Meer nach seinen einzelnen Theilen*, oder Meer in seiner Gesamtheit, wie V. 9 nur von einem יָם die Rede ist. Es gibt viele Meere und grössere Seen, zum Theil unter sich in Verbindung stehend; das Erdenrund ist vom Ocean umflossen (Ij. 26, 10. Ps. 139, 9); sie alle fasst hier wie 49, 13. Ij. 6, 3. Ps. 78, 27. Jon. 2, 4 (vgl. Ps. 24, 2) יָם zusammen, welches in solchem Fall sogar als ein Sing. construiert werden kann Ps. 46, 3 f. Von den Flüssen, die ja nicht eigentlich Sammelörter des Wassers sind, und den kleineren Seen wird hier, wo es sich nur um den Gegensatz von Meer und festem Land handelt (wie Jon. 1, 9. Hagg. 2, 6), abgesehen; Ps. 104, 10 berücksichtigt sie. Die Eindämmung des Meeres in seine Grenzen als ein Werk der göttlichen Allmacht Ij. 38, 8—11. Jer. 5, 22. — Durch die göttliche Billigung wird dieses Werk zugleich als ein abgeschlossenes bezeichnet (s. zu V. 4), und eine Weiterentwicklung der Erdoberfläche, der Gebirge u. s. w., die sich in die folgenden Schöpfungstage hineingezogen hätte (*Del.*), ist hier keineswegs offen gelassen. — V. 11 f. das vierte Werk: die Pflanzen. אֲרֶץ] über das *Metheg* bei אֲרֶץ *Ev.* §. 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 muss schon durch die Fassung des Schöpfungsworts derselben die Kraft dazu zugesprochen werden. אֲרֶץ] das *zarte frische Grün*, das z. B. nach gefallenem Regen (2 Sam. 23, 4. Ij. 38, 26) oder wenn das alte Gras verschwunden ist (Prov. 27, 25), sprosst, das die Auen und Weideplätze bedeckt (Ps. 23, 2. Jo. 2, 22), auch dem Wild zum Futter dient (Ij. 6, 5. Jer. 14, 5);

es wird bald, wie sonst  $\text{הַצִּיִר}$ , neben  $\text{עֵבֶר}$  genannt (Deut. 32, 2. 2 Reg. 19, 26), bald neben  $\text{הַצִּיִר}$  (Jes. 15, 6. Ps. 37, 2). Hiernach ist es an sich keine besondere Gewächsart (wie  $\text{עֵבֶר}$  und  $\text{הַצִּיִר}$ ), sondern Benennung des frischen Wuchses jeglicher Pflanze, daher auch hier nicht sowohl die erste von 3 Gattungen von Gewächsen (*Tuch, Kn., Keil*; wie denn auch V. 12 nur von  $\text{עֵבֶר}$  und  $\text{עָץ}$ , nicht von  $\text{אֲשֵׁר}$  die verschiedenen  $\text{מִין}$  unterschieden werden; vgl. V. 30), als vielmehr Zusammenfassung des gesammten jungen Schöpfungsgrüns, mit dem sich die Erde auf das Geheiss Gottes überdeckt, also allerdings auch das Gras und die kleinsten Pflanzen (welche nach der Ansicht des Alterthums zum Theil  $\text{αὐτόματοι}$ , ohne Samen, aufsprossen, *Tuch* nach Theophr. de caus. plant. 1, 5) einschliessend (vgl. die ähnliche Gliederung in V. 24). Zu verwerfen ist die von LXX Aq. Theod. Vulg. hier und V. 12 beliebte Verbindung von  $\text{עֵבֶר}$   $\text{אֲשֵׁר}$  zu einer St.c.-Kette, weil in diesem Fall der übrigen Gewächse ausser  $\text{עֵבֶר}$  und  $\text{עָץ}$  gar nicht gedacht, und sogar  $\text{עֵבֶר}$  auf das erste Stadium seines Wachsthumms eingeschränkt wäre. Nun werden aus dem Gesamtbegriff des  $\text{אֲשֵׁר}$  zwei Gattungen besonders herausgehoben, welche auch nach V. 29 f. von besonderer Wichtigkeit sind,  $\text{עֵבֶר}$  und  $\text{עָץ}$ . Nämlich  $\text{עֵבֶר}$  ist zwar auch als Viehfutter verwendbar (V. 30. Deut. 11, 15. Jer. 14, 6. Ps. 106, 20), ist aber (V. 29. 9, 3) speciell dem Menschen als Nahrungsmittel angewiesen, Gegenstand des Landbaus (3, 18. Ps. 104, 14); und bezeichnet also ganz besonders die für den Menschen werthvolleren *Kräuter*, die Gemüse- und Getreidearten, die er im Garten und auf dem Acker pflanzt. Die beigegebene Beschreibung  $\text{מְרִיחַ זֵרַע}$  *das Samen samt d. h. erzeugt* (Hiph. denom.) hebt den Samen besonders hervor nicht bloss als Mittel zur Selbstfortpflanzung, sondern auch als ein für die menschliche Verwendung (V. 29) wichtiges Erzeugniss. Ebenso ist es bei der andern Hauptgattung, den *Bäumen und Stauden*, welche Frucht tragen, d. h. nicht bloss Obstbäumen, sondern allen, auch wilden, Bäumen und Stauden; weil es auch bei ihnen theils auf die Früchte an sich, theils auf die Fortpflanzung durch die in den Früchten befindlichen Samen ankommt, hebt die Beschreibung beides hervor: *Fruchtbaum welcher Frucht bringt nach seiner (des Baumes) Art, in welcher (Frucht) sein Same (ist zur Fortpflanzung) auf der Erde*. Dass  $\text{עַל-הָאָרֶץ}$  nicht zu  $\text{מְרִיחַ זֵרַע}$  zu verknüpfen ist (*Del. Keil*), zeigt die Stellung; ebenso wenig kann damit auf den hohen Wuchs der Bäume, welche *über* der Erde den Samen hervorbringen (*Kn.*) hingewiesen sein, denn weder drückt  $\text{עַל}$  für sich den Begriff „oberhalb“ scharf aus (auch V. 20 nicht), noch wäre diese Unterscheidung des  $\text{עָץ}$  von  $\text{עֵבֶר}$  richtig, weil letzteres doch auch über der Erde Samen trägt. — V. 12 wird die Unterscheidung der Arten innerhalb der Gattung, die V. 11 nur bei  $\text{עָץ}$  gemacht war, auch auf  $\text{עֵבֶר}$  ausgedehnt.  $\text{לְמִינֵיהֶם}$  wofür V. 11  $\text{לְמִינֵי הָעֵבֶר}$ ; über das seltene Suff.  $\text{הֶם}$ , welches gerade nur in  $\text{לְמִינֵיהֶם}$  ziemlich regelmässig (Gen. 1, 12. 21. 25. 6, 20. 7, 14. Lev. 11, 16. 22. 29.

Deut. 14, 15), sonst ganz selten (Jud. 19, 24. Ij. 25, 3) vorkommt, vgl. *Ew.* §. 247, d.

V. 14—19. Vierter Tag und 5 Werk: Erschaffung der Lichtkörper am Himmel. Mit ihnen wird der Uebergang gemacht zu den sich selbst bewegenden Wesen (S. 13). V. 14. *וַיֵּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים וַיִּבְרָא אֱלֹהִים וַיִּבְרָא אֱלֹהִים* *es entstehen Lichtkörper!* Ueber den Sing. Verbi *Ew.* §. 316, a; *Ges.* §. 147; *וַיִּבְרָא* *Lichtort* und *Lichtwerkzeug*, *φωστήρ* LXX Aq. (*אֱלֹהִים* im selben Sinn und zwar im Plur. wagt erst ein späterer Dichter Ps. 136, 7 *Tuch*). Licht ist schon früher da; nun sollen Lichtkörper entstehen, welche dieses Licht d. h. einen Theil desselben in sich aufnehmend zugleich seinen Einfluss auf die Erde regeln. Dass diese Lichtkörper schon an den vorhergehenden Tagen gemacht und am 4 Tag sie nur nach ihrer Beziehung zur Erde geregelt und so ihre Schöpfung vollendet worden sei (*Keil*), ist ganz und gar gegen den Text, wie die Vergleichung des *וַיִּבְרָא* V. 3 u. 6, und das Fehlen des Artikels vor *וַיִּבְרָא* ausweist. *וַיִּבְרָא* consecutiv. Bei keinem andern Werk wird der Zweck seiner Schöpfung so ausführlich angegeben, wie bei diesem (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<sup>a</sup> oder zwischen 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 andere eintreten soll, und beherrschen sie. 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<sup>b</sup> von dem Beherrschen V. 18<sup>a</sup> deutlich unterschieden ist. 2) *sie sollen dienen zu Zeichen und zu festen Zeiten und zu Tagen und Jahren* (*Vrss.*, *Luth. Calv. Fag. Merc. Pisc. Bohl. Kn. Del. Keil*) vgl. Num. 10, 2. 10. Jos. 4, 6. *Zeichen* sollen sie geben theils in ordentlicher Weise, z. B. Merkzeichen für die Himmelsgehenden, die Witterung (*Del.*), theils in ausserordentlicher Weise, z. B. durch Verfinsterungen der Sonne und des Mondes, rothen Schein des letztern, Kometenerscheinungen u. s. w., welche im Alterthum als Voranzeigen ausserordentlicher Ereignisse, z. B.

göttlicher Gerichte (Jo. 3, 3 f. Jer. 10, 2. Matth. 24, 29) galten (*Kn.*). Die *מִזְמֵרִים* sodann sind nicht Zeiten überhaupt, weil sonst nicht Tage und Jahre noch besonders genannt würden, sondern  *feste Zeiten*, theils Festzeiten, die oft genug *מִזְמֵרִים* genannt werden und die nach dem Monde geregelt wurden (s. noch Ps. 104, 19. Sir. 43, 7), theils Wochen, Monate, Jahreszeiten, Zeitermine für die Beschäftigungen der Menschen (z. B. Ackerbau, Schiffahrt u. s. w.), sowie für das thierische Leben (z. B. Brunstzeit, Wanderzeit Jer. 8, 7), sogar für die Pflanzen, sofern auch diese für Grünen, Blühen und Absterben ihre Zeiten haben (*Kn. Del.*). *Die Tage und Jahre* im Plur. können bloss die verschiedenen Tage und Jahre sein; 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; beiderlei Jahre waren dem Erzähler bekannt, wie die Sintfluthgeschichte lehrt (*Kn.*). Dieser vielfachen Abhängigkeit der Erde vom Himmel gemäss wird dem letztern eine Herrschaft über die Erde beigelegt Ij. 38, 33 (*Kn.*). Die Worte *אֵלֶּיךָ יָשִׁיבֶנּוּ אֵת הַיּוֹמִים וְאֵת הַשָּׁנִים* als Hendiadyoin (*Ges. Lehg.* S. 854) zu nehmen: „zu Zeichen der Zeiten“ (*Eichh. Gabl. Ges. de W. Baumg.* u. a.) ist nicht begründet; aber auch „sie sollen sein zu (Erkennungs-) Zeichen sowohl für die Zeiten als auch für die Tage und Jahre“ (*Tuch*), ist zu künstlich. 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 Beschreibung der Ausführung des Schöpfungsworts werden die *אֲרָבִים* besonders in die 2 grossen Lichtkörper, unter denen wieder das *grössere* und *kleinere* (*Ges.* §. 119, 1) unterschieden werden, und die *Sterne*. Durch diese Besonderung, verbunden mit der vorhergehenden und nachfolgenden Zweckangabe, wird dasselbe geleistet, was V. 5. 8. 10 durch die göttliche Benennung. Dass man hier die Namengebung durch Gott vermisst (*Tuch, Schr.*), ist demnach nicht begründet. Zu der *Herrschaft* u. s. w. vgl. ausser V. 18 auch Jer. 31, 35. Ps. 136, 7—9 (Plin. h. nat. 2, 4; Cic. Tusc. 1, 63, *Tuch*). — V. 17. *Gott gab sie an die Himmelsfeste*] d. h. er that, machte sie daran, dass sie wie angeheftet daran haften, an feste Punkte gebannt oder in bestimmten Bahnen gehalten (vgl. Plut. plac. philoss. 2, 14; Arat. phaenom. 10, 230. 274. 351. 500; sidera coelo affixa, adhaerentia bei Plin. 2, 39. 18, 57; *Kn.*). — Die ganze Ausführung über die Gestirne ist vom Standpunkt der alterthümlich kindlichen Weltanschauung, welcher der geocentrische war, gemacht. Diesen Standpunkt wissenschaftlich mit den Sätzen der exacten 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 allein handelt, genügt es über die Entstehung und Natur dieser Himmelskörper zu wissen, dass sie Wunderwerke der

allmächtigen Schöpferkraft Gottes sind, und im Uebrigen sie nach dem zu nehmen, was sie für uns sind und auf uns wirken; uns dienen sie nach Gottes Ordnung in der vom Bericht angegebenen 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. Dass aber die beiden Gattungen der Wasser- und Luftthiere zusammengeordnet sind zu einem Werk an einem Tag, erklärt sich aus der Aehnlichkeit ihrer Elemente (Flüssigkeit und Beweglichkeit) und der damit zusammenhängenden mannigfachen Aehnlichkeit ihres Organismus und ihrer Fortpflanzung. Ueber den Stoff, aus dem sie gemacht sind, ist nichts gesagt; die LXX zwar mit ihrem *ἐξαναγέτω* und Aq. Symm. Theod. mit ihrem *ἐξεψάτω* haben, offenbar nach Analogie von *וַיִּצְרָא* V. 24, andeuten wollen, dass die Wasserthiere aus Wasserstoff hervorgebracht sind, und haben diesen Ursprung auch auf die Flugthiere ausgedehnt, indem sie *וַיִּצְרָא* als zweites Obj. zu *וַיִּצְרָא*, und *וַיִּצְרָא* relativisch auffassten, aber ohne Zweifel mit Unrecht. Denn *וַיִּצְרָא* bedeutet nicht: etwas in wimmelnder Menge hervorbringen, sondern nur: in Fülle sich regen, wimmeln, und kann wie alle Verba der Fülle mit dem Acc. des Gegenstands (*Ges.* §. 138, 3; *Ew.* §. 281, b) verbunden werden (*Ex.* 7, 28. *Ps.* 105, 30). *וַיִּצְרָא* nicht n. actionis, sondern concret: das Wimmelnde, *Gewimmel*; es bezeichnet hier nicht etwa (wie 7, 21) bloss die kleineren Thiere, sondern (vgl. V. 21) auch die grossen. *וַיִּצְרָא* nach den Acc. erklärende App. zu *וַיִּצְרָא*; also: *wimmeln soll das Wasser von einem Gewimmel, von lebenden Wesen!* *וַיִּצְרָא* im A. T. nicht bloss die eigentlichen Vögel, sondern alle Flugthiere (*Lev.* 11, 19. 20). *וַיִּצְרָא* das Pil., weil von einer Masse ausgesagt, zugleich das „hin und her, auf und ab“ ausdrückend. „*וַיִּצְרָא* an der Vorderseite, der uns zugekehrten Seite der Himmelsfeste hin; als in der Luft zwischen Erde und Himmel sich bewegend heissen die Vögel dann weiterhin *Vögel des Himmels* V. 26. 28. 30. 2, 19. 20. 7, 2 u. s. — V. 21. Der Bericht über die Ausführung bestimmt auch hier, wie sonst, noch Einiges genauer als das Schöpfungswort, unterscheidet namentlich den *וַיִּצְרָא* des Wassers in die grossen *וַיִּצְרָא* und die übrigen (kleineren). *וַיִּצְרָא* von *וַיִּצְרָא* dehnen, strecken, ist das langgestreckte Thier, und wird zwar auch für Schlange gebraucht (*Ex.* 7, 9 ff. *Deut.* 32, 33. *Ps.* 91, 13), aber häufiger für Crocodil (*Jes.* 27, 1. 51, 9. *Ps.* 74, 13 u. s.) und andere grosse Wasserthiere (*Ij.* 7, 12. *Ps.* 148, 7), niemals speciell für Fische. Diese mit den im Wasser lebenden andern Thierarten werden bezeichnet mit: *und all die lebendigen*

*Wesen welche sich regen und bewegen, wovon zu wimmeln begann das Wasser, nach ihrer Art.* Ueber **אֲשֶׁר** vor **כִּל** s. *Ev.* §. 277, d, 2. " [תְּהִי־הָיָה] abgekürzte Relativsätze, daher mit Artikel *Ev.* §. 335, a. [אֲשֶׁר] Acc., von **אֲשֶׁר** abhängig. [לְמִינֵהֶם] scheint von den Mass. als **לְמִינֵיהֶם** gedacht zu sein (vgl. **הָלְבָבוֹן** Gen. 4, 4; *Ev.* §. 258, a); doch kommt sonst ein Plur. von **מִין** nicht vor, weshalb *Ev.* §. 247, d das — als Vorton erklärt. [לְיֵה פָּתַח] *Flugthiere mit Flügeln*; der Ausdruck hebt das wesentliche Merkmal des **יֵה** besonders hervor, welches Vögeln und andern Flugthieren gemeinsam ist, obgleich auch **אֲשֶׁר פָּתַח** gesagt wurde (7, 14. Deut. 4, 17. Ps. 148, 10 vgl. Ps. 78, 27); Adj. *bezügelt (Del.)* ist **פָּתַח** weder hier noch 7, 14. — V. 22. Als beseelte Wesen erhalten sie einen göttlichen Segensspruch, welcher ihnen die Fähigkeit, durch Fortpflanzung sich zu erhalten und zu vermehren, mittheilt. Die Pflanzen wurden zwar mit derselben Kraft begabt, aber nicht angedet, nicht durch einen besonderen Spruch. — Ueber die Ableitung des Begriffs *segnen* von **בָּרַךְ** s. Vermuthungen bei *Ev.* Geschichte I. 1864 S. 586; und die Dichter des A. B., 2 A. 1866, 1, 1 S. 246 und *Del.* S. 98. — Dass der Verf. annahm, Gott habe von jeder Thierart immer nur ein einziges 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; das **יִקְרָא** V. 20 spricht eher dagegen.

V. 24—31 sechster Tag, 7 und 8 Werk: Schöpfung der Landthiere und Menschen. — V. 24 f. Die Landthiere soll die Erde (das Land) hervorgehen lassen (vgl. V. 12) oder hervorbringen; dennoch wird ihre Entstehung dadurch nicht mit der der Pflanzen auf eine Linie gestellt, denn von den Thieren heisst es doch sofort V. 25, dass Gott sie machte. Auch sollen nicht durch diese Wendung die Landthiere als aus anderem Stoff denn die Wasserthiere und Vögel gemacht dargestellt werden (vgl. zu V. 20): sind ja doch nach anderen Stellen sämmtliche Thiere aus Erdstoff gebildet (2, 19. Ps. 104, 29. Koh. 3, 20; vgl. Diog. Laërt. 2, 3, 4; Ovid. met. 1, 416 ff., *Kn.*), wie der Mensch (2, 7). Wohl aber wird durch die Betheiligung der Erde an ihrer Hervorbringung ihr niedrigerer Ursprung gegenüber vom Menschen angedeutet. — [בְּיַמֵּי תְהִיָּה] wird auseinandergesetzt in 3 Classen, welche in etwas veränderter Stellung V. 25 wiederkehren. [בְּהֵמָה] das *stumme* grössere vierfüssige Thier, zwar auch die grösseren wilden Thiere einschliessend (Gen. 6, 7. 20. Lev. 11, 2 u. f.) und in Poesie öfters von den wilden Thieren gebraucht, aber sonst gewöhnlich, und so auch hier, das zahme *Vieh*, sowohl die Thiere der Heerde (Gen. 47, 18 u. f.) als das Lastvieh (34, 23. 36, 6). [בְּרֵמֶשׂ] das sich Regende überhaupt (vgl. V. 28 u. 9, 3), dann speciell und so hier das kleinere *kriechende Gethier* (*reptilia έρπετόν*), was ohne Füsse oder mit unmerklichen Füssen am Boden sich fortbewegt (6, 7. 7, 14. Deut. 4, 18. 1 Reg. 5, 13), genauer **רֵמֶשׂ הָאָרֶץ** V. 25. 6, 20. Hos. 2, 20, weil man auch den **עֲרֵץ** des Wassers **רֵמֶשׂ** nennen



konnte Ps. 104, 25 (vgl. Lev. 11, 46 mit V. 44 u. Ps. 69, 35). Zwischen beide Classen stellt sich  $\text{חַיִּי הָאָרֶץ}$  die Thiere des Landes ( $\text{חַיִּי הָאָרֶץ}$  2, 19), welche draussen im freien Lande, in den Gefilden herumstreifen, sowohl Raubthiere (1 Sam. 17, 46. Hez. 29, 5. Ps. 79, 2 u. s.) als alles übrige *Wild*.  $\text{חַיִּי הָאָרֶץ}$  aus der ältesten Sprache, in welcher der st. c. mit Hülfe des  $\text{י}$  (*Ev.* §. 211, b; *Ges.* §. 90, 3, b) gebildet und der Artikel noch wenig gebräuchlich war (wiederholt oder nachgeahmt Ps. 50, 10. 79, 2. 104, 11. 20. Zeph. 2, 14. Jes. 56, 9). Diese alterthümlichere Sprechweise ist hier gewählt als die feierlichere, weil Gott spricht; V. 25, wo der Erzähler spricht, steht das gewöhnliche  $\text{חַיִּי הָאָרֶץ}$ .  $\text{חַיִּי הָאָרֶץ}$  scheint zu allen 3 Classen zu gehören, vgl. V. 25, also etwas anders als V. 12. — Ueber das Fehlen des Segenspruchs über die Landthiere s. S. 15. — V. 26 f. Als letztes und höchstes der besetzten Wesen wird der Mensch geschaffen. Die Schöpfung des Menschen ist zwar mit der der Landthiere auf denselben Tag zusammengedrückt, und dadurch eine nähere Zusammengehörigkeit beider anerkannt. Aber viel mehr ist der Bericht darauf aus, seine spezifische Verschiedenheit und seine hohe Würde gegenüber von diesen und allen andern Wesen hervorzuheben. Sie wird nicht bloß durch seine Stellung am Ende der ganzen Reihe angedeutet, sondern durch Geltendmachung seiner Gottebenbildlichkeit und seiner Herrscherstellung ausdrücklich ausgesprochen. Selbst 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 die Schöpfung des Menschen als das Ergebniss eines besondern Rathschlusses Gottes hingestellt wird.  $\text{וַיִּצְוֶה}$  Volunt., *Ev.* §. 228, c; *Ges.* §. 75, 6. Der Plur., in welchem hier Gott von sich redet, und der ähnlich Cap. 11, 7 und Jes. 6, 8 wiederkehrt, ist aus der Selbstaufforderung, wo der Redende mit dem Angeredeten sich wie eine Doppelheit von Personen zusammenfasse (*Hitz.* zu Jes. 6, 8; *Tuch, H. Schultx*), nicht genügend zu erklären, da ein ein solcher Plur. sonst nicht nachweisbar ist, und auch Gott bei Selbstaufforderungen gewöhnlich im Sing. 1 prs. redet (z. B. 2, 18. Jes. 33, 10); ebenso wenig aus der Sitte der Herrscher, in öffentlichen Erlassen durch Wir zu reden (*Merc. Grot. Kn.* u. A.), weil diese später im Morgen- und Abendland sehr gewöhnliche und im Qorân auf Gott übertragene Sitte bei den Hebräern noch nicht war, und in der Bibel nur von persischen und griechischen Herrschern sich beweisen lässt (*Esr.* 4, 18. 1 *Macc.* 10, 19. 11, 31. 15, 9). Zutreffender scheint, dass Gott hier communicative mit den ihn umgebenden himmlischen Wesen redete (*Philo, Targ. Jon., Rasch., Abene., Gabl., Del.*); auch in *unserem Bild und nach unserer Aehnlichkeit* würde sich in diesem Fall wohl erklären, sofern 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 Analegung wohl durchführen; allein in diesem Fall würde durch  $\text{מַלְאָכִים}$  eine Mitthätigkeit der Geister bei der Schöpfung des Menschen gesetzt, was wohl gut babylonisch und persisch (S. 8 f.), aber nicht biblisch (vgl. Jes. 44, 24. 40, 13. 14) wäre, und bei dem Verf., der in der ganzen Schöpfungsgeschichte auf die Engel keine Rücksicht nimmt und auch sonst die Vorstellung von einer Gott umgebenden Geisterschaar nicht durchblicken lässt, ist ein solcher Plur. nicht zu erwarten. An die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes (KVV. und die älteren dogmat. Erklärer) kann ohnedem auf alttestl. Standpunkt nicht gedacht werden. Wohl aber muss man sich erinnern, dass dem Gefühl des höheren Alterthums, nach dem klaren Ausweis der Mehrheitsform  $\text{אֱלֹהִים}$ , Gott nicht die steife starre Einheit, sondern die lebendige persönliche Zusammenfassung einer Fülle von göttlichen Kräften und Mächten ist, dass also er ganz anders als Menschen durch Wir von sich reden kann (nicht muss), und dass er das hier um so passender thut, theils wegen der Feierlichkeit des Augenblicks, wo er aus dem Vollgefühl seiner Würde heraus spricht, theils weil es sich jetzt darum handelt, aus der Fülle der göttlichen Kräfte, die er in sich vereinigt; an den Menschen mitzuthemen. Mit andern Worten: dieses Wir ist eine Auflockerung der strengen persönlichen Einheit, verhält sich zu dem Ich wie Gottheit zu Gott, und ist da wohl an seinem Platz, wo es eben nur darauf ankommt, den Begriff des Göttlichen überhaupt im Gegensatz gegen das Menschliche und Irdische hervorzuheben; in diesem Sinn wechselt es Jes. 6, 8 geradezu mit der 1 P. Sing.  $\text{אָרַם}$  hier collect., wie der Plur.  $\text{יְרִידָה}$  zeigt; über das Etymon s. 2, 7.  $\text{אֲבִלְתָּם}$  in *unserem Bild*, so dass der Mensch das Bild <sup>1)</sup> Gottes trägt, gleichsam darein gefasst

1)  $\text{אֲבִלְתָּם}$  ist eigentlich *Schattenriss*, *Abschattung*, weiterhin *Bild*, sowohl gezeichnetes und gemaltes, als geschnittenes und gegossenes, häufig Götzenbild. An dieser hergebrachten Etymologie (s. zu Ij. 3, 5) halte ich auch gegen die Einrede von *Del.* (S. 532) fest. Dass  $\text{אֲבִלְתָּם}$  nicht ursprünglich ein plastisches Bild sei, folgt aus Ps. 39, 7; an eine Ableitung von  $\text{صَرَم}$ , das selbst die Araber nicht vom Bildschnitzen gebrauchen, und das in den nordsemitischen Sprachen gar nicht vorkommt, ist nicht zu denken. Wer  $\text{אֲבִלְתָּם}$  neben  $\text{צַדִּיק}$ ,  $\text{נָכוֹן}$  neben  $\text{נָכוֹן}$ ,  $\text{בַּיִת}$  neben  $\text{בַּיִת}$ ,  $\text{צַדִּיק}$  neben  $\text{צַדִּיק}$  beachtet, wird zugeben müssen, dass  $\text{אֲבִלְתָּם}$  und  $\text{אֲבִלְתָּם}$  verschiedene Ausprägungen derselben Urwurzel sein können. Die Araber haben zwar die von Haus aus ganz verschiedenen Wurzeln  $\text{أظلم}$  *oppressit* und  $\text{أظلم}$  *obscurus fuit* (denn dass der Begriff Dunkelheit, Finsterniss nicht vom Begriff des Zusammenrückens abgeleitet sein kann, ist selbstverständlich) in ihrem  $\text{ظلم}$  zusammenfallen lassen, aber die Syrer wollten lieber beide durch verschiedene Aussprachen unterscheiden. Das arab.  $\text{صنم}$  aber ist in der Bedeutung „Götzenbild“ ohne Verständniss des Etymons aus dem nordsemit. (assyrr., aram., hebr.)  $\text{אֲבִלְתָּם}$  aufgenommen und umgelautet.

oder gekleidet ist, wobei übrigens zu bemerken ist, dass  $\text{אֱלֹהִים}$  als  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  der Norm auch sonst viel gebräuchlich ist z. B. Ex. 25, 40. 30, 32. 37.  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  nach (gemäss) unserer Aehnlichkeit, drückt denselben Sinn aus, nur abstrakter. Die Ausdrücke sind gehäuft, weil hiemit etwas sehr Wichtiges nachdrücklichst hervorgehoben werden soll, und beim Gedanken daran hier schon, wie noch mehr V. 27, die Rede sich dichterisch hebt. Die griech. KVV. und ihnen folgend viele der lateinischen haben zwar beide Ausdrücke unterscheiden, und  $\text{εἰκόν}$  oder imago auf die physische oder auch die angeborne,  $\text{ὁμοίωσις}$  oder similitudo auf die ethische oder auch anzueignende Seite des göttlichen Ebenbilds beziehen wollen (ebenso Del.). Aber dass solche Unterscheidung nicht im Sinne des Verf. lag, sieht man theils aus dem Fehlen des  $\text{וְ$  zwischen den beiden Ausdrücken, theils aus V. 27 und 9, 6, wo für die zwei nur der eine Ausdruck  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  eintritt, und aus 5, 1, wo nur  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  steht (vgl. noch 5, 3, wo auch die Präpositionen wechseln). — Diese Gott ähnlichen Menschen aber sollen, kraft ihrer Gottähnlichkeit, ihre irdischen Mitgeschöpfe beherrschen, eig. auf sie treten, Ps. 8, 5—9.  $\text{וְעַל כָּל הַבְּהֵמָה וְעַל כָּל הַרְעִים וְעַל כָּל הַחַיָּוִת וְעַל כָּל הַצְּבָרִים וְעַל כָּל הַבְּהֵמָה וְעַל כָּל הַרְעִים וְעַל כָּל הַחַיָּוִת וְעַל כָּל הַצְּבָרִים}$  ein Collectivbegriff (Ew. §. 179, e) s. v.  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  9, 2. Ps. 8, 9 u. s.  $\text{וְעַל כָּל הַבְּהֵמָה וְעַל כָּל הַרְעִים וְעַל כָּל הַחַיָּוִת וְעַל כָּל הַצְּבָרִים}$  da vorher und nachher Thiergattungen genannt sind, so sind diese Worte hier sehr auffallend. Zwar konnte man  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  für die Erdbevölkerung (Gen. 9, 13. 19. 10, 25. 11, 1), dichterisch sogar für  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  (Jj. 12, 8) sagen (Ka.); 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 Verf. die Erde selbst als Object der Unterwerfung gemeint, wie V. 28 (Keil), so hätte er diese Worte nach Abschluss der Aufzählung der Thierclassen setzen müssen. Es wird also die Lesart verdorben und trotzdem, dass LXX Sam. Onk. dieselbe haben, doch mit Peab. (Cler. Ilg. Ew. Olsh. Del.)  $\text{וְעַל כָּל הַבְּהֵמָה וְעַל כָּל הַרְעִים וְעַל כָּל הַחַיָּוִת וְעַל כָּל הַצְּבָרִים}$  (vgl. V. 25) zu lesen sein. — Diese Herrschaft des Menschen ist nun aber bloß Folge seiner Ebenbildlichkeit, nicht diese selbst; das geht daraus hervor, dass dem nach Gottes Bild geschaffenen (V. 27) Menschen jene Herrschaft erst durch einen besondern Segen Gottes zugesprochen wird V. 28. Was der Verf. unter der Gottähnlichkeit des Menschen näher verstanden haben will, darüber spricht er sich nicht bestimmt aus. Aber zum voraus ist klar: 1) dass ihm der ganze Vorzug des Menschen vor dem Thier in diesem Ausdruck zusammengefasst ist, 2) dass diese Gottähnlichkeit sich 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, übereinstimmend mit Ps. 8, 6), keineswegs bloß dem Menschen im Urzustand, also von ihm auch nicht in eine besondere sittliche Vollkommenheit des ersten Menschen gesetzt worden sein kann; 3) dass nach der Lehre des Mosaiismus Gott ein unsichtbares, geistiges Wesen ist, das zwar in dieser und jener Erscheinungsform sich vergegenwärtigen kann,

aber selbst ohne Gestalt ist und darum auch durch keine sinnliche Gestalt abbildbar (Ex. 20, 4. Deut. 4, 12. 15 ff. Jes. 31, 3), dass also trotz des sinnlich-concreten Ausdrucks *Bild* die Aehnlichkeit nicht zunächst und vorzüglich in der äusseren Gestalt des Menschen gesucht werden darf. Ist das aber so, so kann der Verf. den Menschen ein Abbild Gottes und Gott ähnlich nur darum genannt haben, weil er in seiner geistigen Begabung, seiner Denkfähigkeit, seinem Selbstbewusstsein, seiner Willensfreiheit, seinem Sinn für das Ewige, Wahre und Gute, göttliches Wesen und göttliche Kräfte mitgetheilt bekommen hat, zwar nur abbildlich und in abgeleiteter Weise, aber doch so, dass er durch diese seine göttlichen Grundkräfte über alle anderen irdischen Wesen hervorragt und sie zu beherrschen geeignet ist. Sofern dieses geistige Wesen des Menschen auch seiner äussern Erscheinung den Adel und die Würde (schöne Gestalt, aufrechte Stellung, gebietende Haltung, edle Bewegung, ausdrucksvolle Geberde, geistigen Blick, *Kn.*) verleiht, welche ihn vor allen irdischen Geschöpfen auszeichnen und „vor welchen die Thiere scheu und furchtsam weichen“ (9, 2. *Kn.*), ist seine leibliche Gestalt, der Ausdruck und das Werkzeug seines Geistes, von seinem geistigen Wesen nicht zu trennen, und soll gewiss auch nach dem Sinn des Verf. aus dem Begriff der Ebenbildlichkeit nicht ausgeschlossen sein. Man kann das auch aus Cap. 5, 3 schliessen (*Kn.*), sofern der Verf. dort von dem Verhältniss des Sohnes Seth zum Vater Adam, das ja unter allen Umständen auch ein Verhältniss der leiblichen Aehnlichkeit war, gewiss absichtlich dieselben Ausdrücke gebraucht. Aber selbst dort wäre es grundlos zu behaupten, dass ihm die Aehnlichkeit des Aeussern als die einzige oder auch nur hauptsächlichste Aehnlichkeit galt, und gegenüber von Gott kann diese Seite der Ebenbildlichkeit um so weniger in erster Linie gemeint sein. — Uebrigens kommt das Ebenbild mit diesem Ausdruck im A. T. nur bei A vor (Ps. 8 spricht von derselben Sache mit andern Ausdrücken), und alle späteren Erwähnungen desselben gehen auf ihn zurück. Gelehrte Deutungen des Begriffs findet man schon Sir. 17, 3 ff. (vgl. Sap. 9, 2 f.), und anders Sap. 2, 23. Wie diese Stellen schreiben auch 1 Cor. 11, 7. Jac. 3, 9 dasselbe dem Menschen überhaupt zu; jedoch vertieft sich bei Paulus der Begriff desselben 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 paulinischen Sprachgebrauch schliesst sich die kirchliche Lehre darüber an, welche über diese grundlegenden Stellen des A. T. weit hinausgeht. „Zeitig“ nahm man bei den Juden an der biblischen Vorstellung Anstoss und liess den Menschen nur nach dem Bilde der Engel geschaffen sein z. B. LXX Syr. Chald. zu Ps. 8, 6; Saad. zu Gen. 9, 6; samar. Ueb. zu Gen. 5, 1. 9, 6; Pers., Kimch. zu Gen. 5, 1; Rasch. zu Gen. 1. Uebri-

gens kommt jene Vorstellung auch im übrigen Alterthum vor. Der Mensch wurde nach Lucian de imag. 28 vom besten Philosophen *εἰκὼν θεοῦ* genannt, nach Hermes bei Lact. instit. div. 2, 10 *ad imaginem Dei* gemacht und nach Ovid. met. 1, 83 *in effigiem moderantum cuncta Deorum* gebildet. Cicero d. nat. deor. 1, 32 bezeichnet die Menschen als *similes Deorum* und erinnert de legg. 1, 9 wie auch Juvenal 15, 142 ff. an die aufrechte Gestalt, aber auch an das Geistige. Arat. phaenom. 5 nennt die Menschen ein *Διὸς γένος*, welches Paulus Act. 17, 28 zu einem *θεοῦ γένος* erweitert, und die Pythagoreer lehrten eine *συγγένειαν ἀνθρώπων πρὸς θεοῦς* (Diog. Laert. 8, 1, 19), dachten aber dabei, wie auch Andere, z. B. die Platoniker, an die Seele als Ausfluss der Gottheit, während Andere zugleich behaupteten, *τὸ εἶδος αὐτὸ θεῶν εἶναι* (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 biblischem Standpunkt. — V. 27. Freudig gehoben berichtet der Verf. die Schöpfung des Menschen mit dichterischem Anhauch in 3 rhythmischen Gliedern (Ew.). Glied b hebt aus der Aussage von Gl. a einen Punkt, das *יָצַק*, als hochwichtig besonders heraus; Gl. c ergänzt Gl. a u. b in Beziehung auf die Zahl der Geschaffenen. In Gl. a u. b genügt es, vom Menschen im Allgemeinen zu sprechen, daher *אָדָם*; in Gl. c musste wegen der Zweifelt der Individuen *אִנְשֵׁי* gesagt werden. Den Gedanken, dass der Mensch zuerst als einer geschaffen und *nachher* zu zweien *umgeschaffen* worden sei, erlaubt schon der Ausdruck nicht; dass die Aussage des Gl. c besonders hingestellt ist, ist nur Folge des post. Rhythmus. *Mann und Weib schuf er sie*, nicht: männlich und weiblich schuf er sie, als wäre die Zahl der Paare hier unbestimmt gelassen, denn *אִנְשֵׁי* und *אִשָּׁה* sind nicht collect., und dass der Verf. nur ein Paar annahm, ist Cap. 5, 1 ff. deutlich (anders Tuch S. 24 u. 39). Die Frage über die Einheit oder Vielheit der ersten Stammpaare der Menschheit, welche in der neueren Wissenschaft so lebhaft discutirt, aber bis jetzt zu einer Entscheidung nicht gebracht ist und vielleicht überhaupt nicht gebracht werden kann (Gabler Urgeschichte II, 2 S. 41; Winer bibl. RWB. u. Adam, und Uebersichten über die Controverse zwischen den Monogenisten und Polygenisten bei Zöckler in den Jahrb. f. Deutsch. Theol. 1863 S. 86 ff. F. W. Schultz a. a. O. S. 417 ff., auch Zöckler die Urgeschichte der Erde und des Menschen 1868 S. 133) lag als Streitfrage dem Alterthum überhaupt nicht vor. Der Verf. macht einen Gegensatz gegen eine abweichende Ansicht (etwa durch Hervorhebung mit dem Zahlwort) nicht; obgleich er nur ein Paar annimmt (wie das auch ausserbiblische Kosmogonien thun), so zeigt er doch durch das collective *אִנְשֵׁי* 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 Verhältnis zu Gott und durch ihre gottebenbildliche Natur alle gleich sind. An der Anerkennung dieses Satzes ist die Religion selbst betheilig. — V. 28. Auch sie erhalten einen Schöpfungssegen, aber in und mit diesem nicht bloß die Kraft sich zu vermehren und die Erde zu füllen, wie die Thiere V. 22, sondern auch die Kraft, sich die Erde selbst und alle lebenden Wesen derselben zu unterwerfen, wie ein Herr mit Eigenthumsrecht (Ps. 115, 16) darüber zu behalten und sie seinen Zwecken dienstbar zu machen. Wohl nur, weil diese Einsetzung des Menschen zum Herrn in die Welt eine recht feierliche sein soll, ist hier das vollere אֲנִי אֶבְרַכְכֶם וְאֶתְּתֶנְכֶם אֶתְּרַבְּצוּ אֶתְּאֶרֶץ מִצְרָיִם gesagt statt des einfachen אֲנִי אֶבְרַכְכֶם (V. 22), was die LXX ausdrücken, während die jüngeren Vers. die Lesart des Hbr. haben. אֲנִי אֶבְרַכְכֶם über den Artikel s. V. 21: die auf der Erde sich regenden Thiere für sämtliche Landthiere. — V. 29 f. Verordnung eines Grundgesetzes für das Leben der lebendigen Geschöpfe, sich anschliessend an das den Menschen zuerkannte Herrscherrecht und es beschränkend, aber wegen seiner weiter greifenden Bedeutung als ein besonderes Gotteswort davon getrennt. Es ist die Rede von der Nahrung, welche Gott den Menschen und Thieren bestimmt. Den Menschen weist Gott die Samen tragenden Kräuter und die Samenfrucht tragenden Bäume an, worüber zu V. 11 (vgl. auch 2, 16. 3, 18). אֲנִי אֶבְרַכְכֶם וְאֶתְּתֶנְכֶם אֶתְּרַבְּצוּ אֶתְּאֶרֶץ מִצְרָיִם „dedero“, vgl. 9, 12. 15, 18. 17, 20. 23, 11. 13; *Ev.* §. 135, c; *Ges.* §. 126, 4. Zu אֲנִי אֶבְרַכְכֶם s. V. 21. אֲנִי אֶבְרַכְכֶם Samen säend oder streuend d. h. gebend, wenn nicht dieses Qal, wie V. 11 f. das Hiph., von אֲנִי אֶבְרַכְכֶם erst denominirt ist (*Ev.* §. 122, c). Dass es sich V. 11 f. um den erst zu bildenden, hier um den schon gebildeten d. h. reifen Samen handle (*Böttch.* S. 9; *Del.*) ist zu fein. Für die menschliche Nahrung kommen die Kräuter und Bäume hauptsächlich wegen ihres Samens in Betracht. In V. 30 muss nach dem jetzigen Text das אֲנִי אֶבְרַכְכֶם von V. 29 noch fortwirken, doch ist dies schwierig, weil durch אֲנִי אֶבְרַכְכֶם וְאֶתְּתֶנְכֶם אֶתְּרַבְּצוּ אֶתְּאֶרֶץ מִצְרָיִם V. 29 das Regimen von אֲנִי אֶבְרַכְכֶם unterbrochen ist, und es ist leichter, anzunehmen, dass vor אֲנִי אֶבְרַכְכֶם ein אֲנִי אֶבְרַכְכֶם ausgefallen ist (*Ev. Del.*). In der Aufzählung der Thiere fehlen nicht bloß die אֲנִי אֶבְרַכְכֶם und diese gewiss absichtlich, sondern auch (vgl. V. 24 f.) die אֲנִי אֶבְרַכְכֶם; ob darum, weil das zahme Vieh, beim Menschen lebend, an dessen Nahrungsmitteln vielen Antheil hat (*Ku.*)?; sie kann auch in אֲנִי אֶבְרַכְכֶם וְאֶתְּתֶנְכֶם אֶתְּרַבְּצוּ אֶתְּאֶרֶץ מִצְרָיִם (vgl. V. 28) inbegriffen sein (*Del.*). Diesen Thieren ist das *Grün des Krautes* angewiesen d. h. alles grüne Gras und Kraut; durch das vorge setzte אֲנִי אֶבְרַכְכֶם wird angedeutet, dass אֲנִי אֶבְרַכְכֶם hier in seinem weitesten Sinn (s. zu V. 11 und vgl. 2, 5; *Ex.* 9, 25. 10, 15), also in weiterem als V. 29, genommen ist und das Gras einschließen soll; אֲנִי אֶבְרַכְכֶם ist nicht gebraucht, weil es oben V. 11 f. nicht erwähnt war; wäre V. 11 f. אֲנִי אֶבְרַכְכֶם s. v. a. Gras überhaupt, so wäre dessen Erwähnung hier zu erwarten. — Diese Nahrungsanweisung ist

nun jedenfalls nicht erschöpfend, sofern theils die Wasserthiere ganz unberücksichtigt bleiben, theils unschuldige Nahrungsmittel wie Milch und Honig für die Menschen, Körner für Vögel und Landthiere nicht erwähnt sind. Demnach wird auch die nächste Absicht dieser Verordnung nicht die sein, die Nahrung aller Geschöpfe im Einzelnen genau zu regeln, sondern vielmehr die V. 11 f. verzeichnete Gewächswelt des Landes unter die Lebewesen des Landes (und der Luft) zum Gebrauche zu vertheilen: von den dort erwähnten Pflanzen sollen Kräuter im engeren Sinn und Bäume, beide mit ihren Samen und Früchten, für die Menschen, Gras und Krautesgrün für die Thiere bestimmt sein; es ist eine Unterscheidung in Bausch und Bogen. Von da aus könnte man die Nichterwähnung wie anderer Nahrungsmittel so auch der Fleischnahrung daraus erklären, dass es sich hier nur um Auftheilung der Gewächswelt unter die lebenden Wesen handle. Allein wenn auch in Betreff der Thiere diese Erklärung zur Noth genügt, weil diese ausser der Gewächswelt nichts unter sich haben, was ihnen zuzuweisen war, so würde doch beim Menschen, der als Herr auch allen Thieren vorgeordnet ist, demnächst auch noch die Zuweisung der Thiere für seine Ernährung zu erwarten sein, und schon das, dass eine solche nicht erfolgt, wäre auffallend. Von entscheidendem Gewicht aber ist hier, dass bei A der Mensch die Erlaubniss der Fleischnahrung erst später (9, 2 ff.), in der neuen Ordnung der Dinge nach der Fluth, erhält. Daraus ist sicher, dass der Nichterwähnung der Fleischnahrung hier noch ein tieferer Grund unterliegt. Fleischnahrung wird nur auf Kosten des Lebens eines anderen Geschöpfes gewonnen; solche Tödtung der Thiere für den eigenen Gebrauch aber, so geläufig sie auch in der jetzigen Weltordnung ist, ist nach dem Sinne des 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 das וַיִּרְיֶיךָ V. 30 gibt er (vgl. Gen. 6, 11 ff.) deutlich zu verstehen, dass er wirklich für die erste Zeit die Aufrechterhaltung dieses Gottesfriedens annahm. Dadurch aber gewinnen V. 29 f. eine über die blosse Nahrungsanweisung weit hinausgehende Bedeutung: sie geben das göttliche Grundgesetz für das Leben der geschaffenen Wesen und damit zugleich eine Charakteristik des Urstandes derselben, speciell der Menschheit, eines Standes des Friedens; sie leisten also dasselbe, was C mit seiner Erzählung vom Gottesgarten (Cap. 2 f.) bezweckt (*Ew.* Jahrb. 2. 134 ff.). Mit dem Glauben an eine Zeit paradiesischen Friedens als der Urzeit des Menschengeschlechts stehen bekanntlich die bibl. Erzähler nicht allein (s. zu Cap. 2), aber auch zu der speciellen Fassung des Gedankens hier finden sich auswärts manche Parallelen. „Nach Plato de legg. 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; Porphyr. 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 Virg. Georg. 1, 130 lässt ursprünglich auch die reissenden Thiere von Vegetabilien leben“ (*Kn.*). Ueber die persische Lehre s. *Spiegel* A.K. I. 455 f. Die Möglichkeit einer solchen Lebensweise lässt sich, was den Menschen betrifft, nicht bezweifeln: wenn gleich seine Kauwerkzeuge und Verdauungsorgane sowohl auf thierische als auf pflanzliche Kost eingerichtet sind, so ist doch erfahrungsmässig von ältester Zeit an durch viele Beispiele bis herab auf die jetzigen Vegetarianer nachgewiesen, dass Fleischnahrung für ihn entbehrlich ist. Je einfacher die Verhältnisse und die Lebensweise der Völker noch waren oder sind, desto seltener war oder ist bei ihnen der Genuss des Fleisches, und je weiter zurück ins Alterthum, desto lebendiger findet sich bei den Menschen noch das natürliche Grauen vor Blutvergiessen; in Indien galt nicht erst den Buddhisten, sondern schon den Brahmanen das Töden irgend welcher Thiere als schwere Sünde, zu geschweigen von jüngeren Sekten und Schulen (wie Pythagoreern oder Manichäern). Doch sind solche geschichtliche Erinnerungen an die älteren Zustände und Sitten der Menschen nicht der einzige Grund der Anschauungen, wie sie der Verf. andeutet; von grösserer Bedeutung für ihre Ausbildung ist das natürliche Mitgefühl des Menschen mit der leidenden Creatur und die innere Stimme, dass Verfolgung und Gewaltthat unter den Geschöpfen unmöglich der normale Zustand und der ursprüngliche Wille des Schöpfers sein können. Solche auf der ethischen Anlage des Menschen ruhenden Gefühle hat die Offenbarungs-Religion nicht abgestumpft, sondern gepflegt, und wie ihre Dolmetscher darum immer den Frieden unter den Menschen (z. B. Jes. 2, 4. 9, 5 f. Zach. 9, 10 u. a.), speciell auch den Frieden zwischen der Menschen- und Thierwelt (Hos. 2, 20; Jes. 11, 5—9. 65, 25) als das Zukunftsziel der irdischen Entwicklung hinstellen, so haben sie auch auf Grund des Schöpfungsbegriffs an einen Urstand paradiesischen Friedens glauben gelehrt. Viel schwieriger ist die Denkbarkeit eines solchen Urstandes, wenn es sich um die Ernährung der Thiere handelt. Eine Menge von Thieren und 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. Die Annahme einer erst mit der Zeit eingetretenen Verderbnis der Organisation dieser Thiere geht über die Bibel selbst hinaus, sofern diese nirgends (auch Gen. 6, 11 ff. und Röm. 8, 20 ff. nicht)



etwas davon sagt oder voraussetzt und hat ausserdem die paläontologischen Thatsachen gegen sich. Der Verf. hat offenbar unter Voraussetzung der Identität ihrer leiblichen Organisation bei einigen Thierarten (von den Wasserthieren spricht er nicht und die auch jetzt noch von Pflanzen lebenden Thiere kommen nicht in Betracht) die Möglichkeit einer einst friedlicheren Lebensweise und einer nachherigen Verwilderung angenommen. Selbst wenn diese Annahme als auf unzulänglichen Vorstellungen der Alten ruhend zu erweisen ist, so ist doch der Grundgedanke, der zu allermeist auf das Verhältniss des Menschen zur Thierwelt hinzielt, unantastbar, dass nämlich friedliches Zusammenleben, wo eines dem andern dient, nicht aber Grausamkeit und Zerstörungslust das den Geschöpfen vom Schöpfer mitgegebene Lebensgesetz ist. — V. 31. Mit der Regelung der Herrschaft des Menschen und des friedlichen Zusammenlebens der Geschöpfe hat das Sechstagerwerk seinen Abschluss. Das göttliche Billigungsurtheil, diesmal über die Gesamtheit aller Werke gegeben, lautet auf *טוב ורע*, weil eben durch den Zusammenhang der einzelnen Theile mit einander und ihr zweckvolles Sichentsprechen ihre Trefflichkeit um so heller hervorleuchtet. *טוב ורע*] der Artikel wie 2, 3; Ex. 20, 10; Jud. 6, 25; Jer. 38, 14 u. A. (Ew. §. 293, a; Ges. §. 111, 2, a), anders als V. 23. 19 u. s. w., als wollte er hier sagen: *der* sechste und damit letzte der sechs Tage. — Cap. 2, 1—3. Den siebenten Tag bestimmt Gott, da er an demselben von seinem Schaffen ruhte, zu einem heiligen Ruhetag. — V. 1. *אֶתְכֶם*] das Suff. geht auf Himmel und Erde zugleich. Von dem Heere des Himmels ist sonst im A. T. oft die Rede, und wird damit gewöhnlich das Sternheer bezeichnet, doch auch die Engelschaaren (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. (Ps. 103, 21, wo sie von den Engeln unterschieden sind, vielleicht auch Ps. 148, 2). Der Ausdruck „Heer der Erde“, sonst nicht gewöhnlich und hier durch „Heer des Himmels“ veranlasst, bezeichnet dasselbe, was sonst *צְבָא הָאָרֶץ*, vgl. Jes. 34, 2 und die Umschreibung Neh. 9, 6. Alle Wesen Himmels und der Erde, auch die Cap. 1 nicht ausdrücklich erwähnten werden mit dieser kurzen Bezeichnung zusammengefasst. — V. 2. *Und Gott endigte am siebenten Tage sein Werk*] „d. h. liess es an diesem Tage zu Ende sein, setzte es nicht fort und that nichts mehr daran (*Vat. Tuck*). Der Ausdruck besagt nichts anderes, als *בָּרַח* mit *וְ* *beendigen von etwas weg* d. i. damit aufhören (Ex. 34, 33; 1 Sam. 10, 13; Hez. 43, 23). Das Ablassen (und Ruhen) erfüllte den 7 Tag so, wie das Schaffen die 6 vorhergehenden Tage; Gott schuf also am 7 Tage nichts mehr. Aehnlich *וַיִּשְׁבֹּט* Ex. 12, 15. Man hat nicht nöthig, mit *Sam. LXX Syr.*“ (*B. Jubil., Beresch. rabb. c. 9* cfr. Hieron. qu.); „*Houbig. Ilg. Pott (Olsk.)* den 6 für den 7 Tag in den Text aufzunehmen; und *וַיִּבֶל* als Plsqp. zu fassen (*Calv. Drus. Eichh. Gabl. Ros.*) ist gegen die Grammatik,

hebt auch die Schwierigkeit nicht“ (*Kn.*). Mit dem Billigungs-urtheil (1, 31) am Ende des 6 Tages war zwar das göttliche Werk schon abgeschlossen, aber erst die Ruhe des 7 Tages ist das thatsächliche Zeichen des Abschlusses dieser Arbeit und der vollen göttlichen Befriedigung durch sie. — und Gott ruhte am 7 Tag von allem seinem Werk, das er gemacht hatte] die Thätigkeit Gottes auf Grund der erstmals hervorgebrachten und zu relativer Freiheit entlassenen Welt oder seine erhaltende Thätigkeit kann allerdings von seiner urschöpferischen Thätigkeit, welche diese Welt zuerst hervorgebracht hat, mit gutem Grund unterschieden werden, obgleich das A. T. dieselbe gewöhnlich als ein fortgehendes Schaffen, als ein stetiges Tragen der Welt durch seine allmächtige Kraft auffasst (vgl. auch Joh. 5, 17). Allein es wäre ein Irrthum, zu glauben, dass der Verf. diese ganze, so zu sagen ruhigere, erhaltende Thätigkeit mit jener Ruhe Gottes habe bezeichnen wollen. Hätte er es so gemeint, so hätte er einfach gesagt: und Gott ruhte von seinem Werk, nicht aber: ruhte am 7 Tage von seinem Werk. Auch das übrige A. T. nennt nirgends die erhaltende Thätigkeit ein Ruhen Gottes, und es wird darum nicht richtig sein, den 7 Tag als einen in infinitum sich erstreckenden zu denken. Vielmehr liegt dem Verf. der Ruhetag zwischen den Tagen der urschöpferischen Arbeit und der darnach beginnenden Zeit der erhaltenden Thätigkeit, ist der Durchgangspunkt von der einen zur andern. Der Wechsel von Arbeit und Ruhe, von Ausschüßheraustreten und Sichinsichzurückziehen ist damit in Gott selbst verlegt (vgl. Ex. 31, 17 den noch sinnlicheren Ausdruck „sich erholen“). So menschenartig das klingt, so hat diese Anschauung doch ihr Recht, sofern wenn man einmal den Zeitbegriff in dieser Weise auf das göttliche Thun anwendet und von einem Abschluss der Schöpfung spricht, es einen Zeitpunkt 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 Consequenz der Uebertragung des Wocheneyclus auf das göttliche Thun. — V. 3. Und Gott segnete den 7 Tag und heiligte ihn] nämlich nicht etwa späterhin zu Mose's Zeit, sondern eben damals am 7 Tag, aber auch nicht so, dass er schon damals den Menschen ein Gebot 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 einer vor-mosaïschen Sabbathbeobachtung ist nichts bekannt, auch von einer Feier durch die Engel im Himmel (B. Jubil. c. 2) sagt unser Verf. 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 ihn zu einem heiligen, den gemeinen Tagen entnommenen und

Gott geweihten Tag, der eine besondere Beziehung auf den heiligen Gott hat (vgl. Jes. 58, 13). Aber bemerkt wird das vom Verf. allerdings schon mit Beziehung auf die spätere Einsetzung der Sabbathfeier unter Mose (Ex. 31, 17. 20, 11).  $\text{וַיַּבְרַח אֱלֹהִים אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְעַמּוּדָה קְדוֹשָׁה}$  das nicht  $\text{וַיַּבְרַח אֱלֹהִים אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְעַמּוּדָה קְדוֹשָׁה}$ , sondern  $\text{וַיַּבְרַח אֱלֹהִים אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְעַמּוּדָה קְדוֹשָׁה}$  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 (Ku.) bedeutet  $\text{וַיַּבְרַח}$  nicht. — Die Formel *und es ward ein Abend u. s. w.* fehlt, weil die Erzählung hier zu Ende ist und nicht mehr zu einem weiteren Tag hinübergeleitet werden soll, daher auch seine Bezeichnung als 7 Tag schon V. 2 vorausgenommen ist; nicht aber soll dieser Tag im Unterschied von den anderen als ein dies sine vespera, als ein endloser bezeichnet werden (*Del.* nach *August. Conf. a. E.*). — V. 4<sup>a</sup>. Unterschrift zu diesem Stück. Obgleich dieser Halbyers durch die Paraschen und Verseintheilung als Ueberschrift zum 2 Stück gezogen ist und daran Manche (z. B. *Hengst. Baumg. Kurtz, Hofm., Keil*), auch solche, welche die Zusammensetzung der Genesis aus verschiedenen Buchreihen anerkennen (*Tuch, de W. Hupf*), festhalten, so kann doch das nicht richtig sein. Nämlich  $\text{וַיַּבְרַח אֱלֹהִים אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְעַמּוּדָה קְדוֹשָׁה}$  nur im Plur. st. o. und vor Suff. vorkommend, an Bildung und Sinn dem äth. *teuledd<sup>e</sup>*: oder *tuledd<sup>e</sup>*: Pl. *teuleddät*: entsprechend, bedeutet keineswegs (*Hupf*. S. 214) *Geschlechtsverzeichnis*, ist aber auch nicht n. act. = das Erzeugen oder Erzeugtwerden, sondern wie auch der Plur. zeigt, Gegenstandswort in passiver Fassung = *id quod generatur* oder *generatum est*, also vor Personennamen s. v. a. Zeugungen, *Geschlechter*, *Geschlechtszusammenhänge*, *Geschlechtsfolge*, und in Ueberschriften leicht auch s. v. a. *Geschlechtsgeschichte*, *Geschichte* des von einem abstammenden Geschlechts (6, 9. 25, 19. 37, 2), bei den LXX  $\gamma\epsilon\nu\sigma\iota\varsigma$  oder  $\gamma\epsilon\nu\sigma\iota\varsigma$ . Vor einem Sachnamen gestellt, wie hier, kann es nur im uneigentlichen Sinn gebraucht sein s. v. a. *Entstehungsgeschichte*, *Entstehungsfolge* der Sache und dessen, was mit ihr zusammenhängt, also hier der Welt und ihrer einzelnen Theile und Wesen. Dass man das aber nicht im Sinne einer heidnischen *κοσμογονία* verstehe, heugt sofort das beigesetzte  $\text{וַיַּבְרַח אֱלֹהִים אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְעַמּוּדָה קְדוֹשָׁה}$  bei ihrem *Geschaffenwerden* (5, 2) = da sie geschaffen wurden, vor („das  $\text{וַיַּבְרַח}$  minusc. hat kritische Bedeutung und weist auf eine Variante mit Qal hin“, *Tuch; Ew.* §. 304, a). Eine Formel dieses Inhalts passt nun aber in keiner Weise als Ueberschrift zu dem 2 Stück, sofern in diesem zwar nebenbei auch von der Schöpfung der Pflanzen und Thiere, in der Hauptsache von der Schöpfung des Menschen, seinem Urstand und Fall, gar nicht aber von der Entstehung Himmels und der Erde die Rede ist. Wollte man deshalb läugnen, dass  $\text{וַיַּבְרַח אֱלֹהִים אֶת הַיּוֹם הַזֶּה לְעַמּוּדָה קְדוֹשָׁה}$  hier Entstehungsgeschichte bedeute, und es als Produkte auffassen (*F. W. Schultz, Keil u. A.*), so käme man erst recht nicht zum Ziele, denn wenn man auch Pflanzen und Thiere



2 St.:  $\text{מִיָּדָי}$  für  $\text{מִיָּדָי}$ , und  $\text{מִיָּדָי}$  für  $\text{מִיָּדָי}$ ; statt  $\text{מִיָּדָי}$  (Ps. 148, 19) hat A immer  $\text{מִיָּדָי}$ . Endlich auch  $\text{מִיָּדָי}$  = *als* (im 2 Stück 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<sup>b</sup>—3, 24; aus C.

1. Dass diese Capitel ein zusammenhängendes Stück bilden, leuchtet sofort ein. Wie der Mensch in den Gottesgarten gesetzt wurde und in welchem Zustand er dort war, erzählt Cp. 2, wie er dieses Aufenthaltes verlustig gieng, Cp. 3; das an den Erkenntnisbaum geknüpfte Gebot Gottes Cp. 2 wird Cp. 3 vom Menschen übertreten; der Lebensbaum, 2, 9 nur flüchtig erwähnt, wird erst 3, 22. 24 nach seiner vollen Bestimmung erklärt; die Verurtheilung des Menschen zu schwerer Feldarbeit 3, 17—19 ist der Gegensatz zu dem 2, 15 f. beschriebenen früheren leichteren Loos desselben; 3, 19. 23 weist auf die Bildung des Menschen aus Erdstoff 2, 7 zurück; die Bemerkung über die Nacktheit des Menschen und das Fehlen des Schamgefühls 2, 25 bereitet auf 3, 7. 10 f. 21 vor. Dazu kommt die Gleichheit der Darstellungsweise und Sprache (wovon nachher), besonders auch der durch beide Capitel und nur durch sie hindurchgehende Doppelname Jahve-Elohim. Ebenso sicher ist aber, dass hier ein anderer Erzähler als im 1 Stück berichtet. a) Das 1 Stück gibt ein vollständiges, in sich geschlossenes Bild der Schöpfung der Welt, ihrer Theile und Wesen. Hier dagegen hebt die Erzählung wieder ganz neu an, geht zurück bis zu der Zeit, da noch keine Pflanze, kein Thier, kein Mensch war, und erzählt die Schöpfung derselben. Allerdings handelt es sich in ihr hauptsächlich um den Menschen, und die Schöpfung der andern Wesen kommt nur so weit in Betracht, als sie mit dem Menschen in einer Beziehung stehen. Deshalb hat man gemeint, es solle hier nur die Erzählung des vorigen Stücks 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 allein dem Werth, sondern auch der Zeit nach als das erste Geschöpf: die Thiere werden erst für ihn geschaffen, ja auch die Pflanzenwelt scheint noch nicht da zu sein, ehe der Mensch geschaffen wird 2, 5—7; es ist also eine andere Ordnung in der Schöpfung der Wesen (s. zu 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 und Widersprüche in untergeordneten Dingen, während in der Hauptsache, über das Wesen des Menschen und sein Verhältniss zum Schöpfer und zur Natur wesentliche Uebereinstimmung sich zeigt. Aber auch in nebensächlichen Dingen wird ein und derselbe Erzähler sich so nicht widersprechen; gerade diese Abweichungen zeigen, dass hier ein anderer Erzähler erzählt. Die vielen Versuche, ohne eine solche Annahme, unter Voraussetzung der Einheit des Verfassers, beide Berichte zu vereinigen (*Hasse* Entdeckungen im Feld der ältesten Erd- und Menschengeschichte I. 86 ff.; *Rink* Einheit der mos. Schöpfungsberichte 1822; *Rosenmüller* Scholia I. 92; *Ewald* Composition der Genesis S. 192; *Ranke* Untersuchungen über den Pent. I. 164 ff.; *Kurtz* Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pent. 1844; *Höleman* die Einheit der beiden Schöpfungsberichte 1862 u. 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 voraussetzt und diesen nur ergänzen wollte (*Tuch*, *Del.* u. A.) kann zugegeben werden: ein solcher hätte sein Neues in die Ordnung des Sechstageswerks eingefügt, aber niemals hätte er dem 1 Bericht Widersprechendes berichten können, ohne zu erklären, wie sich das reime (*Happf.* S. 125). Auch wäre in diesem Fall da und dort eine ausdrückliche oder stillschweigende Rückbeziehung auf das 1 Stück zu erwarten gewesen; eine solche zeigt sich aber nirgends; höchstens das Wort  $\text{וַיִּבְרָא}$  in  $\text{וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ}$  könnte dafür gelten, wenn es sich nicht auch anders erklärte. b) Auch die Darstellungsweise und Sprache weist auf einen andern Erzähler hin. Statt der schlichten, zwar geeigneten Orts von Fülle der Rede überwallenden, aber doch immer nur die grossen Hauptsachen hervorhebenden Erzählungsweise des 1 Stücks bemerkt man hier Vorliebe für Schilderung der Nebenumstände und ursächlichen Zusammenhänge, Scenenmalerei, aus feiner Reflexion und sinniger Betrachtung hervorgegangene Winke, auch in der Art, von Gott zu reden, mehr Freiheit und vermenschlichende Darstellung: „Gott *bildet* den Menschen und die Thiere, *haucht* jenem Leben in die Nase (2, 7, 8. 19), *nimmt* eine Rippe aus dem Leibe des Menschen 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) oder *setzt* ihn darin (2, 8), *bringt* die Thiere und das Weib zum Menschen (2, 19. 22), *ergötzt* sich in der Kühle des Abends (3, 8), *spricht* wie *eifersüchtig* auf den hochstrebenden Menschen (3, 22)“ *Ke.* Für das göttliche Schaffen ist nicht  $\text{וַיִּבְרָא}$ , sondern nur  $\text{וַיַּעַשׂ}$  oder  $\text{וַיַּצַּר}$  gebraucht, selbst 2; 4<sup>b</sup>; für die Thiere der Erde nicht  $\text{וַיִּבְרָא}$ , sondern  $\text{וַיַּעַשׂ}$  2, 19 f. 3, 1. 14, wie auch  $\text{וַיַּעַשׂ}$  2, 5,  $\text{וַיַּעַשׂ}$  2; 6. 3, 18. Andere ihm sonst beliebte, bei A nicht gewöhnliche Ausdrücke sind z. B.

מִן הָאֲדָמָה 2, 23 (18, 32. 29, 34 f. 30, 20. 46, 30), אֲדָמָה 3, 17, לֶבְנֵי אֲדָמָה 3, 11, מִן הָאֲדָמָה 3, 18, אֲדָמָה 3, 24, אֲדָמָה לֶבְנֵי אֲדָמָה 3, 17, אֲדָמָה הָאֲדָמָה 3, 16, Gebein und Fleisch 2, 23 (29, 14). Besonders wichtig ist der hier durchherrschende Gottesname יהוה, welchen A bis Ex. 6, 2 niemals gebraucht. Freilich erscheint hier nicht (wie sonst bei C) Jahve für sich, sondern immer in der Zusammensetzung יהוה אֱלֹהֵינוּ, welche sonst im ganzen Hexateuch nur noch einmal (Ex. 9, 30) vorkommt, und demnach könnte man wohl auch vermuthen, dass ein ursprüngliches יהוה אֱלֹהֵינוּ hier erst von späterer Hand durch יהוה erweitert worden sei. Aber da alle übrigen Zeichen des Verf. dieses Stückes als von A verschieden und als mit dem Verf. so vieler anderer Stücke der Genesis von Cap. 4 an, wo nur der Name יהוה gebraucht ist, identisch erkennen lassen, so gilt vielmehr die umgekehrte Annahme, dass dieses dem Verf. sonst geläufige יהוה hier durch יהוה אֱלֹהֵינוּ erweitert ist, und zwar durch B. Ein Grund, warum C selbst hier יהוה geschrieben hätte, lässt sich nicht einsehen. Denn dass der Name יהוה, weil voller, zugleich heiliger und darum dem Paradies zugeeignet sei, nach dem Verlust des Paradieses aber dem einfachen יהוה oder יהוה weichen müsse (*Hupf.* S. 124 f.) ist eine sehr unklare Vorstellung. Und um nichts zutreffender ist die Meinung, dass für den paradiesischen und normalen Zustand Elohim und Jahve noch zusammengefallen, und erst für die gefallene und gespaltene Menschheit aus einander getreten seien (*F. W. Schultz* 379; *Keil* 40); musste denn darum יהוה und יהוה verbunden werden? und genügte nicht vielmehr ebendarum der Ausdruck יהוה? Wo sonst in älteren Schriften jener Doppelname vorkommt, wie Ex. 9, 30. 2 Sam. 7, 22. 25, soll das beigezeichnete יהוה אֱלֹהֵינוּ nachdrücklich hervorheben, dass Jahve wirklich und in Wahrheit Gott ist, vgl. 1 Sam. 6, 20 (mit Elohim-Psalmen wie Ps. 84 und nachexilischen Schriften wie Jon., Chron., hat es eine andere Bewandniss); hier, nicht in der Rede der Leute, sondern in einfacher Relation des Erzählers war zu solcher Hervorhebung kein innerer Grund. Hatte aber C יהוה zu schreiben keine Veranlassung, so doch B, 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 beugt diese Zusammensetzung vor, indem sie anzeigt, dass der hier erscheinende Jahve mit dem zuvor genannten Elohim derselbe sei (*Tuch, Kn. Del. A.*). Zwar hätte für diesen Zweck die Namensverbindung in den Paar ersten Versen zur Noth genügt, aber durch Beschränkung des Doppelnamens auf den Anfang des Stückes wäre dessen einheitlicher Charakter geschädigt worden; dagegen für die folgenden Jahve-Stücke war eine solche Zusammensetzung nicht mehr nöthig.

2. Wie von einem andern Verf. geschrieben, so ist das Stück auch seinem Inhalt und seiner Abzweckung nach sehr

verschieden vom ersten. Zwar handelt es in seiner 1 Hälfte d. i. Cp. 2 auch von der Schöpfung, wenn auch nicht von der Gesamtschöpfung, so doch von der Schöpfung 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, auf C. 3, auf die Erzählung vom Falle des Menschen und seinen Folgen. Um zeigen zu können, was dieser Fall zu bedeuten habe, musste der Verf. zuvor den ursprünglichen Zustand, aus dem der Mensch herausgefallen ist, beschreiben; er wurde so bis zur Schöpfung selbst zurückgeführt, und musste sich, weil er einen anderweitigen Bericht darüber nicht voraussetzen konnte (s. nr. 1), wenigstens soweit auf dieselbe einlassen, als es für die Erklärung der Stellung, die der ursprüngliche Mensch zur übrigen Schöpfung und zum Schöpfer hatte, erforderlich war. So ergaben sich die beiden Hälften seiner Darstellung von selbst. Man kann zwar vermuthen, dass gleich vorn hinter 2, 6 seine Darstellung später durch B eine Kürzung erlitten habe (s. zu d. St.), aber sonst vermisst man nirgends etwas. Dass er umgekehrt auch Dinge berücksichtigt, welche zu der zu erklärenden Hauptsache keine so ganz nothwendige Beziehung haben (wie das Geheimniss der Geschlechtsliebe, die Ursprünge der Sprache), befremdet nicht, weil diese Dinge doch in den Kreis der ursprünglichen Verhältnisse des Menschen gehören, und entspricht ganz dem freien und weiten Umblick, den der Verf. auch sonst überall liebt. Aber sein eigentliches Ziel behält er doch unverrückt im Auge, und das ist kein anderes als *die Erklärung* des Falles des Menschen. — Anscheinend gibt er blos eine Erzählung; es gehört aber nur wenig Nachdenken dazu, um einzusehen, dass das nicht eine Erzählung gewöhnlicher Art sein kann. Einmal nämlich hat sie das Eigenthümliche, dass sie über gewisse schwere Fragen, welche denkende Menschen von jeher sich gestellt haben und immer wieder stellen werden, Antworten gibt, und es ist nicht zu verkennen, dass der, welcher jene Geschichte erzählte, sowohl selbst über diese Fragen aufs reiflichste nachgedacht hat, als auch Lesern, welche der Schwierigkeiten dieser Fragen bewusst waren, entgegenkommen wollte. Sodann aber betrifft die Erzählung einen Gegenstand, über welchen ein eigentlich geschichtlicher Bericht nicht zu erwarten ist. Die geschichtlichen Erinnerungen der Menschheit reichen nicht einmal bis in die Anfänge der Völkerbildungen zurück, geschweige denn bis auf die ersten Lebensjahre der ersten Menschen; wichtige, für die Menschen einflussreiche äussere Ereignisse sind vergessen, und da sollte ein so rein geistiger Vorgang, wie der hier in Rede stehende, gedächtnismässig überliefert sein? Auch wäre die Wahrheit dieser Erzählung übel verbürgt, wenn sie, wie die jeder andern Geschichte, nur auf die Zuverlässigkeit einer äusseren Ueberlieferungskette



gegründet werden müsste. Man wird also in des Verf. 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 einmal eine gewisse Reife erlangt hat, wohnt ein unabweisliches Bedürfniss inne, wie über andere, von der Erfahrung nicht aufgehellte Räume und Dinge, so auch über die Anfänge und Urgeschichte des menschlichen Geschlechtes sich Gedanken zu machen, und diese Gedanken, weil sie vergangene Dinge betreffen, nehmen von selbst die Gestalt von Erzählungen an und pflanzen sich, mitgetheilt, in Erzählungsform fort. Bei allen Culturvölkern des Alterthums finden sich solche mehr oder minder ausgebildete Erzählungen über die Anfänge der Menschheit. Auch unsere Erzählung ist nicht anders zu verstehen; auch sie ruht ihrem Grunde nach auf Gedanken, welche sich der denkende Geist des hebr. Volkes über diese Urdinge gemacht hat. Insofern steht sie auf gleicher Linie mit den entsprechenden „Mythen“ der alten Völker, wie sie auch im Inhalt einige Verwandtschaft mit denselben zeigt (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 Ahnungen und Phantasien, auch 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 Verf. hier darreicht, und auf den Gedankengehalt der Erzählung kommt es zumeist an, nicht auf die Aeusserlichkeiten der Verhältnisse und Vorgänge. Nur weil und soweit diese Gedanken ihre innere Nothwendigkeit und Wahrheit haben, ist auch die Geschichte wahr, nicht umgekehrt.

3. Geht man auf den Gedankenzusammenhang dieser und ähnlicher Erzählungen ein, so findet man als Ausgangspunkt die räthselhafte Thatsache, dass der Mensch, obwohl wahrhaft Gott verwandt, das Höchste zu erstreben fähig und in Beherrschung und Durchdringung aller Dinge ausser ihm immer weiter fortschreitend, doch unzähligen Leiden, Uebeln und Beschwerden unterworfen ist, dass er namentlich, obwohl mit unaustilgbarer Sehnsucht nach einem dauernden Glück erfüllt, doch dieses Gut niemals erreicht, vielmehr wie alle 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 be-

merken war auch, dass jene Uebel im Laufe der Geschichte eher zunehmen als abnehmen, und die Menschen in einfacheren Verhältnissen und Lebensweisen noch glücklicher seien. Von da aus hat sich insgemein bei den Völkern der Glaube an eine bessere und glücklichere Vorzeit der Menschheit gebildet, bei verschiedenen je nach ihrem Genius verschieden ausgemalt. Gewiss hatten auch schon die älteren Hebräer ähnliche Vorstellungen. Innerhalb der mosaischen Religion kamen aber mehrfache neue Erkenntnisse hinzu, um solchen Ahnungen einen festen Grund und Halt zu geben. Die eine ist die Erkenntniss des in sich vollkommen guten und heiligen Gottes, des Schöpfers von Allem, der Alles und so auch den Menschen nur gut geschaffen haben kann; auf diesem Grunde stehend hat schon A (S. 39 ff.) einen ursprünglich besseren Zustand der Menschheit gelehrt, in welchen erst allmählig das Verderben Eingang fand (Gen. 6, 11 f.). Die andere ebenso wichtige Erkenntniss ist die von den Uebeln des Lebens als den nothwendigen Folgen und Strafen der menschlichen Sünde, eine Erkenntniss, die als mehr oder minder klares Gefühl schon durch die Völker überhaupt geht, aber den Israeliten als eine der Grundsäulen der ganzen geoffenbarten Wahrheit hingestellt ist. Bei diesem Zusammenhang von Sünde und Uebel hören ja die Plagen der Menschen auf, verwunderlich zu sein (Jj. 5, 6 f.) und ist das schwere Räthsel scheinbar befriedigend gelöst, in Wahrheit aber doch nur so, um sofort einer neuen Frage Platz zu machen. Denn wenn die Uebel nur darum so allgemeine Herrschaft haben, weil auch die Sünde allgemein verbreitet ist, so fragt sich eben wieder, wie dieses letztere möglich geworden ist. Mit der nächstliegenden Antwort, dass das sündige Wesen zur Natur des Menschen gehöre, darum eine unvermeidliche Unvollkommenheit sei, mochte man sich wohl unter den Völkern zufrieden geben und mögen auch philosophische Systeme sich befreunden, aber innerhalb der mosaischen Religion konnte man das nicht. Schon der Gottesbegriff lässt das nicht zu: der gute Gott kann den Menschen nicht mit der Nothwendigkeit zu sündigen, geschaffen haben (Qoh. 7, 29); aber auch die hohe sittliche Aufgabe, welche hier dem Menschen gestellt ist, nicht zu sündigen und heilig zu werden wie Gott (z. B. Ex. 20, 20; Lev. 19, 2), könnte ihm nicht gestellt sein, wenn Sünde für ihn Naturnothwendigkeit wäre. Im Gegentheil tritt nun erst der Gegensatz zwischen dem, was der Mensch seiner geschichtlichen Wirklichkeit nach und dem, was er seiner Natur und Bestimmung nach ist, in seiner ganzen Schärfe hervor, und wird darum hier allein die Frage, wie der gut geschaffene Mensch der Sünde und damit dem Verderben des Uebels verfallen sein kann, recht dringend und schwer. Nun ist freilich wahr, dass dieser Gegensatz zwischen dem Menschen wie er sein soll und wie er ist, noch nicht an sich ein Gegensatz zwischen Anfang und Verlauf der Menschengeschichte ist, vielmehr er auf jeden

einzelnen Menschen zutrifft und innerhalb jedes einzelnen Menschenlebens sich wiederholt, und also die auf die Frage zu gebende Antwort auch auf jeden Einzelnen sich anwenden lassen muss. Aber doch ist auch sicher, dass jeder Mensch der geschichtlichen Erfahrung in Kreisen geboren wird, die von der Sünde schon inficirt sind, und von frühe an (Gen. 8, 21; Ps. 51, 7), noch vor der vollständigen Entwicklung seines Bewusstseins, den Einflüssen des in der Menschheit ausgebildeten Bösen ausgesetzt, auch im Kampf mit den Uebeln des Lebens seiner verführenden Macht um so leichter zugänglich ist. Es ist da ein ununterbrochener Zusammenhang schlimmer Einwirkungen rückwärts von Geschlecht zu Geschlecht. Will man also den Ursprung der Sünde und des ihr folgenden Verderbens, damit aber auch das eigentliche Wesen derselben in seiner Reinheit erkennen, so muss man doch bis zum Anfang dieser ganzen Entwicklung zurückgehen. Derartige Gedankenprämissen führten zu der scharfen Fragestellung hin, welche dieser Erzählung zu Grunde liegt. Wenn bei A die bessere Urzeit sich während des 1. Zeitalters hindehnt und das schliesslich eindringende Verderben seinen Gründen nach nicht weiter erklärt wird, so geht C noch weiter zurück; weil erfahrungsmässig die Sünde überall schon ist, kann nur beim Urmenschen ein wenn auch nur kurz dauernder Zustand gedacht werden, wo das ursprüngliche Wesen des Menschen noch rein zur Erscheinung kam, und wohin also auch die Entstehung der Sünde zu setzen war. Zwar liegt nun dieser erste Zustand des Urmenschen jenseits aller geschichtlichen Kunde, so dass man von ihm eigentlich nicht erzählen kann. Aber der Verf. erzählt auch kaum mehr, als was aus dem Wesen der Sache selbst folgt, und verleiht gerade durch diese Selbstbeschränkung seiner Zeichnung den Reiz grösster Einfachheit und durchsichtigster Klarheit. Ganz freilich konnte auch er, um einen so zu sagen übersinnlichen Vorgang nach Ort, Zeit und Umständen zu zeichnen, der sinnlichen Bilder nicht entbehren. Aber gerade in diesen Farbstoffen der Erzählung gibt er nichts Neues, sondern nimmt nur Gegebenes auf. Die bessere Urzeit war gewiss auch in seinem Volk oft genug besprochen und hier vorstellig gemacht; namentlich müssen damals die aus dem Osten stammenden (s. nr. 4) Vorstellungen von einem Göttersitz und Wunderland, angefüllt mit allen göttlichen Gütern, längst in demselben eingebürgert gewesen sein. An diese konnte er anknüpfen; aber er hat das so gethan, dass überall die Gedanken als die Hauptsache durchschimmern. — Seine Darstellung ist diese. Der Mensch ist zwar von Anfang an 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 göttlichen 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 zu sich hingezogen, ihn in den Garten des Wonnelandes gesetzt, wo er selbst verkehrt und die göttlichen 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 aber höchster sittlicher Vollendung, noch weniger kindischer, halb thierischer Unzurechnungsfähigkeit). Aber in dieser unmittelbaren Güte kann und soll er nicht bleiben. Als Geisteswesen hat er die Möglichkeit, auch das Gegentheil des Guten nicht blos zu denken, sondern auch zu wollen, und seine volle Würde soll erst dadurch zur Entfaltung kommen, dass er mit Bewusstsein des Gegensatzes und durch die freie That seines Willens das wird, was er von Natur ist. Zu diesem Zweck steht im Gottesgarten ausser dem Gut des dauernden Lebens im Lebensbaum auch das Gut der sittlichen Reife in dem Erkenntnisbaum bereit; er ist dahin gesetzt, dass an ihm der Mensch seine sittliche Entwicklung vollziehe und heisst darum der Baum des Erkenntnisses des Guten und Bösen. Freilich verbietet ihm nun Gott, von diesem Baume zu essen, und so könnte es scheinen, als solle nach dem Sinn des Erzählers dem Menschen dieses Gut versagt bleiben. Aber das ist nur Schein. In Wahrheit dient gerade das an diesen Baum geheftete Verbot dazu, dem Menschen die Linie zu ziehen, jenseits deren für ihn das Böse beginnt, also ihm den Unterschied zwischen gut und böse zum Bewusstsein zu bringen und seine freie Selbstentscheidung für das Gute zu ermöglichen. Hätte Gott dem Menschen von diesem Baum zu essen befohlen oder erlaubt, so wäre ihm jenes Gut einfach als ein von aussen gegebenes zugekommen, während doch nach dem Begriff der Sache dasselbe kein gegebenes, sondern nur ein erworbenes sein kann. Also vielmehr nur durch das daran geheftete Verbot kann der Baum dem Menschen das werden, was er ihm werden soll, der Vermittler seiner sittlichen Selbständigkeit. Hält er das Verbot, so entscheidet er sich mit klarem Bewusstsein des Bösen für das Gute d. h. den Gehorsam gegen Gott; hält er es nicht, so entscheidet er sich mit klarem Bewusstsein des Guten für das Böse d. h. den Ungehorsam gegen Gott; in beiden Fällen hat er durch Selbstübung erfahren, was Gutes und Böses sei, aber auf verschiedenen Wegen; nur im ersten Fall bleibt er bei Gott, also auch im Gottesgarten, im andern Fall stellt er sich auf sich selbst und wider Gott, geht aber eben damit des in der Gottesnähe besessenen Friedens und des Zutritts zum Baume des Lebens verlustig: der Tod ist auf die Uebertretung des Gebotes gesetzt. Bis hieher handelt es sich von dem

Menschen, wie er durch den Schöpfer selbst ist; auch die Möglichkeit des Bösen ist ihm anerschaffen, nicht aber die Nothwendigkeit desselben; im Gegentheil durch seine reine Natur ist er zu Gott und zum Gehorsam gegen Gott, zum Guten hingezogen. Auch die geschlechtliche Zweiheit gehört zum ursprünglichen Wesen des Menschen: wie die Zweie sich zur gegenseitigen Hülfe werden können in der Richtung auf das Gute, so können sie auch sich gegenseitige Verführer werden zum Bösen, darum hat der Verf. auch diesen Punkt in der Kürze in diesem Zusammenhang berührt. Dass nun aber jene Möglichkeit des Bösen im Menschen zur Wirklichkeit wird, das ist dessen eigene That, eine That seiner menschlichen Freiheit und als solche nicht weiter zu erklären, vielmehr nur als Thatsache hinzunehmen. Wohl aber die inneren Wege, die ihn zu dieser That führen, im Grunde dieselben Wege, die immer wieder aus der Unschuld in die Sünde hineinführen, lassen sich erkennen. Nicht wissentlich und freventlich, sondern unvorsichtig und getäuscht gelangt er in die Sünde hinein. Der Mensch, schon heimisch geworden in der ihn umgebenden Welt, wird von bösen schlaun Gedanken, die an ihn hinantreten, überkommen. Die Möglichkeit, das Gegentheil des Guten, das Böse, zu denken, liegt in ihm selbst, aber wenn er es denkt, ohne es sofort zu verwerfen, durch Vorstellung dessen, was er dadurch erreichen könnte, es sich zu etwas Begehrnswerthem umbildet, so ist das der böse Gedanke. Dass er solchen bösen Gedanken wirklich in sich aufkommen lässt, dazu treibt doch in der Regel eine Reizung von aussen. In der geschichtlichen Menschheit, in der die Sünde schon eine Macht geworden ist, fehlt es niemals an solchen äusseren täuschenden Reizungen, für den Urmenschen muss ein anderes sinnliches Einzelwesen der Anstifter des bösen Gedankens werden, und übereinstimmend mit der antiken Denkweise, die in der Schlange ein unheimliches, dämonisch schlaun Wesen sah, dient hier die Schlange dazu. Es ist des Menschen Schwäche und Kurzsichtigkeit, dass er diesem nächsten Reiz grösseren Einfluss bei sich gestattet, als dem Gebot Gottes. Durch Hegung des bösen Gedankens wird der Trieb nach falscher Selbständigkeit und die Begierde nach dem verbotenen Gut entbunden; die verbotene Frucht des Erkenntnisbaums däucht ihm, je mehr er sie betrachtet, desto begehrenswerther, und unvermerkt begeht er die That. Zwar ist zuerst das schwächere Weib, das dem sinnlichen Reiz unterliegt, aber ihrem 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 der Unterordnung des Gehorsams gegen Gott ist der Mensch freilich in seiner Art selbständig geworden, hat das volle Bewusstsein seines Könnens erlangt; er hat also immerhin einen Fortschritt gemacht (3, 22) aus der blossen Unschuld heraus, und hat das Gut der vollen Selbsterkenntnis 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; aus dem Gottesgarten ist er nun auf die rauhe Erde gesetzt; statt des Friedens hat er Zwietracht und Kampf, statt des seligen Glückes Mühen, Schmerzen und Leiden, statt der Möglichkeit des dauernden Lebens die Gewissheit des Todes. Wohl sieht er nun ein, was er verscherzt hat, und möchte gerne von der Frucht des Lebensbaums holen, dessen Werth er bisher nicht verstanden hat, aber ewig lebend würde er nun nur seine falsche Selbständigkeit verewigen; darum wird ihm der Zugang zum Garten und zum Baume des Lebens verschlossen. So ist der Mensch, wie er jetzt ist, der Mensch der Erfahrung, da. Aber völlig verloren soll dieser Mensch nicht sein; des getäuschten Gefallenen nimmt Gott sich an. Unversöhnliche Feindschaft, ein nimmer ruhender tödtlicher Kampf gegen die sündige Macht ist ihm verordnet; kämpfend soll er das Verlorne wieder zu gewinnen streben; auch alle die Mühsale und Uebel, die ihn bedrängen, sind nach dem göttlichen Willen Mittel, den Abgeirrten auf den rechten Weg zurückzutreiben und darauf festzuhalten. Der Sieg über die sündige Macht und das verlorne Paradies stehen nun als Hoffnungs- und Strebeziel für die Zukunft ihm da. So kommen in dieser Erzählung die Grundwahrheiten der Bibel über das Verhältniss der Sünde zum Wesen des Menschen alle zu ihrer Entwicklung. Zu bemerken aber ist dabei, dass von einer Veränderung der eigentlichen Natur des Menschen durch den Fall nichts gesagt wird.

4. Für die Ausführung dieser Gedanken in seiner Erzählung kamen dem Verf. mancherlei unter seinen Volksgenossen geläufige Vorstellungen zu Hülfe. Das Nächste ist hier der durch das ganze Alterthum verbreitete Glaube an eine bessere Vorzeit der Menschheit, erzeugt durch das dunkle Gefühl, dass die jetzigen Zustände voll Unfrieden und Mühsal nichts ursprüngliches sein können. Wie beim einzelnen Menschen hinter den Kämpfen und Beschwerden des reiferen Alters das selige Glück und die Unschuld der Kindheit 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 dies 109—120, mit dem in der Hauptsache Dicaearch bei Porphyr. de abstin. 4, 2 und Lucian. saturnal. 7

übereinstimmen, sowie Ovid. metam. 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. annal. 3, 26, Macrob. somn. Scip. 2, 10 betonen“ (*Rn.*); über die indischen Vorstellungen s. *R. Roth* die indische Lehre von den 4 Weltaltern, Univ. Progr. 1860 S. 21 u. 32; aus der persischen Sage gehört hieher nicht sowohl die Dichtung von Meschia und Meschiane im Bundehesch, als vielmehr die Schilderung der Zeit des Jima (des Urmenschen in der ältesten arischen Mythologie, später zu König Dschemschid geworden) im Avesta und bei Firdausi, s. *Roth* in ZDMG. IV. 1850 S. 417 ff., *Weber's* indische Studien 1855. III. 403 ff.; *Spiegel* Avesta übers. 1863 III. S. LVIII f. und éranische AK. 1871 S. 439 ff. 524 ff. Daß ein solcher Glaube an eine bessere Urzeit, wiewohl zum Theil aus andern Wurzeln hervorgetrieben, auch bei den Israeliten längst heimisch war, beweist die Schrift des A (S. 39 ff.). Allein C bleibt bei dieser allgemeinen Vorstellung nicht stehen, sondern schränkt den bessern Urzustand der Zeit nach auf die ersten Anfänge des Urmenschen, dem Ort nach auf einen besonderen Raum ein. Es versteht sich, dass er auch hiemit an schon gegebene Vorlagen sich anschliesst. Zwar haben wir, etwa mit Ausnahme von Joel 2, 3, im A. T. keine Erwähnung jener Oertlichkeit, welche älter wäre als C; alle Stellen, wo sie vorkommt, sind entweder ebenfalls von C (wie Gen. 4, 16. 13, 10), oder von Schriftstellern, die sein Buch schon gelesen haben (wie Hez. 28, 13 ff. 31, 8. 9. 16. 18. 36, 35; Jes. 51, 3). Aber gleichwohl sieht man, dass der Verf. mit derselben nur eine gegebene Vorstellung aufgenommen hat, schon aus seiner geographischen Beschreibung des Wonnelandes, welche ganz den Charakter des Sagenhaften trägt (s. zu 2, 14). Weiterhin aber zeigt seine Schilderung des Gartens, dass die Vorstellung desselben sogar nicht einmal ursprünglich auf israel. Boden erwachsen sein kann. Ein Garten, zwar geschieden von der übrigen Erde, aber doch immerhin auf der Erde, mit Pflanzen, Bäumen, Wassern und lebenden Wesen, in welchem Gott selbst wie in seiner eigensten Wohnung aus- und eingeht, und wo die göttlichen Güter in den Früchten der Bäume greifbar und geniessbar vorliegen, das sind so eigenthümliche und von der sonstigen Art der Bibel, über Gott und göttliche Dinge zu reden, so abweichende Vorstellungen, dass ein mythologischer Untergrund darin unverkennbar ist. Wohl redet auch die strengere Religion von besonderen Oertern, an denen Gott sich offenbar machen und zu fühlen geben kann oder wo er seinen Namen, seine Kraft und Herrlichkeit gegenwärtig sein lässt, aber nie von einem irdischen Ort, wo er wie ein Mensch zu Hause ist und Abends in der Kühle herumwandelt. Und wohl ist es auch in der strengeren Religion, und zwar wesentlich auf Grund unserer Erzählung oder doch des Vorstellungskreises, zu dem sie gehört, gewöhnlich geworden, von einer Quelle

(einem Wasser) des Lebens (Prov. 10, 11. 13, 14. 14, 27. 16, 22. Ps. 36, 10) und einem Baum des Lebens (Prov. 11, 30. 13, 12. 15, 4. 3, 18) zu reden, aber das sind dann deutlich nur noch Bilder; dagegen hier erscheinen in der Erzählung wirkliche und leibhaftige Bäume, deren Frucht den Geniessenden Erkenntniss des Guten und Bösen und unsterbliches Leben vermittelt. Eine derartige Vermischung des Geistigen und Sinnlichen ist auf dem mosaischen Boden sicher nicht erwachsen; sie gehört dem Vorstellungskreis der Völker an, die von Amrta, von Nectar und Ambrosia reden. Was so schon aus inneren Gründen vermuthet werden kann, dass nämlich hier fremde Redeweisen hereinspielen, das wird zur Gewissheit dadurch, dass in den Göttersagen der asiatischen Völker gerade diese Anschauungen nicht blos sehr üppig ausgebildet sind, sondern dort in der ganzen Denk- und Redeweise jener Völker auch ihre Wurzeln und Zusammenhänge haben. Die Kulturvölker des südlicheren Asiens dachten sich die in die Wolken hineinragenden höchsten Gebirge im Norden als Götterberge, die Inder den Meru oder noch ferner den Kailāsa, die Eranier die Hara-berezaiti (später Albordsch genannt) (ähnlich wie noch die Griechen ihren Olymp, die Germanen ihren Asgard verehrten). Auch die semitischen Völker sprachen vom Götterberg im äussersten Norden (Jes. 14, 13. Hez. 28, 14); selbst noch bei den Israeliten nach Mose hatte die nördliche Himmelsgegend eine gewisse Heiligkeit. Es ist selbstverständlich, dass die Phantasie der Völker diese himmlisch-irdischen Göttersitze, wo die Unsterblichen selbst ein seliges Leben führten, mit der Fülle der göttlichen Güter und Schätze ausgestattet malte. Wie die Semiten sich dieselben näher dachten, darüber fehlen die Nachrichten fast ganz; nur der gelehrte Prophet Hezekiel gibt einige Andeutungen, wenn er (Hez. 28, 13 ff.), offenbar mit Anlehnung an die damals noch lebendigen Vorstellungen der Völker, von feurigen Steinen, Gold und Edelsteinen redet, von welchen eine solche Götterwohnung strahlt. Dagegen die Vorstellungen der arischen Völker sind bekannt genug. In den indischen Beschreibungen sind die Götter- und Geniensitze auf den heiligen nördlichen Gebirgen mit flammendem Gold und strahlenden Edelsteinen ausgestattet; wunderbare Bäume (wie Ilpa, Açvattha u. a.), welche verschiedene Güter vermitteln, oder (wie der Kalpavrksha) jeden Wunsch gewähren, waren in der Phantasie der Inder 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 Erdkunde II. 2. S. 7—14; auch *Bohlen* A. Indien II. 210). Noch näher aber gehören hieher die Anschauungen der Eranier. Ihnen liegt, umgeben von dem Hara-berezaiti-Gebirge, im Norden ein grosser See, Vouru-Kascha genannt, von wo alle guten Gewässer ausgehen und wohin sie gereinigt wieder zurückkehren. Auf einen der heiligsten Gipfel dieses Gebirges nämlich, den Berg



Hukairja, strömt das himmlische Wasser der Ardvī-çūra-anâhita herab, das Wasser des Lebens, das alle Fruchtbarkeit der Gewächse, Thiere und Menschen bedingt; dort mitten in jenem Wassersee steht der Baum Viçpa-taokhma (Allsamen), mit dessen Samen das aus jenem See aufsteigende und als Regen herabfallende Wasser die Pflanzenkeime über die Erde trägt, dort auch der vielgepriesene weisse Haoma-Baum oder Gâokerena (später Gôkart), der alle Krankheiten vertreibt, der Baum der Unsterblichkeit und des Lebens (s. *Windischmann* zoroastr. Studien 1863. 165—177; *Spiegel* Gramm. der Pârsisprache 1851. 172 f.; *Avesta* übers. III. S. XVII f. LIII f.; éran. AK. 1. 191 ff. 462 ff.). Von jener Hara-berezaiti strömen (nach Bundeh.) 2 Hauptflüsse aus, der eine Rağha oder Arangrût genannt, sich gegen Westen wendend und in Aegypten mündend, der andere Vağuhi oder Veh-rût (auch Mehrva) genannt, 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 bis in den Himmel reichend gedacht wurde, wo keine Nacht und keine Finsterniss, kein kalter und kein heisser Wind, keine todvolle Fäulniss, keine Unreinheit, keine Wolken (Mîhr-Jescht 10, 50 bei *Spiegel* III. 87), 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, nicht Hunger und Durst, nicht Krankheit, Alter und Tod, nicht Hass und Streit gab (Vend. 2, 61 ff., Jaçna 9, 13—20; *Spiegel* Avesta III. S. LVIII). Derartige in den Schriften der Parsen verzeichnete Vorstellungen müssen einst über einen weiteren Völkerkreis verbreitet gewesen sein; auch der heilige Lebensbaum der Assyrer steht ohne Zweifel damit im Zusammenhang; selbst tatarische Stämme sprechen noch von einem Lebenswasser oder Lebensgras (*Schiefner* Heldensagen der minussinischen Tataren 1859. 62 ff.; *Spiegel* é. AK. I. 466). Aus diesem ostasiatischen Sagenstrom müssen auch die Hebräer geschöpft haben, als sie noch in ihren Ursitzen wohnten, aber erst der regere Verkehr mit dem Osten seit der Salomonischen Zeit scheint die bei ihnen schon eingeschlummerte Welt der Sagen wieder aufgeweckt und belebt zu haben. Dass aber dieser ganze Sagenschatz bei ihnen einst ein viel reicherer war, als es nach den schwachen Resten bei C scheinen könnte, sieht man auch noch aus dem in den Proverbien viel gebrauchten Bilde des Lebenswassers sowie aus Hez. 28. Es ist leicht verständlich, dass derartige fremdländische Vorstellungen, aus ihren nationalen mythologischen und geographischen Zusammenhängen herausgerissen, in Kanaan schon im Volksmund zum Theil andere Gestalt und Bedeutung gewannen und vollends von den heiligen, in den Glaubenswahrheiten ihrer Religion festgegründeten Schriftstellern nur als Anknüpfungspunkte und fügsame Mittel für die Darstellung höherer Gedanken angewendet werden konnten. Aber darum

darf die Thatsache selbst, dass hier ausländische Stoffe vorliegen, doch nicht verkannt werden, und die früher beliebte Meinung, dass diese Sagen der Völker blosse Nachklänge der biblischen Ueberlieferung seien, widerspricht allen jetzigen wissenschaftlichen Erkenntnissen. Vielleicht weisen ausser dem schon Genannten einigermaassen auch noch die Schlange (s. zu 3, 1), die Feigenblätter (3, 7) und die Hüter des Paradieses (s. zu 3, 24) auf solche fremde Ursprünge hin. So sicher aber das ist, ebenso unverkennbar ist auf der andern Seite, dass in ihrem eigentlichen Kernpunkt, bezüglich des ursprünglichen Wesens des Menschen und des Begriffs und der Entstehung der Sünde, die biblische Erzählung völlig eigenthümlich dasteht. Ausser dem allgemeinen Gedanken einer mit der Zeit eingetretenen moralischen Verschlechterung der Menschen bieten die Sagen der Völker hier keine Aehnlichkeit mehr; durchaus weht in ihnen ein anderer Geist. Der oft verglichene griechische Mythos von Prometheus sowohl in seiner Hesiodischen (Hes. op. et dies 40—105; theog. 535—612) als Aeschyleischen Gestalt erkennt ächt heidnisch in der That des Prometheus doch nur den ersten Schritt aus der Roheit heraus zur menschlichen Bildung und Gesittung, und macht selbst diese entscheidende Wendung zu einem Gegenstand des Kampfes der List und Gewalt zwischen Göttern und Menschen (s. *G. Baur* in den Studien und Kritiken 1848 S. 320—368). Selbst die persische 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 Dahâka (Zamjâd Jescht 34 ff.; *Spiegel Avesta* III. 175; *Windischmann* S. 27 ff.), im Bundehesch verläugnen Meschia und Meschiane, von Ahriman verführt, den guten Gott (*Windischmann* S. 218 ff.), und verlieren beide dadurch in allmählicher Stufenfolge ihre ursprüngliche Reinheit; beidemale ist es als selbstverständlich hingenommen, dass nicht blos der gute, sondern auch der böse Gott auf den Menschen Einfluss zu gewinnen vermag. Auch der (seit *Vater* Archiv für Kirchengeschichte I. 15 ff.) von den Erklärern 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, und gehört also wenig hieher, ist auch nach *Schiefner* (im Bull. histor.-philol. t. IX nr. 1 der Petersburger Akademie) erst Buddhistischen Ursprungs. Von einer Urüberlieferung über den Fall des Menschen, die in Ueberresten noch bei den verschiedenen Völkern erhalten wäre, kann auch hiernach gar keine Rede sein.

Ueber die verschiedenen Auffassungen, welche Seitens der Erklärer, Theologen und Philosophen, unserer Erzählung zu Theil wurden, und welche in ihrer Mannigfaltigkeit und Aufeinanderfolge die ganze Geschichte der Exegese widerspiegeln, findet

man Uebersichten bei *Gabler* Urgeschichte II, 1; *Gesenius* in der Hall. Encyclop. u. Adam; besonders bei *Tuch* Commentar S. 43—49 und *Diestel* Gesch. des A. T. in der christl. Kirche 1869 (S. 729—732 über die neueren Auslegungsweisen), auch *Reinke* Beiträge zur Erklärung des A. T. II. 210 ff. — Besondere Abhandlungen zu Cap. 2 f., ausser den schon zu Cap. 1 erwähnten, sind aus neuerer Zeit: *G. M. Redslob* der Schöpfungsapolog Hamb. 1846, namentlich *H. Ewald* Jahrb. der bibl. Wiss. II. 1849 S. 132—166. Zu Cap. 3 oder, einzelnen Stellen desselben finden sich Erörterungen in: *Johannsen* die Menschwerdung oder der Fall nach hbr. Vorstellungsweise. Kopenh. 1835; *Hengstenberg* Christologie, 2 A. I. 4 ff.; *Hölemann* neue Bibelstudien 1866 S. 87 ff.

*Erste Hälfte:* Die Menschenschöpfung und der Urstand des Menschen im Gottesgarten Cap. 2, 4<sup>b</sup>—25. — V. 4<sup>b</sup>—7. Die der Pflanzenschöpfung vorausgehende Menschenschöpfung. Zu dem Zeitsatz V. 4<sup>b</sup> ist der mit  $\text{וַיִּבְרָא}$  und vorangestelltem Subject beginnende Satz V. 5 weder Fortsetzung, noch Nachsatz (*Tuch*, *Kn. Hölem.*), sondern ein eingeschobener Beschreibesatz, welcher den Zustand der Erde nach ihrer Hervorbringung durch Gott und vor der Schöpfung des Menschen angibt und sich noch durch V. 6 fortsetzt; den Hauptsatz bringt erst V. 7 mit Imprf. cons.: *als Gott Jahue Erde und Himmel machte (es war aber noch kein Strauch des Feldes auf der Erde u. s. w.) da bildete u. s. f.* (*Hofm.* Schriftbew. I. 282, *Buns.*, *Schrad.*).  $\text{וַיִּבְרָא}$ ] zur Zeit, da = als wie Num. 3, 1. Ex. 6, 28. Jes. 11, 16, = wann Ex. 10, 28. 32, 34; die engere Fassung *am Tage*, da ist weder durch den Sprachgebrauch noch durch den Zusammenhang gefordert, da von einer Rückweisung auf einen bestimmten Tag des Hexaëmeron keine Rede sein kann und für die Annahme einer streng eintägigen Schöpfung durch den Verf. keine Beweise vorliegen. *Erde und Himmel*] seltene Wortfolge (in LXX Syr. Vulg. corrigirt), s. zu V. 4<sup>a</sup>; Verf. rückt die Erde, über deren weitere Ausbildung er mehr sagen will, in den Vordergrund.  $\text{וַיִּבְרָא}$ ] s. zu Ex. 3, 14. — V. 5 Zustandssatz.  $\text{וַיִּבְרָא}$ ] noch nicht, zum Ausdruck der unvollendeten Handlung in der Regel mit Imprf. verbunden (*Ew.* §. 337, c; *Ges.* §. 127, 4); nicht: *war noch nicht geworden* (*Del.* mit ungegründeter Berufung auf 19, 4. 24, 45), sondern: *war noch nicht.*  $\text{וַיִּבְרָא}$ ] irgend was von, also mit der Negation zusammen: *keiner, keinerlei.*  $\text{וַיִּבְרָא}$ ] nicht Gewächs überhaupt (*Del.*), sondern *Strauch, Gesträuch* (21, 15. Jj. 30, 4. 7). Wie nämlich 1, 11 f. 29 Kraut und Bäume, so werden hier Strauch und Kraut als die beiden wichtigsten Theile der Gewächswelt unterschieden und für diese selbst gesetzt; richtig *Ew.*: keine Stauden, wie viel weniger ein Baum! *Onk.*, *Pesch.*, *Saad.* sind auf der richtigen Spur, wenn sie geradezu *Bäume* dafür setzen, wogegen *Hupf.* (S. 116), wenn er  $\text{וַיִּבְרָא}$  und  $\text{וַיִּבְרָא}$  als wild wachsende und zahme Gewächse sich entgegensetzt, in  $\text{וַיִּבְרָא}$  hineinlegt, was nicht darin liegen kann. Der Versuch (*Reil*), die Sträucher und Kräuter auf die des von Menschenhand bebauten Bodens

einzuschränken, scheidert nicht bloß am Begriff von  $\text{שָׂדֶה}$ , welches das *flache Feld* bedeutend, zwar auch Acker- und Saatzfeld in sich schliesst, aber nicht das letztere im Gegensatz gegen das unbebaute Land bezeichnen kann (z. B. 2, 6. 3, 17; dann 25, 27 gegen 9, 20; s. *Ges. thes.*), sondern auch am Sprachgebrauch dieses Schriftstellers (S. 46), und hilft dem Widerspruch gegen 1, 11 ff. doch nicht ab, da nach jener Stelle Kräuter und Bäume überhaupt, also auch die vom Menschen zu bauenden, schon am 3 Tage geschaffen sind. Wenn aber, um diesem Widerspruch zu entgehen, ältere und neuere Ausleger (z. B. Talmud Chullin 60<sup>a</sup>, *Ranke, Keil* u. A.) hier in V. 5 nur das Wachsen und Sprossen, nicht das Dasein jener Gewächse verneint finden wollen, so steht dem der Ausdruck  $\text{וַיִּצְמַח}$  (der nicht mit *Keil* durch den Begriff *werden* hindurch zu *wachsen* gesteigert werden kann) schlechthin entgegen. Vielmehr wird hier das Vorhandensein der Gewächswelt damals, als Gott zu der Bildung des Menschen schritt, verneint, und deutlich ist, dass dieser Verf. den Hergang der Schöpfung anders vorstellt, als Gen. 1. — Als Grund, warum die Gewächse noch fehlten, wird angegeben, „dass es noch nicht geregnet hatte, auch noch an Menschen fehlte, die das Land bebaut und z. B. durch Bewässerung den Regen ersetzt hätten“ (*Kn.*), vgl. V. 10, wornach der Garten durch den Edenstrom getränkt wurde. „Ebenso lässt Virg. eol. 6, 38 f. die Pflanzenwelt entstehen, nachdem die Wolken Regen gesendet haben“ (*Kn.*). Um die Bewässerung als Vorbedingung der Vegetation handelt es sich hier: wenigstens brauchen wir dem Verf. die Meinung, dass gewisse Gewächse ( $\text{עֵץ הַיַּדֵּי}$ ) ohne die bebauende Hand des Menschen überhaupt nicht wachsen (*Hupf.*), nicht zuzuschreiben, und auch die Vermuthung (*Spiegel* ér. A.K. I. 467), dass unter dem Regen nach der persischen 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 Verf. die Oberfläche des Festlandes vor Entstehung der Pflanzen ganz trocken war und der Befeuchtung bedurfte, um Gewächse hervorzubringen, während nach 1, 9 ff. schon an demselben Tage, an dessen Anfang die Erde noch ganz mit Wasser bedeckt gewesen war, die Pflanzenwelt entstand“ (*Kn.*). — V. 6. Fortsetzung des Beschreibesatzes, mit Imprf. u. mit Prf. cons.  $\text{מִן הַשָּׁמַיִם}$  nicht *Quelle* (LXX Syr. Vulg.), noch *Wolke* (*Onk.*), sondern nach Jj. 36, 27 und den jüdischen Gelehrten des MA. *Dunst, Dampf, Nebel*. Von der Erde aufsteigender Dunst oder Nebel tränkte damals den Boden, und — das ist hinzuzudenken — bereitete ihn für die Hervorbringung von Gewächsen vor. Nach V. 5 erwartet man zu diesem Zweck Regen, nicht aufsteigenden Dunst, deshalb ergänzen *Kn.* u. A., dass der Dunst 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 der Verf. den Regen nicht, wenn er ihn meint? Er wird ab-

sichtlich nicht genannt sein (*Ew. Hupf.*), aber nicht darum, weil nach dem Verf. Sträucher und Kräuter sammt ihrer Voraussetzung, dem Regen, erst der nachparadiesischen Ordnung der Dinge angehören (*Hupf.*), denn dass nach dem Fall die Schöpfung noch fortgesetzt wurde, davon fehlt in Cap. 3 jede Spur (s. dagegen 3, 17 ff.), sondern darum, weil nach dem Sinn des Verf. die Schöpfung hier erst noch im Werden ist (*Ew.*). Noch ist, wie es scheint, der Himmel über der Erde nicht vollendet, daher auch noch kein Regen möglich. Das trockene Land als fester Kern ist wohl da, aber befeuchtet wird sie nur erst von der sie umhüllenden, noch im Aufsteigen und damit in der Zertheilung begriffenen chaotischen Flüssigkeit (vgl. die *ὀμίχλη*, welche in der von Damascius überlieferten Kosmogonie der Phöniker die Stelle des *χάος* einnimmt) und wird dadurch zur Zeugungsfähigkeit bereitet. Ob dann dem Pflanzenwuchs doch noch ein eigentlicher Regen vorhergehen sollte, ist nicht ganz klar. Nämlich man erwartet nun, dass im Folgenden, entweder zwischen V. 6 und 7 oder nach V. 7 die Hervorbringung der Gewächswelt und die Vollendung der Weltbildung gemeldet würde. Aber nichts der Art findet sich; man muss es sich hinzudenken. Eine solche Lücke kann kaum ursprünglich sein, vielmehr scheint durch R. Einiges ausgeworfen zu sein, sei es, weil es neben Cap. 1 als unnöthige Wiederholung oder weil es mit Cap. 1 zu wenig übereinstimmend schien. Jedenfalls fällt auch hienach die Menschenschöpfung noch in den Process der Weltbildung hinein, und dass eine derartige Anschauung der Sache nicht ganz vereinzelt war, kann auch Jj. 15, 7 zeigen. — V. 7 Hauptsatz. Der Mensch erscheint hier als der göttliche Hauptgedanke bei der irdischen Schöpfung, als der Mittelpunkt, um den und für den alles Weitere wird, also in seiner ganzen Hoheit und Würde anerkannt, trägt aber doch von Anfang die Doppelheit des Wesens an sich, auf der die doppelte Möglichkeit seiner Entwicklung beruht. *Gott bildete ihn*, wie ein Künstler kunstvoll (Jj. 10, 8; Ps. 139, 13—15. 119, 73), als d. h. *aus Staub vom Erdboden*; *אֲדָמָה* als Acc. des Stoffes (*Ew.* §. 284, a; *Ges.* §. 139, 2). — Vgl. 3, 19. 23. 18, 27. Ps. 90, 3. 103, 14. 104, 29. 146, 4. Jj. 4, 19. 10, 9. 34, 15. Qoh. 3, 20. 12, 7. 1 Cor. 15, 47. „Nach der class. Mythe bildet Prometheus die 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“ (*Rn.*). Uebrigens ist *אֲדָמָה* zu *אָדָם* ausdrücklich hinzugesetzt, um die Zusammengehörigkeit der Namen *אָדָם* und *אֲדָמָה* fühlen zu lassen: Symm. und Theodot. übersetzen mit Rücksicht darauf *καὶ ἔπλασε τὸν Ἀδὰμ χοῦν ἀπὸ τῆς Ἀδαμᾶ*, ähnlich auch der Syr. Beides sind, so viel man bis jetzt weiss, rein hebräische (paläest.) Namen, *אֲדָמָה* für Erdstoff (humus), Erdboden, Ackerland u. s. w., *אָדָם* für Menschen; andere semit. Sprachen haben das erstere gar nicht, und das letztere nur als Nom. propr. für den

ersten Menschen, abgeleitet aus der Bibel (doch s. 1 Sam. 17, 32 Pesch.). Den Hebräer erinnert der eine Name an den andern und so ist hier sinnig אָדָם als der zur Erde gehörige und von ihr genomme, *der irdische γηγενής, γήινος* aufgefasst. Dass wirklich das die ursprüngliche Bedeutung von אָדָם gewesen sei, wird damit gar nicht behauptet. Begrifflich würde sie sehr annehmbar sein, sofern der Mensch durch diese Benennung zwar nicht von andern irdischen Geschöpfen, wohl aber von göttlichen Wesen unterschieden würde, und hätte zwar schwerlich an homo (dessen Zusammenstellung bei Varro mit humus — γαμαί, γάμαζε — Quintilian 1, 6 verspottet, aber Lactant. d. ira Dei 10, instit. div. 2, 10 wiederholt, s. auch *Kuhn's Zeitschrift* III. 344 und dagegen ZDMG. I. 321 ff., wo es von sanskr. *kué rufen* abgeleitet wird), aber doch an אָדָם, *θνητός, βροτός*, pers. *دژ* eine genügende Stütze; aber sprachlich lässt sich eine Ableitung von אָדָם nicht vertheidigen. Von dem biblischen Hebräischen ausgehend, in welchem die W. אָדָם *roth, braunroth sein* bedeutet, (vgl. אָדָם *Blut*), erklärt schon Joseph. Antiq. 1, 1, 2 Adam durch *πυρόδος, ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυρόδος γῆς φραθείσης ἐγεγόνει. τοιαύτη γάρ ἐστὶν ἡ παρθένος γῆ καὶ ἀληθινή*, und sagt Theodoret quaest. 60 in Gen., die Syrer hätten *τὴν ἐρυσθρὰν γῆν* mit *ἀδαμθά* (Gen. 2, 7 Pesch.) bezeichnet (vgl. über den röthlichen Boden Palästina's, zumal Haurans *Credner* zu Jo. 2, 10); die alten Onomastica und auch die arab. Gelehrten kennen diese Ableitung des Namens, wornach Adam den (der Farbe des paläst. Bodens ähnelnden) *Rothen* bedeutete, und viele Neuere halten sie fest (z. B. *Bruns* in Paulus Repert. II. 202; *Ges.*, *Tuch*, *Hupf. Zeitschr.* für d. K. d. Morgenl. III. 407). Um ihr aber einen erträglichen Sinn abzugewinnen, müsste man zugleich annehmen, dass der Name ursprünglich nur eine Art von Menschen (im Gegensatz gegen Andersfarbige) bezeichnet hätte und erst mit der Zeit auf den Menschen überhaupt übertragen worden wäre. Die von *Ludolf* hist. aeth. 1, 15; comment. p. 208 aufgestellte, von *Kn.* gebilligte Deutung von אָדָם *die schöne (κόσμος)* und אָדָם *der schöne, wohlgestaltete* ist zu verwerfen, weil die Bedeutung *lieblich sein, gefallen*, welche אָדָם in der Geez-sprache hat, selbst für das jüngere Hebräische aus Thren. 4, 7 nicht zu erweisen ist, zu אָדָם auch gar nicht passt, mit apriorischen Forderungen aber, wie die, dass der Mensch nach dem ihm eigenthümlichen Wesen (wie bei den Indern und Deutschen vom *Denken*) benannt sein sollte, in etymologischen Dingen nichts ausgerichtet werden kann. Aber auch rein arabischer Sprachgebrauch, wo eine W. *adama decken, adim Decke, adamah Haut* bedeutet, wird kaum (mit *Fleischer* bei *Del.* S. 117) herbeigezogen werden dürfen, um ein blos paläst. Wort wie אָדָם als Decke oder Rinde des Erdkörpers zu erklären. — Dem irdischen Gebilde *blies* Gott *Odem des Lebens* d. h. Leben mit sich führenden oder wirkenden, lebenskräftigen Odem (s. v. a. 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 נִפְשָׁא, obgleich ursprünglich auch nur *Hauch* bedeutend, ist doch im Hbr. immer schon der in einem Einzelwesen eingeschlossene, ihm eigenthümliche Lebensodem, also das was wir Seele nennen, und kann dann auch für dieses Einzelwesen selbst gesagt werden. Im Menschen ist von Gott eingehauchter, göttlicher Lebensodem Jj. 27, 3. 33, 4. Jes. 42, 5. Sicher will C mit dieser Einhauchung die höhere Seite des menschlichen Wesens (vgl. 2, 19) begründen und zeichnen; wenn A sagt: zwar geschaffen aber göttlichen Ebenbildes, so C: zwar irdisch aber mit göttlichem Lebensodem d. h. Geist begabt. Freilich leitet Verf. aus dieser Einhauchung zunächst bloß ab, dass der Mensch zu einer lebendigen Seele wurde, was die Thiere auch sind (1, 20 f. 24); auch in den Thieren ist רִיחַ חַיִּים 6, 17. 7, 15 oder נְשָׁמַת חַיִּים 7, 22, und leben auch sie durch Gottes רִיחַ oder נְשָׁמַת Jj. 34, 14; Ps. 104. 30. Aber damit ist nicht gesagt, dass mit dem blossen (animalischen) Leben die Kraft des mitgetheilten göttlichen Hauches erschöpft sei; vielmehr kommen ihm nach V. 15 ff. Funktionen zu, die über das thierische Leben weit hinausgehen und zu denen er nur durch diesen eingehauchten Gottesodem befähigt sein kann. Und während das Thierleben auf dem die ganze Welt durchwirkenden Gotteshauch beruht, ist hier von einer besondern, dem Menschen persönlich geltenden Einhauchung die Rede, woraus wieder klar ist, dass damit die Mittheilung nicht bloß der physischen, sondern zugleich der geistigen Lebenskraft des Menschen gemeint ist. Der *Hauch in der Nase*, der Athem, ist das äussere Zeichen des Daseins einer unsinnlichen Lebenskraft, weshalb auch fast alle alten Sprachen die Ausdrücke für Geist und Seele vom Athmen oder Wehen hergenommen haben; die Meinung ist: Gott rüstet sein Gebilde mit dem aus, was im Athmen sich sinnfällig kund thut. Auch das Bilden des Leibes aus Erde ist eben nur nach Menschenweise geredet; so von Gottes Thun zu reden, scheut sich aber dieser Verf. am wenigsten (s. S. 46). — Ueber die babyl. Mythe s. S. 8; „bei den Persern bildet Ahura-mazda den Urmenschen, indem er einen Leib aus Feuer, Wasser, Luft und Erde mischt und ihm eine unsterbliche Seele hinzufügt. Am entsprechendsten ist die allbekannte Dichtung von Prometheus, der aus Thon den Menschenleib bildet und denselben durch den den Göttern entwendeten Funken belebt“ (Tuch.). — V. 8—17. Den geschaffenen Menschen überlässt Gott nicht sich selbst, sondern setzt ihn in den Gottesgarten im Wonneland, und weist ihm Geschäft und Pflicht an. V. 8. Gott pflanzt einen Garten und setzt den Menschen hinein. גֶּדֶן] als Nom. app. *Wohlbehagen, Lust, Anmuth* ist hier deutlich Nom. propr. der Gegend, in welcher der Garten lag (ebenso in den S. 55 aufgeführten Stellen), und zwar nicht historisch gegebener, sondern rein hebr. und sinnvoller Name, entsprechend dem deutschen *Wonneland*; die geschichtlichen Eden, deren es im Bereich der

semitischen Länder mehrere gab, hat die Masora zum Unterschied von jenem immer גן zu sprechen befohlen Am. 1, 5; Jes. 37, 12; Hez. 27, 23. *Knobel's* Herbeziehung eines angeblichen Ortsnamens *Heden* in Behram Jescht 17 (s. aber *Spiegel Avesta* III. S. 150) ist grundlos, aber auch das indische *Udjána* d. i. Lustgarten (*Lenormant Bérose* p. 304 f.) hat mit גן nichts zu thun. גן] schon wegen des temp. cons. des Satzes nicht (mit 4 Esr. 1 (3), 7; Targg, Aq. Symm. Theod., Pesch. nach den gewöhnl. edd., Hier., A.) zeitlich zu verstehen = von Anfang an oder wenigstens vorher, sondern örtlich = ostwärts, östlich (11, 2. 13, 11. 3, 24), nämlich ostwärts vom Standpunkt des Erzählers, im Osten der Erde, nicht (*Kn.*) גן־הֶעָרָם im östlichen Theile Eden's; es bezeichnet die Lage Eden's, die V. 10—14 genauer beschrieben wird, im Allgemeinen. Uebrigens s. in Genesis graece ed. de Lagarde 1868 p. 23 f. der Vorrede (vgl. mit *F. Field* Orig. Hexapla I, 1 p. 13) eine alte Nachricht, wornach einst im hebr. und im syr. Text das גן־הֶעָרָם gefehlt hätte. גן] Garten, eigentlich geschützter, eingehogter Ort (opp. גֶּזֶר), ist hier wie oft (z. B. Jes. 1, 29; Cant. 6, 11) als Baumgarten, Park zu verstehen, wie solche „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*). Hier (aber auch sonst noch oft) haben die LXX es παραδεισος übersetzt; ihnen folgte Symm., Pesch., Vulg., Gr. Venet., und so wurde in der Kirche dieses Wort der übliche Name für diesen Garten, den man als von Gott gepflanzten (mit Gen. 13, 10. Jes. 51, 3. Hez. 28, 13. 31, 8. 9) im Deutschen besser *Gottesgarten* nennen würde. Paradies, nach Pollux Onom. 9, 3 ein persisches Wort, aber schon im Hbr. (Cant. 4, 13. Neh. 2, 8. Qoh. 2, 5) wie im Armenischen in der Form Pardés (Pardéz), in den islâmischen Sprachen in der Form Firdaus aufgenommen, ist das altbaktische *pairi-daéza* „Umhäufung“ und „durch einen Wall umhogter Ort“ (*Spiegel Avesta* übers. I. 293; *Haug* in *Ew.* Jahrb. V. 162), hat also eine ähnliche Grundbedeutung wie גן, wiewohl in den Zendbüchern für Jima's Garten nicht *pairi-daéza*, sondern *vara* (*Wehr*, eingefriedigter Ort) gebraucht ist. — V. 9—14 wird die Pflanzung des Gartens, der Garten selbst und seine Lage näher beschrieben. V. 9. Im Garten liess Gott aus der Erde allerlei (בְּרֵאשִׁית wie 4, 22. 24, 10. 40, 17; *Ew.* §. 290, c) Bäume wachsen, lieblich anzusehen und gut zu essen, also zur Zierde und Annehmlichkeit, und zum Essen. Dass nur Bäume, nicht auch andere Pflanzen, namentlich nicht עֵשֶׂב genannt werden, ist nicht zufällig: zur Nahrung von עֵשֶׂב 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* in der Mitte des Gartens, so genannt, weil seine Frucht dem Geniessenden Leben



gibt (3, 22) d. h. nach bekanntem hbr. Sprachgebrauch, dauernde Gesundheit und Kräftigkeit, und Nichtsterben oder Unsterblichkeit, entsprechend dem Haoma oder Gaokerena der Eranier (S. 57); der andere, dieser biblischen Erzählung ganz eigenthümlich, nach 3, 3 ebenfalls in der Mitte des Gartens, *der Baum des Erkennens Gutes und Böses* (das Nom. verbale mit dem Acc., wie Jer. 22, 16; über den Artikel *Ew.* §. 236, a) d. h. dessen Frucht dem Geniessenden das Wissen um Gut und Böses, also sittliche Erkenntniss, verleiht (s. zu V. 17). Wie diese Wirkungen der Frucht der Bäume vermittelt zu denken sind, zeigt der Verlauf der Erzählung. Es sind keine gewöhnlichen Bäume, sondern wunderbare, göttliche. Unsterbliches Leben ist ein göttliches Gut, und Gutes und Böses erkennen ist ebenfalls ein wahrhaft göttlicher Vorzug (3, 22). Bäume, welche solche Güter verleihen, müssen selbst göttlicher Art sein. Aber so zeigt es ja auch alles Folgende: es ist ein wunderbarer Garten, ein wahrer Gottesgarten, oder heidnisch ausgedrückt, ein Göttersitz. — V. 10. Der Garten war auch wohl bewässert, zwar nicht durch Regen, wohl aber durch fließendes Wasser, und zwar einen ganzen Strom. Den Fluss dachte sich der Verf. in Eden, also ausserhalb des Gartens, entspringend, und dann den Garten durchfließend. Das Part.  $\text{מְרַחֵץ}$ , weiterhin durch Imprf. und Prf. consec. fortgesetzt, drückt die Dauer aus; ob die Dauer in der Vergangenheit (wie Ex. 31, 21; Jud. 4, 4 f. u. s.) oder auch noch in der Gegenwart? Da im Folgenden die 4 vom Edenstrom sich abzweigenden Ströme unbestreitbar als gegenwärtig vorhanden und gemäss den geographischen Verhältnissen der Zeit des Erzählers beschrieben werden, da 4, 16 Eden und 3, 24 der Gottesgarten als auch nach dem Sündenfall noch vorhanden vorausgesetzt ist, da endlich die vulgäre Annahme, dass vor der Sintfluth das Paradies von der Erde weggenommen worden sei, keinen haltbaren Grund hat, so ist die präsentische Fassung die richtigere; LXX:  $\text{\textit{\epsilon\textit{\pi\textit{\rho\textit{o}\textit{\nu\textit{e}\textit{\nu}\textit{e}\textit{\tau\textit{a}\textit{i}}}}}}}}}$ ,  $\text{\textit{\alpha\textit{\rho\textit{o}\textit{\lambda}\textit{i}\textit{s}\textit{t}\textit{a}\textit{i}}}}}$ ; Vulg.: *egrediebatur — dividitur. und von dort trennt er sich und wird zu vier Anfängen*] d. h. „vom Garten an, bei seinem Austritt aus demselben, theilt er sich zu 4 Flüssen, deren jeder seinen besondern Lauf hat. Sie heissen (Strom-) *Anfänge*, da sie in ihren Anfängen gemeint sind; nach ihrem weiteren Lauf werden sie in V. 13 f. mit  $\text{\textit{\text{רִבְרִיב}}$  bezeichnet. Ebenso steht  $\text{\textit{\text{רִבְרִיב}}$  vom Anfange der Wege und Strassen Hez. 16, 25. 21, 24“ (Ka.). Nur diese Deutung, nicht aber *Hauptströme* (Luth., Ros. u. A.) ist dem hbr. (und arab.) Sprachgebrauch gemäss. Sprachlich ganz unzulässig ist: es quollen *Flüsse* aus Eden, sie giengen immer weiter auseinander und hatten 4 Quellen (*Michael.*) oder: und wurden zu 4 Hauptströmen (*Kurtz* Gesch. des AB. I. 1853 S. 60 f.). — V. 11. Der erste ( $\text{\textit{\text{פִּיֶּסֶק}}$  wie 1, 5) dieser 4 Flüsse wird *Pischon* genannt; *es ist der das ganze Land der Chavila umfließende*; „man braucht nicht an ein Umfließen ringsum zu denken, denn  $\text{\textit{\text{פִּיֶּסֶק}}$  kommt auch vom einseitigen Umgehen, Umziehen vor

Num. 21, 4; Jud. 11, 18; *woselbst das Gold ist* d. h. wo es zu Hause ist; seine Heimath hat. Chavila ist also nicht bloß ein Land, wó es Gold gab, sondern wegen des Artikels vor חַיִל, das Land des Goldes kurzweg, mithin das Land, welches der Verf. als Hauptland des Goldes kannte“ (*Kn.*). — V. 12. „Dieses Gold bezeichnet der Verf. auch noch als *gut* d. h. als ausgezeichnet, vorzüglich“ (vgl. 2 Chr. 3, 5. 8). „Ueber das ; in חַיִל vgl. 3, 17. 25, 22. 27, 26. 29, 3. 8. Lev. 25, 34; *Ges.* §. 10, 2; *Ew.* §. 31, b und §. 68, b. — Ueber חַיִל fem. im Pent., wofür die Mas. חַיִל zu lesen befiehlt, s. *Ges.* §. 32 Anm. 6; *Ew.* §. 184, c. — Neben dem Golde werden noch 2 andere Erzeugnisse Chavila's hervorgehoben. Das eine ist das *Bedolach*, welchem nach Num. 11, 7 das Manna im Aussehen glich. Nach dieser Vergleichung kann es weder ein Edelstein“ (LXX *ἀνθράξ* in Gen., *κρύσταλλος* in Num.) „noch Perlen“ (*Saad. Ar. Erp., Gr. Venet., Abulw., Kimchi, Bock.* hieroz. 1796 III. 592 ff.) „sein, sondern“ (trotzdem dass es zwischen Gold und Edelstein genannt ist, vgl. 1 Reg. 10, 2. 10) „nur wie Joseph. ant. 3, 1, 6, Aq. Theod. Symm. Vulg. wollen, die *βδέλλα* oder das *βδέλλιον*, auch *μάδικον* und *βολγόν* (*Dioscor. mat. med.* 1, 80) sowie *maldacon* (*Plin.* 12, 19) genannt, ein wohlriechendes und sehr geschätztes (Plaut. *Curc.* 1, 2, 7) Gummi“ (*Kn.*), welches die Alten zwar auch aus Arabien, Babylonien, Medien, Bactrien ableiten, nämlich weil sie es dorthier empfiengen, dessen eigentliche Heimath aber (nach dem *Peripl. mar. erythr.* p. 21. 22. 38) Indien und Gedrosien war, Harz von *Amyris Agallochum.* (s. *Lassen* indische AK. 1847. I. 290 f. 530. III. S. 43). Auch der Name scheint indisch zu sein, freilich nicht das unbeweisbare *madálaka* (*Lass.*), sondern eher *udúkhala* oder *utúkhala* (*de Lagarde* gesamm. Abhandl. 1866. S. 20). Den Hebräern muss es nach Num. 11, 7 sehr bekannt gewesen sein. Das andere Erzeugniß ist der Stein *Schoham*, den die alten Auctoritäten theils mit *ὁ λίθος ὁ πράσινος* (LXX) oder *Beryll* (LXX zu Ex. 28, 20. 39, 13; Targ. Pesch. Saad. u. A.), theils mit *Onyx* (LXX zu Ex. 39, 13. Jj. 28, 16; Aq. zu Exod., Theod. und Symm. zu Ex. und Gen. 2, 12; Vulg.) oder *Sardonyx* (Aq. zu Gen. 2, 12; Vulg. zu Jj. 28, 16) oder *Sardius* (LXX zu Ex. 25, 7. 35, 9) wiedergeben. *Onyx*, *Sardonyx* und *Sardius* gehören zu derselben Species (*Chalcedon*). Eine klare Etymologie ist nicht vorhanden. Viele neuere Gelehrte, auch *Kn.*, entscheiden sich für den *Onyx*, weil dieser die Farbe des menschlichen Fingernagels (*Plin.* 37, 24) habe und dazu die W. חַיִל = *פלש* *bläss sein* gut passe, aber diese W. bedeutet vielmehr bloß *ausgedörret, mager sein* (*Fleischer* bei *Del.* zu Jj. 28, 16), und der *Onyx* sowohl nach der alten als der neueren Terminologie variirt in den Farben. Da weiter unter den vielen hebr. Edelsteinnamen eher חַיִל und חַיִל von den *Onyx*arten gedeutet werden zu müssen scheinen, so dürfte die überwiegende Wahrscheinlichkeit für den *Prasius* oder *Beryll* (*Aquamarin*, Nebenart des *Smaragd*) sein, und

könnte in diesem Fall  $\text{אֲשׁוּר}$  mit  $\text{בְּאֵר} \text{Laach}$  combinirt werden. Wie dem aber auch sei, man wird auch durch dieses Erzeugniss, wie durch Bedolach, auf Indien hingewiesen. Nach dem Peripl. mar. erythr. p. 28 f. holte man die Onychsteine als Handelsartikel in den indischen Häfen, nach Plinius waren die Onychsteine von Karmanien und Indien die besten (H. n. 36, 12, 37; 24), ebenso die Sardonyxe (36, 28); aber auch von den Beryllen sagt Plinius (37, 20): *India eos gignit, raro alibi repertos* (s. überhaupt *Lassen* indische A.K. III. 12 u. 16 f.). — V. 13. Der zweite Fluss *Gihon* umfließt das ganze Land *Kusch*, also das Aethiopenland. — V. 14. Der dritte Fluss *Hiddeqel* ist sicher der Tigris wie Dan. 10, 4; assyr. *Diglat* und *Hidiglat* (*Schr.* KI. S. 5 f.), aram.  $\text{ܕܝܓܠܬ}$ ;

und  $\text{ܕܝܓܠܬ}$ , arb.  $\text{دجلة}$ , Pehlvi  $\text{دیگر}$ , altprs. *Tigrá*, welche Namen alle (trotz der Unterscheidung bei Plin. 6, 31) auf altbaktisches *tighra* spitz und *tighri* Pfeil zurückgehen, gemäss der von den Classikern überlieferten Bedeutung des Namens Tigris bei den Medern und Persern (*Spiegel* die altpers. Keilinschriften 1862 S. 199; éran. A.K. I. 172; *de Lagarde* ges. Abhdlg. 1866. 201), ihn also nach seiner Schnelligkeit bezeichnen. Wegen der eigenthümlichen hbr. Aussprache des Namens s. *Ges. thes.* auf Grund von Joseph. ant. 1, 1, 3. *es ist der, welcher vor Assur fließt*] in der Voraussetzung, dass  $\text{קְדָמָה}$  Vorderseite von = östlich von sei, verstehen die Meisten unter  $\text{אֲשׁוּר}$  nicht Assyria propria, sondern das Gebiet der assyr. Grossmonarchie, welche unter Anderem auch Mesopotamien umfasste (*Tuch, Ges.* zu Jes. 8, 5 u. thes., *Hitz.* im BL. 1. 266; *Del.* u. A.). Aber zu geogr. Bestimmung taugt ein Reich dieses Umfangs überhaupt nicht; wenn griech. und lat. Autoren den Namen Assyrien auch über Mesopotamien ausdehnen, so doch nicht die örtlich näher stehenden und genauer redenden (z. B. 10, 11 u. 24, 10) bibl. Schriftsteller. Sogar wenn Verf. 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  $\text{קְדָמָה}$  östlich von, so müsste unter  $\text{אֲשׁוּר}$  zwar nicht Mosul (*Saad.* bei *Tuch* S. 61), wohl aber die alte Stadt *Assur*, heute Kileh Schergat, auf dem westlichen Ufer des Tigris (s. zu 10, 12) verstanden werden; aber diese frühe herabgekommene Stadt wird in der Bibel unter diesem Namen sonst nicht erwähnt. Indessen dass  $\text{קְדָמָה}$  diese Bedeutung haben müsse, ist aus den 9 Stellen, wo es sonst noch vorkommt (4, 16; 1 Sam. 13, 5; Hez. 39, 11), nicht zu erweisen; es wird auch von den LXX nirgends so gefasst; östlich wird vielmehr von B mit  $\text{קְדָמָה}$  (2, 8. 3, 24. 11, 2. 13, 11) ausgedrückt. Dagegen  $\text{קְדָמָה}$  übersetzt zwar Aq. und Targg. östlich, aber LXX hier und 4, 16  $\text{κατέναντι}$ , Pesch. hier  $\text{ܕܝܓܠܬ}$ ; es entspricht dem aram.  $\text{ܕܝܓܠܬ}$ , und die Meinung ist *an der Vorderseite von* oder gerade *gegenüber* (*Kn., Heil, Wright,*

*Ew. Jahrb. X. 54*), vor Assyrien her, vom Standpunkt des Verf. aus. — „Beim 4 Fluss *Phrath* d. i. Euphrat fügt der Erzähler nichts hinzu, weil dieser Fluss jedem hbr. Leser wohl bekannt war“ (*Kn.*). Neben der hbr.-aram. Form des Namens kennt man jetzt auch die altpersische *Ufrātu* und die assyrische *Burattuv* (*Schr. a. a. O. S. 6*), kann aber die Ableitung desselben noch immer nicht mit Sicherheit bestimmen (s. *Ges. thes. und Spiegel* altpers. *Kl. 189*; *êrân. AK. S. 150*). — Von den 4 Flüssen, welche aus dem Edenstrom hervorgehen, sind also zwei, Euphrat und Tigris, über jeden Zweifel erhaben; anders verhält es sich mit Pischon und Gihon. *Gihon* kommt im A. T. (1 *Reg. 1, 33. 38. 2 Chron. 32, 30. 33, 14*) als Name einer Quelle und eines fließenden Wassers bei Jerusalem vor, und hat offenbar semitische Etymologie (von  $\text{גִּיחֹן}$ ,  $\text{גִּיחַ}$ ), bedeutet etwa *der hervorbrechende* oder *durchbrechende*; mit demselben Namen bezeichnen die Syrer und Araber im Mittelalter auch den Pyramus in Cilicien ( $\text{جِيحَان}$ ,  $\text{جِيحَان}$ ) und die islamischen Völker überhaupt den Oxus ( $\text{جِيحُون}$ ), sonst setzen sie ihn auch als n. appell. anderen Flussnamen vor, wie *Geihûn* er Ras = Araxes in Armenien, *Geihûn Qanq* = Ganges (s. *Reland de parad. §. 17*; *Michaelis Suppl. I. 298*). *Pischon*, gar nicht weiter vorkommend, ist ähnlicher Bildung, und bedeutet, von  $\text{פִּשׁוֹן}$  abgeleitet, etwa *strömender, breitströmender*. Während Euphrat und Hiddeqel wirkliche ausländische Flussnamen sind, sind Pischon und Gihon hebräisch, höchstens hebraisirt und jedenfalls ihrem appellativen Sinn nach den Hebräern verständlich gewesen; wie jenes zwei in der Natur vorhandene Zwillingeströme sind, so diese ein durch gleiche Bildung und Endung des Namens verbundenes Paar. Welche Flüsse sich der Erzähler unter diesen frei gebildeten und sonst nicht gangbaren Namen gedacht habe, wäre ganz unmöglich zu bestimmen, wenn er nicht durch Nennung der Länder, die von ihnen umflossen werden, einige Winke gegeben hätte. Unter diesen ist *Kusch* überall im A. T. entweder Nubien mit Meroe, oder Gesamtname der südlichsten Länder und Völker der damals bekannten Erde in Afrika und Asien (s. zu 10, 6—8 und *B.L. I. 285 ff. u. Aethiopien*). *Havila* aber (s. zu 10, 7. 29. 25, 18), sonst theils unter den Kuschiten, theils unter den joqtänischen (und ismaelitischen) Arabern aufgeführt und in diesem letzteren Fall wohl am pers. Meerbusen zu suchen, aber auch 10, 29 zunächst neben Ophir genannt, ist hier doch wohl als weiter östlich sich erstreckend zu denken und wohl eine Bezeichnung für Indien (*Targ. Jon.*). Vor den Eroberungszügen der Perser und Griechen hatten die Alten nur sehr unklare Vorstellungen von Indien; der Name Indien kommt in der Bibel erst *Esth. 1, 1. 8, 9* vor. Vorher mussten sich die Hebräer für die östlichen Südländer mit annähernden Ersatznamen begnügen, und gebrauch-

ten dafür, wie es scheint, Namen des südöstlichen Arabiens, z. B. Ophir (s. zu 10, 29) und so hier Havila, was um so leichter geschehen konnte, da Indien und das östliche Arabien als nächst zusammengrenzend gedacht wurden. Jedenfalls ist hier durch das vorgesetzte  $\text{רָאָה}$  und den Artikel vor Havila ein Land weiterer Erstreckung (nicht bloß ein Stamm oder einzelner Ort) angedeutet; der Artikel (*Ev.* §. 277, c) scheint darauf hinzuweisen, dass der Hebräer noch einen appellativen Sinn (Sandland, Goldsandland? *Del.*) durchhörte. Dagegen hat die Vermuthung, dass wirklich indische Namen, wie die Handelsstadt  $\text{Κόλχοι}$  und Sinus Colchicus oder die Landschaft Colias und das promontorium Coliacum im südlichen Indien (*Kn.* nach *Peripl. m. ery.* p. 33 f.; Ptolem. 7, 1. 10. 95; Dionys. perieg. 592. 1148; Plin. 6, 24; Mela 3, 7) oder Kampila, das Darada-Land im Nordwesten Indiens (*Del.* 259) Veranlassung zu dem Namen Havila gegeben haben könnte, keinerlei Wahrscheinlichkeit. Immerhin aber ist nun dieses Havila-Land durch die 3 Erzeugnisse, welche von demselben angegeben werden, für des Verf. Zeitgenossen gewiss deutlich genug als ein fernes östliches Land bezeichnet gewesen. Wie Bdellium und Beryll (Onyx) dorthin, genauer nach Indien, weisen, so auch das feine Gold: im A. T. sind Sabaea und Ophir wegen ihres Goldreichthums am berühmtesten, die classischen Schriftsteller rühmen aber auch Indien als ein Land vielen und trefflichen Goldes (Her. 3, 106; Diod. Sic. 2, 36; Curt. 8, 9, 18) und besonders das Stromgebiet des obern Indus mit seinem durch die Myrmeken zu Tag geförderten Goldsand (Her. 3, 102; Strabo 15, 1, 44; Arrian Indic. 15; Plin. 11, 36; dazu *Lassen* ind. A.K. I. 1847. 237 f. II. 557). Soweit hat man Grund, in dem das Havila-Land umfließenden *Pischon* einen indischen Hauptstrom angedeutet zu finden; ob den Ganges (Joseph. ant. 1, 1, 3; Euseb., *Hier. u. A.*) oder den Indus (Kosmas Indicopl. u. A.; *Lassen* I. 529; *Kn.* u. A.)? hängt von anderen Erwägungen ab, auch von der Frage nach der ursprünglichen Heimath dieser Eden-Vorstellung. *Gihon* jedoch bietet noch grössere Schwierigkeiten. Man hat ihn, indem man unter Kusch zumeist das afrikanische verstand, im Alterthum vielfach auf den Nil oder einen der oberen Nilzufflüsse gedeutet (so schon Sir. 24, 27 und LXX Jer. 2, 18; dann Joseph. ant. 1, 1, 3 und die meisten KV.; zuletzt *Ges. thes.* und besonders *Bertheau* die der Beschreibung der Lage des Paradieses zu Grund liegenden geographischen Anschauungen Gött. 1848), aber der Nil führt sonst in der Bibel andere Namen ( $\text{יַרְדֵּן}$ ,  $\text{נִיְלוֹס}$ ); von Aegypten, das in diesem Fall auch zu nennen war, steht nichts im Text; Gedanken über einen asiatischen Ursprung des Nil mochte man sich wohl in der späteren Zeit machen, da man in geographischen Dingen schon genauer zu forschen begann (wie z. B. von Alexander M. und Späteren berichtet wird, Strab. 15, 1, 25; Arrian Alx. 6, 1, 3; Pausan. 2, 5, 2), gewiss aber nicht bei den Hebräern zur Zeit des Erzählers. Allein unter Kusch

konnten ja auch asiatische Aethiopen begriffen werden (*Kn. Völkertafel* S. 248. 270 f.); auf dieser Combination beruht es, wenn der Oxus (Vakscha) bei den islamischen Völkern (durch Vermittlung jüdischer oder christlicher Theorien) den Namen Gihon erhalten hat, was dann für Neuere (*Michaelis* Suppl. I, 298; *Rosenm.* AK. I, 1. 184, *Lassen, Ku.* u. A.) ein Grund wurde, Gihon wirklich als Oxus zu verstehen. Will man einmal einen grossen asiatischen Strom und versteht man unter Pischon den Indus, dann bleibt freilich, weil doch die Beschreibung von Ost nach West fortzurücken scheint, also Pischon der östlichere sein muss, kaum etwas anderes übrig, als Gihon für Oxus zu nehmen. Nur wird Indus und Oxus Niemand ein Paar nennen, wie Gihon und Pischon offenbar ein solches sein sollen: mit Rücksicht auf diese Zusammengehörigkeit scheint Kosmas den Gihon als Ganges zu Pischon als Indus genommen zu haben, nur würde die Reihenfolge im Text vielmehr Pischon als Ganges und Gihon als Indus vermuthen lassen. Einiges Licht in dieses Dunkel könnte die (S. 57 angeführte) Stelle des Bundehesch über die von der Haraberezaithi ausgehenden Hauptströme zu werfen scheinen, aber weder ist hier die Erklärung sicher genug, um etwas darauf bauen zu können (indem die einen den Ragha oder Arg-rüt auf den Indus und den Veh-rüt auf den Ganges, die andern jenen auf den Araxes des Herodot d. h. den Jaxartes und diesen auf den Indus deuten, s. *Windischm.* vor. Stud. 188; *Spiegel* Erän 1863. 279—284; *Erän*, AK. I. 192), noch ist die Frage, wie weit in diesem Buch jüngere Vorstellungen mit den alten zusammengemischt sind, bis jetzt näher untersucht. Nach Allem ist zwar so viel sicher, dass der Erzähler zwei grosse östliche Ströme im Sinn hat, aber welche? kann nach seiner Beschreibung nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Schon daraus ergibt sich, dass er selbst nur eine ungefähre Vorstellung davon hatte, so wie der Volksmund sie an die Hand gab. Wenn nun aber gar diese 4 Ströme von einem einzigen Strom in Eden ausgehen sollen, so ist heutzutage für Jedermann klar, dass das eine geographisch unvollziehbare Vorstellung ist. Für die Alten freilich mit ihren so mangelhaften geographischen Kenntnissen traten hierin Schwierigkeiten Anfangs gar nicht, weiterhin nur allmählig, aber noch nicht in ihrer vollen Stärke hervor. Schon B. Hen. 32 rückt das Paradies in den äussersten Osten oder Nordosten, der noch von Niemand erkundet war; Josephus (a. a. O.) macht bereits den Edenstrom zu dem die Erde umfliessenden Okeanos, aus welchem nach altem Glauben die grossen Ströme der Erde ihre verborgenen Quellen hatten, so dass es leicht war, Euphrat, Tigris, Nil und Ganges oder Indus aus ihm abzuleiten; ihm folgten Viele. Spätere (wie Ephr. Syr. und Kosmas) giengen 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 Erd-

oberfläche weichen mussten, traten die Schwierigkeiten der Frage mit Macht hervor, und von den Versuchen, welche jetzt gemacht wurden, unter Festhaltung des streng geschichtlichen Charakters des Berichtes seine Angaben mit der wirklichen Geographie auszugleichen, sind wenigstens zwei noch zu erwähnen, weil sie bis auf diese Tage ihre Vertreter haben. Der eine ist dieser. Man nahm eine Umgestaltung der Erde durch die Fluth an und sagte, Verf. beschreibe etwas schon zu seiner Zeit Vergangenes, nichts Gegenwärtiges (*Luth.* und die meisten evang. Theologen). Freilich so gewaltige Erdveränderungen, die es denkbar erscheinen liessen, dass einst Euphrat und Tigris, Indus und Ganges oder Indus und Oxus oder Nil mit einander in einem und demselben Strome entsprungen seien, mochte man von der Fluth nicht ableiten, aber man durfte nur Pischon und Gihon anders, als die Alten, deuten, um kleinere und damit glaublichere Erdveränderungen zu erzielen. Man suchte also (*Reland de situ paradisi terrestris* 1706, u. viele A., unter Neuern z. B. *Kurtz*, *Bunsen*, *Keil*, v. *Raumer* Palästina Anh. VII) dieselben in Armenien, wo nicht blos der westliche Seitenarm des Tigris und der östliche Quellfluss des Euphrat in allernächster Nähe von einander entspringen, freilich durch einen hohen Berg getrennt, sondern auch die Quellen des Araxes hart dabei liegen, und verstand deshalb unter Gihon den Araxes (Aras, Geihân er Ras), der mit dem Cyrus vereinigt in das caspische Meer fällt, Kusch aber deutete man auf die *Κοσσαιῶν*, welche (*Ku.* Völkertaf. 250) nach Susiane und zum Theil nach Medien und gegen das caspische Meer hin gesetzt wurden. Den Pischon aber fand man (*Rel.* u. A.) im kolchischen Phasis, der im Kaukasus entspringend von Ost nach West ins schwarze Meer mündet, oder im Cyrus (*Keil*), der im eigentlichen Armenien, nicht so weit vom Euphrat und Araxes, entspringt; die Chavila aber in Kolchis, dem an Gold und andern Metallen reichen Land (*Strabo* 1, 2, 39 u. 11, 2, 19; *Appian Mithrid.* 103). Aber diese Deutung, welche im Alterthum aus guten Gründen gar keine Vertreter hat, beruht nicht blos auf der Voraussetzung so grosser Veränderungen der Erdoberfläche, wie sie die Fluth nicht hervorgebracht hat und haben kann (s. Vorbemerkungen zur Fluthgeschichte nr. 3), sondern sie setzt ganz willkürlich die südlichen Länder Kusch und Chavila in den Norden, und kommt selbst so nicht zum Ziele, da sogar die vagen Angaben der griech. röm. Geographen nicht ausreichen, um Kosäer in Armenien glaublich zu machen (s. *Nöldeke* in *Nachrichten* der G. G. G. 1874 S. 1 ff.), und da zwar Gold (*J.* 37, 22), aber nicht Bädellium und Beryll (*Onyx*) als Erzeugnisse des Nordens gelten können. Der andere Versuch (*Calv.*, *Huet.*, *Bechart*, *Hopkins.*, *Hask*, *Pressel*), auf die richtige Erkenntniss gegründet, dass der Erzähler ein zu seiner Zeit vorhandenes Land beschreiben wolle, besteht darin, dass der heutige *Schatt-el-Arab* d. h. der vereinigte Euphrat-Tigris für den Edenstrom erklärt,

von den 4 Flüssen aber, in die er sich trennt, das eine Paar nördlich im Euphrat und Tigris selbst, das andere Paar aber entweder in den beiden Mündungen des Schatt oder in seinen 2 östlichen Zuflüssen (Kuran = Pasitigris und Eulæus der Alten? und Kerkha oder Karasu = Choaspes der Alten?) gefunden wird. Chavila und Kusch liessen sich bei dieser Hypothese eher unterbringen (obgleich der Name Chusistan, altpers. Uvadscha, 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, können die  $\text{כַּרְסִי}$  im Text keine Zuflüsse des Hauptstromes sein, und ein Gottesgarten im Tiefland, zumal in dem ungesunden Tiefland des Schatt, widerstrebt ganz und gar den Vorstellungen des Alterthums. [Übersichten über die verschiedenen Ansichten von der Lage Eden's s. *Winer* RW. u. Eden; *Herzog's* RE. XX. 332 ff.; B.L. II. 42 ff.] Ist aber die Beschreibung des Verf. geographisch unvollziehbar, so erscheint auch von hieraus wieder das Urtheil bestätigt, dass es sich hier nicht um Geschichte, sondern um Erklärung höherer Wahrheiten unter Benützung von Volkssagen handelt. Damit dass zwei östliche, weit über den geographischen Gesichtskreis der alten Hebräer hinausliegende Ströme darin vorkommen, bekundet sich der Ursprung dieser Volkssage im Osten, welcher S. 57 auch aus andern Gründen vermuthet wurde. Ob sie bis auf Indien zurückgehe, wie es allerdings der Fall sein müsste, wenn Pischon und Gihon der Indus und Ganges wäre (*Ew. Gesch.* 1. 403), ist bei der Ungewissheit der Bedeutung des Gihon nicht mit Sicherheit zu bestimmen; alles Uebrige deutet mehr auf eranische als auf indische Vorstellungen. - Dass nach der Wanderung der Sage zu den Semiten und speciell Hebräern unter den 4 vom Wonneland ausgehenden, Segen bringenden Weltströmen Euphrat und Tigris nicht fehlen durften (selbst wenn sie ursprünglich darin gefehlt haben, *Ew. a. a. O.*), ist leicht verständlich; sie sind nicht nur an sich bedeutend genug, sondern auch in das Leben und die Geschichte der ältesten Sem-Völker eng verflochten; zumal an dem armenischen Gebirgsland, welches diese Ströme entsendet, haften den Hebräern ihre ältesten geschichtlichen Erinnerungen (s. zu Cap. 8 u. 11). Und obgleich die Vorstellung der Göttersitze im Norden mit der Frage nach den Ursitzen der Menschen ursprünglich gar nichts zu thun hat, so ist doch kaum zu bezweifeln, dass für den nüchtern-verständigen Sinn der Hebräer jene Völkersagen erst dadurch wichtig und glaubenswerth wurden, dass sie mit ihren eigenen Erinnerungen über die Wiege ihres Geschlechtes zusammenstimmten. Von der Grösse der Entfernungen zwischen dem armenischen Gebirgsland und den Ursprüngen der östlichen Flüsse hatten sie keine Ahnung, wie auch von den Ursprüngen des Euphrat und Tigris schwerlich genauere Kenntniss. Die Vorstellung eines fernen östlichen Landes im Norden, von wo die grossen Ströme herabkommen, genügte, um



von der Oertlichkeit des Wonnelandes ein Bild zu geben, und mehr als diese Vorstellung gewinnen wir auch nicht aus der Beschreibung des Erzählers. — V. 15. Nachdem durch V. 9—14 die Angabe von V. 8<sup>a</sup> näher erklärt ist, wird durch Wiederaufnahme von V. 8<sup>b</sup> die Erzählung fortgesetzt. Der Mensch ist nicht für die Erde allein bestimmt, darum gibt Gott dem Menschen Aufenthalt in dem von ihm gepflanzten Garten, um hier seine Entwicklung zu leiten. Zu diesem Behuf weist er ihm eine Thätigkeit an; nicht bloß genießen soll der Mensch, sondern arbeiten und wirken. Sein Beruf war, den Garten (ἢ hier fem., *Ew.* §. 174, b; *Ges.* §. 147, 4, a) zu *bebauen* (V. 5), denn die äussere Natur, selbst die eines so göttlich-herrlichen Gartens, läßt der menschlichen Nachhilfe noch immer genug Spielraum übrig und bietet ihm Gelegenheit, sie für seine besondern Zwecke herzurichten und auszubeuten, *und zu bewahren*, nämlich vor natürlicher Verwilderung, auch Beschädigung durch die Thiere (B. Jub. 3), deren Schöpfung hier schon in Aussicht genommen ist. Das genügt; an bereits in die Schöpfung eingedrungene Gewalten des Argen, an dämonische Mächte, gegen deren Anfeindung der Mensch den Garten zu vertheidigen hätte, zu denken (*Del.*), wird durch die Worte des Textes weder gefordert noch erlaubt. — V. 16 f. Die blosse Berufsarbeit ist aber noch nicht die volle Aufgabe für den Menschen: in ihm schlummern Anlagen für das Sittliche und Göttliche, die entwickelt und geübt sein wollen. Zu diesem Zweck gibt ihm Gott sofort ein Gebot mit, welches seiner Entwicklung zum Reizmittel und Richtmaass dienen soll, wobei als selbstverständlich vorausgesetzt ist, dass der Mensch von Natur die Fähigkeit hat, die Stimme und den Willen Gottes zu vernehmen. Ein einzelnes, auf etwas Einzelnes gerichtetes, und 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 thuendes, sondern etwas zu meidendes ist der Gegenstand dieses Gebots: eine von seinem Schöpfer und Herrn ihm gezogene Schranke seiner geschöpflichen Freiheit anzuerkennen und einzuhalten, muss für den Menschen der Ausgangspunkt alles Weitern werden. Dass aber gleichwohl der Gegenstand des Verbotes nicht zufällig und willkürlich gewählt ist, wird sich sogleich zeigen. Der Befehl, den Gott ihm auflegt (ἔ wie 28, 6; Jes. 5, 6 u. s.) lautet: *von allen Bäumen des Gartens wirst (magst) du allerding's, immerhin* (Inf. abs. wegen des Gegensatzes zu V. 17, *Ew.* §. 312, a) *essen, aber von dem Baume des E. G. u. B. wirst du nicht essen* (אכלת *Ew.* §. 309, a). Der erste Satz regelt zwar auch die Nahrung des ersten Menschen und bestimmt ihm (anders als 1, 29) bloß die Früchte der Bäume, noch nicht den אכלת. („Nach den Classikern z. B. Plato polit. p. 272; Strabo 13, 1, 25; Diod. Sic.

1, 8; Arrian Ind. 7, 3; Lucret. 5, 935 ff.; Virg. Georg. 1, 8. 148 f.; Ovid. metm. 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 Hauptabschen ist auf den zweiten Satz. — Sogar über die Folgen der Uebertretung des Gebots wird der Mensch nicht im Unklaren gelassen: *am Tage deines Essens* (אֲכַלְתָּ מִיּוֹם אֲכֻלְתֶּךָ *Ew.* §. 255, d; *Ges.* §. 61, 1, Anm. 2) d. h. wie der Erfolg zeigt, nicht: am selben Tag, sondern: *wann* (V. 4<sup>b</sup>) du davon issest, *wirst du sicherlich* (Inf. abs. wie 18, 10. 18 u. s.; *Ew.* §. 312, a) *sterben*. Die Formel אֲכַלְתָּ מִיּוֹם אֲכֻלְתֶּךָ bedeutet nicht gerade: du bist des Todes schuldig (Targ. Jon.), obwohl sie 20, 7; 1 Sam. 14, 39. 44. 22, 16 im Sinne des bekannten אֲכַלְתָּ מִיּוֹם אֲכֻלְתֶּךָ vorkommt; noch weniger besagt sie: du wirst sterblich werden (*Symm. Hier. Thorm. Dath.*), da אֲכַלְתָּ das nicht ausdrücken kann und der Mensch (3, 19. 22) gar nicht unsterblich geschaffen ist, sondern die Meinung ist: Sterben wird für dich sicher die Folge davon sein. Dass und in welchem Sinne das richtig ist, ist schon S. 54 gezeigt: er geht des Aufenthalts im Garten und damit der Möglichkeit des dauernden Lebens verlustig, fällt dem natürlichen Tode anheim. Dass der wirkliche Tod sofort eintrete, ist nicht gesagt (da man אֲכַלְתָּ nicht zu pressen braucht), und ist auch deshalb die Annahme einer Uebertreibung der Drohung zum Zweck der sichereren Abschreckung (*Kn.*) nicht nothwendig; viel zutreffender ist es, wenn schon die Aeltern (*Calv. Merc. Drus. Pisc.* u. A.) daran erinnern, dass die Mühsale und Leiden, denen der Mensch durch die Sünde anheimfiel, nichts als Lebensstörungen, also Anfänge des Sterbens sind. Warum wird nun aber gerade an diesen Baum dieser Befehl und diese Drohung gebunden? Sicher nicht, weil seine Frucht, wie die eines Giftbaumes, für den Genießenden physisch-schädliche Wirkungen hat (*Cler. Eichh. Urgesch., Redsl., Kn., F. W. Schultz* Schöpfungsgesch. 459), denn in diesem Fall wäre er einfach ein Baum des Todes und auch so zu nennen, aber damit wäre der tiefe Sinn der Erzählung zerstört, und wie sollte in den Garten des Lebens ein Todesbaum kommen? Er heisst aber vielmehr und ist ein Baum der Erkenntniss G. u. B. Gutes und Böses erkennen bedeutet Rechtes und Unrechtes als solches begreifen und zu unterscheiden (1 Reg. 3, 9) oder auch mit Bewusstsein zu wählen und zu verwerfen (Jes. 7, 16) verstehen, also auch sittlich selbständig und zurechnungsfähig sein. „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 unterscheidet eben den

Menschen vom Thier und macht ihn Gott ähnlich (3, 22), ist wirklich ein göttliches Gut, und als solches im Gottesgarten in dem Baum der Erkenntniss hingestellt, wie das göttliche Gut des dauernden Lebens in dem Baum des Lebens. Die ganze Einkleidung bringt es mit sich, dass beide Güter in Bäumen verkörpert erscheinen. Und da der Mensch erst durch Entwicklung in den Besitz dieser Güter gelangen soll, so ist klar, warum alles Weitere sich um sie dreht, und der Befehl sich gerade an einen dieser 2 Bäume heftet. An den Lebensbaum kann er sich nicht heften, weil, ehe der Mensch Erkenntniss des G. u. B. hat, das Leben, im Gegensatz gegen den Tod, für ihn keine Bedeutung hat; darum tritt er erst später in seiner vollen Wichtigkeit hervor (3, 22 ff.). Zunächst handelt es sich nur um die sittliche Selbstentwicklung des Menschen, also um den Erkenntnissbaum. Dass und warum aber der an diesen geheftete Befehl nicht als Gebot, von ihm zu essen, sondern nur als Verbot lauten kann, ist schon S. 52 erläutert. Durch diese Wendung ist zugleich die aus der mythologischen Unterlage entspringende Gefahr einer zu sinnlichen d. h. heidnischen Vorstellung dieser geistigen Dinge auf's feinste beseitigt. — V. 18—25. Die Vollendung der Schöpfung durch Erschaffung der Thiere und des Weibes. Mit der Einweisung in den Garten sind noch nicht alle Vorbedingungen einer richtigen Selbstentwicklung des Menschen erfüllt; blosse Pflanzen als Umgebung genügen nicht, die Möglichkeit des Verkehrs und Austausches mit andern Wesen seines Gleichen und der gegenseitigen Hilfeleistung muss noch hinzukommen; so schafft denn Gott Thiere zuerst und dann das Weib, beide für den Menschen und um seinerwillen. V. 18. Der göttliche 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. durch Correctur: wir wollen) *ihm machen eine Hilfe* (in concreter Bedeutung Ps. 70, 6; Wesen zu seiner Hilfe) *ihm entsprechend*. Mit *וְיִצְרָא*, eig. *wie vor ihm, wie ihm gegenüber*, deutet der Verf. 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. thes. 847; richtig die LXX: *κατ' αὐτόν* und V. 20 *ὁμοίος αὐτῷ*, so auch Syr. u. Vulg.; aus der Gleichartigkeit leitet der Verf. die Hilfsfähigkeit ab; das gleiche Wesen kann am besten helfen“ (*Kn.*). In der That genügt hier die gewöhnliche Bedeutung von *וְיִצְרָא* und ist nicht nöthig, es als „Umgebung, Gesellschaft“ (*Ew.*) zu deuten; man muss nur nicht blos an Hilfeleistung 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 *antiora* d. h. *puenda*

(Schult., de Dieu, Ros.) ganz hinfällig. — V. 19. In Ausführung dieser seiner Absicht bildet Gott die Thiere und führt sie dem Menschen zu. — Die Abweichung des Berichts von Gen. 1 bezüglich der Zeitfolge der Menschen- und Thierschöpfung ist hier ganz offenbar. Der von den Harmonisten versuchte Ausweg, וַיִּבְרָא — וַיַּצְרֵךְ zu deuten „und Gott hatte gebildet und brachte nun“ = „und Gott brachte die Thiere, die er gebildet hatte“ ist unmöglich, denn zwar kann der hbr. Darsteller durch ein Imprf. cons. über das unmittelbar zuvor Gesagte zurückgreifen und eine Nebenbestimmung nachholen (wie oben V. 9 zu 8; 24, 30 zu 29; 27, 24 ff. zu 23) oder auch etwas zuvor kurz Gesagtes erklären (wie Jon. 2, 4 zu 3, *Ew.* §. 353, a), aber in unserem Fall wäre nur ein Zurückgreifen über V. 18, nicht aber über V. 7 denkbar; allein schon durch das וַיַּצְרֵךְ ich will *machen*, nicht: geben, setzen V. 18 wird erfordert, dass nun erst dieses *Machen* erzählt werde, und der ebene Verlauf der Erzählung in lauter Imprf. cons. V. 18—20 erlaubt nicht, einem einzelnen derselben rückwärts-greifende Kraft zuzuschreiben. Eine andere Auskunft aber, dass auch nach Gen. 1 die Pflanzenschöpfung am 3 und die Thierschöpfung am 5 und 6 Tag erster Hälfte bloß angefangen, ihre Vollendung aber sich bis nach der Bildung des Menschen hingezogen habe (*Del.*), widerstreitet geradezu dem Text von Gen. 1 (וַיִּבְרָא פִי שֵׁבִי V. 12. 21. 25), und thut auch Cap. 2 kein Genüge, welches vor dem Menschen von Pflanzen und Thieren überhaupt nichts weiss. — Die Thiere werden aus Erdstoff gebildet (vgl. 1, 24, wo nur der Ausdruck verschieden ist); von Begeisterung derselben wird nichts gesagt. Die Thiere sind besonders in וַיַּצְרֵךְ, sonst gewöhnlich so viel als „die wilden Thiere“, hier aber kraft V. 19 und 3, 14 auch וַיַּצְרֵךְ und kraft 3, 1 auch וַיַּצְרֵךְ einschliessend, und in וַיַּצְרֵךְ לִפְנֵי הַשָּׁמַיִם die Flugthiere (s. zu 1, 20); die Wasserthiere sind nicht besonders hervorgehoben, 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, also: sie 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 V. 19<sup>b</sup> kann לִי nicht anders als in וַיַּצְרֵךְ לִי genommen werden, und וַיַּצְרֵךְ לִי müsste erklärende App. dazu sein: *es*, nämlich *ein Lebewesen*; aber schon die Stellung des ה' ל' hinter וַיַּצְרֵךְ ist auffallend und lässt darin eine Glosse vermuthen (*Ew. Olsh.*) zur Erläuterung von לִי; ausserdem ist וַיַּצְרֵךְ לִי für Thiere zwar dem A sehr geläufig, nicht aber dem C (vgl. V. 7). Ein לִי *sibi* („was der Mensch für sich das Lebewesen nennen würde“ *Ku.*) wäre unnöthiges Flickwort. וַיַּצְרֵךְ] sc. nach Gottes Absicht, somit: *das sollte sein Name sein*. Die Thiere, in manchen Stücken ihm ähnliche Wesen, müssen die Aufmerksamkeit und das Sinnen des Menschen in ganz besonderem Maasse erregen und durch ihre Mannigfaltigkeit ihn zum Unterscheiden zwingen;

diese Gedanken aber, die er sich macht, müssen der anerschaffenen 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, wie es Gott haben wollte. Zugleich werden hier über das Wesen oder wenigstens die Anfänge der menschlichen 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 also der Mensch Namen für alle die verschiedenen Thiere, die ihm immer am nächsten stehenden grossen Hausthiere voran, *aber für Menschen* (ohne Artikel, vgl. aber zu 3, 17; *Olsh.* liest אֱדָמָה) fand er unter ihnen keine entsprechende Hilfe; obwohl selbst irdisch, hat er doch unter allen Erdenthieren nicht seines Gleichen; 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 geschlechtliches Bedürfniss im Menschen habe wecken wollen (*J. D. Mich., Ros.*), sagt der Erzähler nicht, lässt vielmehr dasselbe erst später 4, 1 eintreten“ (*Kn.*). — V. 21—24. Aber durch diesen Umgang ist im Menschen das Bedürfniss nach einem Wesen seines Gleichen erregt und das Verständniss für dasselbe erwacht, und nun ist es Zeit, den Beschluss V. 18 ganz, nicht mehr bloß annähernd auszuführen: Gott schafft für ihn das Weib. — V. 21 f. Gott lässt den Menschen in einen *tiefen Schlaf* (nicht *ἕνστασις*, LXX) fallen, nimmt eine seiner Rippen heraus und schliesst Fleisch an ihre Stelle (אֶרְבֵּי Praep. mit Acc.-Suff., *Ew.* §. 263, a; *Ges.* §. 103, 1 Anm. 3) 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.*). Dass der Mensch schlafen muss, hat seinen guten Sinn: wie die Schöpfung, so kann auch die Umschöpfung des Menschen nicht seinem Bewusstsein oder seiner Wahrnehmung unterliegen. Wenn nach diesem Erzähler der Ur-mensch erst durch einen zweiten Schöpfungsact in Mann und Weib geschieden wird, so liegt darin der tiefe Gedanke, dass das volle Wesen des Menschen nicht im Mann allein und nicht im Weib allein, sondern in beiden zusammen zur Erscheinung kommt und sie also zu gegenseitiger Ergänzung bestimmt sind. Aus einem Körpertheil des Mannes aber 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. Jj. 18, 12), fällt 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 liqī 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 ⚔ herausgenommen und ⚔ eingesetzt wurde u. dgl.; jüdische 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 einfachschönen Darstellung genügen. — Analogien finden sich auch in den Mythen und Dichtungen der Völker. Nach dem Bundeshesch 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.* a. a. O. 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 männlichen und weiblichen 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 ⚔ auf sie hin; ⚔ mit voller Demonstrativkraft des Artikels, wie 29, 34 f. 30, 20. 46, 30; Ex. 9, 27. *diese soll man Männin nennen, weil vom Manne* (nicht: von ihrem Manne, LXX, Cod. Sam., Onk.) *genommen ist diese*; ⚔ ist correctes (*Ew.* §. 146, f.) Femininum zu ⚔; *Luth.* hat es mit *Männin* gut nachgebildet, schon *Symm.* mit ἀνδρίς, Hier. mit virago; „nach Festus u. *Querquetulanae* wurden die Frauen von den Alten *virae* genaant“ (*Kn.*). ⚔ über die fehlende Verdoppelung des p *Ew.* §. 83, a, und über den halben O-Laut §. 41, c. 68, b; *Ges.* §. 10, 2. — V. 24. Worte nicht des Menschen (*Kn., Del.*), der von Vater und Mutter noch kein Wissen hat, sondern des Erzählers (*Tuch Ew. Keil*), welcher, wie auch sonst da und dort (26, 33. 32, 33),

auf die thatsächlich vorliegende Ergänzungsbedürftigkeit des Mannes durch das Weib reflectirt und sie als in jenem Vorgang begründet erkennt, daher auch die Imprf. richtiger präsentisch als futurisch zu übersetzen sind. Die Zuneigung, in welcher der Mann, unter Verlassung selbst von Vater und Mutter, seinem Weibe anhängt, um mit diesem zu einer völligen, auch leiblichen Vereinigung zusammenzugehen, führt er 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 fleischlichen 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 Aelternliebe 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<sup>b</sup> beschriebenen nicht zu übersehen. Es sind damit Ideale hingestellt, um deren Verwirklichung es sich in der weiteren geschichtlichen 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, obwohl beisammen, 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 Hauptgesichtspunkt. Dass durch 2, 25. 3, 7. 21 drei Stadien im Entwicklungsgang der menschlichen Bekleidung, der im Allgemeinen den Graden der sittlichen Bildung der Völker und der Individuen entspricht, bezeichnet werden (*Kn.*), ist wohl auch richtig, aber hier von untergeordneter Bedeutung. (Zum Nacktgehen der ersten Menschen vergleicht *Kn.* Plato polit. p. 272; Diod. Sic. 1, 8.). — עֲרֹמָה] von עָרָם, verkürzt aus עֲרֹמָה 3, 7. 10. 11 von W. עָרָם (*Ev.* §. 163, c). עֲרֹמָה] Hithp. nur hier, wohl reciprok (*Hölem.*).

*Zweite Hälfte:* Der Sündenfall und seine Folgen, Cap. 3. — V. 1—7. Das Weib lässt sich von der klugen Schlange zum Genuss vom Erkenntnisbaum bereden, gibt auch dem Manne davon zu essen, worauf als nächste Folge eintritt das Erwachen der Scham über die eigene Blöße. — V. 1. Wie lange der Mensch in dem beschriebenen Zustand im Gottesgarten war, ist nicht gesagt und konnte nicht gesagt werden; ihn als blos momentanen zu denken, haben wir keinen Grund (B. Jub. 3 bestimmt 7 Jahre). Es genügt zu wissen, dass bis dahin, wo die Erzählung nun einsetzt, derselbe die ihm von Gott gezogene Schranke nicht durchbrochen hat. Aber der Mensch soll 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 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 diese Versuchung nicht gegen seinen Willen sein; nur will Gott, dass er in der Versuchung bestehe, nicht dass er falle. Aber die Frage ist: wie kommt der versuchende Gedanke des Bösen an den Menschen? Nach der Erzählung durch *die Schlange* (vgl. 2 Cor. 11, 3), eines von den Thieren des Feldes, aber das listigste oder schlanste unter ihnen. Als ein kluges Thier galt die Schlange den Völkern insgemein (noch im N. T. Matth. 10, 16), meist im schlimmen Sinn als tückisch, hinterlistig, böseartig (was eben besonders von der giftigen Schlange gilt, z. B. Gen. 49, 17; Arist. hist. anim. 1, 1, 14; Aesop. fab. 70; Bochart hieroz. ed. Ros. 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, Aegyptern und Phöniziern voran, als Agathodämon angesehen (z. B. Euseb. praep. ev. 1, 10, 30 ff.; Macrob. Sat. 1, 20), im Ganzen als ein wunderbares geheimnissvolles dämonisches Wesen gefürchtet und darum weithin von älteren und neueren Naturvölkern auch göttlich verehrt (z. B. bei den Indern *Lassen* ind. AK. II. 467, in Abyssinien *Ludolf* hist. Aeth. 2, 2, 14 u. ZDM. G. XXII. 226; bei den Germanen *Grimm* Mytholog. 2 A., 2, 648 ff., selbst noch bei Israeliten 2 Reg. 18, 4 vgl. Num. 21, 5 ff.). Ausschliesslich nach ihrem schädlichen und tückischen Wesen aufgefasst erscheint sie in den Religionsvorstellungen der Eranier; obgleich in ihrer bestimmteren Zeichnung als Dahâka noch vielfach an den altarischen Naturmythus von der gegen die Regenwolken und das Licht kämpfenden Schlange am Himmel (*Roth* in ZDM. G. II, 216 ff.) erinnernd, ist sie ihnen recht eigentlich nicht mehr bloß verderblich, sondern böse, das Thier des bösen Gottes, von ihm geschaffen (Vend. 1, 8; Jaçna 9, 27), Verkörperung desselben, darum ihm selbst als Beinamen zugelegt (die Schlange Agra-Mainju, Vend. 22, 5. 6. 24, wenigstens nach Spiegel's Uebers.); ihrer List freilich nicht, aber ihrer Tod bringenden Gewalt unterliegt schliesslich auch Jima (*Windischm.* a. a. O. S. 27 ff.; die Verführung von Meshia und Meschiane wird im Bundehesch auf den bösen Geist Ahriman selbst zurückgeführt, a. a. O. S. 218). Gerade mit dieser Ahrimanischen Schlange der Eranier hat man schon oft die Schlange unseres Textes zusammenstellen zu müssen geglaubt (ja sogar erstere aus der letzteren ableiten wollen *Hengstenb.* I. 7 ff.). Aber dagegen erhebt der Text selbst Widerspruch. „Der Verf. deutet mit nichts an, dass bei  $\text{וְהָיָה}$  noch



oder überhaupt an etwas anderes als die Schlange zu denken sei, rechnet sie vielmehr hier und V. 14 mit zum Thier des Feldes“ (*Kn.*); ihm kann sie also nicht blosse Scheingestalt oder Erscheinungsform des Satan's sein. Aber auch Werkzeug des Satan's kann sie nicht sein, weil sonst der Verf. nicht ihre List hervorheben würde: wäre durch sie nur ein anderer thätig, so käme darauf, dass sie selbst listig ist, gar nichts an. Auf das Reden der Schlange darf man sich nicht berufen zum Beweise, dass ein höherer Geist in ihr wirksam gewesen sei, denn freilich ist, was B. Jub. 3, Joseph. ant. 1, 1, 4 u. A. angenommen haben, dass im Paradies noch alle Thiere geredet haben, nach dem Sinn der Erzählung (s. 2, 20<sup>b</sup>) nicht richtig; aber wenn selbst auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, wo es darauf ankommt, das, was die Seele eines Thieres bewegt, in Worte zu fassen, demselben ein Reden ganz unbefangen zugeschrieben wird (so 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 (zuerst Sap. 2, 23 f.; weiterhin z. B. Apoc. 12, 9. 20, 2; Targ. Jon. zu V. 6, vgl. über die jüdischen Lehren *Eisenmenger* entd. Judenth. 1, 822 ff.) und die Kirchenväter (*Reinke* Beiträge zur Erkl. des A. T. II. S. 211 ff.) und dogmatischen Ausleger der Kirche hierin sich anschlossen, hat zwar (s. unten) seinen guten Sinn und Grund, aber daraus folgt noch nicht, dass der Erzähler es ebenso meinte. Von einem Teufel im Sinne der Späteren weiss das A. T. vor dem Exil überhaupt nichts; die Ausführung von *Del.* (S. 135 ff.), welcher den Teufel in der Schlange nicht verkennen zu dürfen meint und ihn sogar in die Gottesschöpfung des Sechstageswerks hineinwirken lässt, geht weit vom Texte ab. Ebenso ungenügend ist es aber auch, wenn die Allegoristen wie Philo und die alexandr. Kirchenlehrer, und moralisirende Erklärer wie *Jerusalem* oder *Teller* u. 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 schon bei V. 14 würde man mit dieser Auffassung in erhebliche Schwierigkeiten gerathen, aber die Hauptsache ist, dass in diesem Fall gerade das, was erklärt werden soll, nicht erklärt wäre. Gesetzt es würden hier nur die eigenen Gedanken und Begierden des Weibes durch den Mund der Schlange in Worte gefasst, so fragt sich sofort: wie kommt das Weib dazu, solche böse Gedanken zu fassen, da doch das Böse noch nicht im Menschen selbst liegen kann? Wohl hat der Mensch von Natur schon die Möglichkeit, das Gegentheil des Guten zu denken nicht blos, sondern auch zu begehren, aber dass diese Möglichkeit in ihm zur Wirklichkeit wird, das muss veranlasst sein und um diese Veranlassung handelt es sich hier. Von ändern Menschen kann

sie nicht kommen; von aussermenschlichen bösen Geistwesen, die schon bei der Menschenschöpfung vorhanden gewesen wären, weiss die alte Lehre nichts und bildet hierin den geraden Gegensatz gegen den Parsismus; es bleibt nur übrig, die Veranlassung in denen zu suchen, die nach 2, 19 f. noch einigermaassen als nennenswerthe 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 gar keine Anwendung. Wohl sind die Gedanken, welche die Schlange dem Weibe vordenkt, bitterböse, aber sie sind nicht böse seitens der Schlange, die ja gar nicht sittlich zurechnungsfähig ist; von ihr gedacht sind sie blos schlaue; böse werden sie erst, wenn ein sittlich zurechnungsfähiges Wesen, hier der Mensch, sie in sich aufnimmt und sich ihnen hingibt. Die Erzählung ist also keineswegs mit sich im Widerspruch, wenn sie den Verführer in dem schlauesten aller Thiere findet. Die Schlange ist eine wirkliche Macht (nicht das blosse Bild) schlauer Gedanken, welche vom Menschen gehegt gottwidrig sind. Das ist die Meinung der Erzählung, die allein hier festzustellen war. Aber wenn man später, als im Laufe der langen Menschheitsgeschichte die Macht des Bösen sich immer weiter ausgebreitet und verdichtet hatte, und man gelernt hatte, sie in dem bösen Geist zusammenzufassen, auf diese Erzählung zurückblickte, lag es freilich nahe genug, in dieser aussermenschlichen Macht schlauböser Gedanken denselben bösen Geist wiederzuerkennen, der seitdem so viel Verderben in der Menschheit angerichtet hatte d. h. in der Schlange den Teufel zu finden. — Die Schlange wendet sich an *das Weib*, den schwächeren und leichter verführbaren Theil; in diesem Fall kommt noch hinzu, dass dasselbe den Befehl Gottes (2, 16 f.) nicht einmal selbst mit angehört hatte. Die Schlange sagt, in Fortsetzung eines angeknüpften Gesprächs, dessen Inhalt als für die Hauptsache gleichgültig nicht mitgetheilt wird, im Tone fragender Verwunderung; und (sollte es der Fall sein) *dass Gott gesagt hat?* d. h. sollte Gott wirklich gesagt haben? (Ew. §. 354, c. אֲנִי יְהוָה] im Munde eines Thieres wird der heiligste Name Jahve absichtlich vermieden. Den Inhalt des göttlichen Befehls zuerst entstellend und dann über den entstellten Befehl ein gerechtes Befremden aussprechend, will die Schlange theils das zweifelnde Nachdenken des Weibes über den Befehl überhaupt 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. אֲנִי יְהוָה] hängt von אֲנִי יְהוָה ab, und wird wie 2, 17 in אֲנִי יְהוָה wiederholt, wornach אֲנִי יְהוָה ein eingeschobenes Sätzchen ist. Die *Berührung* hatte Gott nicht ausdrücklich verboten; der Verf. erwähnt sie, um anzudeuten, das Weib sei sich der Strenge der göttlichen Vorschrift vollkommen bewusst gewesen“ (Kn.); nach Anderen

(z. B. *Del. Keil*) soll diese Uebertreibung zeigen, dass dem Weibe das Verbot bereits zu streng erscheint. — V. 4 f. Nachdem im Weibe das zwiſelfalde Nachdenken über Gottes Gebot angeregt ist, rückt der Verführer offen heraus mit dreister Lüge der Wahrheit der göttlichen 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 blos um die Formel *למות לא תמותם* 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.“ *למותם לא תמותם*] Nachsatz zum Zeitsatz. „Nicht um den Tod von euch abzuhalten und somit nicht aus Wohlwollen hat er das Verbot gegeben, sondern (wie 17, 15. 18, 16. 19, 2. 24, 4) weil er weiss, dass ihr durch den Genuss ihm ähnlich werdet, somit aus Misgunst. Diese Ansicht vom Neid der Götter“ ist den Griechen sehr geläufig, z. B. „Her. 1, 32, 3, 40, 7, 10. 46. Pausan. 2, 83, 3; vgl. Nägelsbach *hom. Theologie* S. 83 f. *da werden geöffnet eure Augen* d. h. ihr gelangt zu Einsichten, die ihr jetzt nicht habt; die Redensart kommt sonst im sinnlichen Sinne von solchen vor, die etwas Gegenwärtiges, von ihnen aber nicht Gesehenes auf einmal gewahren, 21, 19. Num. 22, § 1. 2 Reg. 6, 17“ (*Ka.*), *למותם לא תמותם*] nicht: *wie Engel* (*Targg., Saed., Abens.* u. A.), sondern *wie Gott*, doch können schon hier nach V. 22 andere göttliche Wesen mit eingeschlossen gedacht werden. — Wie das Wesen und Werden der Sünde im Menschen, so ist auch die verführende Macht in typischer, mustergiltiger Vollendung 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 Sinnereiz gibt endlich den Ausschlag zur wirklichen That. *למותם לא תמותם*] weil das Subj. hier ausdrücklich wiederholt ist, wird dieses Satzchen vom vorhergehenden im Sinn zu unterscheiden, also nicht zu übersetzen sein und (dass) *der Baum begehrenswerth anzusehen* oder *zu betrachten* (*LXX Syr. Vulg., Ges. Tuck Ka.*), zumal für das blosse Anschauen und Betrachten *למותם לא תמותם* im Hebr. nicht gebräuchlich war, sondern: *um Einsicht zu gewinnen* oder *klug zu werden*.

(Targ. ? *Ew. Keil Del.*); Andere: „um klug zu machen“ (*Baumg., Buns.*), welche causat. Bedeutung aber überhaupt selten und hier durch nichts angezeigt ist. Dem Weib kommt der Baum auch um seiner Wirkung willen begehrenswerth vor. — Selbst verführt wird das Weib sofort nach der That zum Verführer, und gibt dem Manne *bei ihm* d. h. der bei ihm gegenwärtig war, weil es die That nicht allein begangen haben will, und er isst, weil er das Weib nicht allein lassen will und weil das Weib vorkostend scheinbar die Probe der Unschädlichkeit schon gemacht hat. — „Dass der Erkenntnißbaum ein Apfelbaum gewesen sei, verdanken wir den Lateinern; die Griechen verstehen den Feigenbaum (vgl. V. 7), die Rabbinen den Weinstock“ (*Tuck*), vgl. auch Hen. 32. — V. 7. Kaum ist die That begangen, so ist es mit ihrer kindlichen Unschuld zu Ende. Neue Einsichten haben sich ihnen eröffnet (V. 5), wie die Schlange versprochen hatte, aber anderer Art als sie sich'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 sinnliche Natur des Menschen sich der Beherrschung durch den in Gott ruhenden Geist entwunden hat, steht dieselbe nackt und bloß da, und ruft in ihrem Besitzer unabweisbar das Gefühl der Schwäche, Unwürdigkeit und Unreinheit hervor. Von einer physischen Veränderung oder Verschlechterung des menschlichen Leibes, speciell seiner Schamtheile, durch die Wirkung der Baumfrucht oder sonstwie (*Hofm. Baumg.*) ist hier gar nichts angedeutet, sondern nur davon, dass dieselbe Nacktheit des Leibes, die zuvor schon da war (2, 25), jetzt Gegenstand des Bewusstseins und zwar kraft des Folgenden des Unbehagen mit sich führenden Bewusstseins, *der Scham*, geworden ist. Die erwachende Scham ist die nächste Begleiterin der Sünde, ohne die Sünde gibt es keine Scham, sie ist das unwillkürliche Zeugniß der verletzten Unschuld und tritt auch beim empirischen Menschen gleichzeitig mit der Entwicklung des Wissens um Recht und Unrecht auf. Sie ist aber ebenso das sichere Zeugniß einer im Innern vor sich gehenden Gegenwirkung gegen die Sünde (erst da aufgehörend, wo der Mensch der Sünde völlig verkauft ist) und Hemmungsmittel derselben, daher wesentlicher Bestandtheil der sittlichen Anlage im gefallenem Menschen und Ausgangspunkt seiner weiteren sittlichen 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. Da die Blätter des gewöhnlichen Feigenbaums sich für diesen Zweck wenig eignen, so verstehen Manche (z. B. *Cels. hierobot. II. 368. 398 ff., Ges., Tuck, Kn.*) den sogenannten Paradiesfeigenbaum, *Pisang, Banane, Musa* genannt, „dessen dünne und trockene Blätter sehr gross sind, und zum Bedecken von Hütten, Einpacken von Sachen u. s. w. gebraucht werden. Der Baum gedeiht in ganz Indien, seiner primitiven Heimath, selbst noch am Himälaja. Er heisst bei den Malabaren *bala* oder *pala* d. i. Feige (Plin. 12, 12; *Oken Naturgesch. III, 1. 517 ff. Ritter Erdkunde V. 875 ff. Lassen ind. AK. I. 261 ff.*). Als eine Art Feigenbaum kam er zur Kunde des Erzählers, der auch andere indische Erzeugnisse kennt (2, 12). Schwerlich aber hatte er eine genaue Kenntniss von der wahren Grösse der oft bis 10 Fuss langen Blätter, da er ein Zusammenhängen erwähnt“ (*Kn.*). — Das Schamgefühl ist nur das erste Zeichen der in ihnen vorgegangenen Veränderung, andere Zeichen treten hervor im Zusammenhang mit dem nun folgenden Einschreiten Gottes. — V. 8—13. Gott hält eine Untersuchung. V. 8. „gegen das Wehen des Tages hin“ (wie 8, 11, 17, 21. Jes. 7, 15. Jj. 24, 14) 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), hörten sie die Stimme“ d. h. hier nicht seine 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 nicht als das Neue, das nun eintrat, erzählt, sondern als etwas Gewohntes und Selbstverständliches vorausgesetzt, und das Neue ist vielmehr, dass sie ihn hörend sich versteckten. Das ist das zweite Zeichen, welches zeigt, dass es mit ihnen anders geworden ist: es ist das mächtig sich regende Gefühl der Entzweiung mit Gott, die Stimme des richtenden Gewissens, das sie schuldig spricht, ihnen den freundlichen Gott zu einem furchtbaren Wesen macht. Noch zwar suchen sie sich dieses Gefühls möglichst zu erwehren und glauben sogar in thörichter Unerfahrenheit durch Sichverstecken vor Gott das Geschehene ungeschehen machen zu können, aber darum eben schreitet Gott untersuchend jetzt ein, um den falschen Beschönigungsversuchen ein Ende zu machen und ihnen zur unumwundenen Anerkennung der That und ebendamit der Schuld zu verhelfen. — V. 9. Gott muss den Menschen rufen, der sonst immer von selbst da war, und leicht versteht sich, dass der Mann, das Haupt des Paares, vom Ruf zunächst getroffen wird und Rede stehen muss. *wo bist du?* (*Ew. §. 262, e*) ist 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, noch nicht die letzte und wahre Ursache, verräth aber schon mit dieser neuen Verheimlichung, was er gethan hat. — 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. <sup>וְהָאֱלֹהִים</sup>] *Ev.* §. 322, a; *Gen.* §. 152, 1. — V. 12. Er läugnet nicht; gesteht stillschweigend zu, sucht aber sofort die That zu *entschuldigen*; er schiebt die Schuld oder doch einen Theil der Schuld auf das Weib, er der stärkere auf das schwächere, beziehungsweise auf Gott selbst, der ihm das Weib beigegeben hat. <sup>וְהָאֱלֹהִים</sup>] wie V. 18 und Jes. 44, 19, Pausalform zu <sup>וְהָאֱלֹהִים</sup>; anders (3, 6) in der 3 pers. (*Oba.* §. 241, a). — V. 13. Ebenso sucht das Weib durch Hinweisung auf die Schlange die Schuld zu mindern und die Strafe zu mildern. So pflegt der Mensch seine Fehltritte immer zu entschuldigen. Aber überführt sind doch beide, Mann und Weib, durch das Verhör und zum Bewusstsein der Schuld gebracht. Die Schlange braucht nicht verhört zu werden, weil auch der Zweck des Verhörs, die Entwicklung des Schuldbewusstseins im Thäter, auf sie nicht passt. — V. 14—19 die Verurtheilung, in umgekehrter Reihenfolge, beginnend mit dem Verführer. V. 14 f. der Urtheilspruch über die Schlange. Die Schlange als Thier ist nicht sittlich verantwortlich, und dennoch wird sie gestraft, weil sie dem Menschen geschadet hat. So wird auch nach 9, 5 und Ex. 21, 28 f. das Thier, durch welches ein Mensch um's Leben gekommen ist, mit dem Tode gestraft. Zu Grunde liegt der Gedanke, dass die Thierwelt für den Menschen geschaffen ist (2, 19); wo das Thier auf Kosten des Lebens des Menschen sich geltend macht, ist die Gottesordnung verletzt, und soll durch die Strafe wiederhergestellt werden. In Wahrheit dient aber selbst diese gesetzliche Bestrafung eines Thieres dazu, den Menschen die Todesschuld, die auf jedweder Verletzung eines Menschenlebens ruht; einzuprägen; ganz ebenso ist auch hier das Strafurtheil über die Schlange 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 blosse Werkzeug eines Dämons gedacht, so erwartete man hier wenigstens eine solche Fassung des Urtheilspruchs, welche den eigentlich schuldigen hinter ihr erkennen liesse; aber alles was gesagt wird, passt eben nur auf die Schlange. weil (wie V. 17) *du dies gethan hast, bist du verflucht* aus d. h. *vor* oder *unter allem Vieh* u. s. w.] d. h. „aus der Gesamtheit der Thiere dasjenige, welches mit dem göttlichen Fluch belastet sein soll; <sup>וְהָאֱלֹהִים</sup> steht also von der Auswahl wie Deut. 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*, welches die Schlangen hasst und verabscheut (*Dath. Eicch. Gabl. Ges. Maur. de W. Baumg.*) und *vor allem Vieh* d. h. mehr als dieses

(Fag. Gerh. Rosenm. 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 dieses auf ihr lastenden Fluches wird hervorgehoben, dass sie auf dem Bauche und Brust (Lev. 11, 42; der Name der Schlange im Sanscr. *uruga* d. h. auf der Brust gehend, ist schon von *Tuch* verglichen) gehen d. h. ohne Füße am Boden schleichen (Deut. 32, 24; Mich. 7, 17), und Staub fressen muss ihr Leben lang, d. h. nicht von Staub förmlich sich nähren, sondern nur gelegentlich solchen mitverschlucken muss, wenn sie sich mit dem Matle am Boden hin bewegt, nach einem weitverbreiteten Glauben des Alterthums Mich. 7, 17; Jes. 65, 25; *Bochart* hieroz. III. p. 248 ed. Ros. (*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. Mänt. Fag. Gerh. Osimnd.*) und habe auch Beine gehabt (*Joseph ant. 1, 4. Ephr. Rasch. Merc.*)“ *Kn.* Aber bemerkenswerth ist doch, dass der Verf. weder hier noch V. 1 davon etwas sagt, und solche Grübeleien wenigstens nicht begünstigt. Die Hauptsache ist, dass der Mensch in diesem tief erniedrigten, im Erdstaub schleichenden, schnell sich windenden, überall sich eindringenden, bösartig schlauen, zischenden und zweizüngigen Wesen das sprechende Abbild der von Gott verworfenen bösen Macht erkenne. *alle Tage deines Lebens*] schon hier, wie V. 15<sup>b</sup> 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 kommt noch eine weitere Strafe hinzu, die erst recht in den Sinn des Ganzen hineinblicken lässt; nicht blos zum verworfensten Geschöpf wird sie gemacht, sondern auch zum tödtlich gehassten; unversönliche Feindschaft, Kampf auf Leben und Tod soll dauernd zwischen dem Menschen und ihr sein. Da es eine Strafsentenz für die Schlange ist, so muss der Hauptnachdruck auf die Befindung der Schlange durch den Menschen fallen; während die Befindung des Menschen durch sie hier nur als die Kehrseite und als aus den tatsächlichen Verhältnissen bekannt heringezogen wird. Die Feindschaft soll aber nicht blos zwischen der erstmals Verführten, dem Weibe, und der erstmaligen Verführerin, sondern zwischen ihrer beiderseitigen Nachkommenschaft sein, also von Generation zu Generation sich fortsetzen. Dass nun gegen die Schlange, das Thier, eine solche tödtliche Feindschaft der Menschen wirklich herrscht, ist

bekannt genug („aliquem odisse aeque atque angues“ Plaut. *mercator*. 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 göttlichen Spruch ist ihnen ruhelose Bekämpfung von Seiten des Menschen bestimmt. — V. <sup>b</sup>, ohne Copula an <sup>a</sup> angeknüpft, kann nur die Explication von V. <sup>a</sup> sein, und muss die Art dieser gegenseitigen Befindung näher bestimmen: *er* (der Weibessame) *wird dir* (nicht: deinem Samen, s. zu V. 14 a. E.) *nach dem Kopfe trachten*, während *du ihm nach der Ferse trachten wirst*; der 2<sup>te</sup> Aoc.,  $\text{וְאַתָּה}$  und  $\text{וְהוּא}$ , hebt den Theil des Objectsganzen, auf welchen es ankommt, besonders hervor (*Ew.* §. 281, c; *Ges.* §. 139 Anm.). Bestritten ist die Bedeutung des nur noch Jj. 9, 17. Ps. 139, 11 vorkommenden Wortes  $\text{וְהוּא}$ . Die Bedeutung *conterere*, *zermalmern*, *zerschlagen* (*Pesch. Vulg.*, *Targ. Jon.*, *Sam. Saad.*, *Rabbinas*, *Luth.* wenigstens im 1 Glied; aber *Tuch*, *Baumg. Del. Keil*, *Hengst.* 2 A., *Röd.* in *Ges. thes. G. Baur* in beiden Gliedern), lässt sich sprachlich rechtfertigen, sofern im Aram.  $\text{ܘܗܘܐ}$   $\text{ܘܗܘܐ}$  und auch  $\text{ܘܗܘܐ}$   $\text{ܘܗܘܐ}$ , verwandt mit  $\text{ܘܗܘܐ}$  ( $\text{ܘܗܘܐ}$ ) *reiben*, *schaben* (*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  $\text{ܘܗܘܐ}$  weder für jede Art des Zermalmens oder gar des Schlagens gebraucht werden konnte, noch überhaupt der Schlangengebiss zermalmert, weshalb z. B. *Vulg.* das zweitemal *insidiaberis*, *Saad.* „beissen“, *Luth.* „in die Ferse stechen“ übersetzt haben. Aber auch in Jj. 9, 17 gäbe jene Bedeutung nicht den besten Sinn (s. z. d. St.), in Ps. 139 gar keinen. Da nun aber unmöglich  $\text{ܘܗܘܐ}$  in den beiden Gliedern verschiedenen Sinns oder gar verschiedener Wurzel sein kann, so ist entschieden vorzuziehen die älteste, durch LXX (*Ital.*) und *Onk.* an die Hand gegebene (von *Ges. de W. Maur.* *Ew. Kn. Buns.* angenommene) Erklärung  $\text{ܘܗܘܐ}$  *servare*  $\text{ܘܗܘܐ}$ , welche sprachlich freilich nicht durch Berufung auf arb.  $\text{شاف}$  *vidit* (*Michael.* suppl. n. 2437 u. A.), wohl aber (*Coccej. Umbr.* u. A.) durch Combination mit  $\text{ܘܗܘܐ}$  ( $\text{ܘܗܘܐ}$ ) sich rechtfertigt, indem daraus der Begriff *schnauben*, *schnappen nach* etwas, *inhiare* (*anschnauben* Jj. 9, 17), *feindlich nach* etwas *trachten* oder es zu erfassen suchen sich einfach ergibt. Dieser Begriff passt zu beiden Versgliedern, auch zu Ps. 139 (wenn man hier nicht mit *Ew.*  $\text{ܘܗܘܐ}$  zu verbessern vorzieht). Und wenn man *trachten nach* zu matt und farblos gefunden hat (*G. Baur*), 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. Es ist jetzt freilich, im Zusammenhang mit der messianischen Deutung der Stelle, sehr gewöhnlich geworden, den Sieg des Menschensamens über den Schlangensamen hier ausgedrückt zu finden, sofern der Mensch der Schlange den Kopf zertreten d. h. sie tödten, die Schlange dem Menschen nur die Ferse beschädigen soll. Allein ein solcher Gegensatz kann in den Worten nicht liegen, weil 1) ein Schlangenbiss in die Ferse für den Menschen durch sein Gift ebenso tödtlich wäre wie das Kopfzertreten des Menschen für die Schlange und 2) in V. 15<sup>a</sup>, dessen Erklärung V. 15<sup>b</sup> ist, nur von  $\text{רָמַס}$  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 ihn von hinten an der Ferse an (49, 17), er offen und gerade aus 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 unheilvolle Folgen hatte, 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 zu führen bereit sein sollen. Dass dieser Kampf schliesslich zum Verderben der Schlange (der bösen Macht) ausschlagen wird, ist nicht ausdrücklich gesagt, folgt aber schon daraus, dass der Fluch Gottes auf dem Thiere liegt, noch mehr aus der Absicht Gottes mit dem Menschen, wie sie in der Schöpfung und bisherigen Leitung des Menschen hervorgetreten ist. Ein von Gott verordneter Kampf kann nicht aussichtslos sein. Die ganze folgende Geschichte soll den Charakter des Kampfes der Menschheit gegen die Verführung zur Sünde tragen; in welcher Weise jene den Sieg davon tragen werde, braucht hier noch nicht verkündigt zu werden. Nach Vorgängern in der alten Kirche seit Irenaeus ist es durch Luther namentlich in der luth. Kirche gewöhnlich geworden, in V. 15 eine Weissagung auf die Ueberwindung des Teufels durch den Messias (Weibessamen, nach Analogie von Gal. 3, 16 u. 4, 4) und somit die erste Verheissung der Bibel (Protevangelium) zu finden, wogegen die meisten neueren dogmat. Ausleger, wie schon früher Calvin und die Mehrzahl der reformirten Theologen, sich mit der Annahme einer allgemeinen Vorherverkündigung von dem zukünftigen Sieg der Nachkommenschaft des Weibes (mit Einschluss Christi oder mit besonderer Rücksicht auf ihn) über den Teufel oder der Sünde begnügen. Ob diese s. g. messianische Fassung der Stelle exegetisch berechtigt sei, ist durch Obiges deutlich. Im N. T. erscheint sie noch nirgends, auch nicht Röm. 16, 20 (wo Gott Subj. ist), und

bei den Juden erst im Targ. Jon., vielleicht nicht ohne christlichen Einfluss. Dass durch das Evangelium, wie auf die Schlange V. 1, so auch auf diesen der Menschheit verordneten Kampf gegen die Schlange ein neues Licht zurückgeworfen wurde, ist leicht verständlich, aber dass der Erzähler dieses Stückes schon von diesem Lichte erleuchtet gewesen sei, kann man nicht mit Grund behaupten (vgl. *Storr de protevangelio* in *Opusc. t. II; G. Baur Geschichte der Alttest. Weissagung* 1867. 1. S. 151 ff.). — V. 16. Ob zu Anfang des V. fehlerhaft abgefallen ist? (*Olsh.*). — Die besondere Strafe für das Weib besteht in der Verhängung der Uebel, von denen es jetzt in seinem geschlechtlichen Berufsleben und in seiner Stellung zum Mann gedrückt wird. *viel mehr ich deine Schmerzen und deine Schwangerschaft*] zahlreich sollen sein die Schmerzen oder Beschwerden, und namentlich die, welche mit der Schwangerschaft und zwar der wiederholten verbunden sind. „Das dient bisweilen zur Anfechtung des hervorzuhebenden Besonderen an das Allgemeine (Ps. 19; 1; Jes. 2; 1): Ueber Inf. abs. s. *Ew.* §. 240, e; *Ger.* §. 78 Anm. 15; die ganze Verbindung *וְרַבְרַב* im ganzen A. T. nur noch 16; 10; 22, 17\* (*Rh.*), und *וְרַבְרַב* (ein Sammelwort zu *אָב* *Ew.* §. 163, d) bloss noch V. 17. 15; 29; *וְרַבְרַב* von *וְרַבְרַב* (*Ew.* §. 214, a); LXX: *ὀνὸν ὀνὸν ὀνὸν* erklärend? oder *ἄρα?* mit *Schmerz* *soltest du Kinder gebären*] der Schmerz der Gebärenden war bei den Hebräern sprichwörtlich als der grösste Mith: 4; 9 f. Hen: 13; 15. Jes. 16, 8. 21; 3 u. 6; Ex. 1, 19 beweist nichts dagegen. *und nach deinem Manne soll dein Verlangen sein*], „du soltest dich heftig sehnen nach ihm, nach seiner Bewohnung“ (vgl. 30, 15 f.). Nach Apollod. 3, 6, 7 scheint auch der Griechen dem Weibe eine grössere Sehnsucht nach der Bewohnung als dem Manne beigelegt zu haben. Diese Abhängigkeit ist dem Weib schon an sich ein Uebel; sie veranlasst aber auch die oftmalige Wiederkehr der beschwerlichen Schwangerschaft und schmerzlichen Geburt“ (*Rh.*). *ἄρα*] im Pent. nur noch 4, 7; sonst Cant. 7, 11; LXX: *ἄρα ἄρα ἄρα*, ob *ἄρα*? 1 Sam. 7, 17 (*Tach.*) *und er soll kurrachen über dich*] das ist mehr, als in der ursprünglichen Abhängigkeit des Weibes vom Mann (2; 22) gegeben war; es ist die gedrückte Lage des Weibes im ganzen Alterthum; wo es oft kaum viel mehr war als die Skavin 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 stichtlicher Einleitend. Begründung: Die Masorsten haben zwar hier wie 2, 20 h. 3; 21 *אָדָם* ohne Artikel punktirt, das Wort also wie 4, 25. 5, 1 ff. als Eigennamen des ersten Menschen behandelt (obgleich 2, 20 es auch geschlehten sein könnte, um die generische Fassung zu em-

pfehlen). Da aber der Verf. dieses Stücks sonst ausnahmslos כָּמֵן schreibt, so ist in diesen 8 Stellen vielmehr כָּמֵן zu punktieren (Schrader S. 128; Osh.); in V. 21 vgl. mit V. 20 ist das ganz deutlich. — Der Arbeitsberuf hatte der Mensch schon vorher (2, 15); seine Strafe ist die saure Mühe, die Beschwerden und Enttäuschungen, welche jetzt an diese seine Arbeit gebunden werden. Da aber die Bodencultur zum Erwerb der täglichen Nahrung die Hauptarbeit der (meisten) Menschen war (z. B. Ex. 20, 9) und ist, so wird jene Strafe mit gutem Grund nach der Richtung des Ackerbaus hin entwickelt, und darum zunächst ein Fluch auf den Boden und seine vegetative Kraft gelegt, woraus dann alle die Hindernisse, Schwierigkeiten und Unglücksfälle, womit der Mensch in seiner Arbeit zu kämpfen hat, sich leitet ableiten. „Der Ackerbau war dem Hbr. eine göttliche 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, 6) und im Vergleich mit dem goldenen Zeitalter sich als göttliche Strafe ansehen liess. Das class. Alterthum nahm ebenfalls an, dass die Erde in der goldenen Zeit alles dem Menschen Nöthige freiwillig erzeugte und der Landbau erst später eintrat, z. B. Hes. op. et dies 116 f. Plato pol. p. 274 f. Virg. Georg. 1, 27. Ovid. met. 1, 102. Macrob. somn. Scip. 2, 10. Weiteres darüber zu 2, 16: 4, 2. *versucht das Erdreich um deinetwillen*“ d. h. um deine Vergehung durch dasselbe zu bestrafen, soll es nicht mehr mit Fruchtbarkeit gesegnet, sondern unfruchtbar sein. Ebenso leiten die Propheten Verwüstung und Dürre des Landes von einem göttlichen Fluche ab (Jer. 23, 10; Jes. 24, 6)“ *Rn.* „Die LXX Symm. Vulg. drücken כָּמֵן aus, eine Variante, die vielleicht erst aus der parall. Stelle 4, 12 entstanden ist“ (Puck): *„mit Schmerzen oder Beschwerden (V. 16) sollst du es genießen*“ d. h. durch mühselige Arbeit dich künftig von ihm nähren (Jes. 1, 7, 5; 47, 36; 16. Jer. 5, 17). כָּמֵן s. 2, 12: — V. 18: כָּמֵן כָּמֵן wie Hos. 10, 8; anders Jes. 5, 6, 7, 23 ff. כָּמֵן כָּמֵן im Gegensatz gegen die Baumfrüchte des Gartens 2, 16. Das Kraut (Getreide s. zu 1, 11) des Feldes soll nun seine Hauptnahrung sein; er kann es aber nur gewinnen durch Anbau, welcher ihm dadurch erschwert werden soll, dass die Erde in Folge des Fluches Dornestrüpp und Unkraut (Disteln) sprossen lässt. — V. 19. *„im Schweiss deines Angesichts sollst du Brod essen*“; d. h. auf mühselige Art dich ernähren. Denn *Brod essen* ist s. v. a. sich ernähren Am. 7, 12“ (Rn.), obwohl hier כָּמֵן zugleich einen Gegensatz gegen כָּמֵן כָּמֵן in sich zu schließen scheint. *bis zu deiner Rückkehr in die Erde* „bis an deinen Tod, so dass dein Mühsal lebenslänglich ist, wie bei jedem Menschen das ganze Leben aus Mühen besteht (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, Euripid. bei Cic. Tusc. 3, 25)“ *Rn.* Diese Begründung wird in V. 19“

noch einmal aufgenommen, um auch die daraus sich ergebende Folgerung als ein förmliches Strafurtheil ausszusprechen: *und zum Staube wirst du zurückkehren*. Das Sterben ist hier als aus dem irdischen Ursprung des Menschen von selbst folgend vorausgesetzt; „die Unsterblichkeit hätte er durch den Lebensbaum (2, 9) als etwas über seine anerschaffene Natur hinausliegendes gewinnen können; er wurde aber, weil er eigenmächtig sich einen andern Vorzug der Uebersinnlichen angeeignet hatte und diesen nicht noch ählicher werden sollte (V. 22), daran verhindert, und so kam es bei ihm zum Tod“ (Kn.). Gleichwohl ist dieses Sterben müssen, das hier als naturgemäss für ihn erscheint, eine Strafe, weil das Wort 2, 17 als Gotteswort 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 was hier V. 16—19 an Strafen dem Menschenpaar anferlegt ist, doch nur die Ausführung und Besonderung des 2, 17 kurz und allgemein gesagten sein kann. Ist das aber so, dann fallen von selbst alle diese V. 16 ff. aufgeführten Einzelstrafen unter den Gesichtspunkt von Lebensstörungen, welche an der Kraft zehren, bis endlich der wirkliche Tod folgt. Dass dieses Sterben sofort nach der Uebertretung des Gebotes eintreten werde, war 2, 17 nicht gesagt; man braucht also auch nicht anzunehmen, dass die ursprünglich gedrohte Strafe von Gott nachher ermässigt worden sei, noch weniger sich die Sache in theosophischer Weise (Hofmann Schriftb. 1. 519) zurechtzulegen, aber auch nicht mit den Juden den 2, 17 genannten *er* auf Grund von Ps. 90, 4 in ein Jahrtausend umzudeuten (B. Jub. c. 4; Justin c. Tryph. c. 81). — V. 20 f. Der Mensch nennt sein Weib Eva und Gott bekleidet beide mit Fellen. עֲוֹן] eine im Hbr. antiquirte, aber bei den Phöniken noch erhaltene Aussprache für hbr. עֲוֹן, soviel als *Leben* (עוֹן LXX), nicht aber *Lebengeberin* (ζωογόνος Symm., 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. 148, 2, Jj. 30, 23) geworden ist. Dass dabei der an sich sehr weite (Gen. 8, 21) Begriff *alles Lebende* auf die Menschen einzuschränken ist (Ank., Saad.), ist selbstverständlich. An das äth. *’egudla ’emmahejäu* hat schon Tuch mit Recht erinnert. Kleinert’s Zusammenstellung von

עֲוֹן mit الحَوَانِي die längsten Rippen, 2 auf jeder Seite (2, 21),

ist falsch, da dies Pl. von حَانِيَة ist, also mit עֲוֹן gar nichts zu thun hat. Die Notiz dieses V. macht allerdings den Eindruck einer Glosse (Ew., Böhm.), die etwa von B mit Beziehung auf 4, 1 beigefügt wäre; denn zwar der Einwand, dass 2, 23 dem Weibe

ein anderer Name geschöpft sei, würde weniger bedeuten, weil beide, jener als nom. appell., dieser als nom. propr. (*Schröd.* 120 f.), einander nicht ausschliessen, wohl aber steht die Notiz mit dem Vorhergehenden und Folgenden in keinem sofort deutlichen Zusammenhang; man erwartet die Notiz eher zwischen 3, 24 u. 4, 1 (s. B. Jub. 3) oder zwischen 4, 1 u. 2 (*Kn.*). Siehe weiter darüber zu Cap. 4 die Einleitung a. E. Immerhin aber muss der, der sie hier einsetzte, sich einen Anknüpfungspunkt im Zusammenhang der Rede gedacht haben. Davon freilich kann keine Rede sein, dass der Mensch im Glauben an die ihm in den Strafurtheilen gegebene Verheissung von einem Samen des Weibes das Weib Eva genannt und damit sogar eine Glaubensthat verrichtet haben soll (*Del. Keil* u. A.), denn weder ist V. 15 Samen und V. 16 Kinderzeugen des Weibes verheissen, sondern vielmehr beides als aus der anerschaffenen Natur des Paares selbstverständlich vorausgesetzt, noch lautet in V. 20 die Begründung  $\text{כי הוּמָהּ תִּחְיֶה} \text{ (מִיָּמִינוּ)}$ , wie man in diesem Fall erwarten müsste, sondern  $\text{כי הוּמָהּ תִּחְיֶה}$ . Wohl aber kann die Notiz hier an dieser Stelle veranlasst sein „durch die Erwähnung der Sterblichkeit des Menschen V. 19, dessen Geschlecht trotz dieser Sterblichkeit sich erhalten soll“ (*Kn.*), und dass Adam hier schon an Fortleben im Geschlecht denken kann, ist nach dem V. 16 Gehörten wenigstens nicht so ganz befremdlich. — V. 21. Gott machte ihnen Unterkleider oder *Röcke* (*Ew.* §. 214, a) nicht: für die Haut so. des Leibes, sondern *von Haut* d. h. Thierhaut, Thierfellen und *bekleidete sie* damit. Wenn in der alten Kirche Manche, namentlich Alexandriner, diese  $\chi\iota\tau\omega\nu\alpha\varsigma \delta\epsilon\sigma\mu\alpha\tau\iota\upsilon\upsilon\varsigma$  (LXX) von der den menschlichen Leib in seinem jetzigen Zustand bedeckenden Haut verstanden, im Gegensatz gegen einen durchsichtigen Lichtleib, den er zuvor gehabt habe (z. B. *Ew.* Jahrb. V. 16 ff.), und auch jüdische Gelehrte in ähnlicher Weise hier einen Gegensatz von  $\text{בָּרָא}$  gegen  $\text{בָּרָא}$  fanden, so braucht das jetzt nicht mehr ausführlich widerlegt zu werden; schon der Ausdruck  $\text{בָּרָא}$  genügt dagegen. Die Bemerkung steht vielmehr 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 Erkenntnis gegessen hat, nothwendiges, in der Gottesordnung gegründetes anerkannt, und wird ihm statt der Feigenblätter eine besser schützende, für das Leben auf der rauhen Erde, auf die er hinausgestossen werden soll, nothwendige Kleidung zugewiesen, ein Zeichen der auch den gefallen Menschen nicht verlassenden gütigen Fürsorge Gottes. Und wie zuvor der überlieferte Eigenname des ersten Weibes, so wird hier der Ursprung der Bekleidung erklärt. Thierfelle sind genannt, in Erinnerung daran, dass sie die Bekleidung der ältesten Menschen bildeten, vgl. die phönik. Sage bei Eus. praep. ev. 1, 10, 7 (sonst z. B. Diod. Sic. 1, 43, 2, 38; Arrian Ind. 7, 2; Lucian amor. 34; *Kn.*). Moderne Theosophie hat aus den Textworten eine Hinweisung auf die

Nothwendigkeit der Aufopferung des unschuldigen Thierlebens zur Bedeckung der (sittlichen) Blöße des Menschen herausgefunden (*Hofm. Schriftb. I. 582 f., Del., A.*). — V. 22—24. Der so für die Erde ausgestattete Mensch wird nun, in Übereinstimmung mit dem gesprochenen Straftheil, aus dem Garten vertrieben, und ihm der fernere Zugang zu demselben verschlossen. V. 22 die Erwägung, die Gott dazu bestimmt, *der Mensch ist geworden wie einer* (st. c., wie 1 Reg. 19, 2. 22, 13, *Ges.* §. 116, 1; anders Gen. 48, 22; Zach. 11, 7; Jes. 27, 12) *von uns* (23, 6. 26, 16; Ex. 14, 12 u. s. w., ohne dass man darum die Lesart der Orientalen  $\text{עַד}$  zu billigen brauchte; *Symm.* falsch:  $\text{יָצָאנוּ$   $\text{מִפְּנֵי}$   $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  d. h. selbständig); *zu erkennen Gutes und Böses* d. h. so dass er G. u. B. erkennt oder weiss, s. zu 2, 17. Das *unser einer* erklärt sich als Uebersetzung der Umgangssprache auf Gott (*Tuph*) in keiner Weise, sondern Gott faast sich mit der ganzen Classe der höheren Geisterwesen, den sog. Gottessöhnen zusammen (vgl. 2 Sam. 14, 17. 20), und erkennt an, dass der Mensch durch seine That einen die Göttlichen auszeichnenden Vorzug, ein wahrhaft göttliches Gut sich erworben hat. Gegen diese Anerkennung sträubten sich die älteren Erklärer, weil ja sonst die Schlange V. 5 Recht gehabt hätte, und suchten durch Milderklärungen auszuweichen, indem sie z. B. deuteten: der Mensch *ist* (früher vor dem Falle) *gewesen* wie u. s. w. (aber  $\text{כִּי}$  u. s. w. hätte dann keinen richtigen Anschluss), oder: *hat werden wollen* (sprachlich unmöglich) oder in die Worte einen/ironischen Sinn hineinlegten, während doch Spott und Hohn Gottes gegen den Gefallenen hier sehr ungeziemend wäre. Und umgekehrt wollten philosophische Erklärer hier herauslesen, dass der Sündenfall wirklich als ein nothwendiger Durchgangspunkt aus der sittlichen Indifferenz zur sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung anerkannt werde. S. aber oben S. 53 f. — *und nun*, nachdem er selbstisch das göttliche Gut der Erkenntnis sich angeeignet, steht zu befürchten oder ist zu verhüten, dass er vom Lebensbaum essend auch noch das ewige Leben sich aneigne.  $\text{וְעָמַד}$  steht selbständig im Sinne von *dass nur nicht!* wie Ex. 13, 17. Ps. 38, 17. Jes. 36, 18 u. s. (*Ev.* §. 337, b), und  $\text{וְעָמַד}$  ist Prf. cons., vgl. 5, 5. 11, 12. Lev. 18, 5. Num. 21, 8. Jer. 38, 2. Hez. 18, 13, u. s. (*Ev.* §. 142, b). Deutlich ist hier von dem Genuss der Frucht dieses Baumes (2, 9; und zwar genügt die Annahme einmaligen Genusses, gegen *Baum.*) die Möglichkeit, die Kraft des dauernden Lebens zu gewinnen, abhängig gemacht; ebenso ist klar, dass der Mensch diese Kraft bis dahin nicht hat, sondern sie erst gewinnen müsste. Er soll sie aber, nachdem er sich für den Ungehorsam gegen Gott entschieden hat, nicht gewinnen, weil er sonst in seiner widergöttlichen Richtung, in der Sünde sich verewigen und die unabänderliche Gottesordnung, wornach Leben und Sünde unvereinbar sind, gebrochen würde (s. *Ev.* Jahrb. 2, 147). —

V. 23. Deshalb, ihm nicht, bloß zur Strafe, sondern zum Heil, ihn von der eingeschlagenen Richtung zurückzubringen, schickte Gott ihn aus dem Garten, in welchem er zum Lebensbaum Zutritt hatte, fort, um draussen die Erde, der er seiner Abstammung nach (2, 7) angehörte, unter den 3, 17 ff. bezeichneten Mühsalen zu bebauen. Vorausgesetzt ist dabei, dass er bis dahin vom Baum des Lebens nicht genossen hat, obwohl er ihm nicht verboten war. Für den in vollem ungestörten Leben befindlichen war ein Bedürfniss nach diesem Baum nicht vorhanden; erst nach gewonnener Erkenntniss und nach eingetretener Störung seines Lebens weiss er den Werth des Baumes zu schätzen und empfindet Sehnsucht darnach. Aber jetzt wird ihm der Zutritt abgeschnitten. — V. 24. Damit er in dieser Begierde nicht eigenwillig zum Garten und damit zum Baume zurückkehre, wird er nicht bloß festgetrieben (doch s. 4, 16), sondern Gott lässt östlich (2, 8) vom Garten Eden's, wo also (wie bei einem irdischen Gottesheiligthum) der Eingang war, die (d. h. die bekannten, nicht: die sämtlichen) Kerube und die Flammen 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 aus östlich vom Garten wohnten (*Kn.*), liegt nicht in den Worten. Ueber die Kerube, s. mehreres im BL, I, 509 ff. und bei *Winer* RW. Dass die Grundbedeutung von *כרוב* Stier sei, ist auch durch die Beobachtung, dass in den assyrischen Keilschriften jene geflügelten Stiere mit Menschenköpfen, die Wächter vor den Pforten der Paläste, bald *alapi* (ܐܠܦܝ) bald *kirubi* genannt werden (*Le Normant* Barose p. 80. 135) nicht zu erweisen; Ps. 18, 11 streitet dagegen. Die Kerube erscheinen hier in der einen ihrer beiden Hauptfunktionen, nämlich Hüter der unnahbaren Gottessitze, der göttlichen Güter und Schätze zu sein, wie Hex. 28, 14 ff., und wird eben damit, dass hier Kerube wachen, der Garten als ein rechter Gottessitz gekennzeichnet. Ueber die fabelhaften Greifen der Alten, „Wesen mit Löwenklauen, Flügeln, Adlerschnäbeln, flammenden Augen u. s. w., welche z. B. in den Gebirgen nördlich von Indien das viele Gold bewachen, s. *Ktes. Ind.* 12 ed. *Lion*, *Aelian* h. anim. 4, 27; *Her.* 3, 116. 4, 13. 27; *Aesch. Prom.* 804 f.; *Pausan.* 1, 24, 6; *Plin.* h. n. 7, 2 u. a.“ (*Kn.*). Zu vergleichen ist auch bei den Indern der mit dem Blitzgeschoss bewaffnete *Kṛcānu*, welcher den himmlischen Soma bewacht (*Weber* ind. Stud. 2. 313 f.; *Kuhn* Herabkunft des Feuers 146 ff.). Dagegen steht ferner der den Lebensbaum der Eranier hütende Fisch, *Karo-Macjo* oder *Khar-Māhi* (*Spiegel* Av. 3. S. LIV) oder der Held *Alten-Tata* zu Ross bei den Tataren, der das Lebensgras bewacht (s. oben S. 57). Das feurig flammende Schwert, welches den Keruben beigegeben ist, ohne darum in ihrer Hand zu sein (das eine den mehreren) ist das auch sonst (z. B. *Jer.* 46, 10. *Jes.* 34, 5) als selbständige Macht gedachte Racheschwert

Gottes, eine Vorstellung, deren letzte Grundlage der geschwungene Blitzstrahl sein wird. — Der Garten aber mit dem Baume des Lebens, obwohl den Sterblichen von nun an verwehrt, bleibt, ein Gegenstand der Sehnsucht der Menschen, aufgespart, wie die Späteren sagen, für die, welche ohne Tod (5, 24) oder durch den Tod zum Leben hindurchdringen (z. B. Hen. 25, 4 f.; Apoc. 2, 7. 22, 2; 4 Esr. 8, 52 Vulg.; Test. Levi 18 u. a.).

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

1. Nach der Schöpfung war das zweite grosse Ereigniss, das die Erzähler zu beschreiben hatten, die Fluth. Was zwischen Schöpfung und Fluth liegt, konnte in keiner Weise ein Gegenstand historischer Kunde sein; die eigentlich historische Zeit beginnt erst lange nach der Fluth. Aber der menschliche Geist kann es nicht lassen, über solche dunkle Zeiträume, zumal von solcher Länge, wie dieser gewesen sein muss, sich Vorstellungen zu machen. Unter allen den alten gebildeteren Völkern ist keines, das nicht den Versuch gemacht hätte, 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 dem es sich durch seine geographischen und geschichtlichen Verhältnisse hingestellt fand. Anhaltspunkte für solche Versuche gab die Analogie der jüngeren Menschheitsentwicklung und die Reflexion über diese: alle die mannigfaltigen Gewohnheiten, Sitten, Gewerbe, Künste, Erkenntnisse, Gesellschaftsordnungen, in deren Besitz und Uebung sich die späteren Menschen befanden, wussten sie als erst mit der Zeit entstanden, aus Anfängen allmählig herausgewachsen und vervollkommnet, oder auch gefunden und gefördert von einzelnen Personen, an welche entweder wirklich 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 halb göttliche Wesen (Herosen) vorstellte und verehrte, und bei den Heiden wenigstens wurden derartige Darstellungen schliesslich immer in die Ursprünge der Götter selbst zurückgeführt. Dass man derartige Wesen der vorgeschichtlichen Zeit, je nachdem man die von ihnen abgeleiteten Bildungen als Güter oder Uebel empfand, theils als wohlthätige, theils als schädliche und feindliche auffasste, lag in der Natur der Sache. Eine genauere Unterscheidung der Zeiten hört für solche Fernen von selbst auf, und leicht mochte man darum auch der geschichtlichen Zeit, ursprünglich näher Liegendes allmählig auf noch frühere Perioden zurückschieben. Derartige Vorstellungsreihen über die Urzeiten



sammelten und erzeugten sich in den Völkern zunächst durch gemeinsame Arbeit, aber unbewusst und kunstlos, und mit allerlei Abweichungen, sogar Widersprüchen im Einzelnen; ihre bestimmtere Gestaltung und Ordnung haben sie dann erst durch Dichter, Denker, Volkalehrer 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 nicht der mindeste Grund vor, ist sogar widersinnig, dem Volk Israel in diesem Punkt eine Ausnahmestellung zuzuweisen, als hätte dieses allein, eines der jüngsten aller Völker, über die Urzeiten eine wirklich historische Ueberlieferung besessen. Dieses Volk, wenn gleich es schon frühe in Religionssachen ganz anders dachte als die übrigen Völker, war doch wie durch Verwandtschaft und Sprache, so durch Wohnsitz, Verkehr und Geschichte mit einem grösseren Völkerkreise aufs innigste verwachsen: warum sollte es in seinen Vorstellungen über die vorgeschichtlichen Zeiten so ganz andere Wege gegangen sein? Schon die Aehnlichkeit seiner Vorstellungen mit denen anderer Völker zeugt dagegen. Es wäre nicht einmal verwunderlich, wenn es sich mit der Zeit noch greifbarer als bis jetzt herausstellte, dass unter den Gestalten und Geschichten, mit denen es jene dunkeln Räume ausgefüllt hatte, einst sogar Halbgötter oder göttlich verehrte Wesen gewesen sein mögen. Aber ebenso gewiss ist, dass in diesem Volk dem Fortleben jener Ursachen durch die Herrschaft des Mosaismus ein Ende gemacht wurde: an Bedeutung entwerthet und des mythologischen Schmuckes entkleidet konnten sie sich eben nur soweit noch fort-erhalten, 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 schon vorher aufgedrückt, ehe sie von den biblischen Erzählern in die Schrift gefasst wurden. Nur um so unbedenklicher war es dann für diese, derartige alte vor-mosaische Stoffe für ihre Zwecke zu verwenden.

2. Denn sichtbar geht der Erzähler in Gen. 4 keineswegs darauf aus, diese alten Geschichten einfach um ihrer selbst willen zu berichten. Schon die leicht erkennbare Unvollständigkeit und die ungelöst gelassenen Schwierigkeiten (V. 14. 16. 17), welche später die Haggada-Dichter in ihrer Weise durch Zusätze zu erledigen suchten, würden das anzunehmen nicht erlauben. Ihm geben vielmehr diese Geschichten nur den Stoff, an welchen höhere Ideen und Lehren angeknüpft werden. Der Lehrzweck dieses Stücks liegt hier so klar zu Tage wie beim vorigen, und leicht bemerkt man auch, dass diese Ideen sich sehr 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 durch den Fall in ihnen Eingang gefunden hatte, stärker hervor und führte in dem Adamsohn 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 kriegerischer Roheit und Mordlust, 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 umständlich ausgeführt, die zweite V. 17—24 kurz und abgerissen) ein Bild entworfen von der sittlich-religiösen Entwicklung des ersten Zeitraums, um zuletzt V. 25 f. auf das Cap. 5 folgende sehr andersartige Gemälde hinüberzuleiten und die in diesem gezeichnete Sethitische Linie der Urväter als den Gegensatz gegen die Kainitische ausdrücklich zu charakterisiren. Ein anderer Gesichtspunkt, nämlich in dieser Zeichnung des ersten Weltalters zugleich auf die Entstehung von den verschiedenen Weisen, Künsten und Fertigkeiten des Lebens aufmerksam zu machen, tritt zwar hier auch (theils V. 2. 3. 12 theils V. 17. 19—22) hervor, doch ist dieser gegenüber von jenem erstgenannten mehr untergeordnet.

3. Geht man auf den Inhalt dieses Cap. näher ein, so ist zwar das schöne Lehrstück V. 1—16 sowohl seinem Stoffe als seinem Zwecke nach leicht durchsichtig. Auffallend ist nur, dass schon bei den ersten Kindern der Urmenschen der Unterschied von Ackerbauern und Hirten, ebenso von Fruchtopfer und Thieropfer hervortritt; auch ist der Sprung von der ersten Sünde der Urmenschen zu dem Aeussersten, dem Brudermord, ein sehr grosser; und endlich scheinen die von Kain V. 14 gesprochenen Worte doch schon eine, wenn auch noch so dünne Bevölkerung auf der Erde vorauszusetzen. Es ist daher die Vermuthung nahe gelegt, dass dieses Stück einst in einem etwas anderen als dem jetzigen Zusammenhang erzählt gewesen sei, da ja nach V. 22 der Kain-Name noch in anderer Verbindung erscheint. — Fasst man sodann das genealogische Stück V. 17—24 ins Auge, so ist von den Erklärern die merkwürdige Aehnlichkeit der Kainitischen Väterreihe mit der Sethitischen Cap. 5 längst bemerkt. Zwar ist die letzte, von A niedergeschriebene, länger; statt ihrer 10 Glieder erscheinen hier nur 7, aber die sämtlichen 7 Namen derselben sind theils ganz theils mit wenig veränderten Lauten die gleichen, wie in jener, und sogar die Ordnung ist dieselbe,

nur dass Hanokh und Mahalalel ihre Plätze gewechselt haben: statt Mahal. Jered Hanokh in jener heisst es hier: Hanokh Irad Mehujael. Das kann nicht ein blos zufälliges Zusammentreffen 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 fort-dauernden Wechselbeziehung (?) unter sich Ausdruck geben wollten (*Baumg. Del. Keil*), sind Auskünfte, die hier, wo wir noch gar nicht auf historischem Boden stehen, um so weniger zuzulassen sind. Vielmehr es gab einen festen Grund solcher uralter Namen, welche im Munde der Leute schon variirt waren, und welche nun, von verschiedenen Erzählern, je nach ihren sonstigen Zwecken, verschieden geordnet und verwendet wurden (*Buttm., Tuck Ew. Kn. A.*). Dass die Namen der Kaintentafel verhältnissmässig richtiger, also ursprünglicher seien, als die der Sethitentafel, hat man (*Redst.*) vergeblich zu erweisen versucht. Die meisten derselben sind in beiden Tafeln entschieden hebraisirt, beziehungsweise semitisirt; dadurch wird aber nicht ausgeschlossen, dass ihnen nicht ältere, vielleicht sogar nichtsemitische oder vorsemitische Formen zu Grunde liegen. Wesen und ursprüngliche Bedeutung der damit bezeichneten Gestalten, ob es alte Herrscher oder Herrschaftscomplexe oder Namen von Erfindern oder Anfängern neuer Zustände oder Helden oder gar Halbgötter waren, wird durch blosse Etymologie nie mehr festzustellen sein; wichtiger für die Beantwortung jener Frage sind die Winke, welche durch das über einige derselben noch besonders Gemeldete (4, 17. 19 ff. 5, 22 ff.) gegeben werden. Verfehlt, weil auf blosse Lautähnlichkeit der Namen gegründet, waren die Versuche der Aelteren (wie *G. Voss, Bochart* u. A.) und in anderer Weise wieder *Buttmann's*, dieselben mit bekannten Namen der classischen Mythologie zusammenzubringen. Einen andern Weg, das auf denselben liegende Dunkel zu lüften, hat *Ewald* (*Gesch.* 1. S. 381 ff.) eingeschlagen, welcher zum Theil alte Götternamen darin findet, und wieder einen andern *Böttcher* de inferis S. 245 ff. und *Bunsen* Bibelwerk V. 305 ff., indem sie sie als kurze Bezeichnungen der einzelnen Culturfortschritte oder als Zusammenfassungen der auf einander folgenden Culturperioden auffassen. Es ist möglich, dass bei weiteren Entdeckungen im assyr.-babylonischen oder phönikischen Sagenkreis auch über einige derselben noch Licht verbreitet werden wird. Verfehlt aber scheint es, dieser Namenliste einen ethnographischen Sinn unterzulegen (*Tuck, Kn.*), und in den Kainten Ursprung und Wesen der ostasiatischen, speciell mongolischen Rasse (im Gegensatz zu den Caucasiern oder Noachiden), von deren einzelnen Völkern seit dem achten Jahrhundert dunkle Kunde nach Palästina gekommen sei, beschrieben zu finden. Diese Namen (etwa Kain ausgenommen) sind keine Volksnamen, wenigstens für uns nicht als solche nachweisbar, und die vereinzelte Notiz über die Stadt Hanokh

kann an dieser Thatsache nichts ändern, man müsste sonst auch die Sethitentafel ethnographisch deuten; aus dem Ausdruck 4, 14 folgt nicht, dass der Erzähler die Kainiten östlich von Eden vorstellte; nirgends sonst ist auch nur eine entfernte Andeutung davon, dass die Hebräer in so verächtlicher Weise von den Ostasiaten gedacht hätten; es fehlt für die alte Zeit auch an jedem Zeichen, dass ihre Bekanntschaft mit dem Osten über das Gen. 2 durchschimmernde hinausgegangen wäre, und dass wenigstens B die Liste nicht von den Ostasiaten verstanden wissen wollte, folgt mit Sicherheit aus seiner Einreihung derselben vor der Geschichte der Fluth, welche dem ganzen Menschengeschlecht ausser Noah und den Seinen ein Ende machte. Allerdings können den Erzählern dieser Kaingeschichten für die Zeichnung des unsten Lebens Kains ebenso wie des blutdürstigen rohen Geistes seiner Nachkommen, ja schon des Gegensatzes zwischen Kain und Abel zeitgenössische Völker und Völkerverhältnisse vorgeschwebt haben, nur müssen solche darum noch nicht ostasiatische gewesen sein, da ja auch Vorderasien an unruhig schweifenden rohen Völkerschaften, die wie durch einen Fluch aus einst besseren Wohnsitzen und Verhältnissen vertrieben waren, oder an Zwistigkeiten zwischen Ackerbauern und Hirten zu allen Zeiten Beispiele genug aufzuweisen hatte. Dass übrigens in der lebendigen Sage, aus welcher der Erzähler schöpfte, die einzelnen Namen noch nicht so kahl dastanden, sondern über ihre Träger noch viel mehr erzählt wurde, als uns jetzt mitgetheilt ist, kann man mit gutem Grund annehmen, namentlich scheinen die Ursprünge der wichtigsten Beschäftigungen und Lebensweisen an diese Namen angeknüpft gewesen zu sein. Wenigstens führen die Notizen über die erste Stadt, die Vielweiberei, das Zeltleben, die Schmiedekunst und die Musik (V. 17. 19—22) entschieden auf eine solche Haltung des Sagenkreises, aus dem Cap. 4 geschöpft ist, und zur Vergleichung steht dann, wie in der phönikischen Sage (s. oben S. 8) der Fortschritt der Erfindungen und Kenntnisse mit einer langen Reihe ältester Geschlechter von Menschen und Göttern verknüpft war (Eus. praep. ev. 1, 10, 4 ff.), wie ebenso in der babylonischen Sage vor und unter den 10 vorsintfluthlichen Herrschern eine Folge von 7 Erscheinungen des Gottes Anu (Oannes) die Menschen ihre Kenntnisse, religiösen und staatlichen Ordnungen lehrte (Beros. ed. Richter p. 52 ff.), ja wie selbst noch in den späten Schriften der Perser die älteste Menschengeschichte mit dem Nachweis der allmählichen Culturentwicklung ausgefüllt wird (*Spiegel* éran. AK. 1. 473 ff.). Dass aber solche Sagen nicht etwa erst in Palästina entstanden, sondern vom Volke zum Theil wenigstens schon aus seinen früheren Wohnsitzen mitgebracht sind, das beweisen die theilweise fremdartigen Laute der Namen. — Aber auch dass diese Genealogie gerade in 7 Glieder verläuft und dann an ihrem Ende der Stamm in 3 Aeste sich spaltet, ist weder etwas zufälliges noch vom Er-

zähler so erfundenes, sondern erscheint als Sache einer in der Anordnung von genealogischen Stoffen auch sonst üblichen Kunst. Wie die Sage überhaupt es liebt, längere Reihen zusammengehörender Erinnerungen auf feste geschlossene Zahlen zurückzuführen, und sie so vor dem Auseinanderfallen oder Verlorengehen zu schützen, und wie namentlich genealogische Reihen selbst noch für die jüngeren historischen Zeiten bei den Israeliten nach festen Zahlen geordnet wurden (z. B. der Zahl zëhn Ruth 4, 18 ff. oder sieben Matth. 1; Luc. 3), so waren auch für die Zusammenordnung der Urmenschen oder Urherrscher die Zahlen 7 und 10 seit ältesten Zeiten wie feststehend und lassen sich bei den verschiedensten Völkern von Indien bis Aegypten nachweisen (*Tuch* 97; *Ew.* Gesch. 1. 375). Während nun der ältere Erzähler (A) in Gen. 5 u. 11 die Zehnzahl durchführt, findet sich hier in Cap. 4 die Siebenzahl angewendet; man wird nicht sagen können, dass diese Zählweise die jüngere sei; beide Weisen können schon von Alters her gangbar gewesen sein. Nur um so merkwürdiger ist aber dann, dass beide Zählweisen mit dem je letzten Glied der Reihe eine dreifache Spaltung des Geschlechts eintreten lassen (4, 20—22. 5, 32. 11, 26). Nicht dass ein Stamm mit der Zeit sich in mehrere Aeste verzweigt und eine üppigere Entwicklung beginnt, ist hier das auffallende, sondern dass bei solcher Verzweigung auch wieder eine feste Zahl, und zwar die Zahl 3, maassgebend war. Das weist doch auf eine schon ausgebildete Kunst in der Darstellung dieser Dinge hin, und man wird gut thun, das zu beachten, dass in Auswahl und Aufnahme der Stoffe immer auch ein solcher künstlerischer Trieb mitwirkte.

4. Bezüglich der Composition dieses Cap. ist A als Verf. schon durch den Gottesnamen Jahve, durch die Verschiedenheit seines Adamstammbaumes Cap. 5 und durch die Notiz V. 26 (vgl. Ex. 6, 3) ausgeschlossen, und war man darum meist der Ansicht (z. B. *Tuch*, *Rn.*), dass es ganz auf C zurückzuführen sei, während es *Böhm.* und theilweise *Ew.* dem R zuschreiben. Indessen von V. 25 f., welche deutlich auf die Sethitenlinie Cap. 5 hinüberleiten, und also, wenn sie von C wären, nothwendig zu der Annahme führen würden, dass C selbst auf die Kainitenealogie die der Sethiten hätte folgen lassen, nur dass diese uns nicht erhalten wäre (*Hupf.*), hat schon *Ewald* (*Jahrb.* 6. S. 18) erkannt und *Schrader* (S. 122 ff.) nachgewiesen, dass sie von einem andern stammen. Die Beweise liegen in dem Gebrauch des Namens  $\text{אֱדָם}$  V. 25, des  $\text{אֱדָם}$  ohne Artikel V. 25 (vgl. zu 3, 17) und in der Notiz, dass man zu Enos' Zeit anfing  $\text{אֱדָם אֱלֹהִים}$ , während C nicht bloß selbst überall vorher schon  $\text{אֱדָם}$  gebraucht, sondern 4, 1  $\text{אֱדָם}$  auch schon im Munde der Eva erscheint und ihm V. 8 f. Opfer gebracht werden. Offenbar sind die Verse von R abzuleiten, welcher durch sie den Uebergang zu Cap. 5 machen wollte; dabei bleibt die Möglichkeit offen, dass die Notiz

V. 26<sup>b</sup> aus einer andern Schrift geschöpft wäre. Dagegen das Stück V. 1—16 weist (abgesehen von וְהָיָה V. 1, worüber nachher) nicht bloß durch die Erwähnung Eden's V. 16, und noch mehr durch seinen ganzen Zweck, den Fortschritt der Sünde aufzuweisen, und durch die feine psychologische Zeichnung auf den Erzähler von Cap. 2, 4 ff. zurück, sondern auch die Ausdrucksweise stimmt mit der von jenem zusammen, z. B. אָרְבָּה 2. 3. 10. 13, שָׁרָה 8, אֶת־הָאָדָמָה 2. 12, גַּשׁ 14 (3, 24), לְבַלְעֵי 15 (3, 11), אֲרִירֵי אֶמְסָה 11 (3, 14), אֶת־שָׁמַיִל 7 (3, 16), die seltenen Worte קָדְמָה 16 (2, 14), אֶל־הַשָּׁמַיִם 7 (3, 16), die Fragen Gottes 9. 10 (3, 9. 13). Und da nun weiter dasselbe durch V. 15 (s. V. 24) mit dem genealogischen Stück V. 17—24 verkettet ist, so scheint auch die Ableitung der Verse 17—24 von C geschicht, obgleich von dem eigenthümlichen Geist von C hier wenig mehr sich zeigt. Bedenkt man aber, dass dieses genealogische Stück zum Theil den Zweck verfolgt, die Entstehung der menschlichen Lebensweisen und Beschäftigungen zu zeigen, speciell den Stand der nomadischen Hirten erst mit Lamekh's Söhnen eintreten lässt, während V. 2 den Unterschied von Hirten und Ackerbauern schon bei Adams Söhnen voraussetzt, dass ferner diese Nachweisung der ältesten Fortschritte in der Cultur nur in einem solchen Geschichtssystem einen rechten Sinn hat, in welchem die Continuität der Menschengeschichte nicht nachher durch die Fluth unterbrochen war, C aber sicher eine allgemeine Fluth erzählt hat, dass endlich auch V. 17<sup>b</sup> zu V. 12 wenig stimmt, so wird man zu der Vermuthung gedrängt, dass die Stoffe dieses Stücks aus einem andern Erzählungsbuch genommen sind, das zwar schon C kannte und für seine Zwecke benützte, das aber auch noch dem R vorlag, und aus dem vielleicht dieser erst V. 17—24 hier einsetzte. Es kommt nämlich noch weiter hinzu, dass C, der von Noah und der Fluth erzählte, diesen Noah genealogisch kaum unterbringen konnte, wenn er nicht bei Lamech dazu einlenkte, in diesem Fall aber die drei V. 19—22 genannten Lamechsöhne nicht verwerthen konnte. Ob R erst oder schon C aus diesem Quellenbuch B auch den mehr phönikisch klingenden Namen וְהָיָה V. 1 und mit Bezug darauf 3, 20 einsetzte, müssen wir dahingestellt sein lassen. Jedenfalls scheint R in diesem Cap. stärker eingegriffen zu haben und von ihm erst die scharfe Entgegensetzung der Kainiten gegen die Sethiten zu stammen, die jetzt vorliegt.

Vgl. zu Cap. 4 u. 5 *Buttmann* Mythologus 1. S. 152—179; *Grotefend* zur ältesten Sagenpoesie des Orients ZDM. G. 1854. 777 ff.; *Redslob* de hominum, qui ante diluuium Noachicum vixerint, tabula etc. Hamb. 1847; *Ewald* Jahrbuch der biblischen Wissenschaft VI. 1854. S. 1—19; *Winer* RW. u. Patriarchen, für die Deutung der Namen auch *Böttcher* de inferis I, 1 p. 123 ff. und *Aehrenlese* S. 4 f.

V. 1—16. *Kain's Brudermord und Strafe.* V. 1—2. Die

Urmenschen erzeugen den Kain und Abel, von denen jener ein Ackersmann, dieser ein Viehhirt wird. — Die Rede beginnt neu: *der Mensch aber erkannte*, nicht: hatte erkannt (*Raschi*), weil sonst unklar bliebe, wo das erzählende Haupttempus einfalle. *ידע*] *kennen lernen, Bekanntschaft machen* mit Jemand, in der Bibel häufig für den *vertrauten Umgang* der Geschlechter und euphemistische Bezeichnung des Beischlafs (im Pent. nur bei den jüngeren Erzählern) V. 17. 25. 24, 16. 38, 26 vgl. 19, 5. 8, aus dem A. T. in das Hellenistische und manche andere Sprachen übergegangen, s. auch *Ges. thes.* p. 571. — Es ist natürlich und recht, dass das erste Weib nach seiner ersten Geburt der Freude seines Herzens Ausdruck gibt in einem Jubel- und Dankeswort; und dieses Wort ist so formulirt, dass daraus der Name des Kindes sich ergibt. *אָדָם*] sonst auch n. app. = Speer (s. zu V. 22) und n. pr. eines Volksstammes, ist hier sehr treffend und dem ursprünglichen Sinn der Namen dieser Urmenschen am gemäsesten (s. zu Cap. 5) von *אָדָם* = *אָדָם* d. h. sowohl *hervorbringen, erschaffen* als *erwerben* abgeleitet, und als *Geschöpf* (vgl. *אָדָם* Ps. 104, 24) oder *Erwerb* gedeutet. Eva spricht: *hervorgebracht, erschaffen* oder erworben *habe ich einen Mann* d. h. ein männliches Kind (s. 1 Sam. 1, 11; Jj. 3, 3), ein Kind des bevorzugten und starken Geschlechtes (29, 32. 35, 17. 1 Sam. 4, 20. Ps. 127, 3 f. 128, 3) *mit Jahve* d. h. mit seiner Hilfe, durch seinen Beistand. Zwar kommt *אָדָם* in diesem Sinne sonst nicht weiter vor (denn 49, 25 ist zweifelhaft), wohl aber *אָדָם* 1 Sam. 14, 45, und wie in der häufigen Phrase, dass einer oder etwas mit einem d. h. ihm hilfreich nahe sei, *אָדָם* (z. B. 26, 3. 28, 15. 31, 3) und *אָדָם* (z. B. 26, 24. 39, 2; Jer. 1, 19; Ps. 12, 5) mit einander wechseln, so muss auch für jenen Sinn *אָדָם* mit *אָדָם* gleichbedeutend erachtet werden; bei den Griechen war *ὄν θεῶν* ganz geläufig (s. auch *Ew. Jahrb.* XI. 197). Ob die LXX mit ihrem *διὰ τοῦ θεοῦ* (*Vulg.* per Deum) dasselbe, nur frei, ausdrücken wollten, oder ob sie (s. Jos. 11, 20) *ἀπὸ ἑξῆς* (*von Seiten, von*) gelesen haben, was wirklich *Onk. u. Sam.* ausdrücken (aufgenommen von *Saad. Pisc. Cler. Dathe Kampf.* in *Stud. u. Krit.* 1861. 113 ff.), muss dahingestellt bleiben. Die Lesart *אָדָם* ist durch *ὄν* des *Symm.* und das, freilich mehrdeutige, *ἕ* der *Pesch.* bezeugt. Dass nicht zu verbinden ist: einen Mann mit oder bei Jahve d. h. einen mit ihm verbundenen oder mit ihm gehenden, haben schon die Masor. gesehen. Ganz verwerflich ist *אָדָם* als App. zu *אָדָם* (griech. Uebersetzer s. *Field Hexapl.*; *Luth. Münst. Fag. Varen. Seb. Schmidt, Calov. Gerh. Osiand. Pfeiff.*, noch *Baumg., Philippi*) oder *אָדָם* als Praedicatsacc. (: ich habe Jahve d. h. den Schöpfer zum Mann gewonnen, *Umbr. Stud. u. Krit.* 1860 S. 141 f.) zu fassen, denn bei letzterer Fassung würde die Benennung des Kindes gar nicht erklärt, und nach der ersteren Erklärung würde der Eva der (auch nach 3, 15) sinnwidrige Gedanke, dass sie in diesem männlichen Kinde Gott geboren habe, zugemuthet. Dass

selbst in das Targ. Jon. eine ähnliche, rabbinisch modificirte, Auslegung sich eingeschlichen hat, macht diesen Gedanken nicht annehmbarer. — V. 2. Der zweite Sohn  $\text{חַוָּה}$  *Hauch*, dann *Nichtigkeit*, *Vergänglichkeit*; so sprachen ihn die Hebräer ohne Zweifel mit Beziehung darauf, dass er „von Kain vernichtet wurde und gleich dem Lufthauch nur ein vorübergehendes, kurzes Dasein hatte Jj. 7, 16. Ps. 39, 6“ (*Kn.*). Schon *Ewald* (*Jahrb.* 6. S. 7 ff.) hat aber darauf aufmerksam gemacht, dass der Name, ursprünglich mit  $\text{חַוָּה}$  verwandt, *Frucht*, *Sprössling* bedeutete, und jetzt weiss man, dass im Assyrischen *hablu* das gewöhnliche Wort für *Sohn* war (*Norris* assyr. diction. 1 S. 9 u. 92; *Schrader* KI. S. 8 f.); in Anbetracht der Bedeutung der Namen der übrigen Urmenschen (Adam, Kain, Seth, Enos) ist diese Erklärung vorzuziehen. Die Deutung  $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\varsigma$  (Joseph. und viele KV., *ἄβελ* =  $\text{חַוָּה}$ ) kommt nicht in Betracht. Dass „der Verf. Kain und Abel als Zwillinge vorführe, indem er bei Abel keine Schwangerschaft der Eva besonders erwähnt (*Beresch. rabb.*, *Targ. Jon.*, *Kimch. Schum.*), lehrt die Stelle nicht (sicher), s. 30, 12. 38, 5“ (*Kn.*). „Der ältere Bruder treibt Ackerbau, zu welchem schon Adam verurtheilt worden war (3, 17), der jüngere bringt die Kleinviehzucht (Schafe, Ziegen) hinzu. Beide Lebensweisen gehören zu den frühesten der Menschheit (sie folgten nach Dicaearch bei Porphyr. abstin. 4, 2 und Varro de re rust. 2, 1 auf die Ernährung durch die von selbst wachsenden Früchte der Erde s. zu 2, 16). Der Verf. lässt V. 4 Abel Fleischopfer bringen, also das Vieh wohl nicht bloß wegen der Milch und Felle (3, 21), sondern auch wegen des Fleisches halten, mithin den Genuss des letzteren früher angehen als der Elohist 9, 3“ (*Kn.*); denn zum Opfer gebraucht er nur die Fettstücke, also das Uebrige doch wohl zur Nahrung. Mit Unrecht wollte *Hofmann* (Schriftbeweis 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) *von Tagen* d. h. einer gewissen Zeit, sc. nach dem Beginn ihres Geschäfts. „Die Zeitangabe  $\text{יָמִים}$  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 u. a., den Begriff von  $\text{יָמִים}$  auf ein Jahr einzuschränken (*Abene. Kimch. Haitsm. Dath. Ros. Bohl.*). Die Zeitbestimmung im B. Jub. s. bei *Rönsch* das B. der Jubil. S. 239.  $\text{מִתְּחִלָּה}$ ] *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* ( $\text{מִן}$  part. wie 8, 20. 27, 28. 28, 11) *den Erstgeburten* (Deut. 12, 6. 14, 23) *seines Kleinviehs*, einige seiner erstgeborenen Lämmer, *und zwar* (3, 16) *von ihren Fettstücken*, nicht: fettesten Thieren (*Keil*). Dass die Mas. einen Plur. beabsichtigten, zeigt  $\text{אֶבְרָתָם}$  raphatum; über die defective Schrei-



bung des  $\text{קָדָשׁ}$  s. *Ev.* §. 258, a; der Sing.  $\text{קָדָשׁ}$  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  $\text{קָדָשׁ}$  s. zu Lev. 3, 3). Ob aus diesem Erstgeburtenopfer der Schluss (*Tuch, Kn.*), dass der Erzähler bei  $\text{קָדָשׁ}$  auch an die Erstlinge ( $\text{בְּעִרְיָהוּ}$ ) dachte, vgl. Lev. 23, 10. 17, gezogen werden darf, ist sehr fraglich. „Der Verf. lässt also den ersten Anfang des Opfern gleich nach dem Beginn des Ackerbaus und der Viehzucht eintreten und aus dem Bedürfniss entstehen, Gott für den verliehenen Segen zu danken; er erwähnt aber noch keinen Altar, erst später bei Noah 8, 20. Doch nur Abel und seine Gabe ziehen Gottes Blick auf sich“ (*Kn.*), nämlich den gnädigen, wohlgefälligen (*Symm., Pesch., Onk.; ἐπεκλήθη Ag.*). Woran aber erkannte Kain Abel's Bevorzugung? an irgend einem äusseren Zeichen, deren das alte Opferwesen genug hatte; Verf. hat es nicht für nöthig gehalten, dasselbe näher zu beschreiben; seit alter Zeit meinen Viele (*Symm. ἐν-πύριον, Hier. Greg. Rasch. Abene. Kimch. Grot. Gerh. Dath. Ros. Baumg. Del.*), dass Gott durch Feuer vom Himmel (Lev. 9, 24; 1 Reg. 18, 38) Abel's Opfer angezündet habe; *Schu. Kn.* denken gar an ein persönliches Erscheinen Gottes bei den Darbringern, wofür aber weder V. 6, noch 3, 8 beweisend ist. Warum aber schaut Gott nur auf Abel's Opfer gnädig? Nicht weil das Thieropfer an sich mehr werth war als das Fruchtopfer (*Julian* bei *Cyrril Al. c. Jul., Tuch, Kn.*), denn das Gesetz, wornach allerdings das animal. Opfer den Vorzug hatte, war noch nicht gegeben; auch nicht, weil Abel von den Erstgeburten und von diesen das Fett, also Gewählteres, Kain nur von den Früchten überhaupt opferte (*Del.* nach *Midrasch, Keil*), denn auch die Erstlinge bekommen erst durch das positive Gesetz einen höheren Werth; noch weniger, weil Abel den Zweck der Sühne im Auge hatte, Kain aber nicht (*Hofm.* 1. 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 ganzen 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  $\text{πίστις}$  die  $\text{θυσία}$  Abel's  $\text{πλείων}$  war. Näher das Mangelhafte des Sinnes Kain's, der doch auch in diesem Opfer freiwillig seiner Gottesfurcht Ausdruck gab, zu bezeichnen, hat der Erz. nicht für nöthig gefunden. Die Hauptsache ist, dass der Mensch, wenn er sich von Gott verschmäht oder zurückgesetzt findet, darum noch nicht grollen darf, auch nicht auf den Mitmenschen. Dem Kain aber

*entbrannte es sehr* d. h. es entstand in ihm ein heftiges Feuer, näml. das des Aergers und Unmuths. Er beweist eben dadurch, dass sein Geist schon vorher nicht in der richtigen Verfassung war. Uebrigens „findet sich  $\text{קָרַח}$ , so ohne  $\text{קָרַח}$ , im Pent. nur noch V. 6. 18, 30. 32. 31, 36. 34, 7. Num. 16, 15“ (*Kn.*), *und sein Angesicht*, Blick, *fiel* d. h. senkte sich; die Miene des Niedergeschlagenen, Verdriesslichen, Unmuthigen, Trübsinnigen (Jj. 29, 24. Jer. 3, 12). — V. 6. 7. Aber noch ist er nicht der Sünde verfallen; er vernimmt noch die göttliche Warnungsstimme, welche ihm, nicht in einer äusseren Erscheinung Gottes (*Ka.*), aber doch für den Geist vernehmbar genug entgegentritt, und ihn, den Unerfahrenen, zur Selbstbesinnung über seinen Zustand und die gefährlichen Folgen solcher Stimmung, wenn sie gehegt wird, aufmerksam macht. Unter den verschiedenen Erklärungen von V. 7<sup>a</sup> (s. *Schu.*), welche durch die Mehrdeutigkeit von  $\text{קָרַח}$  veranlasst sind, ist die der LXX (nicht wahr, wenn du recht darbringst, aber nicht recht theilst, sündigstest du? sei ruhig!, wobei auch abweichend gelesen wurde, s. *Töpler* de Pent. interpr. Alex. indole. Hal. 1830. p. 63) und die von *Arnh. Buns. Kampf.* („magst du schöne Gaben bringen oder nicht schöne, vor der Thür lauert die Sünde“) durch den Sprachgebrauch von  $\text{קָרַח}$  (Hez. 20, 31) am wenigsten gestützt, aber auch die Bedeutung *Annahme* (*Pesch. Theod. u. Vulg.*, übrigens in verschiedener Fassung) und *Vergebung* (*Symm. Onk. Hier.*, s. V. 13) ist wenigstens nicht zusammenhangemässig; das V. 6 vorausgehende  $\text{קָרַח}$  verlangt  $\text{קָרַח}$  zu  $\text{קָרַח}$  hinzuzudenken, und der Sprachgebrauch Jj. 10, 15. 11, 15. 22, 26 bestätigt diese Fassung (*Tuch Kn. Ew. Del. Keil*): *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 gutkust, so ist* nicht bloß Senkung des Gesichts, Verdriesslichkeit, sondern es ist *an der Thür* (Prov. 9, 14) *die Sünde ein Lagerer* oder Laurer d. h. „bei solcher Geisteshaltung ist die Sünde ganz nahe, um den Menschen zu ergreifen; mit dem ersten Schritt zur That geräth der leidenschaftlich erregte Mensch in ihre Gewalt. Die Sünde ist dem Verf. gleichsam eine Macht, welche dem Menschen, dessen vernünftigem Selbst sie nicht angehört, gegenübersteht und ihn in ihre Gewalt bringt, wenn er sich nicht bewacht, bemisst und ihrer erwehrt. Sie wird deshalb mit einem Raubthier verglichen, welches gierig an der Hausthür lauert und den Heraustretenden beim ersten Schritt erfasst“ (*Kn.*), vgl. 1 Ptr. 5, 8 (*Ges.*). Eine Hindeutung auf den  $\text{קָרַח}$  (3, 1) liegt nicht darin; dazu würde auch  $\text{קָרַח}$  kaum (Hez. 29, 3) passen. *und auf dich ist sein Verlangen*, seine Gier gerichtet (vgl. 3, 16), *aber du sollst ihn beherrschen* (*Ew.*: und wirst du ihn beherrschen? §. 324, b) d. h. „die andringende Sünde dadurch zurückschlagen und besiegen, dass du den Unmuth bannst und dich nicht zu bösen Thaten hinreissen lässt“

(Kn.). Auf diese Weise gefasst ist alles concinn und zusammenhangsgemäss, und bedenkt man nur die zu Grunde liegende Vergleichung, so ist auch das masc.  $\text{רָבִיב}$  (vgl.  $\text{الرَّابِضُ}$  oder  $\text{الرَّبَاضُ}$  der lauernde — Löwe, *Tuch*) nicht auffallend (zumal wenn die Worte aus einem Lied genommen sein sollten, *Ev.*), und die Correctur „so liegst du an der Thür der Sünde“ nicht nöthig. *Olsh.* bezweifelt die Richtigkeit des Textes. Die Umdeutung des Gl. b bei *Onk.*, die Textesänderung der *Pesch.* (worüber *Köhler* im *Repert. f. bibl. u. mrgnl. Lit.* II. 243 f.) und die Beziehung der Pron. suff. auf Abel können nicht mehr in Betracht kommen. — V. 8. Kain soll gegen die andringende Sünde kämpfen (3, 14 f.), so fordert es die göttliche Stimme an ihn; aber er kämpft nicht, wenigstens nicht ernstlich; schweigend hört er das Wort, nimmt den Bruder mit auf's Feld und tödtet ihn. und *Kain sagt zu Abel*] was er sagte, ist im mas. Text nicht ausgedrückt, aber in Sam. LXX Ital. Vulg. *Pesch.* Targ. Jerus. folgt  $\text{וְיָמְרוּ אֶת אֲבִיבָם וְיִשְׁמְרוּ אֶת אֲבִיבָם}$  wir wollen auf's Feld gehen, und ist dies nicht blos altes und richtiges Interpretament (*Del. Keil*), sondern ursprünglicher Text (*Rennic. Houbig. IDMich. Vogel, Vat. Ges.* de Pent. Sam. 62 f., *Ev.*), wie denn selbst viele hbr. MSS. u. Edd. die Unentbehrlichkeit dieser Worte durch ein  $\text{פִּשְׁקָא}$  nach  $\text{וְיָמְרוּ}$  andeuten (worüber *de Rossi* var. lect. I. 5 f.). Dass in dem officiellen Text der nachchristlichen Zeit diese 2 Worte nicht zugelassen waren, ist aus *Aq.* (s. *Field* 1. p. 18) *Onk. Orig.*, den *hexaplar. Verss.*, *Hieron.* qu. p. 9 und den genaueren Masoraschriften (*Lonzano, Norzi*) sicher, aber gegenüber von den älteren krit. Zeugen und der inneren Nothwendigkeit unverfänglich. Ein klarer Schriftsteller lässt nach  $\text{וְיָמְרוּ}$  die gesprochenen Worte nicht aus; die von *Del.* S. 158. 166 angeführten Beispiele können solche Flüchtigkeit nicht plausibel machen; in der späteren Sprache von *Jon.* 2, 11. *2 Chron.* 1, 2. 32, 24 hat  $\text{וְיָמְרוּ}$  schon die Bedeutung von  $\text{וְיָמְרוּ}$ . Viel eher möglich wäre, unter Berufung auf eine bekannte Eigenthümlichkeit der hebr. Redeweise (*Ev.* §. 303, c), speciell auf *Ex.* 19, 25 (wo aber die Relation einer Quellenschrift abgebrochen ist, um auf eine andere überzugehen), den Inhalt der Rede aus *V. 7* zu ergänzen: er sagte zu ihm so es, was Gott zu ihm geredet hatte (*Hier. Abene. Kimchi Tuch Baumg.*), sei es versöhnlich, sei es klagend, aber dagegen spricht die psychologische Unwahrscheinlichkeit. So viel als  $\text{וְיָמְרוּ}$  vollends ist  $\text{וְיָמְרוּ}$  nirgends, und ist also unzulässig: von Gott verwarnet redete er versöhnlich mit Abel (*Ros. Bohl. Maur.*), oder verstellt freundlich (*Merk* im *BL.* u. *Abel*), oder: fasste einen Anschlag gegen (*Böhm.*), was  $\text{וְיָמְרוּ}$  nicht bedeutet. Unnöthig ist unter diesen Umständen auch die Conjectur  $\text{וְיָמְרוּ}$  für  $\text{וְיָמְרוּ}$  er gab Acht oder passte auf auf ihn, um ihn zu ermorden (*Böttch. coll. hebr.* p. 116, *exeg. krit. Aehrenlese* S. 3, *Kn. Olsh.*), wenn sie auch vielleicht nach *2 Sam.* 11, 16 (nicht aber nach *Ps.* 56, 7

u. Jj. 14, 16 s. z. St.) sprachlich zulässig wäre. — Kain schlägt die Warnung in den Wind, hegt den Groll und Neid, gibt der Sünde Herrschaft über sich, und nun entwickelt sie in ihm ihre ganze Macht, führt ihn zum Mord des Bruders (אָבִיחַ absichtlich wiederholt). — V. 9—16. Das Gericht über den Mörder und seine Fortwanderung aus dem Wonneland. V. 9. Die göttliche Stimme, deren Warnung der Mensch überhört hat, fordert nun nach der That Rechenschaft und klagt an. אָ s. v. a. אָרָא. Eine ähnliche Frage wie 3, 9 zur Einleitung der Untersuchung, aber die ganz andere Antwort, die darauf ergeht, zeigt den furchtbaren Fortschritt der Sündenmaacht. „Kain läugnet frech, dass er wisse, wo Abel sei, während Adam und Eva bei ihrem Vergehen nicht geläugnet hatten (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. כִּי u. s. w. ist Ausrufesatz wie Jer. 10, 22. Jes. 13, 4. 52, 8. 66, 6 u. s., und אָרָא (wofür Sam. אָרָא hat) Appos. zu אָרָא *Ew.* §. 317, c: *Stimme des Blutes deines Bruders, welches zu mir vom Erdreich her schreit!* = horch! das Blut . . . schreit. Ueber אָרָא *vergossenes Blut* s. die 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 gesühnt ist (Jj. 16, 18. Hez. 24, 7 f. Jes. 26, 21), vgl. Gen. 9, 5. Andere himmel-schreiende Verbrechen 18, 20 f. 19, 13. Ex. 3, 9“ (Kn.). — V. 11 f. Das Strafurtheil, durch die Folgerungspartikel angefügt. „Gott verhängt eine härtere Strafe als bei Adam und Eva; er verflucht ihn“ (Kn.). אָרָא אָרָא] auch hier wie 3, 14 kann אָרָא nicht den, der den Fluch verhängt, einführen (*ID Mich. Bohl. Maur. Baumg.* u. A.), denn Flüche werden im A. T. nur von Gott oder Menschen verhängt, auch nicht comparativisch gemeint sein, da zwar der Gedanke, dass die Erde um des Menschen willen verflucht wird, correct wäre (3, 17. 8, 21. Jes. 24, 20), aber der Ausdruck zu complex, sondern muss entweder *von — weg* (*Ros. Vat. Tuch Del.*) oder *von Seiten* bedeuten (*Abene. Kimchi Sal. b. Mel., Haitsm., Kn. Keil*), also die Richtung ausdrücken, von der her der Gottesfluch an ihm wirksam wird. Die letztere Auffassung ist die bessere, weil nach der Erklärung V. 12 auch die Unergiebigkeit des Bodens, nicht bloß die Verjagung Kain's von demselben in dem von Seiten des Erdbodens her ihn treffenden Fluch eingeschlossen werden soll. Das Erdreich, dem hier dichterisch ein Mund zugeschrieben wird (wie der Hölle Jes. 5, 14), hat das vergossene Blut aufgesaugt: damit soll nicht etwa eine Mitschuld desselben constatirt, sondern es soll motivirt werden, warum es sich gegen Kain empört; da es den furchtbaren Trank

von seiner Hand gereicht hat trinken müssen, kann es ihn nicht mehr tragen und dulden. — V. 12. Die Explication des Fluchs.

a) Der Boden, *wann* (וְכִי) er ihn bebaut (V. 2), soll ihm seine *Kraft* d. h. hier das *Erzeugniss* derselben, *den Ertrag* (wie Jj. 31, 39) nicht mehr geben; das geht über den Fluch 3, 17. 18 hinaus; כִּי vor dem Jussiv wie 24, 8. Hez. 48, 14, und der Inf. im Acc. untergeordnet wie 8, 10. 12 u. s. o. b) *unstet und flüchtig* soll er sein auf der Erde; וְנָס וְנָס 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 fortwährend unstet wandern; aber die 2<sup>te</sup> Seite hat auch unabhängig von der ersten ihre Wahrheit: es ist die innere Unruhe, welche den Mörder ruhe- und friedlos von einem Ort zum andern jagt Prov. 28, 17. Nur darauf kommt es hier an; daraus dass es ganze Stämme solcher unruhiger Steppen durchschweifender Menschen gab und z. B. Amm. Marcell. 31, 2 von den (mongol.) Hunnen sagt: omnes sine sedibus fixis, absque lare vel lege aut ritu stabili dispalantur, *semper fugientium similes* (*Kn.*), folgt noch nicht, dass Verf. in Kain den Stammvater ostasiat. Steppenbewohner beschreiben will. — V. 13 f. Kain durch das Strafurtheil zwar nicht bussfertig geworden, aber niedergebeugt und geängstigt bittet um Ermässigung der Strafe, näher um Schutz gegen die Blutrache. *zu gross ist meine Schuld zum Tragen* d. h. als dass ich sie tragen könnte (*Abene. Kimch. Calv. Pisc. Schum.* u. alle Neueren). Zu וְנָס mit Inf. s. Ps. 40, 6. 1 Reg. 8, 64 u. a.; וְנָס *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 von den Verss., Luth. u. A. gegebene Erklärung *zu gross ist mein Vergehen zum Vergeben* d. h. als dass es vergeben werden könnte, ist zwar sprachlich ebenso gut 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 Erdbodens, den 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 unstet und flüchtig sein auf der* (weiten) *Erde: da wird es geschehen, jeder der mich findet, wird mich morden.* Dem Sinn nach richtig haben die LXX alles bis וְנָס als Voraussetzungen zu der Folgerung וְנָס u. s. w. genommen, wogegen der mas. Atnach bei וְנָס die durch *Onk. Saad.* vertretene Auslegung: „und vor deinem A. sollte ich mich verbergen können? = kann ich mich nicht v.“ auszudrücken scheint. Dieser Wen-

dung bedarf es aber nicht: dem unter Umständen freilich anstößigen 'מֵעֵדֶן (s. Ps. 139, 7) liegt hier die auch V. 16 wiederkehrende Vorstellung, dass Gott im Gottesgarten in Eden, dem ersten Heiligthum der Welt (B. Jub. 8), gegenwärtig sei, zu Grund; ein solcher Gottesort ist aber nach dem Glauben und Brauche des Alterthums (Ex. 21, 14. 1 Reg. 2, 28 ff. Ps. 27, 5) ein Ort des Schutzes und der Sicherheit vor dem Rächer; dort vor ihm sich sehen lassen dürfen ist s. v. a. seines Schutzes sich erfreuen, und erst in zweiter Linie gehören Stellen wie (die von *Tuch Kn.* angezogenen) Jon. 1, 3. 10. Gen. 46, 3 f. Ex. 13, 21 u. a. hieher. Von Eden, dem Wohnland Gottes, fortgetrieben und flüchtig auf der Erde fürchtet er kein schützendes Heiligthum mehr zu finden und darum vom Bluträcher getroffen zu werden; auf die Furcht von der Blutrache kommt hier alles hinaus. Der Mörder mit dem schuldbeladenen Gewissen fürchtet überall den Rächer, der ihm das Gleiche thut was er gethan hat, und insofern ist auch Kain's Aeußerung sehr wohl begründet. Die Schwierigkeit liegt nur darin, dass Kain hier auf der Erde Vollstrecker der Rache vorhanden voraussetzt. Dass er dabei reissende Thiere im Sinn habe (*Joseph, Kimchi, 1DMich.*), passt zu den Ausdrücken V. 14 f. nicht, die vielmehr auf Personen hinweisen; dass er an Adam's etwa schon vorhandene oder zu erwartende Nachkommen denke (*Cler. Dath. Vat. Hensl. Ros. Baumg. Del. Keil*), will sich weder zu V. 1 f. u. 25, noch zu מִצְרַיִם V. 14 schicken, und vor erst künftig zu gebärenden wie sollte er sich da jetzt fürchten? Aber auch dass der Erzähler von Adam unabhängige ostasiatische Völker voraussetze (*Kn.*), also Präadamiten, ist unannehmbar, da von einer solchen Voraussetzung weder hier Cap. 4 noch sonst irgend wo eine Spur erscheint (oben S. 99 f.). Man wird genöthigt sein, eine gewisse Incongruenz der Erzählung zuzugeben (*Schu. Tuch*), zugleich aber annehmen dürfen, dass dieselbe ursprünglich in etwas anderem Zusammenhang stand und dass erst dadurch, dass R (aus andern Gründen) sie an die Spitze der Menschengeschichte rückte, dieser Misstand in dieselbe hineinkam (oben S. 102). — V. 15. Gott will nicht, dass durch Blutrache in die von ihm festgesetzte Strafe eingegriffen werde, will überhaupt nicht die wilde ordnungslose Blutrache (Num. 35, 9 ff.) und damit die Fortpflanzung des Mordgeistes in immer weitere Kreise, darum geht er auf Kain's Bitte so weit ein, dass er ihm Schutz gegen die Mörder gewährt. לִכְנֹן] *darum*, sc. weil Kain's Klage Grund hat, weil allerdings sein Leben gefährdet ist (*Kn.*), nicht: *dennoch, aber doch* (*Tuch*), auch nicht: οὐχ οὐτως (LXX *Theod. Symm. Pesch. Vulg.*), als stände כִּי לִכְנֹן da aus Ex. 21, 20. 21 nicht zu erweisen ist, dass Niph. oder Hoph. von כָּן mit dem Nominat. des Beleidigers verbunden wurde (wie allerdings Qal mit dem Acc. desselben Jos. 10, 13), und darum כִּי entweder wie Gen. 4, 24: *er* (Kain) *wird gerächt werden* oder besser impersonell: *es wird Rache genommen werden be-*

deuten muss, so ist *jeder, der Kain mordet* s. v. a. *wenn Jemand Kain mordet*, *Ew. §. 357, c*; *Ges. §. 145, 2 Anm.* וְכָל־שֹׂחֵץ *siebenfuch Ges. §. 97, 3 Anm. 1*; *Ew. §. 269, b*; 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<sup>te</sup> Geschlecht) Rache genommen werden, s. V. 24. Wenn nun Gott weiter *dem Kain ein Zeichen setzt, dass nicht* (3, 11) *jeder, der ihn fände, ihn erschläge*, so ist darunter nicht ein Beglaubigungszeichen für die Wahrheit der Zusage (*Abene. Gabl. Dath. Vat. Ros. Bohl. Tuck Baumg.*), etwa wie Ex. 3, 12, zu verstehen, weil in diesem Fall als das zu Beglaubigende die siebenfache Rache seiner Ermordung, nicht aber die Nichttödtung Kain's angegeben sein müsste, und ohnedem Kain keinen Zweifel an der Zusage geäußert hat, sondern ein Warnungszeichen für die Angreifer, das sie von seiner Tödtung abschrecken sollte, zugleich ein Schutzzeichen für ihn. Dabei ist aber weder Grund noch Recht, וְכָל־שֹׂחֵץ von blossem Vorausbestimmen dessen, was gegebenen Falls eintreten sollte (*Kn.*), zu verstehen, sondern וְכָל־שֹׂחֵץ ist, wie sonst öfters (Ex. 4, 11. 10, 2 a.) s. v. a. *machen, hervorbringen*, und וְכָל־שֹׂחֵץ allerdings nicht *an Kain (Pesch.)*, an seinem Leibe, wohl aber *für* ihn, zu seinem Schutz. Aber ein Zeichen, wenn es die angegebene Wirkung haben sollte, ist doch fast nothwendig als ihn beständig begleitend, also seiner Person, seinem Leibe anhaftend zu denken (*Targ. Jon., Rabb., Luth. Calv. Fag. Pisc. Gerh. Del. A.*), und kann nicht etwa bloß eine irgend wo aufgestellte Inschrift mit den Worten כַּיִן bis וְכָל־שֹׂחֵץ (*Hailsn.*) gewesen sein. Was für ein Zeichen der Erz. im Sinne hatte, lässt sich nicht mehr bestimmen (man dachte an ein Horn auf der Stirne, schauererregende Gestalt, aufgeschriebene Buchstaben, absonderliche Kleidung u. dgl.); jedoch ihn als Mörder zu kennzeichnen, sollte das Kainzeichen nicht dienen, sondern ihn gegen Mord zu schützen. Nur vollständige Sicherung sollte und wollte dieses Zeichen ihm nicht geben; der Fluch der Unruhe sollte auf ihm bleiben. — V. 16. Kain wandert *von vor Gott*, von dem Orte, wo Gott gegenwärtig war (s. V. 14, u. vgl. Jon. 1, 3) d. h. Eden, und lässt sich *im Lande Nod, gegenüber von Eden* (*κατέναντι LXX*; s. 2, 14) nieder. Dass נוֹד Name des Landes sein soll, und nicht als Appos. zum Subj. *σαλευόμενος* i. e. *instabilis et fluctuans* (*Hier. quae. ad l.*; *Sam. Onk. Vulg.*) bedeute, folgt aus seiner Stellung zwischen בְּאֶרֶץ und *vor* קַדְמֵי, und haben auch die LXX mit ihrem *Naid* (d. h. נַיִד oder נַיִד) richtig erkannt. Nun ist freilich נוֹד kein sonst bekannter Landesname, und seine Bedeutung als Land des unsteten und flüchtigen Lebens (vgl. V. 14; des „Elends“ im Altdeutschen) noch sehr durchsichtig, aber das hindert nicht, dass nach dem Sinn der Sage ein bestimmter Theil der Erde damit bezeichnet sein soll, denn mit Eden ist derselbe Fall. Aber welcher Theil? das ist nicht mehr auszumachen. Selbst

dass er östlich von Eden zu denken sei, kann weder aus  $\text{קַיִן}$  noch aus 3, 24 bewiesen werden, und die (von *Kn.*, auch *Tuck* u. *Böhm.* gezogene) Folgerung, dass Nod ein Land des östlichen Asiens z. B. China (indem *Kn.* sogar schüchtern einen Zusammenhang des Namens Kain mit Tschin, Thin, Zin, Sin vermuthet) oder Turan (*Buns.*) sei und die Bewohner desselben hier zu Kainiten gemacht werden, ist hinfällig. Andere suchten nach der Stadt Chanokh die Lage zu bestimmen, s. weiter zu V. 17.

V. 17—24. *Die Kainiten.* V. 17. Woher Kain ein Weib hatte, wird nicht gesagt; nach dem jetzigen Zusammenhang der Erzählung kann man sich darunter nur eine Tochter Adam's, also Schwester Kain's denken, ebenso wie in dem ähnlichen Fall 5, 6; man hätte nur erwarten sollen, dass zuvor angegeben wäre (vgl. 5, 4), dass Adam ausser Kain und Abel auch Töchter zeugte. Die Anstössigkeit der Geschwisterehen 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. S. 373). — Auf Kain, den Ackerbauer, ist hier der Anfang der festen Ansiedlung nicht blos, sondern des Stadtbaus zurückgeführt. *und er war bauend eine Stadt* „d. h. er beschäftigte sich mit der Erbauung einer solchen, baute an einer solchen; die vollständige Erbauung der Stadt durch Kain behauptet der Verf. nicht; dann hätte er  $\text{בָּנָה}$  oder  $\text{בָּנָה}$  gesagt“ (*Kn.*); nicht: er baute gerade damals, als H. geboren wurde (*Böhm.*), wogegen  $\text{בָּנָה}$  spricht. Auffallend ist dabei nicht blos, dass (wiederum stillschweigend) schon eine so grosse Zahl Menschen vorausgesetzt wird, welche die Erbauung einer wenn auch noch so kleinen umhegten Ortschaft nöthig und möglich macht, sondern noch mehr, dass Kain hier gerade das Gegentheil von dem thut, wozu er V. 12 verurtheilt ist. Man müsste also annehmen, dass Kain gerade durch diesen Stadtbau gegen den Fluch des uneteten Lebens ankämpfen und sich in seiner Weise das Leben erleichtern wollte, aber befremdend wäre dann immer noch, dass dieser Gesichtspunkt mit keinem Wort angedeutet ist. Man wird darum zu der Vermuthung gedrängt, dass V. 17 ff. mit dem Vorhergehenden nicht von Anfang so zusammengehängt hat. — Der Name  $\text{קַיִן}$ , 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* ( $\text{ἐγκατασμός}$ , dedicatio in den Onomast.) bedeuten, aber es scheint doch nur die hebraisirte Form eines ähnlich klingenden älteren Namens zu sein. Jedenfalls wird der Notiz über die Stadt  $\text{קַיִן}$  eine dunkle Kunde von einer alten Stadt ähnlichen Namens zu Grund liegen. Sie geographisch irgendwo unterzubringen sind wir bis jetzt nicht im Stand. Gerathen hat man (s. *Ros. bibl.* AK. 1, 1. 218 ff.; *Win.* RW. 1. 478) auf die Stadt Anuchta in Susiana (*Huet.*), auf das Volk der Heniocher im Caucasus (*Hasse*; s. auch *Ew.* Jahrb. 6 S. 1), auf Henochia an der Ostseite des



Libanon (*Schulth.*), Kanoge, eig. Kanjâkubdscha im nördlichen Indien (*Bohl.*, s. auch *Tuch*), Khotan am Saume der Wüste Gobi, eine uralte Stadt (*Lenormant* Bér. 315) u. A., und danach auch die Lage von יוד bestimmt; an das phrygische Iconium am Taurus, wo Annacus verehrt wurde (s. zu 5, 18) denkt *Ewald* (*Gesch.* 1. 381 f.), und hält darum יוד für umgelautet aus יוד Lydien (*Gen.* 10, 22). — Die späteren Dichtungen über Kain's schliessliches Ende s. in *B. Jub.* c. 4 a. E., und in *Christl. Adam-buch* S. 85. — V. 18. „Der Acc. אָדָם־בְּנֵי־אָדָם beim Pass. wie 17, 5. 21, 5. 27, 42. 40, 20; *Ex.* 10, 8. 21, 28. *Ges.* §. 143, 1, a; *Ew.* §. 295, b“ (*Kn.*). Auch יָדָה, vom Manne ausgesagt, ist hier zu bemerken; A schreibt יָדָה־יָדָה (5, 3 ff.). Der Name יָדָה (wohl nur Lautwechsel von יָדָה, יָדָה in der Aussprache Irâd), in LXX Γαδὰδ, könnte als „der Flüchtige“, מְחַיֵּיטָא oder contrahirt מְחַיֵּיטָא im Qeri (gegen מְחַיֵּיטָא, den LXX auch hier ausdrücken) als „Geschlagener Gottes“, מְחַיֵּיטָא (gegen מְחַיֵּיטָא, den LXX auch hier haben) als „Bittmann“ gedeutet werden, aber gewonnen wäre damit lediglich nichts, und יָדָה ist aus dem Hbr. gar nicht deutbar (über einen Mannesnamen *Αμαχος* und Frauennamen *Αδα* in Kleinasien s. *Ew. Jahrb.* 6. S. 2 u. *Gesch.* 1. 391). — V. 19. Lamech nimmt 2 Weiber und führt also die Mehrweiberei ein, ein wesentliches Zeichen der Entartung der ursprünglichen Gottesordnung (2, 24); „wenigstens galt sie dem Verf., der Lamech auch als rohen Menschen hinstellt, gewiss nicht als Fortschritt“ (*Kn.*) [יָדָה־יָדָה] 1, 5. 2, 11. Die Namen der Weiber sind hier ausnahmsweise gemeldet, weil es zum Verständniss des Liedes V. 23 f. erforderlich ist; sie werden gewöhnlich gedeutet: „Schmuck“ (יָדָה) und „Schatten“, von *Böttch. Zieherin* (Wandernde) und Schirmerrin; von *Ew.* (*Jahrb.* 6. S. 17): „Licht, Aurora (غَد) und Schatten“, bei welcher Deutung ein mythologischer Untergrund schon leichter erkennbar wäre. — 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 Lamechsöhne als ihre Urheber zurückgeführt; zwei derselben, der Ahnherr der nomadischen Hirten und der Musiker gehören näher unter sich zusammen und haben Ada zur Mutter („ebenso erfand nach *Plin. h. n.* 7, 57 der Hirtengott Pan die Schalmei, *fistula pastoria*, und Apollo, der Meister der lyra, wurde auch als Apollo Nomios verehrt“ *Kn.* nach *Tuch*); der dritte, der Ahnherr der Waffenmänner, stammt von der dunkeln, finsternen Mutter. Es lässt sich eine Zeit denken, wo das die drei wichtigsten Unterschiede in der Beschäftigung der Glieder eines Volkes waren, vorausgesetzt dass dieses ein nomadisirendes, kein ansässiges Volk war, und insofern, aber auch nur insofern kann man die schon oft vorgebrachte Auffassung derselben als der Typen des Nähr-, Lehr- und Wehrstandes zulassen. Alle 3 aber erscheinen hier

nicht bloß als Söhne desselben Vaters, sondern führen fast gleiche Namen Jabel Jubal Tubal, sämtlich von demselben alten W.  $\text{זָבַל}$  abgeleitet, welche *hervorbringen*, *Frucht tragen* bedeutet und in  $\text{זָבַל}$ ,  $\text{זָבַל}$ ,  $\text{זָבַל}$  erhalten ist, und somit als „Frucht, Erzeugnis, Sprosse“ deutbar, und möglich wäre immerhin (*Ev.*), dass wie der dritte Tubal-Kain, so auch die beiden andern ursprünglich voller Jabel-Kain und Jubal-Kain (Kainsprossen) geheissen hätten. Allein jedenfalls hat sich an diese verschiedene Aussprache desselben Grundworts eine andere Unterscheidung angeknüpft, denn Jubal erinnert von selbst an  $\text{זָבַל}$  d. h. *Widderhorn*, lautschallende Musik, und Tubal-Kain durch  $\text{קַיִן}$  *Speer* (2 Sam. 21, 16) an Waffen,

wegen an pers.-türk. *توپال* Erz und arab. *قَبین* Schmied und an die japhetische Völkerschaft Tubal (Gen. 10, 2), welche Erzarbeiten nach Tyrus (Hez. 27, 13) lieferte, zu denken und es geradezu als Erzschmied zu deuten (*Tuch, Kn.*), zu fern, weil ausserhalb des hbr. Sprachgebrauchs, liegt. Die zwei letzten der 3 Namen enthalten somit schon durch ihren Klang eine Hinweisung auf den Charakter ihrer Träger, nämlich als Erfinder der Musikwerkzeuge und der Waffenkunst zu gelten; nicht aber Jubal, denn die Deutung „Waller d. h. Wanderhirt“ (*Böttch. Kn.*) entspricht dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht. — Jubal ist der Vater des Zelt- und Heerden-Bewohners 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. Zu  $\text{וָיָוּ}$  wohnen, mit dem Acc. *etwas bewohnen*, auch am Orte von etwas, also unter oder bei etwas wohnen, vgl. Ps. 22, 4. 107, 10. Jes. 33, 14. 57, 15“ (*Kn.*); doch ist die Verbindung  $\text{וָיָוּ מִקְנֵי}$  durch das vorhergehende  $\text{וְיָבֹל}$  ermöglicht, für sich aber sonst nicht gebräuchlich.  $\text{מִקְנֵי}$  Besitz, Heerdenbesitz ist allerdings ein weiterer Begriff als  $\text{וָיָוּ}$  V. 2, und „umfasst auch das Grossvieh (26, 14. 47, 17. Ex. 34, 19), bisweilen Kameele und Esel (Ex. 9, 3. J. 1, 3) mit“ (*Kn.*); es ist sowohl hiedurch wie durch das Zelte-halten immerhin ein Fortschritt gegen 4, 2 und also kein offener Widerspruch mit jener Stelle; gleichwohl ist wenig wahrscheinlich, dass der Verf. das  $\text{וָיָוּ}$  als Gegensatz gegen  $\text{וָיָוּ}$  verstand und nicht vielmehr von den Viehhirten überhaupt und ihrem Zeltleben sprechen wollte. — V. 21. Jubal wurde Vater aller derer, welche Cithar und Schalmei ergreifen d. i. handhaben. Der  $\text{קִנֹּרִי}$ , bei den Hebräern das gewöhnlichste Saiteninstrument, für die gemeine und die heilige Musik gebräuchlich, aber auch bei den Phönikiern (vgl. Hez. 26, 13) und Syrern verbreitet, und über Kleinasien als  $\text{κινύρα}$  und  $\text{κισάρα}$  frühe zu den Griechen gekommen, schwerlich von einer W.  $\text{קָנָר}$  *knarren, schnarren* abgeleitet (*Ges.*), welche so wenig als  $\text{קָנָר}$  nachweisbar ist, sondern eher mit  $\text{قَنْبُز}$  *Haar* vermittelt der davon gemachten Saiten zusammenhängend (*Tuch, Ev. Dichter des Ab. 1. 218*) und aus  $\text{קָנָר}$  oder  $\text{קָנָר}$  (*Ev. §. 79, d. 118, a*) ver-

kürzt, wird gewiss nicht ohne Grund hier als das älteste Saiteninstrument genannt, vgl. Gen. 31, 27; Jj. 21, 12. 30, 31; Gestalt, Saitenzahl und Feinheit war Sache der allmählichen, nach Ort und Zeit verschiedenen Vervollkommnung. Der  $\text{קַנְיָן}$  oder  $\text{קַנְיָן}$  (Jj. 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), mehr. Rabb., ein Blasinstrument, eine Art Flöte ( $\text{קַנְיָן}$  Targ.), etwa *Hirtensflöte* oder *Schalnei*; ob Sackpfeife (später  $\text{συσφώνια}$ ) oder Panpfeife  $\text{σύριγξ}$ ? muss dahingestellt bleiben (s. *Winer* RW. II. 123; BL. IV. 263). — V. 22. Tubal-Kain (bei LXX blos Tubal, unter Wegfall von Kain) wird beschrieben als *Schärfer* oder *Hämmerer* (sofern  $\text{כַּנְיָן}$  ursprünglich das Schärfen durch *Hämmern* zu bedeuten scheint) *von allerlei* (2, 9) *Schneidendem von Erz und Eisen*, also „als Verfertiger von allerhand kupfernen und eisernen Schneidewerkzeugen, z. B. Geräthen für Landbau und Viehzucht, Jagd und Krieg, oder als der, der die Schmiedekunst erfand“ (*Kn.*). Diese (seit *Tuch*) gewöhnliche Erklärung der Worte ist aber schwerlich die Meinung der Mas., welche durch den Accent bei  $\text{כַּנְיָן}$  und die Aussprache  $\text{כַּנְיָן}$  (statt des in diesem Fall näher liegenden  $\text{כַּנְיָן}$ ) vielleicht (mit *Targ.*) vor  $\text{בֶּן}$  ein  $\text{כַּנְיָן}$  aus V. 21 supplirten: ein Hämmerer, (Vater) aller Erz- und Eisenschmiede. Und wirklich scheint  $\text{כַּנְיָן}$  entweder für  $\text{כַּנְיָן}$  (*Olsh.*) oder besser nach demselben einzusetzen zu sein. Der Ausfall desselben ist aber ein alter Fehler, und die übrigen Verss., auch Interpr. suchten dem Texte theils durch Auswerfung, theils durch Umstellung von  $\text{בֶּן}$  zu helfen. Uebrigens lernten *Erz* die Menschen früher bearbeiten als *Eisen*, und ist es hier mit gutem Grund vorangestellt. — Man verkennt den Zweck dieser V. 20—22 gegebenen Notizen, wenn man meint, es solle durch dieselben der Ursprung dieser Erfindungen bei den östlichen, sei es nun turanischen oder gar mongolischen Völkern nachgewiesen werden. Denn freilich gab und gibt es in den nordasiat. Steppen eingefleischte Nomaden, freilich finden sich auch in Mittel- und Hinterasien Völker, die ihren Vorfahren die Erfindung der Musik zuschreiben, und freilich gibt es dort Länder und Städte, die schon in sehr alten Zeiten durch Metallarbeiten berühmt waren, aber auch noch viele andere Völker nehmen solche Ehre für sich in Anspruch. In Wahrheit stellt das Kaingeschlecht kein Volk und keine Rasse im Gegensatz zu andern, sondern eine gewisse Stufe in der ältesten Entwicklung der Menschheit dar. Dass einst die Erfindung jener Künste und Übungen von Epoche machender Bedeutung war und dass sie in die ältesten Zeiten zurückreiche, wussten die Späteren recht wohl, darum hat die Sage der Völker über die Urmenschheit von ihnen zu reden nicht unterlassen können, während bei wieder andern Völkern jene Erfindungen geradezu auf die Zeit der Herrschaft der Götter zurückgeführt wurden (z. B. des Osiris bei den Aegyptern Diod. Sic. 1, 15. 16). Speciell zu vergleichen ist

übrigens hier, wie in der phönik. Sage (Euseb. praep. ev. 1, 10, 9) 2 Brüder als *αἰδήρον εὐρέται καὶ τῆς τούτου ἐργασίας* erscheinen und der eine davon, *Χρυσώρ* genannt, den die Griechen Hephästos nennen, auch *λόγους, ἐπῳδὰς καὶ μαντείας* ausgeübt haben soll (vgl. den Doppelsinn von *כַּרְת* im Hebr.), ohne dass man darum so weit zu gehen brauchte, (mit *Böhmer* 137) den *Δαμίχιος* jener Stelle geradezu für eine Umlautung von *ἄρῃ* zu erklären. „Die griech. Mythologie kennt neben dem Gott der Schmiede die wandernde Künstlerfamilie der *Τελχῖνες* (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 diesen Bemerkungen; 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*, *Anmuthige* erwähnt, ohne dass später noch etwas über sie gesagt wäre. Sicher hat sie in dem Sagenkreis, aus dem der Verf. schöpfte, eine nicht unwichtige Stelle gehabt, und der Gedanke, der dieser ihrer Zusammenstellung mit Tubal zu Grund liegt, ist wohl derselbe wie bei Hephästos und Aphrodite, oder Ares und Aphrodite. — V. 23 f. Das Lamechlied, angeknüpft durch *ἡ* consec.: *da* sc. als diese Fertigkeiten schon erfunden und manches andere geschehen war, *sprach L. zu seinen Weibern*. Was folgt, sind Worte gehobener Stimmung, mit gewählteren (poetischen) Ausdrücken und Formen, im Ganzen 3 zweizeilige Verse, mit in sich abgeschlossenem Inhalt, also ein vollständiges kleines Lied, nicht vom Erzähler gedichtet, sondern (wie auch die Bezugnahme in V. 15 auf dasselbe beweist) von ihm vorgefunden und mit diesen Sagen selbst aus dem höheren Alterthum ihm überliefert, ein Lied, worin der alte Held, im Vollgefühl seiner Kraft und seiner Mittel, seinen wilden Muth und die sieben und siebenzigfältige Rache, mit der er Beleidigungen zurückgibt, verherrlicht. Zu den 2 ersten Zeilen vgl. Jes. 28, 23. 32, 9. *כַּרְתָּ*] *Ew.* §. 226, d; *Ges.* §. 46 Anm. 3. Im zweiten Zeilenpaar dient *וְ* nicht zur blossen Einführung der Rede, wie dann und wann in Prosastücken, sondern ist entweder begründend (für die Aufforderung zur Aufmerksamkeit) oder geradezu *וְ* affirm., wie Ex. 4, 25 u. s.: *ja einen Mann erwürgte ich ob meiner Wunde, und einen Jüngling (Knaben) ob meiner Strieme*, d. h. er rühmt sich, eine blosser Wunde oder Strieme, ihm beigebracht, mit Mord eines Mannes oder Knaben vergolten zu haben oder zu vergelten (*Herder* und fast alle Neuern). Das

rf. nämlich, das die Verss. richtig beibehalten haben, kann nicht den Vorsatz ausdrücken, auch hier wohl nicht die blosser Bewusstheit, sondern nur die vollzogene That, die er aber, in hnllichem Falle, zu wiederholen nicht zögern wird. Zu  $\frac{1}{2}$ , den Anlass einfürend, s. *Ew.* §. 217, d. c; unzweideutiger wäre freilich  $\frac{2}{3}$  pretii. Die LXX: *εἰς τραῦμα ἐμοί, εἰς μῶλωπα ἐμοί.* benso *Vulg. Luth.* u. A., ähnlich *Onk.*; damit würde Lamech vom Morde abmahnen, bussfertigen Sinn zeigen, aber wie passte dazu die Begründung V. 24! (Ueber den Midrasch, den die Juden in d. St. geknüpft haben, dass der von Lamech ermordete  $\frac{1}{2}$  Kain und der  $\frac{1}{2}$  Tubal-Kain gewesen sei, s. *Hier.* ep. ad Damas. 25; *Christl. Adamb.* S. 85; *Mercer.* z. St.; *Fabric.* Cod. Pa. V. T. 1. 121; und die ältern Monographien über die St. bei *Schu.* 97 f.). — V. 24. *Denn siebenfach wird (zwar) Kain gerächt, aber Lamech sieben- und siebzifgach, nicht: 70fach und das 7mal Kampfh. Böhm., s. Ew. §. 268, c. 269, b).* Im Besitze der Erfindungen, vor Allem der Waffen, seines Geschlechts fühlt sich Lamech dem Ahnherrn Kain weit überlegen; er braucht nicht mehr, wie dieser, von Gott Schutz zu erfehen; mit seinen Waffen und ohne Scheu, für eine Kleinigkeit einen Menschen todtzuschlagen, schafft er sich seinen Schutz selbst, und hat eine Unverletzlichkeit, eifmal grösser als die Kain's. Die wilde Blutrache und Mordlust, welcher V. 15 ein Damm entgegengestellt werden sollte, ist am Ende dieser Kainitischen Geschlechtsreihe voll entwickelt: gegen Lamech war Kain nur ein Anfänger. (Ueber die verkehrte Auslegung der Stelle in Targ. *Onk.* u. *Jon.* s. *Mercer.* u. *Schu.*).

V. 25 f. *Die Hinüberleitung zur Sethitentafel* (s. oben S. 101), durch welche R zu verstehen gibt, dass er die Cap. 5 folgende Geschlechtsreihe als neben der Kainitischen hergehend und als Gegensatz gegen dieselbe betrachtet haben will, entsprechend dem Gegensatz und Kampf zwischen der Richtung auf das Gute und das Böse, dem Geschlecht des Heils und des Verderbens, welcher sich durch die ganze Menschengeschichte hinzieht. Deutlicher als irgendwo zeigt sich hier, dass das Buch nicht aus einem Gusse, von einem Verf. geschrieben ist, denn ein und derselbe Schriftsteller hätte nicht V. 25 u. 5, 3 ff., 26 u. 5, 6 ff. in dieser Weise neben einander hingestellt. — V. 25.  $\frac{1}{2}$  fehlt hier, gegen V. 1. 17. Auch  $\frac{1}{2}$  ohne Artikel ist zu bemerken, gegenüber von V. 1 (s. zu 3, 17). Eva gebiert einen dritten Sohn und nennt ihn Seth, *denn gesetzt hat mir Gott einen andern Samen statt Abel's, weil Kain ihn getödtet*, sc. „sagte sie (wie 41, 51. 52), d. h. zum Ersatz für Abel mir einen andern Sohn gegeben. Der Verf. nimmt  $\frac{1}{2}$  *Setzling, Satz* in der Bedeutung *Ersatz*“ (*Kn.*).  $\frac{1}{2}$  ist gebraucht, nicht weil es sich blos um einen Gegensatz gegen Kain handelt (*Del. Keil*), nicht weil die Sethiten dem Elohisten angehören (*Kn.*), sondern weil der, der V. 26<sup>b</sup> bringen wollte, unmöglich hier der Eva  $\frac{1}{2}$  in den Mund

legen konnte. Die Folgerung daraus für V. 1 liegt auf der Hand. — V. 26. Mit V. 25 wäre der Zweck der Hinüberleitung zu Cap. 5 schon erreicht. Dass er auch das nächste Glied der Kette noch erwähnt, dazu war R offenbar durch die Notiz V. <sup>b</sup> veranlasst, welche er, wahrscheinlich nach dem Vorgang eines seiner Quellenwerke, hier einschalten wollte. [גַּם-אָדָם] *Ew.* §. 311, a; *Ges.* §. 121, 3. אָדָם] ist zwar auch nur *Mensch*, wie Adam, aber mit dem Nebenbegriff des schwachen, hinfalligen, der durch sich selbst auf seinen Gegensatz Gott hinweist (*Ew.* §. 153, d), und als hätte man damals erst es „mit dem Unterschied von Mensch und Gott strenger zu nehmen gelernt“ (*Ew. Jahrb.* VI. 18; *Böhm. Del.*), heisst es hier: *damals*, zur Zeit des Enos, oder schon seiner Geburt (die Lesart ו = וְהָאָדָם *ovros* statt וְהָאָדָם in LXX It., Vulg., B. Jub., taugt nicht zu יהוה) *fieng man an*, mit dem Namen Jahve's zu rufen d. h. nicht: denselben zu nennen oder zu gebrauchen, noch weniger: sich nach J. zu benennen (*Aq.* — s. aber *Field* —, *Cleric.*, *llg.*), 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 Jehovahverehrung im Ganzen gebraucht (*Zeph.* 3, 9; *Jer.* 10, 25), diese also nach einem ihrer Hauptstücke bezeichnet“ (*Rn.*). 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 *Euseb. praep. ev.* 1, 10, 5 u. 8), und wenn man vergleicht, wie 12, 7. 8. 13, 4. 21, 33. 26, 25 (s. auch 9, 26) dieselbe Formel wiederkehrt, so kann man nicht bloß über ihre Bedeutung nicht mehr zweifeln, sondern erkennt auch, dass von der wahren Religion, deren Fortpflanzung in der Linie Seths, Sems, Abrahams weiterhin nachgewiesen wird, hier die ersten Anfänge aufgezeigt werden sollen. Dem Verf. knüpft sich aber der Begriff der wahren Religion an den Namen Jahve, daher diese seine Formel; die feinere Unterscheidung zwischen Wesen und Namen, Sache und Ausdruck, die *Ex.* 6, 3 vorliegt, wird von ihm nicht gemacht. Die Differenz mit V. 1—4 ist unverkennbar. Wohl um diesem Widerspruch zu begegnen, haben die Juden (*Targ. Onk. u. Jon.*, *Rasch. u. A.*) verkehrt genug יהוה als *wurde entweiht* (vgl. *Hiph. Hez.* 39, 7) gedeutet, und die Entweihung des hl. Namens, sowie die Entstehung des Götzendienstes aus d. St. herausgelesen.

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

1. In Form eines Stammbaums von 10 aufeinanderfolgenden Geschlechtern wird hier die Entwicklung der Menschheit von

Adam bis Noah kurz berichtet und dadurch von der Schöpfung auf das nächste Hauptereigniss, die Fluth, hinübergeleitet. Mit Ausnahme einer einzigen Stelle (V. 22—24), wo er etwas farbiger wird, enthält der Bericht nur eine dürre Reihe von Namen und Zahlen. Von jedem der 9 ersten Väter macht der Verf. immer den Erstgeborenen namhaft, gibt genau 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 Uebrige nachgebracht werden soll. Erreicht wird mit dieser Darstellung zweierlei, einmal eine Vorstellung zu geben von der allmählichen Zunahme der Bevölkerung der Erde, sodann die Dauer dieser ganzen ersten Periode zu bestimmen. Rechnet man nämlich die Zahl der Lebensjahre der einzelnen Patriarchen, welche bis zur Zeugung ihrer Erstgeborenen verflossen sind, zusammen, so ergeben sich bis zum 500 Jahre Noah's 1556 und unter Zuziehung von 7, 11 bis zum Beginn der Fluth 1656 Jahre. Auch noch eine dritte Absicht ist bei dieser Darstellung unverkennbar. Die Zahlen der gesammten Lebensjahre der Einzelnen, obwohl für die fortlaufende Chronologie ohne Bedeutung, sind doch gefissentlich angemerkt, um von der Langlebigkeit dieser ältesten Menschen eine Vorstellung zu geben (s. weiter Cap. 11, ferner 25, 7, 35, 28, 47, 28, sammt der Aeusserung Jacobs 47, 9). Dagegen anderweitiges über diese ältesten Väter, von denen man zu seiner Zeit gewiss noch viel mehr zu erzählen pflegte, zu berichten, hat nicht in des Verf. Absicht gelegen; nur bei Henoch durchbricht er diese Schranke, die er sich gezogen. — Dass diese ganze Genealogie von einem andern Verf. geschrieben ist als die Cap. 4, lehrt schon die zu Cap. 4 besprochene Differenz zwischen beiden. Dass aber kein anderer als A der Verf. 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 breiten umständlichen und formhaften Darstellung, aus den gebrauchten Ausdrücken, namentlich וְהָיָה אֵלֶיךָ V. 1, אֵלֶיךָ u. אֵלֶיךָ 1. 3, וְכָרַת יְהוָה 2, וְהָיָה 3 ff., וְכָרַת im st. c. 3. 6. 18. 25. 28, wandeln mit Gott 22. 24 vgl. 6, 9. Nirgends auch ist hier auf Fortschritte in Erfindungen und Künsten (wie Cap. 4), nirgends auf die Entwicklung der Sünde Rücksicht genommen, wie denn (s. S. 89 ff.) diesem Erzähler das ganze erste Weltalter noch eine Zeit höherer Ruhe und ursprünglicher Vollkommenheit ist, in welches erst gegen das Ende hin (6, 9 ff.) das Verderben eindringt, so dass auch die Angabe über Henoch's Frömmigkeit bei ihm sich leichter erklärt. Nur V. 29 ist in diesem Stücke fremd, und erst vom Red. eingeschaltet (s. d.).

2. Ohne Zweifel versteht der Verf. unter den 10 Vätern wirkliche Personen, und unter den Jahren, die er ihnen zu-

schreibt, wirkliche Lebensjahre. Freilich sind so hohe Lebensalter, wie sie hier erscheinen, erfahrungsmässig nicht nachweisbar, und ist es physiologisch hinlänglich festgestellt, „dass es dem menschlichen Körper bei einer von der gegenwärtigen nicht ganz verschiedenen Organisation unmöglich ist, ein Alter von 200 Jahren zu übersteigen, geschweige eines von 900 zu erreichen“ (*Tuch*; z. B. *Valentin* Lehrb. der Physiologie II. 894; *Prichard* Naturgesch. des Menschengeschlechts 1. 155 ff.), und haben darum die Apologeten von jeher (schon Joseph. Ant. 1, 3, 9) auf die noch stärkere Lebenskraft der ersten Lebewesen und die zweckentsprechendere Nahrung und Lebensweise der Menschen jener Zeit sich berufen, ja sogar von den jetzigen sehr verschiedene klimatische Verhältnisse der Erde (deren aber die Bibel nirgends Erwähnung thut) postuliren zu dürfen geglaubt (*Tiele*, *Kurtz*, *Lange*, *Keil* u. A.). Allein daraus, dass wir jetzt auf Grund der genaueren Erfahrungswissenschaften an der Geschichtlichkeit dieser Zahlen Anstoss nehmen müssen, folgt noch nicht, dass sie auch für den Verf. 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 z. B. die Deutung der 10 Namen auf 10 Stämme oder Völker, und ihrer Lebenszeit auf die Dauer dieser Stämme (*Gatterer* Weltgesch. 1. 9 ff.; *Enkelmann* in *Henke's* Museum 2. 565 ff.) 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 ausgesagt werden kann. Ebenso ist die Auskunft von *Rosenm.* ad Gen. 5, 5, vgl. *Friedreich* zur Bibel 1. 171 f., wornach 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 längern Reihen wären, mit der Darstellung des Verf. unvereinbar; man müsste wenigstens zugeben, dass er etwas anderes aus diesen Genealogien gemacht hat, als sie ursprünglich waren. Völlig grundlos ist endlich die Meinung,  $\text{אָרְבָּעִים}$  bezeichne bei den Patriarchen kleinere Zeiträume, nämlich bis auf Abraham 3, von da bis Josef 8 und erst nach Josef 12 Monate (*Hensler* Bemerkungen über Psalm. u. Genes. S. 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. von 1836 S. 19 ff.) oder 60tägige chald. Sossen (*Lesueur* in *Revue Archéol.* 1858; *Chronologie des rois d'Égypte* p. 300 ff.). „Denn  $\text{אָרְבָּעִים}$  bedeutet im A. T. 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 Aegypter und andere gehabt haben sollen, sind nur von Späteren erfunden, um die Schwierigkeiten der mythischen Geschichte zu heben, s. *Ideler* Chronologie 1. 93 ff.; *Tuch* 101 ff., auch hätten bei dieser An-



nahme manche Patriarchen schon in einem Alter, wo sie dazu noch nicht fähig waren, Kinder erzeugen müssen (s. weiter dagegen *Kanne* bibl. Untersuchungen 1. S. 2 ff., *Bredow* Untersuch. über alte Gesch. u. Geogr. 1. S. 9 ff.)“ *Rn.* Allen solchen Ausdeutungen gegenüber ist daran festzuhalten, dass der Verf. wirklich diesen ältesten Menschen solche hohe Lebensalter zuschrieb, „in Uebereinstimmung 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 A. T. wurde man bei den Hebräern in der geschichtlichen Zeit 70—80 Jahre alt (Ps. 90, 10); in der moaischen und patriarchalischen Zeit erreichte man (Gen. 25, 7, 35, 28, 47, 28, 50, 26; Ex. 6, 16, 18, 20; Num. 33, 39; Deut. 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 hbr. 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, Hestiaeus, Hieronymus, Hesiodus, Hecataeus, Hellanicus, Aesylaus, Ephorus und Nicolaus, welche ähnliches wie die Genesis berichteten. Hamza *annual.* 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).“ *Rn.* Kann nun aber diesen Zahlen der Natur der Sache nach eine eigentlich geschichtliche Bedeutung nicht zuerkannt werden, und sind sie, soweit sie chronologische Bedeutung haben, nur als ein Versuch des Verf. anzusehen, nach irgend welchen Daten (s. nr. 3) die Dauer der Menschenzeit bis zur Fluth zu bestimmen, so dürfen sie billiger Weise auch nur als ein solcher beurtheilt werden. Andere Völker haben andere Berechnungen aufgestellt, theils völlig phantastisch vermittelt eines wilden Zahlenspiels (wie die Inder), theils auf Grund astronomischer Berechnungen (wie die Babylonier und Aegypter): verglichen mit den maasslosen Zahlen dieser Systeme zeichnet den Versuch dieses Verf. wieder derselbe maassvolle nüchterne und tief gottesfürchtige Sinn aus, der auch seine Schöpfungsdarstellung durchdringt; fern davon, die Dinge und Wesen der endlichen Welt ins Unendliche hinauszudehnen, schätzt er ihre Dauer lieber zu kurz als zu lang.

3. Dass der Verf. die Stoffe, die seiner Darstellung zu Grund liegen, nicht erfunden, sondern aus der mündlichen Ueberslieferung aufgenommen hat, ist selbstverständlich. Für die Namen bewährt sich das schon aus Cap. 4, wo dieselben grössern-

theils wieder vorkommen. Dass auch die Zehnzahl auf eine feststehende ältere Zählungsweise hindeute, ist schon S. 101 bemerkt; eben dort aber auch, dass die Stellung und Bedeutung, die diese Namen im ursprünglichen Sagenkreis hatten, nicht mehr deutlich ist. Die vier ersten seiner Namen Adam und Seth (4, 25), Enos und Kenan sind nichts als zweimal der Begriff Mensch und Sohn, also ihrem Ursprung nach, somit ihrer Bedeutung nach noch durchsichtig genug; einige andere, Mahalalel Jared Methusalah sind zwar deutbar (Gepriesener Gottes, Herabkunft, Mann des Geschosses oder Schütze; anders *Böttcher de inferis* §. 245), lassen aber die ursprüngliche Idee nicht durchschimmern, wenn man nicht mit *Ev.* (Gesch. 1. 383) Glanz- oder Sonnengott, Gott der Niederung oder des Wassers, Waffenmann oder Kriegsgott erklären will; über Noah s. zu V. 29, über Lamech zu 4, 18; nur von Henoch ist, weniger aus dem Namen als der Zahl der Lebensjahre, deutlich, dass er mit dem Sonnenjahr von 365 Tagen in irgend welcher Beziehung gestanden haben muss. Die Namen der 10 vorsintfluthlichen Herrscher der bab. Sage, die an Zahl und Stellung den 10 Urvätern der Bibel so ähnlich erscheinen, sind ihrer Bedeutung nach ebenfalls noch nicht erkannt (ein Versuch dazu bei *Lenormant comm. de Bér.* p. 235 ff.), so dass dorthier keine Aufklärung zu holen ist. — Dasselbe gilt von den Jahreszahlen, sowohl von denen des Gesamtlebens der Väter als den vor der Zeugung der Erstgeborenen verfloßenen. Es sind nämlich (etwa die 365 des Henoch und die 600 des Noah bis zur Fluth ausgenommen) keine runde oder cyclische, sondern meist ungerade und durchaus sehr bestimmt, gleichsam geschichtlich lautende. Dass sie gleichwohl nach bestimmten Grundsätzen oder Grundannahmen berechnet sind, ist kaum zu bezweifeln (man vgl. ausser den 365 des Henoch auch, wie Methus. gerade im Jahr der Fluth stirbt), aber das zu Grund liegende Princip der Berechnung wieder zu finden, ist trotz der vielen darauf verwendeten Mühe bis jetzt nicht gelungen. „Es ist auch möglich, dass der Text des Verf. uns nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt“ (*Kn.*). Die ältesten kritischen Zeugen weisen nämlich gerade in diesen Zahlen bedeutende Abweichungen vom hbr. Texte auf, 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
Jared . . .	162	800	962	62	785	847	162	800	962
Henoch . . .	65	300	365	65	300	365	165	200	365
Methusalah .	187	782	969	67	653	720	167	802	969
Lamech . . .	182	595	777	53	600	653	188	565	753
Noah . . .	500			500			500		
bis zur Fluth	100		(950)	100		(950)	100		(950)

Hienach sind bei den LXX, d. h. nach dem ursprünglichen, noch nicht hexaplarisch verbesserten Text derselben, zwar die Jahreszahlen der gesammten Lebensdauer der Väter dieselben wie im Hbr., mit Ausnahme derer des Lamech. Dagegen setzen sie das Zeugungsjahr regelmässig 100 Jahre später an, mit Ausnahme theils von Jared und Noah, wo sie mit dem Hbr. stimmen, theils von Methus. und Lamech, für die sie 167 statt 187 und 188 statt 182 haben, und gewinnen dadurch nicht bloß eine Verlängerung des Zeitraums zwischen Adam und der Fluth auf 2242 (gegen 1656 des Hbr.), sondern auch eine grössere Gleichmässigkeit in Ansetzung des Zeugungsjahres, während im Hbr. die hohen Zahlen 162, 187, 182 bei Jared, Meth. und Lamech gegenüber von denen ihrer Vorgänger seltsam abstechen. Die abweichende Zahl 167 bei Methusalah lässt sich indess in Verbindung mit 802 und 969 nicht halten, weil sonst Meth. nach der Fluth gestorben sein müsste (*Hier. quae.*), war aber auch schon von Demetrius, (Joseph.), Jul. Afric. und in der Zeit nach Orig. fast allgemein durch 187 verbessert; sie ist in diesem System fehlerhaft und kann aus dem Sam. hereingekommen sein (wenigstens ist der von *Preuss* S. 38 f. angenommene Ursprung dieses Fehlers ganz unwahrscheinlich). Auch für die 3 abweichenden Zahlen bei Lamech ist ein einleuchtender Grund absichtlicher Aenderung bis jetzt nicht (auch von *Preuss* S. 41 nicht) nachgewiesen. — Der samaritanische Text sodann, mit dem des B. Jub. stimmt (s. m. Uebersetzung des B. 2. S. 77; *Rönsch* S. 211. 269), hat zunächst als Zeugungsjahr des Jared 62, des Methusalah 67, des Lamech 53, also theils ebenfalls (wie LXX, nur in entgegengesetzter Richtung) grössere Gleichmässigkeit in Ansetzung der Zeugungszeit, theils Verkürzung der Weltzeit bis zur Fluth auf 1307 (gegen 1656 Hbr.). Weiter sind nicht bloß bei Jared und Methus., deren hohes Alter gegenüber von ihren Vorgängern im mas. Text auffällt, sondern auch bei Lamech die Zahlen der 2 u. 3 Spalte bedeutend verringert, und zwar in der Weise, dass jeder folgende Vater immer kürzer lebt als sein Vorgänger (ausgenommen Kenan Henoah Noah) und dass nicht bloß Meth., wie im Hbr., sondern auch Jared und Lamech gerade im Jahr der Fluth sterben. — 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 Neuern (*Tuch Del. Keil Preuss, Nöld.* u. A.), dass sie auf absichtlicher Aenderung des mas. 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 absichtliche Aenderung der Zahlen des Zeugungsjahres bei Meth. und Lamech ein zureichender Grund nachweisen. Dazu kommt, dass bei

Cap. 11 der absolute Vorzug des Hbr. noch problematischer ist. Wenn *Nöldeke* (Untersuchungen zur Kritik S. 111 f.) bemerkt, dass durch Zusammenrechnung der betreffenden Zahlen von Gen. 5 — Ex. 12, 40 sich 2666 Jahre von der Erschaffung Adam's bis zum Auszug aus Aegypten ergeben, diese Zahl aber genau  $\frac{2}{3}$  von 4000 sei, beruhend auf einem System, in dem 4000 Jahre als Welt-dauer angenommen wurde, dass somit auch von dieser Seite her die Zahlen des Hbr. als die allein richtigen geschätzt werden, so ist dieser Beweis vielmehr umzukehren: über die etwaige Welt-dauer hat man wohl in der Zeit der Apokalypsen aber noch nicht im Alterthum speculirt, und wenn also wirklich  $\frac{2}{3}$  von 4000 beabsichtigt wären, so würde eher folgen, dass bei der amtlichen Feststellung des Hbr. Textes gewisse Zahlen diesem System zu lieb geändert worden seien. Aber auch zugegeben, die in Sam. und LXX verkörperten Rechnungssysteme wären das Produkt späterer absichtlicher Aenderungen des Hbr., so wäre doch nicht ausgeschlossen, dass auch an den Zahlen des Hbr. schon Aenderungen vorgenommen gewesen sein könnten. Jedenfalls zeigt das Vorhandensein dieser 3 Systeme, dass man noch gegen die Zeit Christi hin richtig herausföhlte, diese Zahlen seien nicht sowohl gewöhnliche geschichtliche als vielmehr auf einem künstlichen Calcul beruhende. Ueber die ganze Frage vom Verhältniss der 3 Texte, welche wegen der auf die LXX und Itala gegründeten Zeitrechnung in der Kirche viel besprochen wurde, vgl. aus neuerer Zeit *J. D. Michaelis* in den Commentat. von 1763—68 p. 116 ff., *Gesen.* de Pent. Sam. p. 48; *Ed. Preuss* die Zeitrechnung der LXX Berl. 1859, auch *Böckh* Manetho u. d. Hundssternperiode 470 ff., *M. Niebuhr* Assur u. Babyl. 357 ff. Mehr oder minder eingehende Versuche, zwar nicht die einzelnen Zahlen, wohl aber die der ganzen Berechnung zu Grund liegenden Principien wieder zu erkennen, sind gemacht worden von *Ewald* Geschichte 1. 396, *Bertheau* im Jahresbericht der deutsch. morgenl. Gesellschaft 1845 S. 40 ff.; *Lepsius* Chronologie der Aegypter 1. 394 ff.; *Bunsen* Aegypt. V, 2. 72 ff. u. Bibelwerk V. 311 ff. (letzterer indem er das chald. Weltjahr von je 600 Sonnenjahren = 618 $\frac{1}{2}$  Mondjahren als Schlüssel der ganzen Rechnung benützt); s. auch *Rösch* in Herzog RE. XVIII. 425 ff. — Ueber die Litt. s. zu Cap. 4.

V. 1. *Dies ist die Schrift der Geschlechter Adam's*] d. h. das Verzeichniss (Jos. 18, 9. Neh. 7, 5) der von Adam abstammenden Generationen (s. zu 2, 4), näml. bis auf Noah, welcher eine neue Epoche macht (*Kn.*). *Adam* ist hier und von V. 3 an Eigenname des Protoplasten (s. 3, 17), dagegen V. 1<sup>b</sup> u. 2 n. app. = Menschen, wie 1, 26. 27. Vor dem Eingehen auf seine Zeugungen V. 3 ff. wird, weil es für das Verständniss von V. 3 wesentlich ist, zunächst an das schon 1, 26 ff. Gesagte erinnert, dass Gott, als (2, 4) er Menschen schuf, sie in der Aehnlichkeit Gottes machte (1, 7. 16. 25. 31), und dass er sie als ein Paar schuf, und sie segnete, also namentlich zur Vermehrung bestimmte (1, 28),

und aber auch noch als Neues hinzugebracht, dass er sie Menschen nannte. — V. 3. „Adam *zeugte*“ nämlich ein Kind, einen Sohn (*Olsh.* will  $\text{בן}$  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  $\text{בְּנֵי}$  (*Kn.*)  $\text{בְּנֵי}$  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 also fort. Bei den folgenden braucht es nicht mehr besonders gesagt zu werden, es versteht sich von selbst.  $\text{וַיִּקְרָא}$  dagegen 4, 25  $\text{וַיִּקְרָא}$ . — V. 4. Ohne Zweifel weiss A von Kindern, die vor Seth geboren wären (Kain), nichts; denn seine andern Söhne und Töchter ausser Seth werden hier ausdrücklich *nach* Seth's Zeugung gezeugt. Seth erscheint als Erstgeborner, und so auch in der folgenden Reihe soll der genannte der Erstgeborne sein. — V. 5. Ueber das Perf.  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  s. 3, 22.  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  hier und bei allen folgenden ausser Henoeh, nicht aber 11, 11 ff., immer ausdrücklich hinzugesetzt, theils im Gegensatz gegen Henoeh, theils um über die Herrschaft des Todes (Rom. 5, 14) auch in diesem ersten und glücklichsten Weltalter keinen Zweifel zu lassen. — V. 9.  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  s. 4, 1. — V. 12. Dass einst Kenan seine Stelle vor Enos gehabt habe (*Böttch.* ex. krit. Aehr. S. 5), ist aus den Zahlen nicht zu schliessen. — V. 15. Mahalalel als hbr. Mannsname Neh. 11, 4; Jared 1 Chr. 4, 18. — V. 18. An den Namen Jared knüpfte die spätere Haggada die Deutung, dass in seinen Tagen die  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  (6, 2) vom Himmel (Hen. 106, 13 u. 6, 6 nach der Lesart des Sync.; B. Jub. 4) oder die Sethiten vom hl. Berg (Christl. Adamb. S. 92) herabgestiegen seien. — V. 22—24. Von Henoeh wird ausserordentliches erzählt. Nach der Zeugung des Erstgeborenen *wandelte er mit Gott* (Vulg. schiebt hier gegen alle andern Zeugen  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  ein) 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 (Deut. 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 diesem vollkommenen Weltalter noch möglich dachte, und der dann auch die Quelle höherer Erkenntnisse für ihn werden musste. Im B. Hen. und weiterhin wird er sogar auf den Umgang mit den Engeln und das Leben unter den himmlischen Geistern gedeutet. LXX Sir. 44, 16. Pesch.:  $\text{ἐνηργεσησθε τῷ θεῷ}$ . — V. 23. Seine Lebenszeit ist gleich der Zahl der Tage des Sonnenjahres. Statt  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  haben einige MSS.  $\text{וַיִּזְכֹּר}$ , gemäss den Parallelstellen. — V. 24. Seine Frömmigkeit wird noch einmal erwähnt, um seine Entrückung zu motiviren. *und er war nicht mehr*] nämll. 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),

inbesondere dem geheimen und nicht näher bekannten 1 Reg. 20, 40, vgl. Gen. 42, 13. 36“ (*Kn.*). Ueber den Gebrauch von  $\text{מָוֹת}$  in der Erzählung *Ew.* §. 321, a. *denn Gott hatte ihn hinweggenommen*] nämlich nicht durch Krankheit oder Tod (1 Reg. 19, 4), weil sonst die ganze Wendung durch  $\text{מָוֹת}$  u. s. w. statt des gewöhnlichen  $\text{מָוֹת}$  unverständlich wäre, sondern ohne Tod, also lebendig, von der Erde weg (Sir. 44, 16. 49, 14; Hbr. 11, 5),  $\text{πρὸς τὸ θεῖον}$  (Joseph. ant. 1, 3, 4), nach einer vielverbreiteten Ansicht (ungewiss ob Hen. 70 u. 12, 1. 2, aber sicher B. Jub. 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. apoc.* p. 756 ff. Der Grund der Hinwegnahme ist nicht seine Unbeständigkeit, als hätte er so vor Rückfall in das Sündenleben (*Rasch.*, vgl. *Sap.* 4, 10 ff.) bewahrt werden sollen, sondern nach V.<sup>a</sup> 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 Cap. 3 eine ursprüngliche Bestimmung des Menschen zur Gottgemeinschaft und eine ursprüngliche Möglichkeit des Nichtsterbens lehrt, 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 Ausgangs zu (vgl. im NT. 1 *Thess.* 4, 17; 1 *Cor.* 15, 51 f.). In der bab. Sage entspricht die Entrückung des Xisuthros (*Beros. ed. Richt.* p. 57); Parallelen aus den Klassikern gibt *Ruperti* in *Henke's Magazin* VI. 194 ff. — Mit Unrecht hält *Redsl.* V. 24 für ein Einschleusen des Redactor's, und *Schu.* (nach *Ilgen*) für unächtens Zusatz, ebenso wie die 4 ersten Worte von V. 22. — Merkwürdige Spuren von einer Verbreitung der Henochsage auf ausserhebräischem, kleinasiatischem Gebiet finden sich bei *Zenobius* *prov.* 6, 10; *Stephan. Byz.* u. d. W. *Ἰνώριον* u. *Suidas* u. d. W. *Νάνακος*, welche von einem phrygischen König Nannacus oder Annacus in der Zeit vor der Deukalionischen Fluth melden, dessen Name noch im Sprichwort genannt wurde, wenn man uralte Zeiten oder ein gar klägliches Flehen bezeichnen wollte; nach *Steph.* haftete sein Name an der phrygischen Stadt Iconium, die als seine Stadt galt. Dass schon die Alten ihn mit dem bibl. Henoch combinirten, ergibt sich daraus, dass sie (nach *Steph.* u. *Suid.*) von ihm erzählten, er habe über 300 Jahr gelebt und die kommende Fluth vorausgesagt (s. *Bochart Phaleg* 2, 13). Mit Henoch und Annacus hat dann *Buttm.* (*Mythol.* 1, 175) auch den griech. *Alaxós* sprachlich und sachlich zusammengebracht, *Ew.* (*Gesch.* 1, 380 f.) unter Bezugnahme auf die hbr. Bedeutung seines Namens in ihm den Einweihler 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. *Bötcher de inferis* §. 245 ff.; *Böhmer* S. 186; *Bunsen* Bibelwerk V. 308; *Merx* Ijob S. X.). 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 Prophet, der durch Bussepredigt auf das Fluthgericht vorbereitet habe; vermöge seines Umgangs mit der oberen Welt galt er als geheimen Wissens theilhaftig geworden, als Inhaber höherer Wissenschaft über die Dinge Himmels und der Erde, besonders (mit Anlehnung an die Zahl 365) als Erfinder und Kenner der Astronomie und Rechenkunst (s. *Bupolemus* bei *Eus. praep. ev.* 9, 17); weiterhin als himmlischer Gerichtsschreiber und Kanzler. Bücher wurden auf seinen Namen geschrieben; auch sein Name, als lautete er *הנוח* oder *הנוח* wurde nun als „Eingeweihter oder Kundiger“ gedeutet, und ging bei den Mualim in den gleichbedeutenden *Idris* (Gelehrter) über (s. B. Hen.; *Fabric. Cod. pseud. V.T. I.* 160—223; *Winer* R.W. u. Henoch). — V. 28 f. *Lamech*, der letzte der Reihe vor *Noah*, hat hier einen ganz andern Charakter, als 4, 19 ff. Theils um das bemerklich zu machen, theils wegen der besondern Wichtigkeit *Noah's*, der hier zum erstenmal im Werke genannt wird, machte R hier einen etymolog. Zusatz. *Lamech* sagt: *dieser wird uns 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*, mit deutlicher Rückbeziehung auf 3, 17, ff., d. h. niedergedrückt von der Last der beschwerlichen Arbeit auf dem mit Gottes Fluch behafteten Boden und sich nach Ruhe sehnd „blickt er prophetisch auf die Sendung des *Noah* hin, von welchem ein besseres Menschengeschlecht und ein neues Leben ausgehen soll“ (*Kn.*); er erkennt und ersehnt in ihm den Mann, der eine neue Periode beginnen, und die Menschen zu einem besseren Leben (unter der Gnade Gottes) führen soll. Der Gegensatz gegen den selbstbefriedigten heidnischen Sinn des *Lamech* 4, 23 ff. ist dadurch scharf genug ausgedrückt. Die Nachhülfe der *LXX*, welche mit ihrem *διαναπαύσει ἡμᾶς* ein *הנוח* statt *הנוח* ausdrücken, ist weder nöthig, noch sonst bezeugt. Freilich ist *הנוח* keine sprachlich genaue Explication von *הנוח* (zumal wenn man *הנוח* von *הנוח* ableitet, denn *הנוח* hat mit *הנוח* nichts zu thun — gegen *Del.* —, sondern ordnet sich durch äth. *ndha* (נכה zu נאח), aber auch *הנוח* wäre keine solche; allein eine solche wird auch hier so wenig als bei vielen andern Namens-erklärungen der Bibel beabsichtigt; das Zusammentreffen in einigen Lauten genügt für die Anknüpfung des Gedankens. Dass die Bemerkung nicht von A stammt, sondern in seine Erzählung durch einen andern eingeschaltet ist, erhellt ebenso aus *הנוח* wie

aus der Bezugnahme auf 3, 17 ff., während A von Verfluchung der Erde nichts gemeldet hat und Namenserkklärungen ihm sonst fremd sind. Ob R die Worte aus C geschöpft, oder sie von sich aus mit Bezug auf Cap. 3 eingesetzt hat, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Die Worte  $\text{נֹחַ בְּיָמָיו אֶת־הָאָרֶץ וְהָאָדָמָה וְהַבְּהֵמָה וְהָעוֹף בַּשָּׁמַיִם וְהָרֶמֶשׂ בָּאָרֶץ וְהָרֶמֶשׂ בַּיָּם וְהָרֶמֶשׂ בַּיָּבֵשׁ וְהָרֶמֶשׂ בַּיָּבֵשׁ וְהָרֶמֶשׂ בַּיָּבֵשׁ$  kam in Anbetracht der Wichtigkeit Noah's schon A selbst geschrieben haben, vgl. V. 3, und ist also nicht nöthig anzunehmen, auch  $\text{וְהָאָרֶץ וְהָאָדָמָה}$  V. 29 sei von R aus  $\text{וְהָאָרֶץ וְהָאָדָמָה}$  geändert. — Der ursprüngliche Sinn des Namens bleibt auch nach dieser Erklärung dunkel. Die Helden der Fluth führen bei andern Völkern andere Namen; ausserhalb der Bibel ist der Name nicht bezeugt (doch s. *Ew.* Gesch. 1. 386); der *Nōe* auf den Münzen der phrygischen Stadt Apamea-Kibotos aus der Zeit des Kaisers Septimius Severus und seiner Nachfolger (*Ekkhel* doctr. numer. vet. I, 3. 132 ff.; *Madden* in numismat. chronicle 1866 p. 173—209) ist erst durch Juden oder Christen dort eingeführt. Die gewöhnliche Erklärung des Namens durch *Ruhe* von  $\text{נֹחַ}$  hat gegen sich, dass derselbe nie im AT.  $\text{נֹחַ}$ , sondern immer  $\text{נֹחַ}$  geschrieben wird, was auf eine alte W.  $\text{נֹחַ}$  hinweist, die *Ew.* (S. 385) mit  $\text{נֹחַ}$  frisch, neu zusammenbringt; *Hitzig* (Gesch. des V. Isr. S. 225) ordnet ihn zu äth. *aich Fluth*. Sicher falsch ist die Zurückführung desselben auf *váw*, *vaúw*, *vúxw*, *vaús*, als bedeutete er Schwimmer und Schiffer (*Buttm.* S. 203), und specifisch arabisch ist die Combination des als  $\text{نوح}$  überkommenen Namens mit  $\text{ناح}$  klagen, beweinen (*ZDMG.* XXIV. 207 ff.). — V. 32. „Noah ist bei seinem ersten Zeugen älter, als alle übrigen Patriarchen bei dem ihrigen. Dies daher, weil der Verf. die Söhne desselben erst nach der Fluth Kinder zeugen und dazu nicht zu alt werden lassen wollte, die Fluth aber nicht vor 1656 nach der Schöpfung ansetzen konnte“ (*Ru.*), wenn nicht die letzten Väter vor Noah entweder die Fluth überleben oder in der Fluth umkommen sollten. Uebrigens versteht sich von selbst, dass die Meinung nur ist, er habe in 500 Jahr zu zeugen angefangen, nicht dass er alle 3 in diesem Jahre zeugte. Sem erscheint als der Erstgeborene. Sonst s. zu 11, 10.

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

An das Vorhergehende lose anknüpfend oder vielmehr darüber zurückgreifend berichtet der Erzähler, wie nach Mehrung der Menschen durch die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern die göttliche Ordnung von Grund aus verkehrt wurde und ein gefährliches Gigantengeschlecht aufkam V. 1—4, und wie dann Gott in Anbetracht der gründlichen und gänzlichen Verderbtheit unter den Menschen das allgemeine Vertilgungsgericht beschloss, in welchem nur Noah Gnade finden sollte,



V. 5—8. Der Erzähler gibt also hier eine Begründung zu dem von 6, 9 an zu berichtenden Fluthgericht und nimmt damit voraus, was A in seiner Weise und kürzer 6, 11. 12 sagt. Damit ist auch schon deutlich, dass diese Begründung nicht aus der Schrift des A geschöpft ist. Gemeiniglich wird sie für ein Stück aus dem Werke C gehalten, und wenigstens bezüglich V. 5—8 ist diese Ansicht wohl begründet: die Ausdrücke *הַיְהוּדָה*, *יָצַר* (vgl. 8, 21), *רָק*, *הַיְהוּדָה* (vgl. 3, 16. 17. 34, 7), *מַתָּה*, *הָאָרְצָה*, *מִן*, *הָאָרְצָה*, *סו* wie die sehr menschliche Darstellung der Gefühle Gottes V. 6 lassen daran nicht zweifeln. Aber anders steht es mit V. 1—4. Diese Verse stehen nicht blos mit dem unmittelbar Folgenden in keinem engen Zusammenhang, sondern auch in der Fluthgeschichte wird nirgends mehr auf sie Rücksicht genommen; ihrem Inhalt nach stehen sie völlig vereinzelt da und die Darstellungsweise in denselben ist nicht so plan und glatt wie sonst bei C, sondern schwierig, abgerissen, lückenhaft. Sie geben sich als ein Stück aus einer von C verschiedenen Schrift, welches — wie sich weiterhin zeigen wird — nicht einmal wörtlich, sondern blos im Auszug hier mitgetheilt ist, und die Frage kann nur sein, ob C selbst schon dasselbe für seine Zwecke benützt und in diesen Zusammenhang gebracht (*kn.*), wofür *הַיְהוּדָה* V. 1 u. *י* V. 3 als (wenn gleich nicht zwingender) Beweis geltend gemacht werden kann, oder ob erst R es hier eingereiht hat (*Schr.*). Es ist im Grunde dieselbe Frage, die auch bei 4, 17—24 sich erhoben hat. Aber auch dass die Schrift, aus der diese Verse hierher gesetzt sind, dieselbe war, aus der 4, 17—24 stammt, ist wahrscheinlich genug. Wie der dortige Bericht, so setzt auch dieser hier (in V. 3 u. 4) eine durch eine Fluth nicht unterbrochene Continuität der Entwicklung voraus, und wie jener durch seinen Inhalt in einen eigenthümlichen (am meisten dem phönikischen ähnlichen) Sagenkreis hineinführt, so hat dieser hier ein hochmythologisches Gepräge, welches selbst durch seine Eingliederung in die Heilsgeschichte nicht völlig abgestreift werden konnte. Viele Völker des Alterthums nämlich wussten von ihnen vorausgegangenen Riesengeschlechtern zu erzählen; in Kanaan wies man noch in später Zeit auf Reste einer ungeschlachten, körperlich grossen Urbevölkerung hin, welche mit Namen wie *הַיְהוּדָה*, *יָצַר* oder auch *הַיְהוּדָה* (Num. 13, 33) bezeichnet wurden. Je höher hinauf in der Vorzeit, desto unholder und fürchterlicher müssen diese Geschlechter gewesen sein. Durch Combination der Erinnerung an allerlei grosse Werke, deren Ursprung den Späteren unklar war, oder an rohe Naturgewalten, deren Ueberwindung dem Aufblühen der jüngeren Bildung vorgehen 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 im Ganzen vorherrschend als wilde unbändige Durchbrecher aller Schranken und Ordnungen aufzu-

fassen sich gewöhnte. Wie die Griechen ihre Titanen und Giganten an die Spitze der Entwicklung stellten, so muss auch in Kanaan von diesen urältesten Riesengeschlechtern viel geredet worden sein (עַד עֵינָם 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. (Speziell ist zu vergleichen, wie nach Sanchun. *Μημφοῦμος καὶ ὁ Τψουράνιος* von damaligen Weibern, welche mit jedem, den sie trafen, sich einliessen, als ihren Müttern abstammen sollten, Euseb. praep. ev. 1, 10, 6). Bei unbefangener Betrachtung kann man nicht verkennen, dass der Bericht dieser Verse aus solchen 'alten Gigantensagen geschöpft ist. Innerhalb des Mosaismus sind sie nicht erzeugt, sondern von ihm vorgefunden, aber selbst im Volksmund Israels konnten sie nicht fortleben, ohne dass wenigstens die Götterwesen, von denen sie stammen sollten, zu blossen אֱלֹהֵי הַבְּרָיִת herabgesetzt wurden, und dem Abscheu, mit welchem der strenge Mosaismus auf solche Verrückung der göttlichen und menschlichen Ordnung blicken musste, ist hier durch das Gottesurtheil V. 3 ein entsprechender Ausdruck gegeben. Indem nun der Erzähler, sei es C oder B, einen darauf bezüglichen Bericht, wenn auch sehr abgekürzt aus B hier einfügte, hat er freilich seinen Glauben an die Möglichkeit solcher grässlichen Verkehrung aller Ordnung und solchen aus dämonischen Ursachen hergeleiteten Verderbens in der Menschheit bekundet; dennoch ist unverkennbar, dass er die Sache nicht sowohl um ihrer selbst willen, als vielmehr zur Charakteristik der Verkehrtheit, in welche die vorsintfluthliche Menschheit hineingerathen war, erzählt. Nur unter den Sündnern, welche durch das Fluthgericht weggerafft wurden, kann er derartige Gräuelpuncte 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 V. 4 angedeutete Ableitung der auch später noch vorkommenden Riesen aus diesen Ursprüngen dann keinen rechten Sinn mehr hat (vgl. das zu C. 4, 17 ff. auf S. 102 Bemerkte).

a) V. 1—4: Verbindung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern, Strafurtheil Gottes über die Menschen, sammt Bemerkungen über die Nephilim der Urzeit. — V. 1 f. Der Nachsatz zum Zeitsatz beginnt mit V. 2. אֵלֵי] vgl. 4, 26. 9, 20. 10, 8 Die Zeit des Vorgangs ist mit dieser Bemerkung nur im Allgemeinen bestimmt, und greift jedenfalls weit über 5, 32 zurück. אֲנִי-בְנֵי הָאָדָם] s. 1, 4. אֲנִי] im phys. Sinn, schön, vgl. 2, 9. Ex. 2, 2. אֲנִי-בְנֵי הָאָדָם] im AT. der übliche Ausdruck für ehelichen, heirathen, zB. Gen. 19, 14. 25, 1. 36, 2. אֲנִי-בְנֵי הָאָדָם] irgend welche, an denen sie Gefallen hatten d. h. welche nur immer ihnen gefielen; über den Gebrauch des אֲנִי part. zur Besonderung des Begriffs *Ew.* § 278, c, vgl. Gen. 7, 22. 9, 10. 17, 12. Die blosse sinnliche Lust ist damit als der Bestimmungsgrund der Gottes-

söhne hervorgehoben. — Der Ausdruck *בְּנֵי הַמַּלְאָכִים* oder *בְּנֵי אֱלֹהִים* *q* Ij. 1, 6. 2, 1. 38, 7 oder *בְּנֵי אֱלִים* Ps. 29, 1. 89, 7 vgl. Dan. 3, 25 (niemals *בְּנֵי יְהוָה*) 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, *מְלָאכִים* genannt werden. Sie müssen nach feststehendem Sprachgebrauch auch hier verstanden werden, wie auch die älteste exeg. Ueberlieferung dafür zeugt (B. Hen., B. Jub., Philo, Judae 6 f.; 2 Ptr. 2, 4; Jos. ant. 1, 3. 1; Test. 12 Patr., ältere KV.), unter Zustimmung der meisten neueren Erklärer (*Kurtz, Drechsel, Baumg. Hofm. Del.; Tuch, Kn. Ew. Hupf. Hölem. Schrad.; Twest., Nitzsch* u. A.); die jüngere Lehre von einem Fall der Engel hat sich hauptsächlich an diese Stelle angelehnt (B. Hen., Br. Judä a. A.). Freilich musste der Gedanke einer fleischlichen Vermischung von Engelwesen mit menschlichen Weibern für eine gebildete Denkweise, zumal für das christliche Bewusstsein (Matth. 22, 30) anstössig sein und hat man darum schon frühe und bis auf unsere Zeit verschiedene Versuche gemacht, diesen Anstoss aus dem Texte zu entfernen. Die Juden und ihnen folgend Andere (beide *Targ.*, *Beresch. R.* c. 26; *Saad., Rasch. Abene.* u. A.; *Symm.; Vrs. Sam., Ar. Erp.; Merc., Spinoza, Herd., Butt.*) wollten Söhne von Vornehmen, Fürsten, Mächtigen, gegen welche die Töchter von Menschen d. h. von Leuten niedrigen Standes einen Gegensatz machen sollen, verstehen, allein aus der ironischen Darstellung Ps. 82, 6 und aus Ps. 49, 3 wo *אֱלֹהִים* an *אֲנִי* seinen Gegensatz hat, kann ein solcher Sprachgebrauch in keiner Weise gerechtfertigt werden, und wird derselbe ausserdem noch durch *בְּנֵי אֱלֹהִים* V. 1, so wie durch V. 4 widerlegt. Nicht besser ist eine andere, bei den Christen aufgekommene und sehr verbreitete Erklärung (*Recogn. Clem., Jul. Afr., Ephr.; Christl. Adambuch; Theodoret, Chrys., Cyr. Al., Hier., August.* u. A., *Luth., Mel., Calv.*, fast alle kirchl. Ausleger, unter Neueren *Häv. Hengst. Bunsen, Kahn., Keil, Lange* u. A.), nach welcher die Gottessöhne im geistlichen Sinn als fromme Menschen (die ein Engelleben führten), gemeinlich als Fromme von der Linie Seth's (die sich nach Elohim benannt haben, *Cler., Dath.*), und die Menschentöchter als verweltlichte Weiber von der Kainlinie gedeutet und in der allmählichen Vermischung des sethitischen mit dem kainitischen Geschlecht die Ursache der Verderbniss der gesammten Menschheit gefunden wird. Von einem Gegensatz der Sethiten und Kainitinnen steht im Text kein Wort; dass bis dahin die sethitische Reihe nur Fromme umfasst oder zwischen Sethiten und Kainiten eine Schranke bestanden hätte, deren Durchbrechung ein besonderes Gottesgericht nach sich ziehen musste, ist weder C. 4 noch 5 angedeutet; der Ausdruck Gottessöhne für fromme Menschen ist im AT. noch nicht gebränchlich, und werden vom Begriff der Gottessohnschaft Israels aus (Ex. 4, 22; Hos. 11, 1 u. a.) in höherer Rede wohl die

Glieder des Gottesvolks (Deut. 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 וְיָרִיב etwas anderes als V. 1 im Vordersatz bedeute (s. *Schr.* S. 67 f.); es ist undenkbar, wie aus Verbindungen zwischen Sethiten und Kainitinnen hätten Nephilim entstehen sollen. (Ueber die ganze vielerörterte Frage handeln: *Dettinger* in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1835; *Keil* in der Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1855 S. 220 ff.; 1856 S. 21 ff., 401 ff.; *Kurtz* die Ehen der Söhne Gottes, Berlin 1857; die Söhne Gottes, Mitau 1858; *Hengstenberg* in E. K.Z. 1858 Nr. 29. 35—37; *Schrader* Studien zur Kritik u. s. w. S. 61 ff.; *P. Scholz* die Ehen der Söhne Gottes 1865). Fast vereinzelt blieb die Meinung *Ilgen's* (in *Paulus* Memorabilien VII. 131 ff.), dass unter den Gottessöhnen die Kainiten zu verstehen seien, welche wegen ihrer glücklichen Erfindungen sich diesen Namen angemasst haben. — V. 3. Ehe noch und ohne dass die Folgen dieser Verbindung angegeben sind, wird sofort gemeldet, was Gott dagegen that. Die zunächst schuldigen sind freilich die Gottessöhne, aber wie Gott gegen sie einschritt, wird gar nicht angegeben (anders als 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 (*Rn.*), ist kein textgemässer Gedanke, weil sie ja möglicherweise gar nicht widerstehen konnten. Wohl aber ist ohne Weiteres deutlich, dass die durch die Schöpfung aufgerichtete Schranke zwischen Gottessöhnen und Menschenkindern durchbrochen ist und zwar nicht zu göttlichen, heiligen Zwecken, sondern im Dienste der Sinnlichkeit und des fleischlichen Gelüstes, und dass diese so entfesselte Richtung auf bloß sinnliche Lust, wenn ihr zugleich das übermenschliche Können und Wissen zur Verfügung steht, in den Schlamm des tiefsten sündlichen Verderbens hineinführen und Gottes Absichten mit den Menschen vereiteln muss. Dem will und muss Gott Einhalt thun; er thut es, indem er ihre Lebenskraft schwächt oder ihre Lebensdauer (auf 120 Jahre) herabmindert und so durch Zumessung einer Lebensfrist, die nicht überschritten werden kann, nicht bloß die verrückte Schranke zwischen göttlichen und menschlichen Wesen wiederherstellt, sondern auch die Verewigung des Sündendienstes unter den Menschen verhindert (vgl. 3, 22 f. וְיִרְדּוּ) ist weder der an den Menschen arbeitende und sie richtende hl. Geist Gottes (*Symm.*, *Targ. Jon.*, *Vrs. Ven.*, *Luth. Ros.*), noch die Zusammenfassung der engelischen Geistwesen (*Ew.*), sondern, wegen der V. <sup>b</sup> aus V. <sup>a</sup> abgeleiteten Folge, der von Gott den Menschen gegebene Lebensgeist (2, 7), das Princip ihres physischen und geistigen Lebens. לֵאמֹר — לֵאמֹר muss nicht (*Rn.*) in alle Zukunft nicht, niemals mehr (wie Ps. 15, 5. 30, 7. 55, 23. Jo. 2,

26 u. a.), sondern kann (*Schrad.* 77), wie לֹא לְעוֹלָם (Ps. 103, 9; Prov. 27, 24. Ij. 7, 16) *nicht auf die Dauer, nicht auf immer* bedeuten Jer. 3, 12. Thren. 3, 31; und nur diese Fassung taugt hier wegen des Gegensatzes in V. <sup>b</sup>. לְעוֹלָם in intrans. Aussprache *Ev.* §. 138, b. Die alten Vers. (LXX Pesch. Onk. Vulg.) auch *Saad.* drücken hier den Begriff *bleiben, wohnen, bestehen, dauern* aus, und es ist möglich, dass sie eine andere Lesart (רָדוּב *Capp.* nach dem Arab., רָדוּב *Ilg.*, רָדוּב *Cler.*) gehabt, aber ebenso möglich, dass sie diesen Sinn, der zum Zusammenhang sehr gut taugen würde, bloß errathen haben. Das Wort der masor. Lesart (זָרַח erst bei Symm. sicher bezeugt) kann entweder (nach der in אָרַח erhaltenen Grundbedeutung der W., aus welcher זָרַח erst abgeleitet ist) als *sich erniedrigen, herabgewürdigt werden*, oder (mit Anschluss an die Bedeutung des hbr. זָרַח) als *richten, herrschen, walten* verstanden werden. Die letztere Erklärung: *nicht soll mein Geist im Menschen auf die Dauer walten* (*Schu. Del. Keil, Kn. Buns. Schrad., H. Schultz*) verlangt entweder die Abschwächung des Begriffs זָרַח zu blossem *Sein* oder *Wirken*, so dass man nicht einsähe, warum der viel bestimmtere und seltene Ausdruck זָרַח gewählt wäre, oder die Umbiegung in *kräftig und gewaltig sein* (*Kn.*), was derselbe nicht bedeutet. Deshalb scheint allerdings die erstere Erklärung (*JDMich. Vat. Tuch, Ev., Ges. thes. Baumg. A.*) *nicht soll m. G. im Menschen* (nicht etwa in den in jenen Ehen Erzeugten, *Böhm.*) *auf immer sich erniedrigen* oder herabgewürdigt werden, vorzuziehen: die Erniedrigung desselben besteht darin, dass er den nun in die Menschheit eingeführten sinnlichen und nichtigen Bestrebungen unterthan sein oder dienen muss; dass das לְעוֹלָם, auf unbegrenzte Dauer auf Jahrhunderte hinaus (während derer dieser Geist den Menschen Lebenskraft gegeben hätte) so fortgehe, kann Gott nicht dulden; darum will er 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, und zur Umkehr getrieben werden. זָרַח זָרַח זָרַח übersetzen die Vrss. (LXX, Pesch., *Targg.* Vulg.) Vrs. Sam., die jüd. Ausleger und viele Neuere (*Bohl. Del. Hupf. Böhm. A.*) *dieweil er Fleisch ist* oder genauer (*Kn.*) *dieweil auch er*, wie die andern irdischen Wesen, *Fleisch ist*, unter Voraussetzung der Vokalisation זָרַח (welche *Baer-Del.* in seiner Ausgabe nach Vorgang der ed. Sonc. und anderer Auctoritäten sogar in den Text aufgenommen hat), indem sie זָרַח = זָרַח (*Jud.* 5, 7. 6, 17. *Cant.* 1, 7) u. זָרַח = זָרַח (*Gen.* 39, 9. 23) nehmen; *Kn.* zieht zugleich den Satz zu V. <sup>b</sup> hinüber. Aber das nordpaläst. und späthebr. זָרַח ist dem Pent. fremd, und kann auch durch die n. pr. זָרַח 4, 18 u. זָרַח Ex. 6, 22. *Lev.* 10, 4, die eine andere Deutung zulassen, nicht gestützt werden; זָרַח käme entweder gar nicht zu seinem Recht oder brächte es eine im Zusammenhang nicht begründete Nebenbeziehung herein, und die Begründung der göttlichen Massregel mit dem, was der Mensch von Hause aus ist (*Kn.*),

taugt nicht. Deshalb ist die lectio recepta vorzuziehen, und  $\text{בשר}$  als intr. Inf. von  $\text{בשר}$  (*Ges.* §. 67 Anm. 3; *Ew.* §. 238, a) mit pron. suff. zu verstehen: durch ihre oder wegen ihrer Vergehung (*Val. Ros. Ges. Schu. Tuck Ew. Keil*) oder Verirrung ist er Fleisch. Indem man  $\text{בשר}$  sowohl als  $\text{בשר}$  auf  $\text{בשר}$  bezieht, ergibt sich der Sinn: durch ihre jetzige Verirrung (vgl. *Prov.* 5, 19 f., *Del.*) oder (*Ew.*) überhaupt sofern der Mensch sich vergeht, also  $\text{בשר}$  in ihm zum Dienst der Sünde und Sinnlichkeit erniedrigt ist, ist er nur noch  $\text{בשר}$ , blos  $\sigma\alpha\sigma\acute{\epsilon}\varsigma$ , nicht mehr von  $\text{בשר}$  durchgeisteter  $\text{בשר}$ , also wie aller  $\text{בשר}$  der Vergänglichkeit anheimgefallen, so dass die Herabminderung seiner Lebenskraft die Folge davon ist; sofortige Vernichtung (*Schr.*) wäre dadurch so wenig gefordert, als in dem ähnlichen Fall 2, 17, 3, 19 f. Der Sinn ist treffend, anstößig nur die Enallage numeri, aber s. *Ew.* §. 319, a. Ihr kann man entgehen, wenn man  $\text{בשר}$  auf die Gottessöhne bezieht: durch ihre Verirrung und die dadurch in dem Menschen entwickelte Richtung auf das Sinnliche ist er Fleisch; in welchem Fall auch die Vorausstellung von  $\text{בשר}$  vor  $\text{בשר}$  durch den Gegensatz gegen  $\text{בשר}$  gerechtfertigt erscheint. Dagegen nicht zu billigen ist die Hinüberziehung von  $\text{בשר}$  zum vorhergehenden Veraglie (*de W., Buns., H. Schultz* alt. Theol. 1. 393), weil es dort nur nachgehinkt käme, als Grundangabe aber vielmehr mit Nachdruck vorangestellt sein müsste. Die Aenderungen von  $\text{בשר}$  in  $\text{בשר}$   $\text{בשר}$  (*Böttch.* N. exeg. krit. Aehr. 13),  $\text{בשר}$  „in ihrem Hochaufwachsen“ (*Hölem.* neue Bibelst. 1866),  $\text{בשר}$  (*Schrad.*),  $\text{בשר}$  (*Olsh.*) sind theils unnöthig, theils unzulässig. —  $\text{בשר}$   $\text{בשר}$   $\text{בשר}$  so seien denn seine (des  $\text{בשר}$ ) Tage 120 Jahre! Das ist allgemein und uneingeschränkt gesagt, kann also nicht bedeuten, dass dem Menschengeschlecht bis zu seiner Vernichtung in der Fluth noch eine Frist von 120 Jahren gegeben sei (zur Busse, *Targg. Hier. Aug. Luth. Hengst. Kurtz Del. Hofm. Keil*), wofür zum mindesten gesagt sein müsste: seine noch übrigen Tage, sondern muss von der Dauer der menschlichen Lebenszeit (wie *Cap.* 5. 35, 28; *Jes.* 65, 20; *Ps.* 109, 8 a.) überhaupt verstanden werden, die in Zukunft 120 Jahre nicht übersteigen soll (*Philo, Joseph., Tuck Ew. Baumg. Kn. Hupf. Böhm. Schrad. A.*). Es liegt darin, dass sie ohne diese 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. Uebrigens dürfte die im chald. System bedeutsame 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 Aethiopen; über das saeculum naturale und civile der Römer s. *Ideler* Chronologie II. 82 ff. Bei *Censorin* de die nat. cap. 17, 4 kommt unter den angenommenen Möglichkeiten auch ein Alter von 120 Jahren vor (*Tuck*); in

Aegypten nahm man an, hominem plus 100 annis vivere non posse (*Censor.* cap. 17, 14), wogegen andere (*Lucian*, *Macrobii* 5, 17 f. 22 f.) Beispiele von mehr als 100, auch (*Plin.* h. n. 7, 50) solche von 140—150 Jahren erwähnen (*Rn.*). Gegen die Richtigkeit dieser Auslegung der Stelle 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. Dagegen verbietet die Annahme einer Frist von 120 Jahren bis zur Fluth schon der Umstand, dass auch V. 4 von der Fluth ganz abgesehen ist, so wie dass nachgehends in der Fluthgeschichte auf den Ablauf dieser Frist und das Nichteintreten der erwarteten Busse nirgends Bezug genommen ist (vgl. noch 7, 11 mit 5, 32). Ohnedem ist nach V. 1 dieser Vorgang viel früher als 120 Jahre vor der Fluth zu setzen, und darum auch die Einreihung dieses Gottesspruchs in das 480<sup>te</sup> 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 angeordnet gibt eine Notiz über die Nephilim damals und später. נפיליִם] ist nach den Alten (auch LXX *Pesch. Onk. Sam. Saad.*) so wie nach Num. 13, 33 ein Name für die Riesen; V. <sup>b</sup> bestätigt das. Der Name hat im Hebr. keine klare Etymologie und scheint aus älterer Zeit oder auch einem kanaan. Dialekt zu stammen: *Abgefallene* oder vom Himmel *Gefallene* (*Hasse* Entdeckungen Th. 2. S. 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. heil*) unzulässig, weil נפיל nicht für sich sondern nur in gewissen Verbindungen (*Jos.* 11, 7. *Ij.* 1, 15. *Gen.* 43, 18) *einfallen* und *überfallen* bedeuten kann. Andere denken an einen Zusammenhang mit נפץ *emporkommen* (*Ev.*), oder mit נפל (die an Grösse ausserordentlichen; *Tuch. Kn. Schr.*). Von ihnen heisst es: *die* (näml. die bekannten) *Nephilim* *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 a.) *und sie* (die Weiber) *ihnen gebaren*. Viele nehmen נפץ im Sinne von *wurden, entstanden* (7, 10. 15, 17. 17, 16. *Jon.* 4, 10), um so doch wenigstens eine Andeutung des Zusammenhangs der Nephilim mit den Engelen zu erhalten. Aber diese Wendung ist nicht nöthig. Dass die N. die Erzeugnisse jener Ehen sind, ist freilich die Meinung, und geht auch aus נפץ נפץ u. s. w. deutlich hervor, aber der Referent hat das als aus der Nephilim-Sage bekannt vorausgesetzt, und darum an der entscheidenden Stelle nach V. 2 es ausdrücklich zu sagen unterlassen, wie er offenbar die ganze missliche Geschichte mit 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, zusammen mit der

Erklärung des Namens נִפְלִיִּים. In dieser zweiten Zeitbestimmung ist aber nicht אֲחֵרֵי כֵּן אֲחֵרֵי כֵּן zusammenzunehmen als *posteaquam nachdem dass* (*Ges. Kn. Keil Schr.*, unter Berufung auf 2 Sam. 24, 10), weil bei der Unbestimmtheit der Dauer der in בָּאָה angegebenen Handlung sich so gar keine deutliche Zeitbestimmung ergäbe, wenn aber damit auf die V. 2 gemeldeten Vorgänge zurückgewiesen werden sollte (*Hupf. Kurtz*), es nothwendig בָּאָה heissen müsste, sondern אֲחֵרֵי כֵּן steht für sich = אֲחֵרֵי הַיָּמִים הָהֵם, und אֲשֶׁר ist = *da* oder *weil* (*Ew. §. 353, a*). Sofort ist אֲחֵרֵי כֵּן nicht Nachsatz zum Zeitsatz (*Kurtz Kn.*), weil dafür Impf. cons. erfordert würde, aber auch nicht Fortsetzung von הָיָה (*Schr.*), weil in diesem Fall נִפְלִיִּים als Subj. wieder genannt werden musste, sondern Prf. cons. (2, 6) zur Fortsetzung von בָּאָה, und als Subj. zu יָלְדוּ konnte, obwohl יָלְדוּ auch vom Mann ausgesagt werden kann (4, 18. 10, 8. 13 a.), jeder Hebräer 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 a.); davon dass die Nephilim sich (*Schr.*) oder gar für sich d. h. selbständig, ohne Zuthun der Gottessöhne (*Kn.*) zeugten, ist keine Rede. — הָיָה] bezieht sich selbstverständlich auf das Subj. von V. 2, also die נִפְלִיִּים, nicht auf das ausgelassene Obj. von יָלְדוּ לָהֶם (*Del. Keil*), noch auf beide zusammen (*Kn. Schr.*) und wird hier einfach der schon zur Zeit des Vrf. veraltete Ausdruck durch den im Hbr. dafür gewöhnlichen גִּבּוֹרִים *Starke, Helden, Kraftmenschen* erklärt, mit dem Zusatz וְיָגִדוּ אֲשֶׁר יָגִדוּ (wegen des Artikels nicht Praed. zu אֲשֶׁר ist, sondern מַעֲוִלָה וְאֲשֶׁר וְהָיָה 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. Die ganze Notiz dieses V. ist vom Ref. beigefügt zur Charakteristik der Zustände vor der Fluth: wo Kraftmenschen ihr Wesen treiben, kann es ohne Verletzung von Recht und Ordnung nicht abgehen. Durch das eingeschaltete אֲחֵרֵי כֵּן weist er aber ausdrücklich darauf hin, dass es auch später noch Nephilim gab, d. h. doch wohl, wenn die Bemerkung nicht gänzlich überflüssig sein soll, nach jenem ersten Zeitalter, also nach der Fluth (*Abene. Ew. Böhm.*), will also dadurch, dass er das Aufkommen der Nephilim schon hier vor der Fluth erzählt hat, doch das Vorkommen derselben in jüngeren Zeiten (Num. 13, 33) nicht ausgeschlossen wissen, während in der Quelle, woraus er schöpfte, entweder von der Fluth gar nichts gemeldet war (s. oben S. 130) oder das Auftreten der Nephilim erst nach jener angesetzt gewesen sein wird. — 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. Völker-tafel* S. 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. h. n. 7, 16; Gell. 3, 10, 11) und erzählen viel von ausgegrabenen Menschengebernen, welche eine übermenschliche Grösse hatten, zB. von 7 Ellen (Herod. 1, 68; Solin. 1, 84 f.), von 10 bis 11 und noch mehr Ellen (Pausan. 1, 35, 5 f. 8, 29, 3. 8, 32, 4). S. noch *Winer* RW. u. Riesen.

b) V. 5—8 das Ergebniss der Entwicklung des Menschengeschlechts im ersten Zeitalter nach C. — 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. *בְּרָא*] im Pent. nur noch Gen. 8, 21 und Deut. 31, 21 beim selben Vrf. — V. 6. „Gott bereut (wie Ex. 32, 14) die Erschaffung des Menschen und *betriibt 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 der tiefinnersten Verletzung des göttlichen Liebesplanes durch die Sünde der Menschen einen kräftigen Ausdruck gebend. — V. 7. Er beschliesst also Vertilgung aller Erdenbewohner vom Menschen bis zum Thier. „Die Ursache der Vertilgung ist nach dem Vrf. allein die Verderbtheit der Menschen 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 menschlichen Sünden (Jer. 12, 4. 14, 5 f. Hos. 4, 3. Jo. 1, 18. Zeph. 1, 2). *בְּרָא*] hier von den zahmen und wilden Säugethieren zusammen, wie V. 20. 7, 23. 8, 17. Deut. 14, 4 u. ö.“ (*Kn.*). Dass hier sowohl in *בְּרָא* (s. 7, 4), als in der Aufzählung der Thiere (wie 7, 8. 23) die Ausdrucksweise von A etwas durchklingt (s. 6, 20. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2), hat schon *Tuch* bemerkt. — V. 8. Aber Noah fand Gnade vor Gott, nach 7, 1 wegen seiner Gerechtigkeit, dass er nicht mit den andern vertilgt werden sollte. Seine Gerechtigkeit 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). Uebrigens ist hier klar, dass in dem Werke vorher schon über Noah die Rede gewesen sein muss.

## II. Die Geschichte Noah's und seiner Nachkommen bis auf Abraham, C. 6, 9 — C. 11.

### 1. Die Fluthgeschichte C. 6, 9—9, 17, nach A u. C.

1. Weit aus der grösste Theil dieses Stückes stammt aus A, und zwar ist, wenn man die Einschreibungen aus C und

einige Sätze des R ausscheidet, das Uebrigbleibende die zusammenhängende und fast vollständige Erzählung des A über Noah und die Fluth, zu welcher dann aus dem nächsten Stück noch Cap. 9, 28 f. als der ursprüngliche Schluss hinzuzufügen ist. Die Ueberschrift 6, 9, die Rechnung nach Jahren des Lebens Noah's, die genauen Zeitangaben über den Verlauf der Fluth nach Monaten und Tagen, die Zahlen der Masse des Kastens, die Rückbeziehung von 9, 1—7 auf 1, 27 ff., der Bund und das Bundeszeichen 9, 8 ff., die Breite und Ausführlichkeit der Darstellung, die immer wiederkehrenden Formeln, die altherthümliche (an 1, 6—8 erinnernde) Beschreibung der Entstehung der Fluth (7, 11. 8, 2), veraltete Ausdrücke wie נָזַר und נָזַר 6, 14, das Ebenbild Gottes 9, 6, die Benennung der Familie Noah's 6, 18. 7, 7. 13. 8, 16. 18 (gegen 7, 1), der Gottesname אֱלֹהִים, Redensarten wie כָּל־בְּשָׂרׁ 6, 12. 13. 17. 19. 7, 15. 16. 21. 8, 17. 9, 11. 15—17, אֲדָמָה וְרִבְוָה 6, 19. 7, 9. 16, לְמִשְׁפְּחוֹתֵיהֶם 8, 19, כִּן עָשָׂה 6, 22, אֲדָמָה וְרִבְוָה 8, 17. 9, 1. 7, אֲדָמָה וְרִבְוָה 8, 18. 9, 9. 11. 12. 17, *ihr und euer Same nach euch* 9, 9, Ausdrücke wie וְנָתַן 6, 17. 7, 21, הַשָּׂדֵה וְהַיַּד (nicht הַיַּד) 6, 13. 17. 9, 11. 15, הַדֹּלֵד 6, 10, אֲבָלָה 6, 21. 9, 3, הַיַּד *Wild* 7, 14. 21. 8, 1. 17. 19. 9, 2. 5, כִּין 6, 20. 7, 14, אֲבָלָה *selbig* 7, 13, אֲבָלָה und אֲבָלָה 7, 21. 8, 17. 9, 7, אֲבָלָה (רָשָׁע und רָשָׁע) 6, 20. 7, 14. 21. 8, 17. 19. 9, 2. 3, aber s. 6, 7. 7, 8. 23), אֲבָלָה 7, 19, das eintheilende א 7, 21. 8, 17. 9, 10. 15. 16 u. a. sind ebenso viele Erkennungszeichen dieses Erzählers. Nach ihm war zwar Noah unter seinen Zeitgenossen ein musterhaft frommer Mann, aber alles Fleisch auf Erden war gänzlich entartet und verderbt. Darum eröffnete Gott dem Noah, dass er die Erde durch die Fluth verderben wolle, und gebot ihm die Erbauung eines Kastens, welcher ihn, sein Weib, seine 3 Söhne und die Weiber seiner Söhne so wie von jeder Thierart ein Paar nebst den erforderlichen Lebensmitteln aufnehmen sollte, um sie am Leben zu erhalten 6, 9—22. Im 600 Jahr des Lebens Noah's begann die Ueberschwemmung durch das Aufbrechen der Quellen der unterirdischen Tiefe und durch die Oeffnung der Fenster des Himmels; an eben diesem Tage trat er mit den Seinen und den Thieren in den Kasten; die Wasser wuchsen allmählig, so dass der Kasten schwamm, und erreichten die Höhe von 15 Ellen über den höchsten Bergen, dass alles auf dem Lande Lebende umkam; 150 Tage wuchs das Wasser 7, 6. 11. 13—16<sup>a</sup>. 18—22. 23<sup>b</sup>. 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 einem der Berge Ararat's zu stehen; am ersten des 10 Monats wurden die Häupter 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<sup>a</sup>. 3<sup>b</sup>—5. 13<sup>a</sup>. 14—19. Den geretteten

Menschen verlieh Gott wie nach der Schöpfung einen Segen mit der Kraft sich zu mehren und die Erde zu füllen, 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; vermissen kann man höchstens eine Aufforderung Gottes an Noah, in den Kasten einzutreten, (s. zu 7, 9). — In diesen Bericht ist ein anderer hineingearbeitet (*Schr.* S. 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 Paar, von den unreinen je 1 Paar mit hineinnehmen, weil er in 7 Tagen einen 40tägigen Regen bringen werde, um alle Wesen vom Erdboden zu vertilgen. Noah that demgemäss. Nach 7 Tagen begannen die Wasser der Fluth, und der Platzregen fiel 40 Tage und Nächte. Gott verschloss hinter dem eingetretenen Noah den Kasten. In den 40 Tagen erhob sich der Kasten über die Erde. Alles Lebendige ausser Noah und denen im Kasten kam um 7, 1—5. 7—10. 12. 16<sup>b</sup>. 17. 28<sup>a</sup>. 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 zurückbraachte, 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<sup>b</sup>. 3<sup>a</sup>. 6—12. 13<sup>b</sup>. 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 blos ergänzende Bemerkungen zum andern Bericht, sondern es ist eine vollständige Fluthgeschichte, in der man nur wenig vermisst, nämlich am Anfang den Befehl Gottes an Noah, einen Kasten zu bauen, und vor 8, 20 die Nachricht, dass Noah aus dem Kasten getreten sei. Die Gründe für die Ausscheidung der genannten Stellen aus der übrigen Erzählung sind diese. Vom Unterschied reiner und unreiner Thiere sagt A nichts, und bestimmt die geretteten Thiere nur auf je 1 Paar (6, 19 f. 7, 15 f.); die wirkende Ursache der Ueberschwemmung und die Dauer derselben, sowie der Verlauf der

Abnahme der Wasser sind verschieden; den Inhalt von 8, 21 f. gibt A in dem Bericht über den Bundeschluss 9, 8 ff. Ebenso ist die Unterscheidung zweier Berichte deshalb nothwendig, weil öfters dieselbe Sache zweimal, nur mit andern Worten erzählt ist, z. B. der Eintritt Noah's in den Kasten 7, 8. 9 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 Ueberfluthung 8, 2<sup>a</sup> und 2<sup>b</sup>, das Verlaufen der Wasser 8, 13<sup>a</sup> und 13<sup>b</sup>. Auch bemerkt man, dass 6, 16 von einem צַדִּיק 8, 6 von einem הַיָּשָׁרִים des Kastens die Rede ist, und dass die Familie Noah's 7, 1 mit einer andern Formel benannt ist, als in A, so wie auch sonst für dieselbe Sache andere Ausdrücke gebraucht sind, z. B. וְיָשָׁרִים 7, 4. 23, לֵב 8, 8. 11, הָיָה 7, 3 (gegen 6, 19 f.), הָיָה הַיָּמִים 7, 7. 10 (nicht V. 17). Fragt man aber, woher dieser 2 Bericht stamme, so weist Alles auf C hin: וַיְהִי, die stark menschliche Darstellung Gottes 7, 16. 8, 21, die Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren und die Erwähnung des Altars und der Opfer 8, 20 f. (vgl. 4, 3 f.), das Hereinziehen von Neben Umständen in die Erzählung 8, 6—12, Ausdrücke wie וַיְהִי 7, 4. 23, אִשׁ וְאִשָּׁה 7, 2, הָאָדָמָה (עַל-פְּנֵי) 7, 4. 8. 23. 8, 8. 13. 21; אֶל-לִבּוֹ 8, 21 (s. 6, 6), מַצְבֵּר 8, 21, יָצָא 8, 21, עַל-יְדֵי 8, 21 (3, 20 gegen 6, 19) u. a. Zwar wollten Andere 8, 6—12 dem A (*Rn.*), 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 Einleitungstück zur Fluth von C vorliegt, so kann nicht bezweifelt werden, dass C eine vollständige Fluthgeschichte gab. Sie ist aber von B, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, nicht neben die des A gestellt sondern in dieselbe hineingearbeitet worden, wobei wenigstens alles, was C eigenthümliches hatte, aufgenommen scheint. Nur in den Stellen 7, 7—9 und 22 (s. d.) hat die Hand des R etwas stärker eingegriffen oder selbständiger gewaltet (*Ev. Schr. Nöld.*).

2. Die Ausführlichkeit beider Berichte ist in der Sache begründet. Die Fluth ist das wichtigste Ereigniss nach der Schöpfung, von dem sich eine dunkle Kunde in der hebr. Sage erhalten hat, die Grenzscheide 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. Hez. 14, 14. 20; Sir. 44, 17; Sap. 10, 4; Hbr. 11, 7). Aber auch das neue Verhältniss, in das Gott zu der neuen Menschheit trat, war hier klar zu machen. A widmet dem eine lange Ausführung (9, 1—17) und steuert durch seine ganze Erzählung hindurch auf sie, als den eigentlichen Zielpunkt, los. Die ursprüngliche Vollkommenheit des ersten Weltalters ist dahin; in Anbetracht des durch die Sünde nun einmal hereingekommenen Zwiespalts wird dem Menschen sein Herrscherrecht über die Natur erweitert und Thiere zu essen erlaubt, aber gegen das wiederholte Umsichgreifen des wilden Mordgeistes eine gesetzliche Schranke gezogen und wenigstens in Grundzügen eine neue Lebensordnung gegeben, die er unverbrüchlich einhalten soll; unter dieser Voraussetzung will Gott ihm die 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 schon fest normirt. Die Abweichungen betreffen nur die Einzelheiten des Vorgangs. Eine Abweichung des C, über die Zahl der geretteten reinen Thiere, war wegen des nach der Fluth zu bringenden Opfers nothwendig; eine andere, betreffend die Entstehung der Fluthwasser durch Regen, schliesst sich mehr an die gewöhnliche Ursache der Ueberschwemmungen an, während die Darstellung des A auf einer alterthümlicheren Anschauung von derlei Naturvorgängen ruht. Die Hauptabweichung betrifft die Dauer der Fluth. Wie sehr aber gerade hierüber die Ueberlieferung schwankte, sieht man daraus, dass selbst in der Darstellung des A sich deutlich noch zweierlei Berechnungsweisen durchkreuzen. Wenn nämlich bei ihm (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 Mo-

nats der Kasten sich festsetzt (8, 3. 4), bis zum 1 des 10 M. die Spitzen der Berge sichtbar werden (8, 5), am 1 des 1 M. im andern Jahr die Wasser verlaufen sind (8, 13) und am 27 des 2 M. die Erde abgetrocknet ist (8, 14), so ist zunächst deutlich, dass der ganze Vorgang 1 Jahr 11 Tage d. h. da doch die Hebräer nach Mondjahren zu rechnen pflegten,  $354 + 11$  d. h. 365 Tage oder ein Sonnenjahr (so schon *Abene. Raschi Kimchi* zu 8, 14) umspannen soll. Ist aber nach Mondmonaten gerechnet, so ist auffallend genug, dass 7, 24 und 8, 3 ein Zeitraum von 150 genannt ist, welchem nach 8, 4 etwas weniger als fünf Monate (weil beim Ansitzen des Kastens doch die Wasser schon etwas gesunken sein müssen) entsprechen sollen, während doch 150 Tage mehr sind, als 5 hbr. Monate. Da A hier immer genau bestimmte, nicht runde Zahlen beibringt, und darum 150 nicht etwa (*Tuch*) nur ungefähre Angabe (statt 147) sein kann, da weiter auch nicht angenommen werden kann, dass in dieser Darstellung sämtliche Monate zu 30 Tagen und das ganze Jahr, wie bei den Aegyptern und Persern (*Ideler Chronol.* 1. 478 f.) zu 360 Tagen und 5 Epagomenen gerechnet, also die Gesamtzeit auf 375 Tage angesetzt sei (*Del.*), weil von einer solchen Monat- und Jahresberechnung bei den Hebräern sich nirgends sonst eine Spur zeigt und 375 keine Periode darstellt, so bleibt nur die Anskunft (*Ew. Schr.*), dass hier in den 150 Tagen noch der Rest einer abweichenden Ueberlieferung steckt, nach welcher die Zunahme der Wasser 150 und wohl auch die Abnahme 150 Tage (d. h.  $2 \times 75$ ) betrug: wenigstens kann man in der Zeitbestimmung der ersten Stufe der Abnahme des Wassers (vom 17 des 7 bis zum 1 Tag des 10 Monats) noch eine Spur von dieser Berechnungsweise erkennen. Aber diese Rechnung ist bei A doch schon zurückgedrängt durch eine andere, nach welcher die Fluth bis zu ihrem völligen Ende gerade ein Sonnenjahr gedauert hat (s. auch 5, 23): die letzten Ansätze bei A, der 1 des 1 und der 27 des 2 Monats, sind sichtbar durch diese Rechnung bedingt. Dass der 2 Monat, in welchem die Fluth anhebt, der 2<sup>te</sup> Frühlingsmonat oder Ijjâr (*R. Josua* bei *Raschi* u. *Kimchi. Barhebr. chron. syr.* p. 7, *Merc.*, *Tuch*, *Lepsius Chron.* der Aeg. 1. 226 f.) sein soll, kann daraus, dass in der babyl. Fluthsage bei *Alexander Polyh.* der 15 des Monats Daesius (*Sivan*) genannt ist, um so weniger erwiesen werden, als dieses Datum für die in der 2 Hälfte des März beginnenden und gegen Ende des Mai am höchsten steigenden Anschwellungen des Euphrat und Tigris (*Ritter Erdk.* X. 1023 f. XI. 1019) ohne Bedeutung und vielleicht irrthümlich (*Lenorm. comm. de Bér.* p. 289 f.) ist. Vielmehr ist ohne Zweifel der 2 Herbstmonat (*Marcheschvan*) zu verstehen (*Joseph. ant.* 1, 3, 3; *Targ. Jon.*, *Raschi, Kimchi, JDMich. comm.* 8. 39 f., *Ros. Win. Baumg. Kn. Ew. Del.*), theils weil A den erst von Mose (*Ex.* 12, 2) eingesetzten Beginn des Jahres mit dem Frühlingsmonat nicht schon in die vormosaische Zeit

übertragen haben wird, und die selbst nach Mose noch vorkommende Sitte, das Jahr mit dem Herbstmonat zu beginnen (Ex. 23, 16. 34, 22) die ältere war, theils weil gerade Marcheschvan in Palästina der eigentliche Beginner der Regenzeit war, daher einst 1 Reg. 6, 38 *בַּז* genannt (s. *Ges. thes.*). Warum gerade der 17, und nicht der 15, der Vollmondtag (wie in der bab. Sage), oder der 16, der Tag nach dem Vollmond, bestimmt ist, ist zur Zeit noch unermittelt; wenigstens erklärt, was *Kn.* aus Plutarch de Isid. 42 anführt, dass am 17 Tag *μάλιστα γίνεται πληρουμένη κατάδηλος ἢ πανσέληνος*, die Sache nicht. 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. Als Grundlagen der Flutherzählung ergeben sich einerseits der bei vielen alten Völkern nachweisbare Glauben, dass ihnen noch ältere fast spurlos verschwundene Völker vorausgegangen sind, andererseits das dunkle Andenken an eine furchtbare Verheerung gewisser asiatischer Länder durch Wasser. Die Fluth, von welcher hier erzählt wird, fällt nämlich in den Verlauf der Menschengeschichte herein und hat mit den geologischen Diluvien nichts zu schaffen. Die überaus lange, von den Geologen sogenannte Diluvialperiode, der die Erdoberfläche ihre letzte Gestaltung verdankt, liegt, so weit man bis jetzt sieht, jenseits des Daseins der Menschen, sicher 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* 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 frisch gepflücktes Oelblatt zurück (8, 11); dass nach der Fluth die ganze Pflanzenwelt wieder da war, wie zuvor, wird als selbstverständlich vorausgesetzt; auch die Erzählung vom Gottesgarten (2, 11 ff.) geht von der Annahme aus, dass die Gestalt der Erdoberfläche nicht wesentlich verändert wurde. — Weiter umfasst die bibl. Fluth auch nicht die gesammte Erde. Zwar wird sie als eine allgemeine insofern dargestellt, als es heisst, dass durch sie alles Lebendige auf der Erde weggetilgt worden sei. Aber dass diese Erde des Verf. ein viel kleinerer Raum war, als was wir jetzt 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 Verf., 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 deutlich für den Verf. diese Berge die höchsten, während in Wahrheit es um mehr als 10000 Fuss höhere Berge gibt. Aber selbst dass der Verf. von der wirklichen Höhe der Berge Ararat's eine zureichende Vorstellung hatte, lässt sich nicht beweisen. Im Gegentheil, wenn er beschreibt, dass von da an, da der Kasten festsass,  $2\frac{1}{2}$  Monate 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 genug, dass entweder die höchsten Berge nicht sehr hoch gedacht sein können, oder aber der Landungsberg in einer alle andern Berge unverhältnissmässig weit überragenden Höhe vorgestellt ist. Um so weniger ist dann der Schluss (*Kurtz, Keil*) gerechtfertigt, dass weil nach den neueren Messungen die höchsten Höhen des Ararat bis zu 17000 Fuss ansteigen, auch die Wasser eine solche Höhe erreicht und also, weil sie sich ins Gleichgewicht setzen mussten, die gesammte Erde bedeckt haben. Die physikalische Unmöglichkeit, dass eine solche Wassermasse, wie sie zur gleichmässigen Ueberschwemmung der ganzen Erde, auch ihrer höchsten Berggipfel, erforderlich gewesen wäre, ohne eine Verkehrung der Verhältnisse des Planeten und eben damit der Lebensbedingungen aller, auch der geretteten, Wesen sich erzeugen konnte, braucht gar nicht einmal ins Feld geführt zu werden. — Führen aber die Angaben des Textes selbst nur auf eine theilweise Erdüberschwemmung und zwar innerhalb Menschengedenkens, so liegt zunächst kein Grund vor, die Möglichkeit einer solchen zu bezweifeln. Ausserordentliche Ueberschwemmungen, in Folge von allerlei Ursachen, sind in der Erinnerung der Völker genug verzeichnet. In den ältesten Zeiten, als die Wasserläufe durch Natur oder durch Menschenhand noch weniger geregelt waren, mussten solche Ueberschwemmungen nur um so gewaltiger und verheerender sein. (Ueber Ueberschwemmungen in Folge der Hebung des Meeresgrundes s. Strab. 1, 3, 5. 10 f. Von Fluthereignissen, namentlich in Meerländern, berichten noch Geschichtschreiber, z. B. in Syrien und dem kasischen Grenzland Aegyptens Strab. 16, 2, 26; in den griech. Ländern Thucyd. 3, 89; Diod. Sic. 12, 59. 15, 48; Strab. 8, 7, 2; auf der cimbrischen Halbinsel Posidon. bei Strab. 2, 3, 6. 7, 2, 1, nur dass dieselben nicht so umfangreich waren, wie die der ältesten mythischen Zeit, wo die Erde noch grössere Erschütterungen erfuhr, allem Anschein nach gewesen sind. *Kn.*) Eine derartige urälteste, gewaltige Fluth muss die gewesen sein, um welche es hier handelt. Dass nämlich diese Fluthsage der Hebräer nicht etwa erst in Kanaan sich gebildet hat, noch weniger in Aegypten (wo es



ohnedem keine Sintfluthsage gab) von ihnen angenommen worden ist, sondern aus ihren älteren Wohnsitzen mitgebracht ist, geht daraus hervor, dass in derselben Ostarmenien (s. zu 8, 4) als Landungsort des Kastens und Ausgangsort der neuen Menschheit erscheint. Dort muss wie die Heimath dieser Sage, so auch der Schauplatz dieser Fluth gewesen sein, da von grossen Strecken, die der schwimmende Kasten zurückgelegt hätte, im Texte keine Andeutung ist. Dem zur Bestätigung dient, dass auch andere vorderasiatische Völker ihre Fluthsagen hatten und zum Theil sogar den Ausgangsort der Ueberlebenden ähnlich bestimmten. Zwar von Erinnerungen der Araber an diese Fluth wissen wir nichts, aber merkwürdig ist, dass selbst das ferne Geez-Volk in seiner Sprache ein eigenes Wort ältester Prägung (*aich*) für die grosse Fluth hat, ähnlich wie die Hebräer ihr  $\text{בַּיַּמַּיִם}$  und die Arabier ihr  $\text{سواحل}$  (*Ev. Jahrb.* VII. 3 f.). Die phönik. Fluthsage ist uns nicht erhalten, denn was bei Sanchuniathon von einem Kampf des Demarus mit dem Pontus erzählt ist (Euseb. pr. ev. 1, 10, 19), gehört in einen andern Vorstellungskreis, und was Hieronymus der Aegypter in seinen phönik. Alterthümern berichtete (Jos. ant. 1, 3, 6), wissen wir nicht; auch in der Stelle des Hestiaeus (Jos. ant. 1, 4, 3) ist von der Fluth nichts gesagt. 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 (*ἀρκαξ*) angelandet sei, von welchem Kasten noch später Holztheile vorhanden gewesen seien. Nach einer Angabe des Lucian (dea Syr. c. 13) über Hierapolis waren in dem angeblich von Deucalion „dem Scythen“ (s. *Buttm. Myth.* I. 191 f.) gestifteten Heiligthum der Juno im Libanon zu seiner Zeit noch alljährlich Ceremonien über einem Erdsplatt, welcher einst die Wasser der grossen Fluth aufgenommen haben soll. Auf eine frühe Verbreitung der Fluthsage in Phrygien lassen die Nachrichten theils über Annacus (s. zu 5, 24), theils über den Berg Kelaenae, später Apamea Kibotos, als den Landungsplatz der Arche (Orac. Sibyll. 1, 261 ff. ed. Friedl.; Syncell. p. 22, B), sowie über das pisdische Antiochia als Erbauungsort der Arche (in der Geographie des Moses von Chorene, bei *Saint Martin mémoires hist. et géogr. sur l'Arménie.* 1819. II. 349) mit Sicherheit schliessen, wengleich die dortigen einheimischen Erzählungen später mit jüdisch-biblichen Zuthaten gemischt worden sind (s. BL. IV. 338), 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  $\text{תֵּבָה}$  übersetzen. Ueber Erinnerungen der Armenier wissen wir bis jetzt nichts, denn ihre eigenen Schriftsteller sind zu jung und zu sehr von fremden

Einflüssen abhängig, und was Jos. ant. 1, 8, 5 beibringt, genügt nicht; s. auch *Nöldeke* Untersuch. 154. Am genauesten bekannt und denkwürdig genug ist die durch Berosus (ed. Richter p. 56 ff.) übermittelte babyl. Sage. Nach ihr zeigte Kronos durch einen Traum den 10 babyl. König Kisuthros (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 Oeffnung einiger Fugen sah er, dass sein Schiff an einem Berge gestrandet war. Er stieg mit dem Weib, der Tochter und dem Steuermann aus, betete die Erde an, errichtete einen Altar, opferte den Göttern, und verschwand dann mit den Ausgestiegenen. Da er nicht wiederkam, giengen die andern aus dem Schiff auch heraus, riefen ihn mit Namen und suchten ihn, aber er zeigte sich ihnen nicht mehr; wohl aber hörten sie eine Stimme aus der Luft, die ihnen befahl fromm zu leben, denn er dürfe jetzt wegen seiner Frömmigkeit bei den Göttern wohnen, ebenso die 3 mit ihm. Auch wurde ihnen gesagt, der Ort, wo sie seien, sei Armenien; sie sollen nach Babylonien gehen und die vergrabenen Schriften in Sippara holen. Sie wanderten, nach gebrachten Opfern an die Götter, zu Fuss nach Babylonien, gruben die Schriften aus, gründeten Städte und Tempel, und richteten Babylonien wieder zum Wohnland ein. Von dem Schiff aber sind noch Reste in den korduäischen Bergen Armeniens; die Leute schaben manchmal kleine Stücke Asphalt davon ab und gebrauchen sie als Zaubermittel. Diese Erzählung stimmt, auch in mehreren Einzelheiten, so mit der biblischen zusammen, dass man den Verdacht der Früheren, sie sei nach der Bibel so gestaltet worden, wohl begreift. Allein seit man das babyl. Wesen aus den Denkmälern näher kennen gelernt hat, waren die Zweifel schon im Verschwinden begriffen (*Lenormant* Bér. p. 287 ff.). Und neustens ist von *G. Smith* auf assyr. Thontäfelchen aus der Bibliothek des Königs Asurbanipal (im VII. Jahrh.) als Episode eines längeren Heldengedichts, das Asurbanipal von alten, mindestens ins 17. Jahrh. zurückdatirenden, Dokumenten der babyl. Stadt Erech (Warka) für sich copiren liess, ein Fluthbericht der Babylonier bekannt gemacht (deutsch abgedruckt in den Jahr-

büchern für Deutsche Theol. XVIII. 1873. S. 68—86; franz. bei *Lenorm.* le déluge p. 16—23), welcher das Referat des Berous als ächt bestätigt, und noch weitere überraschende Aehnlichkeiten mit der bibl. Erzählung darbietet, z. B. die Auffassung der Fluth als eines Strafgerichts, oder die Siebenzahl (in 7tägigem Warten, 7tägiger Dauer und 7tägiger Abnahme der Fluth). Es wäre zwar sehr falsch, diesen chald. Fluthbericht, weil er der älteste ist, sofort für den am meisten beglaubigten oder gar authentischen zu halten; ganz im Gegentheil erweist sich derselbe als gut babylonisch gefärbt und sogar episch-dichterisch zurechtgemacht (s. *Lenormant* le déluge, Par. 1873), aber das hohe Alter der Sage kann man doch daraus erkennen. Auch ist zu bemerken, dass der Bericht von C (ausgesandte Vögel, Opfer, Siebenzahl) der babyl. Sage sich näher verwandt zeigt als der des A. Und wichtig ist, dass selbst in dieser babyl. Färbung immer noch Armenien als der Ausgangsort der geretteten Menschen galt und ist demnach nicht anzunehmen, dass Babylonien die ursprüngliche Heimath der Sage war, oder dass die jährlich im Anfang des Sommers erfolgenden Ueberschwemmungen des unteren Mesopotamiens die Veranlassung dazu gegeben hätten. — Hat sich nun aber den vorderasiatischen, namentlich semitischen Völkern das Andenken an die grosse Fluth so tief eingepägt, so müssen wir den Kern der Sache für so gut verbürgt erachten, als man es bei vorhistorischen Ereignissen überhaupt erwarten kann. Aber ebenso gewiss ist, dass die Vorstellung davon in der Sage sich immer mehr steigerte, und zugleich ihre bestimmteren Farben und Züge gewann. Diese sagenhaften Zuthaten sind als solche leicht zu erkennen an dem unvollkommenen geograph., zoolog. und technischen Wissen, das ihnen zu Grund liegt. Ein blosser Kasten zur Aufnahme aller Thierarten (ohne die Wasserthiere) sammt ihrem Fatter, die Sammlung aller Thierarten aus den verschiedenen klimat. Zonen, die Fütterung derselben durch die wenigen Menschen u. s. w. war der naiv kindlichen Vorstellung der ältesten Völker unanstössig; für unsere genauere Kunde von diesen Dingen liegt darin eine solche Fülle unüberwindlicher Schwierigkeiten, dass man alles dieses Detail der Sage ohne weiteres wird fahren lassen müssen. Aushelfen, wie die, dass nicht alle Thierarten im Kasten vertreten waren, sondern viele im Ei-, Larven- oder Puppenzustand sich in der Erde forterhalten haben, oder dass nach der Fluth neue Arten von Gott nachgeschaffen wurden u. dgl., verstoßen so gründlich gegen den Text (7, 22 f.), dass sie nicht ernstlich in Betracht kommen können.

4. Ob auch sonst noch sich Erinnerungen an die Noah-Fluth erhalten haben, ist fraglich. In den alten Schriften der Perser findet sich überhaupt keine Fluthsage (*Spiegel* AK. 1. 478 ff.; auch keine Bezugnahme auf die Fluth der Genesis, wie ZDMG. XXV. 63 behauptet wird), ebenso wenig bei den Aegypt-

tern (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); und die Ueberlieferungen der Chinesen von einer grossen Fluth, welche man früher zur Vergleichung herbeigezogen hat (*Jones* Abhandl. II. 187 ff.; *Klaproth* Asia polygl. S. 32 f.; *Gützlaff* Gesch. des chines. Reichs, von Neumann S. 26 f.; *Kn. Del. A.*), betreffen vielmehr eine grosse lokale Ueberschwemmung des untern Hoang-ho unter Kaiser Jao zwischen 2357 u. 2285 v. Chr. (s. darüber im Journ. As. 1843 E. Biot u. 1868 1. 313 Pauthier). Dagegen finden sich Fluthsagen bei den Griechen und Indern, welche man unter Voraussetzung eines ursprünglichen Zusammenhangs zwischen den arischen und semitischen Völkern gemeinlich als Zeugnisse für die Noah-Fluth zu verwerthen pflegt. Aber das Gewicht dieser Zeugnisse wird dadurch sehr gemindert, dass diese Sagen, besonders die mit der bibl. Erzählung ähnlicheren Gestaltungen derselben, erst in jüngeren Schriften dieser Völker nachweisbar sind. Bei den Griechen, die doch mit Kleinasien immer eine Verbindung hatten, werden besonders 2 grössere Fluthen erwähnt, die des Ogyges, die andere die des Deucalion. Aber Homer und Hesiod wissen noch nichts von beiden. Ueber die Ogyges-Fluth ist überhaupt wenig gemeldet und erst aus später Zeit (*Buttm.* Mytholog. 1. 205 ff.); sie soll Attica betroffen haben und viele Menschen sollen darin umgekommen sein (Euseb. pr. ev. 10, 10, 4 ff.); von einem Fahrzeug des Ogyges und der furchtbaren Höhe und Verbreitung dieser Fluth ist erst bei Nonnus Dionys. III p. 96 die Rede. Bei Deucalion erwähnt noch Herod. 1, 56 keine Fluth; Pindar od. Olymp. 9, 37 ff. spricht vom Weichen der Wasser, vom Herabkommen des Deucalion und der Pyrrha vom Parnassus und von der Erzeugung des Steingeschlechts; erst bei Apollodor bibl. 1, 7 erscheint die Sage in ausgebildeter Gestalt: zur Vernichtung des ehernen Geschlechtes liess Zeus heftig regnen, so dass der grössere Theil von Hellas überfluthet wurde und die meisten Menschen umkamen, mit Ausnahme Weniger, welche sich auf die Berge retteten; Deucalion aber, der auf den Rath seines Vaters Prometheus sich einen Kasten gemacht und mit seinem Weibe Pyrrha, ausgerüstet mit den nothwendigen Lebensmitteln, hineingegangen war, landete nach 9tägiger Fahrt auf dem Parnass, wurde so gerettet, opferte dem Zeus 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 Deucalion 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. Immerhin ist also möglich, dass die Griechen noch dunkle Er-

innerungen an die grosse asiat. Fluth hatten, die sie aber hellenisch zurechtmachten; es ist aber auch möglich, dass einheimische Erinnerungen an lokale Ueberschwemmungen Griechenlands allmählig umgedichtet und schliesslich mit Zügen der schon bekannter gewordenen asiat. Sage bereichert wurden. Auch bei den Indern ist eine Fluthsage in verschiedenen Gestalten nachzuweisen. Die bekannteste ist die im Mahâbhârata vorgetragene (*Dopp diluvium* 1829): Brahma erscheint dem Manu in Gestalt eines Fisches an den Ufern des Flusses Wiripi 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 Rishi's aufzunehmen; die Fluth beginnt und bedeckt die ganze Erde; Brahma selbst in Gestalt eines gehörnten Fisches zieht das Schiff viele Jahre hindurch und bringt es endlich zum höchsten Gipfel des Himavân; dort wird das Schiff angebunden, weshalb der Gipfel „Schiffsanbindung“ heisst; nach der Fluth erschafft Manu auf übernatürliche Weise das neue Menschengeschlecht. Einfacher ist die Erzählung in einer älteren Schrift, dem Çatapatha Brâhmana (*Weber Ind. Stud.* I. 161 ff.; *Ind. Streifen* I. 9 ff. II. 23—25): von den 7 Rishi'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 Busszucht hin ihm geschenkten Hâ. Andere Wendungen finden sich im Bhâgavata Purâna 8, 24 (Bd. 3 p. 191 der Uebers. bei *Burnouf*), und andern mittelalterlichen Schriften. Dass die ganze Sage erst aus Babylonien zu den Indern gekommen sei, hat zwar schon *Burnouf* vermutet, unter anderem auch weil der Fisch an den bab. Omnes erinnert (s. auch *F. Nève la tradition Indienne du déluge. Par.* 1851), ist aber von anderer Seite bestritten (*H. Roth Münch. Gel. Anz.* 1849. St. 28 f. 1850. St. 72; *Ev. Gesch.* 1. 387; *M. Müller essays* I. 141), und bis jetzt nicht mit Sicherheit zu entscheiden. 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 vorderasiatischen Sage nur den allgemeinen Satz von einer dem jetzigen Menschengeschlecht vorangegangenen grossen Fluth. — Entschieden keinerlei Zeugnis für die Noah-Fluth ist aber endlich aus den Fluthsagen zu entnehmen, welche bei den jüngeren Völkern aller Welttheile vorkommen (*Ranne bibl. Untersuchungen* 1. 48 ff.; *Pustkuchen Ursch.* 1. 287 ff.; *Rosenm. alt. u. neues Morgenl.* 1. 33 ff.). Schon die Nachrichten darüber sind sehr jung, und zum Theil, wie die über die Mexikaner, Perusner, Cubaner, nicht einmal in ihrem ganzen Umfang genug verbürgt. Und dann können dergleichen Sagen entweder durch eigene Erfahrungen grosser Ueber-

schwemmungen 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 (so z. B. *Zöckler* in den *Jahrbb. f. Deutsche Theol.* XV. 1870. S. 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* *Repertor.* V. 185—216; *Buttmann* *Mythologus* 1. S. 180—214; *Winer* *bibl. RW. u. Noah*; *Ewald* *Jahrb. d. bibl. Wissensch.* VII. 1—28; *Diestel* (in der *Sammlung gemeinverst. wiss. Vorträge* Ser. VI. H. 137) die Sintflut und die Flutsagen des Alterth. 1871; *Nöldeke* (über den Landungspunkt Noah's) *Untersuchungen zur Kritik* 1869 S. 145 ff.; „zur Berechnung derselben (aus früherer Zeit) *Silberschlag* *Geogenie* II. 128 ff.; *Kanne* *bibl. Unters.* 1. 28 ff. — Ueber den Ausdruck *sinuot, sinduot, sinfluot, sindfut, sintfut*, welcher *grosse Fluth* bedeutet, s. *Jac. Grimm* *Deutsch. Gr.* II. 493; *Schmitt-heimer* *Deutsch. WB. u. Sin.* Er hat sich zu *Sindfluth* verderbt und in dieser Form in die Luther'sche Uebers. verpflanzt, doch erst in der Zeit nach Luther, nicht durch Luther selbst, welcher *Sindfut, Sintfut* schreibt, s. *Pischon* in den *Theol. Stud. u. Krit.* 1834 S. 613 ff.“ (*Rn.*).

Cap. 6, 9—22. Noah's Stellung unter seinen Zeitgenossen, die Veranlassung der Fluth, Gottes Plan dabei und Weisung an Noah, den Kasten zu bauen, nach A. — V. 9. *וַיִּבְרָא*] 2, 4. Noah (5, 32) war unter seinen Geschlechtern (9, 12. 17, 12 u. ö., anders 7, 1), nicht den von ihm abstammenden, sondern den an ihm vorübergegangenen und mit ihm gleichzeitigen, also *Zeitgenossen ein gerechter* (dem Willen Gottes angemessener) und nicht bloß ungetheilt an Gott hingebener, sondern *vollkommener tadelloser Mann*; der ohne ? angereichte Satz *mit Gott wandelte er* (5, 22) ist nur ein anderer Ausdruck dafür und sagt das Höchste aus, was überhaupt von Menschen ausgesagt werden kann. „Nach dem Verf., der keinen Sündenfall kennt, erhielt sich die anfängliche Frömmigkeit wenigstens in der Linie der Erstgeborenen“ (*Rn.*), weshalb auch nach dem Verf. (s. S. 122 f.) keiner der Väter des Noah durch die Fluth weggerafft wird; aber selbst unter diesen besten sind ihm doch wieder Henoah und Noah die vollkommensten. Auf diesem seinem wirklich göttlichen Leben beruht dann seine Verschönerung und seine Erwählung zum Stammvater der neuen Menschheit, s. dagegen V. 8. — V. 10. Die von ihm abstammenden Söhne, die als Söhne an seiner bevorzugten Stellung Theil nehmen. Ihre Nennung war 5, 32 zum Zweck einer Zeitbestimmung vorausgenommen. — V. 11 f. Schilderung des damaligen Zustandes der Menschheit. Der Gottesfriede, der nach A dem 1 Weltalter eigen war, war gewichen, und ohne

dass der Verf. einen Sündenfall oder den Anfang einer sündigen Richtung besonders namhaft macht, gibt doch auch er hier als Schlussergebniss dieses Altars eine allseitige gründliche Entartung an (vgl. V. 5—7 bei C). V. 11. Die sündliche Entwicklung: die Erde wurde verderbt *vor Gott* d. i. für das Auge und nach dem Urtheil Gottes, und wurde voll von *Gewalththat*, *Gräusamkeit* (vgl. 4, 23 ff.). — V. 12. Ergebniss dieser Entwicklung. [חַיָּוָה] mit deutlicher 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*, *Keil*), sondern nach der stehenden Bedeutung von חַיָּוָה bei diesem Verf. (V. 18. 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 Porphyr. de abst. 4; 2 und Virg. georg. 2, 536 ff., und ausführliche Beschreibungen der Verderbniss vor der deukalionischen Fluth bei Apollod. 3, 8, 2; Ovid. met. 1, 125 ff., Lucian dea Syr. c. 12. *Ku.*). — V. 13 ff. Die Entschliessung Gottes und die Weisung an Noah. Da נֶפֶשׁ unmöglich s. v. a. נֶפֶשׁ נֶפֶשׁ oder נֶפֶשׁ נֶפֶשׁ (Hez. 21, 30—34), das Aeusserste der Verderbniss (*Keil*), sondern nur das Ende d. h. den Untergang bedeuten kann, so kann auch נֶפֶשׁ נֶפֶשׁ nicht (wie חַיָּוָה 18, 21. Ex. 8, 9) sagen wollen: ist von mir bemerkt worden, mir zu Ohren gekommen, sondern nur: „ist mir vor die Seele getreten, in den Sinn gekommen. (vgl. Jj. 10, 13. 23, 14), von mir beschlossen. נֶפֶשׁ נֶפֶשׁ] *vor ihnen, ikretwegen*, so dass sie (alles Fleisch) die wirkende Ursache (Ex. 8, 20) sind, dass die Erde zu einem Wohnsitz der Gewalt verkehrt ist“ (*Ku.*). נֶפֶשׁ נֶפֶשׁ] *mit der Erde* (LXX Onk. Vulg.), „die Geschöpfe zugleich mit der Erde, welche von ihnen so übel verwandelt worden ist und für die neue Menschheit einer Erneuerung bedarf; es ist an die Erdoberfläche z. B. Pflanzenwelt, Ortschaften, Bauwerke u. s. w. zu denken“ (*Ku.*). Statt נֶפֶשׁ gibt Pesch. לַי, Sam. u. Saad. נֶפֶשׁ; *Osk.* vermuthet לַי. — V. 14. Noah soll sich einen Kasten machen: den Kasten, als alt-heiligen Gegenstand, beschreibt Verf. mit ähnlicher Umständlichkeit wie Ex. 25 ff. die Stiftshütte. נֶפֶשׁ] „*Kasten* nur Gen. 6—9 bei Noah und Ex. 2, 3. 5 bei Mose ist vermuthlich ein ägypt. Wort (*Ges. thes.*). Die LXX geben es bei Noah *κιβωτός*, bei Mose *θίβη* oder *θίβη*, die Vulg. *arca*, welches Wort auch ins Deutsche übergegangen ist; daher die *Arche Noä* bei Luther im N. T. z. B. Matth. 24, 38. 1 Petr. 3, 20. Hbr. 11, 7“ (*Ku.*). Der Ausdruck *Schiff* ist absichtlich vermieden, schon weil es nach dem Sinn des Verf. damals noch keinen Schiffsbau gab (*Tuch*). נֶפֶשׁ] nur hier, von LXX Vulg. missverstanden, scheint (vgl. נֶפֶשׁ *Schwefel*, נֶפֶשׁ *Erdepack*) ein harziges Nadelholz zu bedeuten (*Ges. thes.*), vielleicht erhalten in *κυπάρισσος*, *cupressus*, welcher Baum freilich sonst im Hebr. נֶפֶשׁ heisst. *zu Nestern* d. i. *Zellen wirst du den Kasten machen* d. h. so dass er aus Zellen besteht *Ew.*

§. 284, a; *Ges.* §. 139, 2; קָרַיִם קָרַיִם wollen lesen *Lagarde* (Onom. II. 95), *Olsk.* Der קָרַיִם, womit er von innen und aussen den Kasten bestreichen soll, kommt ebenfalls nur hier vor und scheint s. v. a. sonstiges קָרַיִם zu sein *Erdpeck, Asfalt* (LXX Vulg.); im Assyr. (*Schr.* Kl. 10) und Syrischen (Ex. 2, 8 *Pesch.*; *Lagarde* a. a. O.) bedeutet es dasselbe. Ueber den Artikel *Ges.* §. 109 A. 1<sup>b</sup>. — V. 15. und dies ist es, was du ihn machen wirst] d. h. das sind die Maasse und Bestimmungen, nach welchen du ihn bauen wirst. Die Elle, ohne weiteren Beisatz, soll wohl die gemeine hbr. Elle von 6 Handbreiten sein. Die Schriften der älteren Erklärer über die Maasse und Bauart des Kastens s. bei *Winer* RW. II. 165. Ueber die Schiffe oder Kästen, genannt Archen Noä, welche zwischen den Jahren 1609 und 1621 nach dem Vorgang eines Mennoniten Peter Jansen die Holländer in verjüngtem Maassstab nach der Proportion  $6 : 1\frac{2}{3} : 1$  bauten, und welche sich wenigstens trag- und schwimmfähig erwiesen, s. *Michaelis* or. n. ex. Bibl. XVIII. 28 f. Orig., August. u. A. dachten sich, dass Noah zur Herstellung des Baues 100 Jahre nöthig hatte. — V. 16. קָרַיִם, im Sing. nur hier, ist nicht nach קָרַיִם Rücken als Dach (*Schult. Dath. Schultz Ilg. Ros. Ew.*) oder untere Rundung, Bauch (*Mich. a. a. O.*), sondern nach der hbr. Bedeutung der W. als *Licht, 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 קָרַיִם; Fem. nach *Ew.* §. 174, b u. d (vgl. קָרַיִם Hez. 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 קָרַיִם eine Elle Zwischenraum wäre (*Kn. Keil Del. Schr.*), sollst du es, das eine Lichtloch, unbestimmt wie gross? fertig machen, denn in diesem Fall war קָרַיִם hinter קָרַיִם 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 קָרַיִם 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 קָרַיִם (*Pesch. Ges.*) entstand; auch קָרַיִם vollenden oder durchhaus herstellen, passt dazu. Sich den קָרַיִם oben in der Decke, durch die ganze Länge derselben durchlaufend zu denken (*Baumg.*), geht nicht an, weil von einer Bedachung des קָרַיִם, welche dann wegen des Regens nothwendig gewesen wäre, im Text nichts gesagt ist. — Die Thüre soll in



der Seite des Kastens angebracht sein; unklar, ob Längen- oder Breitseite. zu unteren, zweiten und dritten wirst du ihn machen] ihn so einrichten, dass er in untere, mittlere und obere קָיִים zerfällt, also dreistöckig (*Kn.*) — V. 17. וְיִאָּרְיָא] im Gegensatz gegen das, was Noah thun soll (9, 9). וְיִאָּרְיָא] von der W. יָרָא, die strömende Fluth, nur noch Ps. 29, 10 dichterisch für die Gewitterregenfluth gebraucht, war längst zum n. pr. der Sintfluth geworden, daher mit Artikel, und wird als ein schon zu seiner Zeit veraltetes Wort hier und 7, 8 durch die Appos. Wasser über die Erde vom Verf. selbst erklärt (vgl. 1, 2 und die Umschreibung durch מַיִם וְיָרָא Jes. 54, 9); C liebt dafür וְיִאָּרְיָא 7, 7, 10 nach dem Vorgang von A in 9, 11. Auch die Syrer haben das Wort als مَطْمَاطٌ sich angeeignet. „Die Aenderung von יָרָא in מַיִם vom Meere her (*JDMich., Hensl., Schulz* u. A.) ist hier und 7, 6 unnöthig und unzulässig, weil ja auch der Regen besonders stark mitwirkte“ (*Kn.*) וְיִאָּרְיָא — אָרְיָא 1, 30. וְיִאָּרְיָא] 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 (וְיָרָא) 9, 11. 17, 2. Num. 25, 12, durchaus Stellen aus A (in anderem Sinne steht וְיָרָא Lev. 26, 9. Deut. 8, 18, vgl. Gen. 26, 3) *Kn.* — V. 19. וְיִאָּרְיָא] wie Jes. 17, 8; *Ev.* §. 181, a; *Ges.* §. 35, 2. Uebrigens ist der Ausdruck von allem Lebendigen jeglichen Fleisches nach V. 20 (vgl. V. 17) doch wohl einzuschränken und sind die Wasserthiere auszunehmen. — V. 20. וְיִאָּרְיָא 1, 12. וְיִאָּרְיָא] von sämtlichen Säugethieren, wie V. 7. Nur ein Paar von jeder Thierart soll eintreten. „Uebrigens nahm der Verf. an, dass die Thiere von selbst (*Rasch. Abene.*) oder vielmehr auf Anregung Gottes (*Kimch. Pisc.*) zu Noah kommen würden“ (*Kn.*; s. *Winer* RW. II. 165 Anm. 1). — V. 21. וְיִאָּרְיָא 1, 29 f. 9, 3. — V. 22. Noah, glaubend und gehorchend, führte diese Vorbereitungen aus. Die weitläufige Formel וְיִאָּרְיָא und dann וְיִאָּרְיָא — וְיִאָּרְיָא ist dem A eigenthümlich, z. B. Ex. 39, 32. 42 f. 40, 16. Num. 1, 54. 5, 4 u. ö. (*Kn.*); s. dagegen Gen. 7, 5. 9. — Cap. 7, 1—10. Die Weisung, in den Kasten einzugehen und Ausführung derselben, nach C; nur V. 6 aus A; einiges V. 7—9 freier von R. — V. 1. וְיִאָּרְיָא] 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 göttlichem Urtheil (s. 6, 11). in diesem Geschlecht] etwas anders ausgedrückt 6, 9. Auch hier ist Noah's Gerechtigkeit Grund seiner Erwählung, ohne dass diese darum aufhörte, Werk der Gnade zu sein 6, 8. — V. 2 f. Neu ist hier die Unterscheidung der reinen und unreinen

Thiere (welche A in dieser alten Zeit noch nicht kennt, a. 9, 3). Diese ist zwar im allgemeinen schon vor- und aussermosaisch; aber im besondern schwankte, was zu den reinen, und was zu den unreinen zu rechnen sei, in den verschiedenen Zeitaltern und Völkern, und der Verf., wenn er solche Näherbestimmung hier zu geben unterlässt, setzt doch offenbar die mosaische Bestimmung darüber (Lev. 11. Deut. 14) voraus, trägt also späteres in die Urzeit über, wie 2, 4. 4, 8 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. Res. Tuck Baumg. Del. Ew.*) mitnehmen. Indess verräth das beigefügte *ein Männchen und sein Weibchen*, dass der Verf. 7 und 7 Stück, also 7 Paare meint (*Vulg. Abene. Kimch. Merc. Cler. Mich. de W. Schr.*). Bei 7 Stück würde er wahrscheinlich auch nur ein  $\text{זָכָר}$  gesetzt haben, wie bei 2 Stück nur ein  $\text{זָכָר}$  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*, näml. den reinen Arten derselben, wie der Zusammenhang und 8, 20 lehren. Sam. LXX Pesch. haben übrigens  $\text{וְכָל הַחַיָּוִי נָקִי}$  nach  $\text{וְכָל הַחַיָּוִי נָקִי}$ , freilich die LXX nach  $\text{וְכָל הַחַיָּוִי נָקִי}$  auch noch  $\text{καὶ ἀπὸ πάντων τῶν πετεινῶν τῶν μὴ καθαρῶν δύο δύο ἄρσεν καὶ θήλυ}$ , was jedenfalls ein (obwohl richtig erklärender) Zusatz ist. *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. 20), und die Phrase also etwas anderen Sinnes als 19, 32. 34. Uebrigens ist  $\text{זָכָר וּנְקֵבָה}$  aus der Sprache des A hereingeflossen; ob durch C (vgl. 6, 7) oder durch R? — V. 4 ist nicht (mit *Kn.*) dem A zuzuweisen; das ergibt sich aus der Zahl 7 und 40 (vgl. mit V. 10. 12), aus  $\text{וְכָל הַחַיָּוִי נָקִי}$  (V. 23),  $\text{זָכָר וּנְקֵבָה}$  gegen — *hin* 3, 8, hier wie Ex. 8, 19 auf die Zukunft hinweisend, *Ew.* §. 217, d, nr. b. Die 7 Tage gebraucht Noah zum Hineinthun der Thiere (und der Lebensmittel). — V. 5 a. zu 6, 22. — An V. 5 schliesst sich unmittelbar an V. 7 ff., als Erklärung des  $\text{וְכָל הַחַיָּוִי נָקִי}$  V. 5. Dagegen V. 6 stammt, wie die Zeitbestimmung (5, 32. 7, 11) und das  $\text{זָכָר וּנְקֵבָה}$  (6, 17) ausweist, aus A, und hatte seine gute Stelle vor V. 11. Zur Construction vgl. *Ew.* §. 341, d.  $\text{וְכָל הַחַיָּוִי נָקִי}$  besagt hier deutlich *werden, geschehen, eintreten*. — V. 7—9. Da der Eintritt Noah's und der andern in den Kasten nach A erst V. 13—16 erzählt wird, da weiter V. 8 die reinen und unreinen Thiere unterschieden sind, so müssen diese Verse in der Hauptsache aus C stammen, auf den auch  $\text{זָכָר וּנְקֵבָה}$  (s. V. 10) und  $\text{וְכָל הַחַיָּוִי נָקִי}$  hinweist, und sind die an A erinnernden Ausdrücke (Noah und seine Söhne u. s. w. V. 7,  $\text{וְכָל הַחַיָּוִי נָקִי}$  und  $\text{וְכָל הַחַיָּוִי נָקִי}$  V. 9) daraus zu erklären, dass hier R stärker eingriff, um die Differenzen beider Berichte mög-

liehst auszugleichen. — V. 9 ist die Vollendung des V. 8 angefangenen Satzes. Nachdem V. 8 zwischen reinen und unreinen Thieren ausdrücklich unterschieden ist, erwartet man, dass nun V. 9 zwischen 7 und 2 Paaren unterschieden würde; das geschieht aber nicht, sondern es wird fortgefahren *giengen je zwei hinein, ein Männlein und ein Weiblein*; das schliesst nur dann keinen Widerspruch gegen V. 2 in sich, wenn der Nachdruck hier nicht auf die Zahl 2, sondern auf die Paarung gelegt wird; wenn auch von den reinen Thieren 7 (Paare) eintraten, so traten sie doch zu zweien ein; d. h. R hat zwar die Formel von A (V. 15) gebraucht, sie aber so gefasst, dass sie auch für C passte, und gleich auf diese Weise beide Berichte aus. Dass übrigens *נִשְׂמָוּ* V. 9 u. 15 f. nicht von einem freiwilligen Kommen der Thiere zu Noah (*Keil*), sondern vom Eintreten in die Arche zu verstehen ist, ergibt sich auch aus V. 1 u. 7 u. 13. *נִשְׂמָוּ*] vgl. 4, 25; Sam. Targ. Vulg., auch einige griech. MSS. haben *נִשְׂמָוּ* (vgl. V. 5). — V. 10. *zu den 7 Tagen* (V. 4) d. h. auf die vorausbestimmte Zeit trat die Fluth wirklich ein, vgl. übrigens 2 Sam. 11, 1. 13, 28. — Cap. 7, 11—8, 14. Der Verlauf der Fluth (ihr Beginn, ihre Zunahme und Abnahme, ihr Ende) nach A u. 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, *Ev.* §. 287, k; *Ges.* §. 120, 4. Ueber den 2 Monat und den 17 Tag s. oben S. 142 f. *מַיִם חַיִּים*] nicht das überhimmlische Wasser (*Schu. Bohl.*), das keine Quellen hat, nie *מִיָּם* heisst und auf das erst nachher die Rede kommt (*Rn.*), sondern der seit der Scheidung des Chaos nach unten gebannte Theil des Urwassers (1, 2), welcher nach urältester Anschauung tief unter der Erde lagert (Gen. 49, 25. Deut. 33, 13. Ps. 24, 2) und wie die Wasser des Festlandes, so den Ocean durch geheimnissvolle Quellen (Jj. 38, 16. Prov. 8, 28) speist; indem diese sonst verstopften oder nur mässig fliessenden Quellen barsten, drangen die Urwasser herauf und schwellten unmässig Meer, Flüsse u. s. w., als käme das Chaos wieder („Aehnliche Ansichten vom Wasser im Innern der Erde kommen bei den Griechen und Römern vor Plat. Phaedr. p. 111 f. ed. Steph., Seneca nat. qu. 3, 15 f., von denen manche damit auch die Ebbe und Fluth erklärten Plut. plac. phil. 3, 17; Philostr. vit. Apoll. 5, 2; Mela 3, 1.“ *Rn.*). Aber ebenso die einst nach oben gegangenen Wasser (1, 6. 7) stürzten nun massenhaft herunter durch die geöffneten Fenstergitter des Himmels (Jes. 24, 18) und halfen die chaot. Ueberfluthung der Erde bewirken. Gegen diese alterthümliche Beschreibung sticht stark ab V. 12, wie V. 4 von C, welcher durch 40tägigen Regen die Uberschwemmung entstehen lässt. Selbst wenn man den Erguss des *Platzregens* bloß als den prosaischen Ausdruck für die Oeffnung der Himmelsfenster erklären wollte, so würden doch *die 40 Tage* die Ableitung dieses V. von A ausschliessen, sofern nach ihm (7, 24. 8, 2) erst nach 150

Tagen die Fenster des Himmels geschlossen werden. Ohnedem fügt sich V. 13 durch *an eben diesem Tage* (17, 23. 26) nur an V. 11, nicht an V. 12 an. — V. 13—16<sup>a</sup>. Der Eintritt in den Kasten an dem fixirten Tag, nach A (während nach C V. 5—17 der Eintritt in der Woche bis zum Anfang der Fluth vor sich geht). V. 13.  $\text{נָסַף}$ ] *trat ein*, falsch: war eingetreten (*Keil*), auch nicht: kam mit dem Einzug zu Ende (*Del.*), was  $\text{נָסַף}$  wäre.  $\text{נָסַף}$ ] *Ev.* §. 267, c; *Ges.* §. 97, 1 A. — V. 14. „Ueber die Thierbezeichnungen s. 1, 25.  $\text{בְּחַיֵּיהֶם}$  steht hier wie V. 21. Lev. 5, 2. 17, 13. 25, 7 von den wild lebenden Säugethieren, die der Verf. 1, 24. 25. 30. 9, 2, 10  $\text{כָּל הַחַיָּה הַבְּרֵיאָה}$  nennt“ (*Kn.*). *alle Vögel, alle Flügel*] App. zu  $\text{כָּל הַצִּיפורִים}$ ;  $\text{כָּל הַצִּיפורִים}$  ist immer der eigentliche (kleinere) Vogel, während  $\text{כָּל הַצִּיפורִים}$  auch (wie  $\text{כָּל הַצִּיפורִים}$ ) auf die Insectenflügel sich beziehen kann; daher hier auch  $\text{כָּל הַצִּיפורִים}$  besser nicht als st. c. zu fassen ist (wie Hez. 17, 23. 39, 4. Ps. 148, 10). — V. 15. Zu zwei und zwei traten sie ein (vgl. V. 9). — V. 16. Und diese zwei waren je ein Männlein und ein Weiblein. Es ist hier, als ob der Verf., von der Wichtigkeit dieses Tages bewegt, sich nicht genug thun könnte in umständlicher Zeichnung des Vorgangs. — Die Bemerkung, Jahve habe hinter ihm zugeschlossen, gehört nach dem Gottesnamen und dem Anthropomorphismus dem C an, wie V. 17. — V. 17 mit 16<sup>b</sup> zusammen sich an V. 12 anschliessend. Der 40tägige Regen brachte eben die 40tägige Fluth, und die zunehmenden Wasser hoben den Kasten, dass er hoch über der Erde schwamm. — V. 18—21 tritt wieder A ein. Er malt, wie vorhin den Eintritt in den Kasten, so nun das Wachsthum der Fluth und das Verhauchen alles Lebens in einfachen aber beredten und ergreifenden Worten. — V. 18 sagt mit seinen Ausdrücken ( $\text{נָסַף}$  wie V. 19. 20. 24.) dasselbe, was V. 17<sup>b</sup> 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.  $\text{כָּל הַרְבֵּעֵי הָאָרֶץ}$ ] wie 17, 2. 6. 20. Ex. 1, 7. Num. 14, 7 beim Elohisten, doch auch Gen. 30, 43 (*Kn.*). — 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.  $\text{כָּל הַחַיָּה הַבְּרֵיאָה}$ ] 6, 17.  $\text{כָּל הַחַיָּה הַבְּרֵיאָה}$ ] „umfasst sonst Thiere und Menschen 6, 12. 13. 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  $\text{כָּל}$ , womit die einzelnen Theile des Ganzen angeführt werden, ist besonders dem Elohisten eigen, z. B. 8, 17. 9, 2. 10. 16. 17, 23. Ex. 12, 19. Num. 31, 11.  $\text{כָּל הַחַיָּה הַבְּרֵיאָה}$ ] *Gewimmel*, hier Bezeichnung der kleineren Landthiere (wie Lev. 5, 2. 11, 20. 21. 41 ff.), also für  $\text{כָּל הַחַיָּה הַבְּרֵיאָה}$  (1, 25) gesetzt.“ (*Kn.*). — V. 22 abschliessend und im selben Verhältniss zu V. 21 wie V. 16 zu V. 15 (*Schr.*) ist zwar in der Hauptsache von A, der

auch sonst **בְּיָמָיו** gerne mit **יָמֵי** zusammengebraucht (25, 8. 17. 35, 29; *Tuch*), doch wird R eingegriffen haben, denn für **בְּיָמָיו** hat A sonst **יָמֵי** (6, 17. 7, 15) und die Formel **יָמֵי רִיבּוֹן הַיָּמִים** (vgl. 2, 7) kommt überhaupt im A. T. nicht weiter vor, ist wie zusammengesetzt aus **יָמֵי רִיבּוֹן** und **הַיָּמִים**. Dass es (wegen 2, 7) sich bloß auf die (begeisterten) Menschen beziehen sollte, ist nicht wahrscheinlich, da hier am Schluss nur ein Thiere und Menschen zusammenfassendes Wort am Platz ist, und auch das folgende: *alle welche nur immer* (s. 6, 2; nicht: von allen welche; auch nicht: von allen diejenigen welche) *auf dem Trocknen* (Ex. 14, 21) waren, ganz allgemein gehalten ist. Die lebenden Wesen des Wassers sind von diesem Schicksal ausgeschlossen. — V. 23. Das Ergebniss der Fluth nach C (gleichlaufend mit V. 21 f.) wie **וַיִּמְדוּ וַיִּקְרָא וַיִּסְמְךוּ וַיִּמְדוּ** und die Aufzählung der Thiere (vgl. 6, 7) beweist; nur V. <sup>b</sup> kann und wird (wegen **וַיִּמְדוּ** und **וַיִּסְמְךוּ** vgl. 8, 1. 16 f.) von A sein. **וַיִּמְדוּ** und er sc. Gott, der in C nicht so lange vorher, nämlich V. 16<sup>b</sup> genannt war, *vertilgte*. Minder gut bezeugt ist die Lesart der edit. Plantini, Buxtorf, v. d. Hooght **וַיִּמְדוּ** Niph. (Ew. §. 224, c) mit untergeordnetem Acc. (4, 18), unrichtig auch darum, weil nachher **וַיִּמְדוּ** folgt. — V. 24 über die Dauer der Zunahme der Fluth nach A (vgl. V. 17<sup>a</sup> 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. <sup>b</sup> erst hinter V. 2, aber man braucht sie deshalb nicht als Glosse auszuscheiden (Hupf. 133), denn in dem Sinn des Verf. kann das Aufkommen des Windes und die Hemmung des Zuflusses (V. 2) als gleichzeitig gedacht und 1<sup>b</sup> wegen der activen Construction an 1<sup>a</sup> angereiht, darum vorausgenommen worden sein. — V. 2. **וַיִּסְמְךוּ** die härtere Aussprache des gew. **וַיִּמְדוּ**. Der Verschluss der Meeresquellen und Himmelsfenster ist das Correlat zu 7, 11, also von A. Dagegen V. 2<sup>b</sup>, rückbezüglich auf 7, 12, stammt aus C, und wahrscheinlich gehört dazu noch V. 3<sup>a</sup> (Hupf. Schr.): *und das Wasser kehrte zurück von der Erde, ein Gehen und Zurückkehren* d. h. allmählig (Ew. §. 280, b; Ges. §. 131, 3 Anm. 3), vgl. V. 7 und 12, 9, weil dasselbe von A in V. 3<sup>b</sup> und 5 genügend gesagt ist. Dagegen ist V. 3<sup>b</sup>—5 sicher von A. *Vom Ende von 150 Tagen ab* nahm das Wasser ab. Trotz des fehlenden Artikels können das nur die 7, 24 genannten 150 Tage sein, weil schon nach V. 1 f., noch mehr nach V. 4 der Verf. 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<sup>ten</sup> des 7 Monats der Kasten nieder *auf den Bergen Ararat's* d. h. auf einem derselben, vgl. Jud. 12, 7. Ueber die Zeitrechnung s. oben S. 141 f.

Ueber *Ararat* und die ganze Frage nach dem Landungspunkt Noah's s. *Bochart Phaleg.* I, 3; *Winer* RW. I. 81 f.; *Tuch* zu d. St., und *Nöldeke* Untersuchungen 145 ff. Ararat ist sonst in der Bibel Name eines Landes 2 Reg. 19, 37 (Jes. 37, 38); Jer. 51, 27 neben Minni und Aschkenas, an unserer Stelle Name eines Gebirglandes; Jes. 37, 38 übersetzen es die LXX mit *'Αρμενία*, was bekanntlich ein weitschichtiger Begriff ist, und im Assy. kommt U-ra-ar-ti für Armenien vor (*Schr.* Kl. 10). Genauer bestimmt Hieron. 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* Sitzungsber. d. Berl. Acad. 14 Febr. 1859 S. 203 f.) die *'Αλαρόδιοι* (Her. 3, 94. 7, 79) zusammenzustellen sind. Da diese ostarmenische Landschaft gewaltige Berge hat, so liegt kein Grund vor, hier etwas anderes als dieses alte Araratia zu verstehen. Zwar ist es seit dem 1 Jahrh. n. Chr. im Orient unter den Juden (Targg. zu den 3 Bibelstellen) und Christen (Pesch. zu Gen. 8, 4; Ephr. Syr. u. A.) gewöhnlich geworden, unter Ararat das alte Land Qardu d. h. das alte Corduene oder Karduchien am linken Ufer des obern Tigris bis gegen den Záb hin, und unter dem Landungsberg den Berg Gúdi, südwestlich vom Ván-See, zu verstehen, welcher darnach auch bei den Muslimen dafür gilt. Allein diese Deutung hat im bibl. Sprachgebrauch keine Stütze, und scheint in Folge der Bekanntschaft mit der babyl. (s. oben S. 146) oder auch einer in Karduchien einheimischen Sage angekommen 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 16254' par. (nach der Messung Parrot's im Jahr 1829) sich erhebenden, auf seinem Gipfel mit ewigem Schnee bedeckten Massis (Agridagh, Kahi-Nuch, der grosse Ararat), 12 Stunden südwestlich von der Stadt Eriwan, unter dem Landungsberg zu verstehen sich gewöhnt, aber dass der Verf. selbst diesen verstanden habe, kann um so weniger behauptet werden, da er (S. 144) keine genauere Kenntniss vom Ararat hatte. Ob der Lubar, den B. Jub. c. 7 u. 10, Epiph. u. A. nennen, auf einer Fiction oder auf einer andern Localisirung (*Del.* 545 vermuthet Elborus, *Römsch* Βάσις) beruhe, steht noch dahin. Jedenfalls ist die Bestimmung in unserer Stelle eine rein geographische, und ist mit dem heidnischen Götterberg (s. S. 56) im Norden nicht zu combiniren (gegen *Spiegel* AK. S. 481 f.). — V. 5. *das Wasser aber nahm immer mehr ab*; für sonstiges *נָחַל* mit Part. zum Ausdruck der Dauer, hier *נָחַל* mit Inf. abs. (*Éw.* §. 280, b). — V. 6—12 die schöne Zwischenzählung 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. 146. Die alten Völker scheinen „in Ermangelung untrüglicherer Mittel, Vögel auf ihren Schiffahrten mitgenommen zu haben, um sich mit ihrer Hilfe auf dem Meere zurechtzufinden; von den Indern sagt Plin. 6, 24: siderum in navigando nulla observatio; septentrio non cernitur, sed volucres secum vehunt, emittentes saepius, meatumque earum terram petentium comitantur“ (Tuch), s. auch oben S. 148. — V. 6. *Nach Ablauf* (V. 3. 4, 3. 16, 3) *von 40 Tagen*, nämlich nicht von 40 Tagen nach dem V. 5 genannten Tage (Harmonisten), auch nicht seit dem Anfhören des Regens (Hupf.), sondern (Schr. 153) nach Ablauf der 7, 17 von C genannten 40 Tage, nach welchen der Regen aufhörte und die Wasser sich zu verlaufen begannen (8, 2<sup>b</sup>. 3<sup>a</sup>), vgl. die ähnliche Zeitbestimmung 8, 3<sup>b</sup> bei A. Nach A konnte Noah selbst bemerken, dass die Bergspitzen sichtbar wurden V. 5, hatte für die Erkundung keine Vögel nöthig. Dass der ׀׀׀ nach C dasselbe sei, was ׀׀׀ 6, 16 bei A, ist nicht zu beweisen, wohl aber ergibt sich, dass der Kasten nach ihm nur ein einziges und zwar verschlossenes oder vergittertes Fenster (Luke) hatte, obgleich nicht ausgeschlossen ist, dass dieses gross war, und verschiedene Abtheilungen hatte. — V. 7. Er sendet zuerst *den Raben* (τοῦ ἰδὲν εἰ κνώμας τὸ ὕδωρ LXX AL ans V. 8); der Artikel nicht, weil er blos einen männlichen hatte (denn das Geschlecht wird bei ׀׀׀ nicht unterschieden *Ew.* §. 175, b, und auch bei der Taube V. 8 ist der Artikel gebraucht), sondern es ist der artic. generis (*Ew.* §. 277, a) wie 1 Sam. 17, 34. Am. 5, 19 n. a. Aber der Rabe, ein wilder Vogel (auch ein vergesslicher, der zu seinem Nest zurückzukehren vergessen soll, *Bochart* II. 505), bewährte seine Wildheit und brachte kein Ergebniss; *er 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 zurückkehrend; nach dem assyr. Referat (Z. 144 ff.) hatte er von den schwimmenden Leichnamen zu fressen genug. Die LXX freilich haben für ׀׀׀ ׀׀׀ gelesen ׀׀׀ ׀׀׀ (καὶ ἔξελθὼν οὐκ ἐπιστρέψατος), ebenso Pesch. Vulg., aber diese Lesart (von Capell. und Houbig. vorgesezen, weil nur dann V. 8 begründet sei) taugt schon wegen ׀׀׀ (statt ׀׀׀) nicht. ׀׀׀] *Ew.* §. 239, a. — V. 8. Da durch den Raben Noah nichts erfuhr, sandte er, und zwar (V. 10) nachdem er 7 Tage auf ein Zeichen vom Raben gewartet hatte, die Taube aus. Der Zweck, beim Raben verschwiegen, wird hier ausdrücklich angegeben. ׀׀׀] ist übrigens bei C nicht blos bebautes plattes Land (*Kn. Del.*), sondern Erdboden überhaupt 6, 7. 7, 4. 8. 23; vgl. auch 8, 11 mit 8, 8. — 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

(s. Hes. 7, 16) auf Bergen einen  $\text{נִירָב}$  gefunden, wenn 8, 5 hier vorangesetzt wäre. — V. 10. Noah wartete 7 *andere* Tage, also hat er schon einmal 7 Tage gewartet (s. zu V. 8).  $\text{וַיִּחַלֵּץ}$  wäre Hiph. (Qal) von  $\text{חָלַץ}$ , da aber die Bedeutung *warten* sonst immer an  $\text{חָלַץ}$  Pi. Hiph. und V. 12 an Niph. haftet, so ist wohl auch hier  $\text{וַיִּחַלֵּץ}$  herzustellen (*Olsh.*). — V. 11. Wieder ausgesandt kam sie erst spät, gegen Abend (3, 8), zurück, fand also diesmal einen Ruheort und wohl auch Futter. Sie brachte ein Oelblatt in ihrem Schnabel mit, und zwar nicht etwa ein dürres und angeschwemmtes, sondern ein frischgepflücktes, *frisches*  $\text{עֵט זַיִת}$  (vgl.  $\text{עֵט זַיִת}$ ,

$\text{طَرَف}$  mit den derivatis). Daran erkannte Noah, dass das Wasser schon tiefer gesunken war, denn der Oelbaum wächst nicht auf den höchsten Höhen. „Dass der Oelbaum in Armenien vorkommt, beweist Strabo 11, 4, 4 (*Ritter Erzk.* X. 920), und dass er auch unter dem Wasser grüne, bezeugen Theophr. h. pl. 4, 8 und Plin. 13, 50“ (*Tuck*). Der Oelzweig war später Sinnbild des Friedens (2 Macc. 14, 4; Dion. Hal. 1, 20; Virg. Aen. 8, 116; Liv. 24, 30. 29, 16); doch hat der Text nicht einen Oelzweig (Vulg.), sondern nur ein Oelblatt (*Kn.*). Auch dass schon die Alten die Taube als Briefbotin gebrauchten (Aelian v. h. 9, 2; Plin. h. n. 10, 53), gehört nicht hierher (*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.  $\text{וַיִּחַלֵּץ}$  im Perf. ist Qal gebräuchlicher als Hiph. (V. 10). — V. 13 f., sich anschliessend an V. 5, setzt den Bericht von A fort. Am 1 des 1 Monats war das Wasser von der Erde weg *versiegt* oder *verlaufen*; das muss hier die Bedeutung von  $\text{וַיִּחַלֵּץ}$  sein (vgl. 2 Reg. 19, 24. Jes. 50, 2. Ps. 106, 9, und über den Unterschied von  $\text{וַיִּחַלֵּץ}$  Jes. 19, 5. Jj. 14, 11. Jer. 50, 38; *Tuck, Ges. thea.*); bei C stand V. 7 im gleichen Falle  $\text{וַיִּחַלֵּץ}$ . — Aber V. 13<sup>b</sup> muss nun wieder (mit *Schr.*) dem C zugesprochen werden, nicht blos wegen  $\text{וַיִּחַלֵּץ}$  (doch s. 9, 2) und weil  $\text{וַיִּחַלֵּץ}$  hier vom Land, nicht vom Wasser ausgesagt ist, sondern noch mehr, weil damit die Aussage von V. 14 geradezu voraus genommen ist, auch bei A Noah aus dem Kasten schauen kann, ohne die Decke abzunehmen V. 5. Somit schliesst sich 13<sup>b</sup> an V. 12 an, und enthält die Angabe des C über das gänzliche Ende der Ueberschwemmung. Uebrigens bedeutet  $\text{וַיִּחַלֵּץ}$ , welches sonst im A. T. nur bei A von den Leder- oder Hautdecken vorkommt, womit die heiligen Geräte Num. 4, 8 ff. und besonders die Stiftshütte Ex. 26, 14 u. s. w. bedeckt wurden, darum nicht nothwendig auch hier eine Lederdecke (*Kn.*), sondern kann auch eine andere, dachartige, Bedeckung sein. — V. 14. Erst am 27 des 2 Monats war die Erde gänzlich abgetrocknet; das ist freilich seit der Versiegung der Wasser eine unverhältnissmässig lange Zeit, aber A war hier in den Zahlen durch eine Ueberlieferung gebunden (s. S. 142). „Die scheinbare Inconsequenz in der Zeitbestimmung (dass hier der 27,



nicht 17 Tag des Monats genannt ist) suchen die LXX dadurch zu heben, dass sie von diesem Schlussdatum ausgehend in Cap. 7, 11 u. 8, 4 den 27 Tag in den Text setzen, und die Vulg. folgt an der letzteren Stelle“ (*Tuck*). — 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. 16. s. 7, 21. וְהָיָה לָךְ] von den zahmen und wilden Säugethieren, wie 6, 7 (7, 23). Dafür ist V. 19 וְהָיָה לָךְ gesetzt (*Kn.*). Warum die Mas. hier für das gewöhnliche (19, 12. Lev. 24, 14) und geschriebene וְהָיָה לָךְ vielmehr וְהָיָה לָךְ (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, e. 131, c). וְהָיָה לָךְ] 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 ähnliche Wort über die Menschen erschallt besonders 9, 1. 7. — V. 19. *nach ihren Geschlechtern*] d. h. nach den einzelnen Arten und Gattungen (Jer. 15, 3), aus welchen die genannten Thierklassen 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 dem Bericht des A über die Bundschliessung eingeschaltet: die letztere stellt sich dadurch als die Ausführung des göttlichen Beschlusses. Ein Opfer, als Dank- und Bittopfer, ist, wenn irgend wo, dann hier nach diesem grossen Gericht und beim Eintritt in einen neuen Lauf der Dinge am Platz; auch Xisuthros, Manu, Deucalion opfern nach der Rettung. — V. 20. Der *Altar* erscheint hier zum erstenmal (wenigstens ist 4, 3 f. keiner erwähnt), aber nicht darum, weil mit der Fluth das Paradies, der Ort der sichtbaren Gegenwart Gottes auf Erden, gänzlich geschwunden ist und Gott sich in den Himmel zurückgezogen hat (*Hofm. Del. Keil*), also nun die Menschen ihre Augen himmelwärts richten müssen (denn das Paradies wird auch schon 4, 2 ff. für den Menschen verloren und die Erde verflucht, und umgekehrt als Gott in der Stiftshütte wieder eine Stätte der Gegenwart auf Erden hatte, war der Altar erst recht unentbehrlich), sondern weil der Verf. zu Noah's Zeit schon eine völligere Entwicklung der gottesdienstlichen Dinge voraussetzt, z. B. 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 (z. B. Gen. 22), aber einen Gott im Himmel gab es für die Menschen nicht erst seit der Fluth. *von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln*] also nicht blos von den nach

mos. Gesetz (Lev. 1, 2. 10. 14) opferbaren Thieren (*Ros. Bohl. Tuck*), sondern von allen reinen für den Menschen essbaren Thieren (*Abene. Kimch. 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). Die 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* (נִיחַיִם von נִיחַיִם 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 kann auch die blossen Gedanken Gottes dolmetschen (s. 6, 6). Es ist nicht nach 34, 3 zu deuten und das Suff. von אֵל auf Noah zu beziehen. „Gottes Erwägung führt dahin, dass er die Erde wegen des Menschen, um dessen willen die Fluth nach 6, 5 f. erfolgt war, nicht mehr verfluchen und die lebendigen Wesen auf ihr nicht mehr vertilgen will. Der angenehme Duft ist jedoch nicht der Beweggrund, sondern blos der Anlass zu diesem gnädigen Beschluss. Eigentlich verflucht, wie beim Sündenfall 3, 17, hatte Gott die Erde bei der Sintfluth nicht; es ist also an das Aussprechen des Vertilgungsbeschlusses 6, 7. 13 zu denken“ (*Kn.*). [מַעֲבֹרֵי] 3, 17. [כִּי יִצְרֶה] 6, 5. Begründet wird nicht כִּלְכֵל, sondern לֹא אִשִּׁיף לְךָ: weil sündliche Richtung des Denkens und Wollens nun einmal im Menschen liegt, „so will Gott durch die Uebelthaten des Menschen sich nicht mehr zu einem solchen Strafgericht bestimmen lassen, sondern Langmuth und Geduld haben, er müsste ja sonst sehr oft ähnliche Vertilgungen verhängen. Der Verf. meint nicht, dass der Mensch blos auf Böses sinne, weil er in diesem Fall כִּלְכֵל mit יִצְרֶה und לְךָ mit יִצְרֶה wie 6, 5 verbunden haben würde; er meint auch nicht, dass der Mensch böse geboren werde, weil er dann von Mutterleibe an für von Jugend an gesagt und für יִצְרֶה etwas anderes gewählt haben würde; vielmehr meint er, dass das Böse beim Menschen 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 damit sie nicht als berechtigt anerkennt, sondern ihrer Entwicklung nach wie vor entgegenarbeiten wird, nur in anderer Weise. [כִּלְכֵל] 3, 20; אִשִּׁיף 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 ; mit Vorton

(*Ew.* §. 243, a). Die 3 ersten Paare drücken nicht etwa zusammen 6 Jahreszeiten, jede zu 2 Monaten (*Rasch.*), aus, wie die Inder zählen, denn die Hebräer unterschieden nur 2 Jahreszeiten oder -Hälften (Am. 3, 15. Jes. 18, 6. Zach. 14, 8. Ps. 74, 17), nämlich 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). Es wird aber mit dieser Aussage nicht etwa ein Gegensatz gemacht gegen die Zeit vor der Fluth, als wäre damals bloß heitere Wärme ohne solche Wechsel gewesen (*Del.*), s. dagegen 1, 14 ff.; es darf auch der Gegensatz gegen das Fluthjahr (zumal da C nicht von einem ganzen Fluthjahr spricht) nicht so scharf genommen werden, dass man eine Störung des Wechsels von Tag und Nacht in demselben (*Abene. Rasch. Kimch. A.*) folgerte (welcher Folgerung die LXX durch die adverbiale Fassung ἡμέραν καὶ νύκτα ausweichen wollten, *Tuch*); sondern die Meinung ist: eine Störung der Naturordnung, wie die Fluth eine solche war, soll künftig nicht wieder eintreten, vgl. zu diesem Ausdruck des Begriffs der Naturordnung Jer. 31, 25 f. 33, 20. 25 f. Ps. 74, 16 f. — Cap. 9, 1—17 die Bundschliessung Gottes mit Noah, nach A, anschliessend an 8, 17. — V. 1—7. Wie dem ersten, so gibt Gott auch dem zweiten Stammvater des Menschengeschlechts seinen Segen mit, erweitert ihm sogar denselben, indem er die bisherige Entwicklung des Menschen in Betracht nimmt, durch Ausdehnung seines Herrschaftsrechtes über die Thiere, fügt aber für die damit beginnende neue Lebensordnung auch einige Schranken hinzu, deren strenge Einhaltung dem Menschen als heilige Pflicht auferlegt wird. V. 1 der Fortpflanzungssegens, wiederholt aus 1, 28. — V. 2. *eure Furcht und euer Schrecken*] Deut. 11, 25, Furcht und Schrecken vor euch; Suff. obj. wie 16, 5. 27, 13. 50, 4 (*Gen.* §. 121, 5; *Ew.* §. 286, 6). „Die Thiere waren zwar 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 יְרֵאָה bleibt unerwähnt, weil es den Menschen weniger scheut“ (*Ku.*). כָּל הַבְּהֵמָה] nach den Acc. mit יְרֵאָה יחדוֹם zusammennehmen, besonders den Begriff Thiere in seine noch übrigen, nicht genannten Arten (= an, vgl. 7, 21); freier: *sammt allem, wovon* (Acc. wie 1, 21) *der Erdboden* (אֲדָמָה wie 1, 25 und Lev. 20, 25) *sich bewegt 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. Deut. 1, 57. 19, 12 u. ö.“ (*Ku.*). הַיָּם] *Ew.* §. 255, c. — V. 3. Insbesondere wird ihnen die Erlaubniss, die Thiere zur Nahrung zu verwenden, ertheilt. Un-erlaubter Weise mag nach A diese Verwendung schon vor der

Fluth stattgefunden haben (6, 11 f.), jetzt erst wird sie in die Ordnung des neuen Weltlaufs aufgenommen; das bildet einen Hauptunterschied gegenüber vom ersten Weltalter (s. 1, 29 f.), auf welches hier selbst im Ausdruck Rückbeziehung genommen ist. וְהָיָה] hier im weitesten Sinn von allem sich Regenden und Bewegenden, der gesammten Thierwelt, s. 7, 21. Aber selbst hier fügt A noch keine Scheidung zwischen rein und unrein hinzu. לֹא יֵאָכְלוּ] s. 1, 21. 8, 21. — V. 4 f. Diese Herrschaftsrechte des Menschen werden durch 2 Verbote beschränkt, beide durch וְנִרְמָז 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; *Ew.* §. 349, a, 1 — hinzugefügt wird) *seinem Blute werdet ihr nicht essen*; sie dürfen nur Fleisch geniessen, welches kein Blut mehr in und an sich hat. Denn die Seele oder das Leben ist zwar nicht das Blut selbst, aber doch von diesem unzertrennlich; im Blut kommt die Seele sinnlich und greifbar zur Erscheinung (Lev. 17, 11. 14. Deut. 12, 23; „vgl. וְהָיָה rohes Fleisch 1 Sam. 2, 15 und anima purpurea Virg. 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. Deut. 12, 16 ff. 15, 23) und kein Fleisch, das von Blut nicht frei war (Lev. 19, 26. 1 Sam. 14, 32 ff. Hez. 33, 25) zu geniessen, war innerhalb des Mosaismus ein Grundgebot und wurde dort um so wichtiger, als das Blut zum Sühnemittel erhoben wurde (Lev. 17). Aber der Verf. beschränkt die Geltung dieses Blutverbots 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). וְהָיָה] *Ew.* §. 255, c; *Ges.* §. 93, 2. וְהָיָה] nicht Dat. comm. (Deut. 4, 15. Jos. 23, 11): zum Besten oder Schutze eurer Seelen (*Schu. Tuch Kn. A.*), wobei der Handlung des Satzes fälschlich 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 entweder Dat. der Zugehörigkeit: euer Blut, näml. das eurer Seelen (LXX Pesch. Vulg. und die Meisten) oder (nach V. 4 u. 5<sup>b</sup>) geradezu: euer Blut *als* eure Seelen d. h. sofern darin eure Seelen enthalten sind (Jj. 39, 16; *Ew.* §. 217, d). Dieses wird Gott *fordern*,

rühend zurückfordern (Gen. 42, 22. Ps. 9, 13). Von der Hand jeglichen Thieres will er es zurückfordern, wozu Ex. 21, 28 f. zu vergleichen ist; *בְּיָד* fast zu blosser Präp. geworden und auch sonst (z. B. 1 Sam. 17, 37; Ps. 22, 21; Jj. 5, 20) den Thier- und Sachnamen vorgeordnet, hier um so unbedenklicher, als *הַיָּד* = *הַיָּד* im Sprachgebrauch feststand (s. Lex.). Und von der Hand des Menschen will Gott das (gemordete) Leben des Menschen zurückfordern durch die Rache, die er entweder selbst nimmt oder nehmen lässt. *אִישׁ אֶחָד* als nähere Bestimmung dem *בְּיָד* gleichgeordnet, erklärt sich daraus, dass man ein dem st. c. unterzuordnendes Nomen auch nachdrücklicher vorzustellen und es an seinem Orte durch ein darauf zurückweisendes Pron. suff. wieder aufnehmen kann: *אִישׁ אֶחָד* = *אִישׁ אֶחָד* = eines Jeden sein Bruder, *Ev.* §. 278, b, vgl. 15, 10. 42, 25. 35. Num. 17, 17 u. s.; wogegen *אִישׁ אֶחָד* Brudermann, wie *אִישׁ אֶחָד* Prophetenmann Jud. 16, 8 u. s. w., also *אִישׁ אֶחָד* sein Brudermann (*Kn.*), weder dem Sprachgebrauch, noch der Analogie der andern angeführten Stellen gemäss ist; also: *von der Hand des Bruders eines Jeden*. Unter *הַיָּד* wie unter *אִישׁ אֶחָד* „ist aber nicht der zur Blutrache verpflichtete Mensch oder Verwandte (*Bohl. Tuch, Baumg.*), von dem ja Gott das Blut gar nicht fordert, sondern der Mörder zu verstehen; ihn bezeichnet Gott, um das strafwürdige des Mordes hervorzuheben, noch besonders als den Bruder des Ermordeten, zu demselben (menschlichen) Geschlechte gehörig“ (*Kn.*). Die Variante *אִישׁ אֶחָד* (*Sam. Pesch. Vulg.*) = *unusquisque* (*Hez.* 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. *בְּפָנֵי* kann hier weder *unter* noch *vor* (*coram*) Menschen (*Targg.*), sondern nur *durch* bedeuten und gehört zu *יָצַק*, dem es des Nachdrucks wegen vorangestellt ist: *ver Menschenblut vergiesst* (allgemein, so dass auch Fälle wie Ex. 21, 28 f. darunter subsumirt werden können), *durch Menschen soll dessen Blut vergossen werden*. 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 alterthümliche Form der Blutrache (s. *Winer* RW. u. Bluträcher) durch die Verwandten, welche das mos. Gesetz voraussetzt und regelt (*Num.* 35, 18 ff. *Deut.* 19, 12), werde hier bis in die Noahzeit zurückverlegt; vielmehr wird nur der Grundsatz aufgestellt, dass die Menschen für die Durchführung der Vergeltung zu sorgen haben, die Art und Weise derselben aber der weiteren geselligen und staatlichen Entwicklung der Menschen überlassen. Und sofern ohne Heilighaltung des Menschenlebens keine menschliche Gesellschaft denkbar ist, kann man allerdings sagen, dass hier der Grund für die geselligen Ordnungen der Menschen gelegt wird (*Luth.*). Begründet wird das Verbot und die Strafe damit, *dass*

im Bilde Gottes er (Gott, *Ew.* §. 303, b; vgl. 14, 1 f.) den Menschen gemacht hat; der Mensch lebt nicht blos, wie das Thier, sondern trägt Gottes Bild an sich; wer ihn antastet, hat etwas Göttliches angetastet, und Gott hat die Strafe dafür an die Menschen übertragen. — V. 7 führt zu V. 1 zurück: „nicht umbringen, sondern fortpflanzen und vermehren sollen sich die Menschen, um die Erde anzufüllen“ (*Kn.*). Bei den LXX ist der Satz nach 1, 28 geändert. Ueber die sogenannten Noachischen Gebote der Synagoge s. B.L. IV. 341. — In dem Segen V. 1—7 ist dem Menschen zugleich seine Aufgabe gewiesen und sind einige Grundvorschriften gegeben, auf welchen weiterhin entwickeltere Rechtsordnungen sich aufbauen können. — V. 8—17. Erst darauf hin und in Voraussetzung dessen, dass der Mensch diese Pflichten übernimmt (vgl. wie Jes. 24, 5. 18 vom Brechen des Bundes durch die Menschen eine neue fluthartige Verwüstung der Erde abgeleitet wird, *Tuch*), richtet Gott (in Ausführung der Zusage 6, 18) das neue Verhältniss, den Bund mit ihm und durch ihn mit allen Lebewesen der Erde 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. וְהָיָה] vgl. 6, 17; im Gegensatz gegen V. 1—7 wird jetzt gesagt, was Gott seinerseits thun will. Gott stiftet freiwillig (aus Gnaden Jes. 54, 9) diesen Bund mit der Menschheit und durch sie vermittelt (V. 10) mit der ganzen Thierwelt, wie sie zuvor auch mit den Menschen und um ihretwillen (s. zu 6, 7) zu leiden hatte. וְהָיָה] 1, 21. אֲנִי besonders wie 7, 21 u. s. לְכָל — לְכָל] *irgend welche* (6, 2. 7, 22), die aus dem Kasten ausgegangen sind, *bezüglich auf d. i. nämlich* (wie 23, 10; *Ew.* §. 310, a) *alle* Thiere der Erde; wogegen בְּ — בְּ als *von - an* — *bis zu* oder *tam - quam* (*Bohl. Schu. Kn. Schr.*) hier keinen Sinn gibt, da die וְהָיָה und וְהָיָה die gleichen sind, und der Gegensatz von jetzigen und künftigen nicht darin liegen kann. — V. 11. Der Inhalt der Bundeszusage ist, dass nie mehr in Folge von (וְהָיָה) Sintfluthwassern alles Fleisch ausgerottet werden soll (vgl. 8, 21 f.). — V. 12 ff. Das Bundeszeichen. Der Bund muss ein äusseres Zeichen haben, an welchem der 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 menschlichen Contrahenten besteht, ist beim Noahbund, in dem zumeist die göttliche Gnade und Langmuth für alle Zeiten verbürgt werden soll, das Zeichen ein himmlisches, der Regenbogen. Dass der Regenbogen jetzt zum erstenmal erschienen sei, sagt der Text nicht, obgleich viele Erklärer das herauslesen, und manche (*Del. Heil*) sogar so weitgehende Folgerungen darauf gründen, wie dass die atmosphärische Beschaffenheit der 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. — [וַיֹּאמֶר] hinweisend auf V. 13. [וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים] nicht auf אֱלֹהִים, sondern auf אֱלֹהֵי הַבְּרִית bezüglich, wie das folgende וַיֹּאמֶר u. s. w. zeigt (vgl. auch V. 17); über וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים s. zu 6, 18. [וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים] für die Geschlechter der (unbestimmt langen) Zukunft, von den Masor. mit Recht zu וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים bezogen; allen Künftigen soll das Zeichen den Bund sinnbildlich verge-wissern. — V. 13. Der Regenbogen (Hez. 1, 28) ist dieses Zeichen. „Gottes Bogen heisst er, weil er dem Himmel, Gottes Wohnsitz angehört, ein himmlischer Bogen ist“ (Kn.). Den *gebe ich* (1, 29), setze ich *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. [וַיֹּאמֶר] Inf. Pi. (Ew. §. 31, b; Ges. §. 10, 2, Anm.), denominirt von וָאָן: *wann ich ein Gewölke wölke*. וַיֹּאמֶר ist Fortsetzung des Inf., und der Nachsatz kommt V. 15. „Das Zeichen hat also auch für Gott eine Bestimmung: wenn 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. [וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים] besagt mit dem Vorhergehenden s. v. a. alles „Lebendige, was es an (7, 21) Sinnenwesen, an Arten derselben gibt, vgl. 7, 15. 16“ (Kn.). — V. 16. In dem genannten Sinne also, wird noch einmal wiederholt, dient der Bogen für Gott selbst zu einem Erinnerungszeichen. Zu beachten ist übrigens, 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. — V. 17. Eine Schlussformel, wie sie A. liebt, z. B. Cap. 10. 36. Ex. 6. Num. 7 (Kn.). Die Art, wie hier der Regenbogen dem religiös angeregten, glaubenden Gemüthe gedeutet wird, ist überaus sinnvoll, ansprechend und würdig. Auch viele andere Völker haben in diese, für die Ungelehrten so sehr wunderbare Erscheinung ihre eigenthümlichen Vorstellungen hineingelegt (s. *Rosenm.* A. u. N. Morgenland I. S. 44; *Winer* RW. u. Regenbogen; über die Namen auch *Pott* in *Kuhn's* Zeitschrift Bd. 2). Den Indern z. B. ist er der Kriegsbogen des Indra, den er nach beendigtem Kampf gegen die Dämonen bei Seite gelegt hat; bei den Griechen ist er ein himmlisches Zeichen für die Menschen (Hom. II. 11, 47 f.), das auf Krieg und Wetterstürme hinweist (ebend. 17, 547 ff. und *Voss* zu Virg. Geo. 1. 380. 469) aber ebenso die Götterbotin (Iris von *εἶψα* knüpfen) oder die Strasse, welche die göttlichen Gesandten zur Erde führt, in der Edda die von den Göttern erbaute, Himmel und Erde verknüpfende Asenbrücke. Auch in unserer Stelle liegt die Auffassung desselben als eines Bandes, das Gott mit dem Menschen, den Himmel mit der Erde verknüpft (vgl. 28, 12 die Himmelsleiter), zu Grund; die Vorstellung ist aber ethisch und

monotheistisch gewendet: das Band ist von Gott gestiftetes Sinnbild des Freundschaftsbundes zwischen ihm und der Erde, Zeichen seiner Gnade und Huld, Friedenspfand. Und zwar, da er nur erscheint, wenn regenschwangeres Gewölk am Himmel ist und nach schon begonnenem Regen die durchbrechende Sonne das Gewölk theilt, so ist er ein besonderes Zeichen davon, dass über das in diesem Wolkendunkel eingehüllte Fluthverderben die Gnadensonne triumphirt, immer wieder dasselbe hemmt, dass keine Fluth mehr komme.

2. Rest der Noahgeschichte C. 9, 18—29, von R  
(nach B) und A.

1. Den Kern dieses Stückes bildet die Erzählung über Noah's Weinbau, seine Trunkenheit, das unkindliche schamlose Benehmen Ham'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 Schlusse finden sich Angaben über Dauer und Ausgang des Lebens Noah's. Die letztern Angaben 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 VV. 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 Cap. 10 nach. Dagegen in der Fluthgeschichte des C (wenigstens so weit sie uns erhalten ist) waren Noah's Söhne noch nicht mit Namen (6, 8. 7, 1) genannt, und in sofern könnte wenigstens V. 18<sup>a</sup> ein nachgeholttes Bruchstück von C (*Schr.*) sein; nur müsste man, da R diese kahle Notiz, weil im Zusammenhang völlig überflüssig, gewiss ebenso wie anderes der Art (s. S. 140) ausgelassen hätte, zugleich annehmen, dass auch V. 19 dorthier stamme (*Böhm.*). Indessen ein zwingender Grund zu dieser Annahme liegt nicht vor. Da vielmehr V. 18<sup>b</sup> deutlich auf V. 22 f. vorbereitet, und auch V. 19 für das Verständniss des folgenden Segens und Fluchs nothwendig ist, so scheint vielmehr ganz V. 18 f. dem Verf. der V. 20 ff. erzählten Geschichte zuzuweisen, welcher damit von der Flutherzählung auf das Folgende hinüberleiten wollte. Als dieser Verf. gilt gewöhnlich C (*Tuch, Kn. Hupf. A.*), aber schwerlich mit Recht. Für Noah, den Helden der Fluth, erscheint hier Noah mit dem Beiwort „der Landmann“, der Erfinder des Weinbaus; die, immerhin unverschuldete, Trunkenheit Noah's trübt wie ein Flecken das strahlende Bild des Gottesmannes, das, gleich A, auch C (6, 9. 7, 1) entworfen hat; das Absehen des Stückes ist auf die Erklärung und Beleuchtung ganz specieller Völkerverhältnisse einer viel jüngeren Zeit gerichtet, hat also seinen Zielpunkt ausser sich selbst; in der Sprache erinnert nichts speciell an C, dagegen an R oder wenigstens die von R bearbeiteten



Stücke das  $\text{לִּי וְלְבָנָי}$  V. 20 (4, 26, 6, 1, 10, 8; freilich auch 11, 6) und  $\text{אֶלְדָּרֵי}$  V. 27 neben  $\text{וְהָיָה}$  (4, 25); ob auch  $\text{וְהָיָה}$  V. 19, darüber s. zu 10, 18. Es ist wahrscheinlicher, dass R der Verf. dieser Erzählung sei (*Ew. Böhm. Schr.*), und Bestätigung erhält diese Annahme durch andere ähnliche Stücke, vor allem 19, 30—38. Dass Stoff und Ausgangspunkt der Erzählung von ihm nicht erfunden ist, sondern ihm gegeben vorlag, ist ohne weiteres vorauszusetzen; die Eigenthümlichkeit des hier benutzten Sagenkreises über Noah, in dem es sich um die Geschichte der Erfindungen und Culturverhältnisse handelt, führt auf dieselbe Quelle, aus der 4, 17—24 u. 6, 1—4 stammen, also wahrscheinlich auf B.

2. Die vorgefundenen Stoffe benutzt der Verf., um einen prophet. Ausblick zu eröffnen auf die künftige Stellung und geschichtliche Bedeutung der von Noah abgeleiteten Hauptvölker und die endliche Gestaltung dieser Völker-Verhältnisse, wie sie sich zu seiner Zeit schon vollzogen hatte, und noch weiter vollziehen sollte. Es handelt sich um die 3 grossen Völkergruppen Sem Ham und Jafet (Cap. 10). Wie er aber bei Sem nach V. 26 f. hauptsächlich an das in Religionssachen wichtigste Volk der Hebräer, genauer der Israeliten, denkt, so liegt ihm auch bei Ham zumeist der durch Geschichte Religion und Sitte zu Israel im schroffsten Gegensatz stehende kenaanäische Volksstamm im Sinn, während ihm Jafet die nördlichen, zwar roheren aber unverdorbenern und kräftigeren, zum Theil schon in die ältesten Wohnsitze Sems vorgedrungenen Völker darstellt, deren zunehmende Wichtigkeit für die weitere Geschichte man damals schon zu ahnen gelernt hatte. Die Geschieke der Völker bestimmen sich nach dem, was sie leisten; diese Leistungen, wenn auch durch äussere Verhältnisse beeinflusst, entsprechen doch gewissen unveränderlich anhaftenden Eigenthümlichkeiten und Grundrichtungen ihres Geistes, welche sich bis in ihre Urzeiten, ihre Anfänge zurück verfolgen lassen. Eine solche tiefere Betrachtung derartiger Dinge herrscht im A. T. durch: wie sich z. B. im Kinde Jacob schon das Wesen des künftigen Mannes, in diesem das des künftigen 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 kümmerlichen Zustände, in welche die kenaan. Völkerschaften zur Zeit des Verf. schon gesunken waren, nichts zufälliges; sie sind die nothwendige Folge und der verdiente Lohn der sittlichen Verkehrtheiten, besonders des Mangels an Zucht im häuslichen Leben, der Zügellosigkeit in geschlechtlichen Dingen und der schamlosen Sitten, welche von alten Zeiten her ihnen ankleben (Gen. 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 anderen Gliedern der Hamitischen Völkergruppe zeigen (*Knobel Völkerk.*

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 Prophetie 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 aus Anlass eines häuslichen Vorkommnisses über seine 3 Söhne sprach. Hier beim Eintritt in die weiten Räume der Völkergeschichte haben sie nach dem Sinne des Verf. ihre rechte Stelle: sie sollen gleich beim Eingang über Charakter und Zukunft dieser Völker orientiren und die Lehren, die in dieser Völkergeschichte liegen, unverwüstlich einprägen. Der Fluch aber und der Segen eines Vaters hat Kraft und Wirkung (Gen. 27, 27 f. 33; Sir. 3, 11), zumal eines Gottesmannes (2 Reg. 2, 24), wie Noah einer war. Nicht umsonst lässt ihn der Verf. so sprechen; es sind wichtige und wohl gegründete Wahrheiten, die er verkündigte.

Vgl. zu diesem Stück *Reinke* Beiträge zur Erklärung des A. T. IV. S. 1 ff.; *G. Baur* Geschichte der alttest. Weissagung 1861. S. 171—182; *Hengstenberg* Christologie 1; *Ewald* Jahrbuch der bibl. Wissensch. IX. 19—26.

V. 18 f. Die Anknüpfung. וְהָיָה Part. der Vergangenheit *Ew.* §. 335, b; *Ges.* §. 134, 2. וְיָדַעְתָּ zum Verständniss von V. 25 ff. Ueber *Kenaan* s. zu 10, 15. — V. 19. *Von diesen dreien aus hat sich die Erde* d. i. Erdbevölkerung (V. 13, 10, 25, 11, 1) *zerstreut* oder wurde die Erde allmählig bevölkert. וְיָדַעְתָּ erleichterte Form des Perf. Niph. von יָדַע = יָדַעַתְּ, wie 1 Sam. 13, 11. *Jes.* 33, 3 (vgl. Gen. 11, 7. *Jj.* 10, 1 u. A.). *Ew.* §. 193, c.; *Ges.* §. 67 Anm. 11; bei A in gleichem Sinne וְיָדַעְתָּ 10, 5. 32. — V. 20. Die Erklärung *Noah fing an als Landmann* d. h. ein Landmann zu sein, das Land zu bebauen (noch bei *Tuch. Kn. Hengst.*; *Ges.* §. 142, 4; *Ew.* §. 298, b) hat an Stellen wie 1 Sam. 3, 2. *Jes.* 33, 1, wo das Part. folgt, keine Stütze, und selbst wenn וְיָדַעְתָּ s. v. a. וְיָדַעְתָּ sein könnte, wäre der Artikel ungerothfertigt. Vielmehr folgt die Ergänzung zu וְיָדַעְתָּ mit וְיָדַעְתָּ (wie וְיָדַעְתָּ 26, 18): *und Noah, der Landmann, fing an und pflanzte einen Weingarten* (*Schu. Del. Keil Böhm. Schr.*). In diesem Fall führt schon der Ausdruck in einen andern Sagenkreis über Noah hinein, welcher darum, weil er zufällig bloß hier erscheint, weder jünger noch weniger besprochen gewesen sein muss: Noah, der Anfänger eines neuen Zeitalters, galt den Hebräern auch als Vater der feineren Künste des Landbaues (gegenüber von 4, 2) und Urheber des Weinbaues, wie Dionysos den Griechen, Osiris (*Diod. Sic.* 1, 15) den Aegyptern (*Ew. Gesch.* I. 387 f.; auch *Bultm. Mythol.* 1, 204 ff.). Dazu passt, dass der Weinstock in

den Landschaften des östlichen Pontus und Armeniens seine Heimath hat und von da aus, zum Theil erst in historischer Zeit, sich zu den andern Völkern verbreitete (*Ritter* Erdk. X. S. 554. 319. 484. 485. 520; 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 (vgl. *Hab.* 2, 15). חַמְוִי] für חַמְוִי wie 12, 8. 13, 3. 49, 11. — V. 22. „Ham sah die Blösse d. i. Scham des Vaters und verging sich schon dadurch, dass er den Blick nicht abwandte, noch mehr aber dadurch, dass er die Sache seinen Brüdern draussen anzeigte, also davon redete, statt zu schweigen; er verletzte gröblich die kindliche Pietät“ (*Kn.*) und die natürliche Schamhaftigkeit. Die Tugend der häuslichen Ehrbarkeit mangelt schon dem Stammvater Kenaan's. — V. 23. Die 2 Brüder bekunden die gegenheilige Gesinnung, ehrerbietige Keuschheit, zarte Schamhaftigkeit mit kindlicher Pietät. וַיִּשְׁתַּחֲוּ] Sing., weil Sem die Hauptperson ist (s. 7, 7). „Die וַיִּשְׁתַּחֲוּ war das Obergewand und wurde auch als Decke gebraucht; z. B. vom Armen des Nachts vgl. *Ex.* 22, 26. *Deut.* 24, 13 (*Winer* RW. u. Kleidung). Dieses Obergewand (des Vaters) nahmen sie, legten es auf ihrer beiden Schultern, indem sie sich aneinander gestellt hatten, gingen rückwärts und also mit abgewandtem Gesicht auf den Liegenden zu, und bedeckten seine Blösse, die sie nicht sahen“ (*Kn.*). — V. 24. Noah erwachte von seinem Wein d. h. Weinrausch (1 *Sam.* 1, 14. 25, 37) und erkannte (sc. in Folge eigenen richtigen Blicks und weiterer Erkundigung, daher nicht וַיִּשְׁתַּחֲוּ; an proph. Erkennen braucht man nicht zu denken) das was (*Ev.* § 277, d) ihm gethan hatte sein kleiner Sohn d. h. nicht sein Enkel (*Bullm.*), nicht sein, des Ham, kleinster Sohn d. i. Kenaan (*Abene.*), sondern sein jüngerer oder jüngster Sohn (LXX *ὁ νεώτερος*, Vulg. *minor*) d. i. Ham. וַיִּשְׁתַּחֲוּ] kann den Compar. und den Superl. ausdrücken (vgl. *Gen.* 1, 16. 10, 21. 19, 38. 27, 15. 29, 16. 18; 1 *Sam.* 16, 11. 17, 12—14), je nachdem er mit zweien oder mehreren verglichen wird. Die Meisten (*Tuch*, *Kn.* *Baur*, *Del.* *Buns.* A.) nehmen das letztere an, erklären Ham für den jüngsten unter den Dreien, und behaupten, die stehende Reihenfolge Sem Ham Jafet (5, 32. 6, 10. 7, 13. 9, 18. 10, 1) sei blos des schöneren Tonfalls wegen für Sem Jafet Ham geordnet. Allein nach den Gesetzen des Tonfalls ordnet man in Genealogien nicht, und wenigstens 10, 1 hätte die richtigere Ordnung gegeben werden müssen; auch zeigt 10, 2. 6. 21 unwiderleglich, dass Ham wirklich der mittlere sein soll; ein stichhaltiger Grund dagegen liegt nicht vor, auch 11, 10 (s. d.) nicht; sachliche Gründe erfordern, dass die Hamiten, die früher gebildet waren als die Jafetiten und mit den Semiten früher in geschichtliche Berührung kamen, dem Alter nach den Jafetiten vorgeordnet werden. Will man also nicht (*Böhm.*) unnöthig den Verf. in Widerspruch mit A, ja (nach 9, 18) mit sich selbst ver-

wickeln, so bleibt nichts übrig, als *den jüngeren* zu verstehen (*Schu. Ew. Keil Schr.*); auch darum richtiger, weil V. 23 Sem und Jafet nicht gleichgeordnet sind, sondern Sem der Führer ist. Nicht mit Sem und Jafet, sondern mit Sem wird hier die Vergleichung gemacht. (Ältere nehmen קַיִן im moralischen Sinn als den geringsten.) — V. 25 ff. Tief bewegt von dem Geschehenen, das Wesen der Söhne durchschauend, spricht Noah wie von einem höheren Geist ergriffen, in Kraft seiner väterlichen Hoheit, Fluch und Segen über sie aus, feierlich in gehobener Rede. Aber die Entrüstung hat die Oberhand, darum bricht zuerst der Fluch hervor (3, 14. 17. 4, 11. 5, 29), und macht Kanaan zum *Knecht der Knechte* d. i. untersten Knecht (*Ew. §. 313, c; Ges. §. 119, 2*) seinen Brüdern. Dass er gerade diesen Fluch über Kanaan ausspricht, hat nicht in blossem Spiel mit dem Namen seinen Grund (da würde es etwa קַיִן הַיְבֵשֶׁתִּי heißen, vgl. Neh. 9, 24); eher wäre in der Niederträchtigkeit seiner Gesinnung ein Mittelglied zu suchen; vielmehr aber erklärt es sich aus der Geschichte. Und nur aus der Geschichte ist es zu verstehen, dass der Fluch den Kanaan, der nicht der Thäter war, trifft. Denn zwar dass Noah dem Ham einen Sohn verflucht, könnte man dadurch vermitteln, dass Ham wie er als Sohn gegen den Vater gesündigt, so nun seinerseits in seinem Sohn gestraft werden solle. Aber dass unter den 4 Söhnen Ham's (10, 6) gerade Kanaan getroffen wird, lässt sich durch das Gesetz der Vergeltung nicht mehr begründen, denn dass Ham der jüngste Sohn Noah's war (*Hofm. Del.*), ist nicht richtig. Die Sache erklärt sich nur daraus, dass Kanaan unter den Hamiten den Hebräern als der sittlich gesunkenste und darum fluchwürdigste galt. Die andern Hamiten, wengleich nach dem Sinn der Erzählung an der Art Ham's Theil nehmend, werden doch nicht ausdrücklich mit dem Fluch belegt. Auch hiernach kann eine Rechtfertigung der Sklaverei der Negerrassen auf diese Stelle nicht gegründet werden, um so weniger, da eigentliche Negervölker (10, 6) gar nicht von Ham abgeleitet werden. — Kanaan wird zur Unterjochung hingegeben nicht blos dem Sem (Israel), sondern auch dem Jafet: auf den Inseln und an den Küsten Kleinasiens und anderer Länder wurden ihre Niederlassungen theilweise schon frühe von Jafetischen Stämmen überwältigt. An die Unterwerfung Phönicier und Karthago's durch das pers., griech. u. röm. Weltreich ist nicht zu denken, weil diese auch die Semiten traf. — Dieser Fluch, von dem Noah anhebt, beherrscht seine Rede so, dass er auch in den 2 folgenden Sprüchen (wo ihn *Olsk.* für interpolirt hält) wieder nachhallt, und durch die dreimalige Wiederholung (*Ew. Alterth. S. 177*) erst recht unverbrüchlich wird. — V. 26 f. Gesegnet werden die beiden anderen, die gemeinschaftlich handelten, jeder besonders, aber Sem zuerst und höher als Jafet. Statt Sem selbst zu segnen, preist er Jahve, den Gott Sem's, nicht blos weil dieser ihn auf

dem richtigen Wege bewahrt hat, sondern „um auf das Glück der Semiten, welche den wahren Gott haben, hinzudeuten: statt des Glücks der Semiten hebt er dessen Ursache hervor“ (Ka.). In Aussicht genommen ist dabei, dass innerhalb Sem's die Verehrung des wahren Gottes (s. zu 4, 26) forterhalten und weiter entwickelt werden wird, und zwar eben durch diesen Gott selbst. Die Semiten sind, durch Israel vermittelt, das Religionsvolk der Menschheit geworden, und ist das der Hauptvortrag und wichtigste Segen, der auf Sem ruht.  $\text{יְהוָה}$ ] poet. für  $\text{יְהוָה}$ , nicht identisch mit  $\text{יְהוָה}$  V. 25, weil durch  $\text{יְהוָה}$  dieses Wort vom vorigen getrennt ist, sondern auf  $\text{יְהוָה}$  als n. coll. bezogen; gemeint ist zu meist Israel, doch auch andere Semiten, welche kanaan. Stämme, z. B. Hethiter, allmählig unterwarfen. — V. 27. Bei Jafet schliesst sich das Segenswort an eine mögliche Deutung seines Namens an (s. 4, 1. 25. 5, 29. 10, 25. 11, 9 u. s. w.).  $\text{יָפֶֿתֿ}$ ] Juss. Hiph. von  $\text{יָפֶֿתֿ}$ , nicht im Sinn des Pi.: *alliciat Japhetum* sc. zum rechten Glauben oder zum Wohnen in Sem's Zelten (Luth. u. A.), sondern gemäss der Bedeutung des Hiph. und der Construction mit  $\text{יְהוָה}$  (Ew. §. 282, c): *Weite gebe Gott dem Jafet (Weiten)!* schwerlich im übertragenen Sinn wie Ps. 4, 2. 18, 20 u. s. (Tuch nach Saad. u. Ar. Erp.), weil ein Gegensatz gegen Noth und Bedrängniss hier nicht angedeutet ist, sondern eigentlich: schaffe ihm weiten freien Raum, weites Gebiet, vgl. Gen. 26, 22. J. 12, 28 (Verss. u. fast alle Neueren). Jafet nahm allerdings im N. Westasiens und in Europa weite Räume ein; dass aber diese im Sinn des Verf. (der Hebr.) für ausgedehnter galten als die Wohnsitze Sem's und Ham's, ist sehr unwahrscheinlich; die eigentliche Erklärung des kurzen Worts bringt doch erst das andere Wort und er lasse sich nieder (siedle) in den Zelten (2 Reg. 18, 5; Zach. 12, 7; Mal. 2, 12) *Sem's!* Von Jafet nämlich muss dies gesagt sein (Tuch Hengst. Del. Baur Ew. Reinke), nicht von Gott (Ouk. und die meisten Juden, weil ihnen der Sinn bei der andern Auffassung anstössig war; Merc. Gerh. Dath. Baumg. Hofm.); denn in diesem Fall würde das logische Verhältniss zum vorhergehenden das des Gegensatzes sein und würde  $\text{יְהוָה יָפֶֿתֿ}$  erfordert, auch passt das Prädicat an sich nicht zu Gott, sondern nur zu Menschen; statt  $\text{יְהוָה יָפֶֿתֿ}$  erwartet man  $\text{יְהוָה יָפֶֿתֿ}$  und das blosses  $\text{יְהוָה יָפֶֿתֿ}$  wäre zu kurz gesagt. Eben so deutlich ist, dass  $\text{יְהוָה}$  in diesem Zusammenhang, wo es sich um Sem Jafet und Kanaan handelt, nur n. pr., nicht app. sein kann. Dass dem Jafet ein *Wohnen in Zelten des Namens* d. h. Ruhmeszelten, namhaften berühmten Wohnsitzen angewünscht sei (JDMich. Vat. Ges. de We. Win. Kn. Schr.), ist auch darum unmöglich, weil für die Semiten (Hebräer) die Jafetischen Länder damals weder vielgenannte noch berühmte waren, und weil blosses Berühmtheit keineswegs schon an und für sich ein Segen ist (s. 6, 4). Man muss nur bei der Siedlung Jafet's in Sem's Hütten nicht an Eroberung denken (z. B. Justin c. Tryph. c. 83, Cler. Ros. A.), sondern an ein friedliches

Zusammenwohnen, entsprechend dem gemeinsamen Handeln der Väter Sem und Jafet V. 23. Geschichtlich lagen die Verhältnisse so, dass Jafetische Völker, in den Verband der alten Semitenreihe aufgenommen, an deren Macht und Ehre Theil nahmen, zugleich ihnen neue Kräfte zuführten und deren weitere Ausdehnung ermöglichten; noch mehr aber kommt in Betracht, dass die Propheten die Bedeutung dieser nördlichen und östlichen, aus Semiten und Jafetiten gemischten Völker für die Zwecke Gottes und seines Reiches schon erkannt hatten. Dieses Zusammenwirken Jafet's mit Sem für das letzte Ziel der Geschichte und die zunehmende Wichtigkeit gerade der jafet. Völker bei dieser Arbeit ist der Grundgedanke dieser Segnung, ein wirklich messianischer Gedanke, dessen tiefe Wahrheit die folgende Geschichte nur bestätigt hat. Die geistliche Auslegung, nach welcher hier die Bekehrung der Jafetischen Völker zu der von Zion ausgehenden Lehre, beziehungsweise dem Evangelium, unter der Niederlassung in Sem's Zelten zu verstehen wäre (*Targ. Jon.* u. fast alle kirchl. Ausl.), hat demnach wohl, wenn man auf den Kern der Sache sieht, einiges Recht, thut aber den Ausdrücken des Textes nicht Genüge, und ist auch darum schief, weil sie etwas für Jafet in Anspruch nimmt, was nach den Propheten (z. B. Jes. 19, 18 ff. 18, 7. Zeph. 3, 10 u. A.) und nach der Geschichte auch Ham zukam. Dagegen haben Beziehungen auf ganz specielle Ereignisse, z. B. das Eindringen der Scythen in Palästina unter Josia (*Bohl., Böhm.*) weder in den Ausdrücken noch im Zusammenhang der ganzen Rede irgend welchen Anhaltspunkt. Der Gottesname  $\text{יהוה}$  ist hier allerdings insofern am Platz, als es bei Jafet keine Jahverehrerung gab (*Tuck, Kn. A.*), aber nothwendig war er darum nicht, weil ja Jahve, Israels Gott, doch Alles thut (über R vgl. 4, 25). — V. 28 f. Die Dauer des Lebens Noah's, aus A. — V. 29.  $\text{שנים}$ ] Sing. wie 5; 23. 31, vor  $\text{ב}$  ebenso gut möglich, wie das häufigere  $\text{שנים}$ .

### 3. Uebersicht über die von Noah abgeleiteten Völker, Cap. 10, aus A, überarbeitet von R.

1. Es ist zu erwarten, dass A die Bedeutung der öfters erwähnten Noahsöhne für die neue Menschheit irgendwo nachgewiesen habe. Die Geschlechtstafel Sem's 11, 10 ff, entspricht dieser Erwartung nicht; dort ist nur von Sem die Rede. Cap. 10 ist das einzige Stück, welches jene Nachweisung gibt, und schon hienach wird es von A sein müssen. Diese Zugehörigkeit zu A (*Ilg. Gramb. Ew. Kn. Nöld. Del.*) erweist sich aber auch aus andern Gründen. Es ist die Art von A, da wo ein Stammbaum sich in mehrere Reihen verzweigt, zuerst die Nebenreihen zu besprechen, ehe er zu der direkt auf Israel hinführenden Hauptreihe übergeht (vgl. 25, 12 ff. 36, 1 ff.). Demgemäss handelt er auch hier sowohl von den Söhnen Ham's und Jafet's, als auch von

denen Sem's, so weit sie ausserhalb Terachs fallen. Gegenüber von 11, 10 ff. ist Cap. 10 nicht entbehrlich, sondern nothwendig. Dass ein Paar Glieder der Genealogie Sem's Cap. 11 bis auf Peleg schon hier (10, 24 f.) vorkommen, war nicht zu vermeiden, wenn gesagt werden sollte, dass Joqtân nicht unmittelbar, sondern durch mehrere Zwischenglieder vermittelt auf Sem zurückgehe. Angaben von Jahreszahlen aber, wie sie Cap. 5 u. 11, 10 ff. gemacht werden, kann man hier nicht erwarten, weil nicht Fortführung des chronologischen Fadens, sondern nur eine Uebersicht über die Verwandtschaftsverhältnisse der Völker (vgl. 25, 12 ff. 36, 1 ff.) beabsichtigt wird. Ausserdem erkennt man A an der Ueberschrift  $\text{אֲרָם וְעֵלְזָר}$  V. 1, so wie an „den Schlussformeln 5. 20. 31. 32, der Breite des Ausdrucks in den letztern, den Ausdrücken  $\text{אֲרָם}$  1. 32,  $\text{עֵלְזָר}$  5. 20. 31 und dem  $\text{א}$  5. 20. 32“ (Kn.). Wenn gleichwohl Manche (*Astr. Eichh. de We. Tuch Win. Hupf. Böhm.*) dieses Cap. von C abgeleitet haben, so giengen sie theils von  $\text{אֲרָם}$  V. 9 und überhaupt von V. 8—12 (worüber sogleich mehr), theils von einer unrichtigen, soeben zurückgewiesenen Beurtheilung des Verhältnisses dieses Cap. zu 11, 10 ff. aus. Dagegen ist noch zu beachten: wenn 11, 1—9, wie allgemein zugegeben wird, von C stammt, so kann Cap. 10 nicht auch ihm angehören, weil hier über den Ursprung und die Zerstreung der Völker ganz anders geurtheilt wird, als dort. Auf B aber als Verf. (*De Wette Schr. Lehrb. der Einl. §. 187*) führt nichts. Die Erwähnung von Adma und Seboim V. 19 (vgl. 14, 2. 3) und das  $\text{אֲרָם}$  5. 32 (vgl. 13, 9) können als ein genügender Beweis dafür nicht gelten. Dagegen ist nicht zu verkennen, dass die Völkertafel durch R mehrere Zusätze erhalten hat. Vor allem V. 8—12 über die Gründungen Nimrod's in Babel und Assur; denn diese Notizen „haben mit der eigentlichen Aufgabe der Völkertafel nichts zu schaffen, schliessen sich nicht gut an das Vorhergehende an, unterbrechen die Aufzählung der Hamitischen Völker und erscheinen überhaupt als ein selbständiges Stück, dessen Fehlen in der Völkertafel nichts vermissen lassen würde“ (Kn.). Ausserdem beweist der Gottesname V. 9 und  $\text{אֱלֹהֵי}$  V. 8 in einem Falle, wo A  $\text{אֱלֹהֵי}$  geschrieben hätte (s. 4, 18), gegen A, und  $\text{אֱלֹהֵי}$  V. 8 erinnert sofort an solche Stücke, wo R selbständiger waltet (4, 26. 6, 1. 9, 20; vgl. auch  $\text{אֱלֹהֵי}$  6, 4). Da aber die hier V. 8. 10—12 gegebenen Nachrichten sehr alt und werthvoll sind, so ist anzunehmen, dass er sie aus einer älteren schriftlichen Quelle geschöpft hat, um so mehr da V. 9 (s. d.) ein von R in diese quellenmässigen Notizen gemachter Einschub zu sein scheint. Welcher Quellschrift R hier folgte, ist mit Bestimmtheit nicht zu sagen, am wahrscheinlichsten derselben, die er auch Cap. 4, 17 ff. 6, 1 ff. 9, 19 ff. benutzte, also B; wenigstens führt die Erwägung des Verhältnisses von 10, 8—12 zu 11, 1—9 nicht auf C. Aber auch V. 25<sup>b</sup> (s. d.) ergibt sich als ein Zusatz, wohl aus derselben Quelle, und dass V. 21 auf die Hand von R hin-

führt, s. dort. Auffallend ist in diesem Verzeichniss ferner der Gebrauch von  $\text{לָד}$  V. 13. 15. 24. 26. Zwar liesse sich, weil es sich um Völker, nicht (wie V. 8) um Personen handelt, denken, dass schon A absichtlich den allgemeineren Ausdruck „hervorbringen“ gebraucht hätte, aber es ist auch möglich, und wegen V. 24 sogar wahrscheinlicher, dass erst R diese Wendung mit  $\text{לָד}$  an die Stelle der ursprünglichen  $\text{בָּנָי}$  u. s. w. gesetzt hat, V. 13 darum, weil er V. 8 ff. eingeschoben hatte, V. 24 f., weil er die Notiz über  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  einschieben wollte, also etwa für ursprüngliches  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$ . Endlich könnte man, weil V. 28 f.  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  und  $\text{בְּנֵי יִשְׂרָאֵל}$  zu den Joqtaniden gerechnet werden, während sie V. 7 als Kuschiten erscheinen, vermuthen, dass entweder diese Namen allein oder ganz V. 26—30 und die damit zusammenhängenden V. 24 f. ein Zusatz des R seien; allein es ist zur Erklärung dieses scheinbaren Widerspruchs die Annahme zulässig, dass A auf diese Weise sie als (kuschitisch-joqtanische) Mischstämme charakterisiren wollte (*Mn.*). Aber kaum vereinbar mit der Völkertafel ist die Ableitung des Uss (V. 23) von Nahor 22, 21 und des Schebâ und Dedân (V. 7. 28) von Abraham 25, 8: dort wird man die Hand eines verschiedenen Schriftstellers anerkennen müssen (s. d.).

2. Sämmtliche Völker, welche der Verf. zu seiner Zeit vorhanden kennt, werden von ihm auf Noah zurückgeführt, und die Nachweisung einer letzten Verwandtschaft aller der vielen äusserlich und innerlich so verschiedenen, nahe und fern wohnenden Völker ergibt sich leicht als der Grundgedanke dieser Uebersicht. Dieser Gedanke ist wichtig. Auch andere alten Völker, wenn sie einmal eine gewisse Stufe der Bildung erreicht hatten, sahen sich veranlasst, die Blicke über ihre nächsten Umgebungen hinaus in die weitere Ferne zu richten. Aegypter und Phöniker, Assyrer und Babylonier, selbst Inder und Perser hatten so ein gewisses Maass von Erd- und Völkerkunde, ehe noch die mehr wissenschaftlichen Forschungen darüber bei den class. Völkern begannen. Aber viel bekümmert hat man sich in der Regel um diese Auswärtigen nicht, wenn nicht Staats- und Handelszwecke im Spiel waren, oft genug sie als blosse Barbären verachtet. Anders hier. Eine Menge von Völkern, zu denen des Verf. Landsleute keinerlei Lebensbeziehungen hatten, ist in die Betrachtung hereingezogen. Und der Zweck dabei, nämlich erkennen zu lassen, welche Stellung Israel im ganzen Völkerkreise einnehme, ist schon charakteristisch. Israel ist eben doch nur ein Glied der gesammten Menschheit. Alle Menschen und Völker sind desselben Geschlechts, derselben Würde und derselben Bestimmung (1, 26. 9, 6), unter sich Brüder und Verwandte. Vom Grossen und Ganzen der Menschheit geht diese biblische Betrachtung aus, ehe sie sich zur Geschichte des einzelnen Volkes, des Volkes Gottes, wendet, um dann zuletzt durch den Mund der Propheten auf das Ende und letzte Ziel dieser Einzelgeschichte



hinzuwiesen, 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 nach ihren Verwandtschaftsverhältnissen werden in Form einer Genealogie zusammengeordnet. Da auch Völker aus kleinen Anfängen herausgewachsen oder um ein ursprüngliches 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 geschichtlichen Erinnerungen längst erloschen; der Ursprung jedes einzelnen Volkes liegt in dem Dunkel einer vorgeschichtlichen Zeit. Aber ein allgemeines Bewusstsein von seiner Herkunft und seinen Verwandtschaftsverhältnissen lebt doch in jedem Volke fort, und Zeichen, an denen auch Fremde solche Zusammenhänge zu erkennen vermögen, gibt es genug in Sprache, Lebensweise, Sitten und mehr äusserlichen 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 z. B. 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 dieser allgemeinen Zeichensprache des Alterthums ausnehmen zu wollen. Sind ja doch einige derselben offenbar ursprüngliche Landes- oder Stadtnamen (wie צִירִן, קִנָּז, צִירִיט), oder Gentileia (wie die V. 16—18), und viele erscheinen unverdeckt noch als reine Volkennamen in ihrer Pluralform (wie V. 4. 13 f.). Wie aber die Völker selbst, so werden auch noch weiter zurück die Völkerfamilien unter solchen einheitlichen Namen zusammengefasst. Damit war ein Mittel geschaffen, um ebenso sinnvoll als kurz nicht bloss die Verwandtschaftsverhältnisse und geographische Nachbarschaft oder politische 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 recht aus. Sonst pflegte man sie aus der Blutmischung eines Vaters und einer Mutter, die ihrem Stamme nach verschieden

waren, herzuführen; hier aber, wo auf die Mutter keine Rücksicht genommen wird, blieb nichts übrig, als sie zweimal (vgl. V. 7 mit 28 f.), nämlich jedesmal unter einem andern Vater aufzuführen; s. oben S. 176. — Die Völker, welche in dieser Weise hier zusammengestellt werden, sind keineswegs bloß solche, mit welchen die Israeliten in näheren Beziehungen standen. Zwar wird, wie das sehr natürlich ist, den nächsten Nachbarn, den Keaanäern, und wieder den näheren Stammverwandten, den Hebräern im weiteren Sinn (V. 26 ff.), eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet, aber sie sind nur eine Minderzahl von den vielen andern fernen und fernsten Völkern, die hier namhaft gemacht werden. Andererseits umfasst das Verzeichniß auch nicht alle Völker der alten Welt. Nicht nur sind absichtlich alle jüngeren hebr. Völker (wie Edom, Moab-Ammon, Ismaeliten, Ketaräer) hier nicht berücksichtigt, weil von diesen im weiteren Verlauf zu sprechen vorbehalten war, sondern auch manche andere Volkenamen, die man hier leicht erwarten könnte, fehlen. Im allgemeinen kann man sagen, dass nur solche Völker aufgeführt werden, welche zur Zeit des Verf. wirklich namhaft und zu seiner Kunde gekommen waren, und erlaubt darum das Verzeichniß auch Rückschlüsse auf die Zeit des Verf. Wenn also zwar arabische Völkerschaften, aber noch nicht der vom 7 Jahrh. an allmählich auftauchende Name ארץ und ארץ, auch nicht Perser erwähnt werden, oder wenn Hezeqiel eine entwickeltere Kenntniß der nördlichen Völker zeigt, als unsere Tafel, so ist das leicht erklärlich und gelegentlich (s. *Tuck*) auch ein Beweis gegen die Abfassung der Tafel in der exil. oder pers. Zeit. Aber ebenso ist zu bemerken, dass auch uralte Völker wie Amaleq, Refaim hier unbeachtet bleiben, offenbar weil sie zu des Verf. Zeit verschwunden oder bedeutungslos geworden waren (was über Mose's und Saul's Zeit herunter weist). Andere Völker sodann, obwohl zu des Verf. Zeit vorhanden, werden nicht aufgeführt, weil seine Kunde nicht soweit reichte, z. B. die Chinesen und die übrigen Völker der mongolischen Rasse Ostasiens, die Inder und Iranier, die Neger Afrika's u. s. w. Im allgemeinen umfasst seine Uebersicht die um das Mittelmeerbecken herum und in dessen nächster Nähe sich gruppierenden Völker von der s. g. kaukasischen Rasse; der geographische Gesichtskreis des Verf. zeigt sich also in ähnlicher Weise beschränkt, wie in der Fluthgeschichte, ohne dass darnach die höheren Wahrheiten, welche er zur Darstellung bringt, 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 ägyptischem Wissen geschöpft sind, das nicht so weit nördlich und nicht so tief nach Arabien hinein reichte (*Chabas études sur l'antiquité historique*, 2 ed. 1873. p. 90 ff. 169.), sondern im eigenen Wohnland der Israeliten, in der

Mitte der alten Welt, und zwar zum Theil durch Vermittlung der Phöniker (*Tuch Kn. Ew. Riepert* u. A.) erworben sind.

3. Sämmtliche Völker gliedern sich in 3 grosse Familien unter den Namen Sem Ham u. Jafet. Diese Dreitheilung ist vom Verf. 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 von Chorene armenischer Geschichte 1, 5 (s. auch Berosus ed. Richt. p. 59 f.) hatte Xisuthros (in der bab. Sage) 3 Söhne, welche sich in die Beherrschung der Menschheit theilten: Zrovan, Titan, Japetosthe (in Orac. Sibyll. 3, 108—111 *Κρόνος, Τίτάν, Ιαπετός*, 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; die griech. Namen lassen alte Götter oder halbgöttliche Herrscher, vielleicht verschiedener Weltgegenden, vermuthen (s. *Ew. Geschichte* I. 401; anders *Lenorm. Bér.* p. 415—439). Ein letzter Nachhall davon könnten auch Feridun's drei Söhne in der spätern pers. Sage sein (*Spiegel* A.K. I. 554). Sodann zeugt wenigstens (*Bockart*) der Japetos der Griechen, der in ihrem mythol. System fremd und wohl aus Kleinasien herübergenommen ist (*Buttmann Mythol.* I. 219 ff.; *Ew. Gesch.* I. 400), und für den bei Alexander Polyh. sein Sohn Prometheus erscheint (*Syncell.* p. 44), für eine Verbreitung dieses Namens bei den, auch mit der Fluthgeschichte bekannten, Kleinasiaten. Dies genügt zum Beweis, dass in diesen 3 Namen älteste Ueberlieferung steckt, wenn auch Sem und Ham im Munde anderer Völker anders gelautet haben mögen. Jedemfalls müssen in der Sage von diesen dreien Anhaltspunkte enthalten gewesen sein, um sie für eine Eintheilung der Menschheit zu verwenden. Welche Völker nun jedem zuzuthellen seien, mag bei einigen der hauptsächlichsten schon vor dem Verf. festgestanden haben, aber das einzelne war doch wohl erst durch seine eigene Einsicht und Forschung zu bestimmen; und man fragt, nach welchen Gesichtspunkten er dabei zu Werke ging. Aeusere oder physische Unterschiede, namentlich der Hauptfarbe (*Kn.*) können nicht der Eintheilungsgrund gewesen sein, denn zwischen den 3 Völkergruppen gibt es derartige durchgreifende Unterschiede nicht, weder für die oberflächliche noch für die wissenschaftliche Betrachtung. Wenn auch die nördlichen Völker weiss sind, so sind doch Semiten und Hamiten in der Farbe vielfach gleich; die Hamiten in den Niederungen sind dunkler als die im Gebirge; es gab sogar helle Aethiopen (*Leucathropes*), und dass

Kanaaniter und Hebräer in der Farbe sich unterschieden hätten, ist nicht zu beweisen. Schon darum, aber auch sprachlich, ist die Deutung von  $\text{רָאָה}$  als *Schönheit*, bezüglich auf weis-rothe Farbe nach Cant. 5, 10 u. Thren. 4, 7 (*Kn.*) oder gar als *der Weisse* (*Hitz.* in ZDMG IX. 748) unzulässig;  $\text{שָׁחָר}$  als *schwarz* (*Kn.* u. A.) gieng eher, wenn man es zu *dunkelfarbig* abschwächt; aber gar  $\text{רָאָה}$  mit  $\text{שָׁחָר}$  zusammenzubringen und als *roth* zu erklären (*Hitz.*), überschreitet die Grenzen des Erlaubten. Um nichts wahrscheinlicher ist die Meinung, dass der Eintheilungsgrund in den Sprachen gelegen habe. Um Verwandtschaft und Verschiedenheit der Sprachen beurtheilen zu können, dazu gehört eine genauere Wissenschaft, als sie im Alterthum irgend jemand hatte; die vergleichende Sprachwissenschaft ist erst neuesten Datums; den alten Hebräern galten z. B. Assyrer für fremdsprachig (Jes. 33, 19); und dass unser Verf. vielmehr innerhalb der 3 Gruppen sehr verschiedene Sprachen annahm, deutet er V. 5. 20. 31 durch  $\text{אֲרָמִיָּהּ}$  zur Genüge an. Wohl trifft es sich, dass wenigstens eine Mehrzahl von Völkern innerhald 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 Verf., der von solchen wissensch. Gründen jedenfalls nicht geleitet war; zu erwecken, aber von sämmtlichen Völkern der einzelnen Gruppen gilt es nicht. In Lydien und Elam z. B., den äussersten Ländern Sem's, mag theilweise und zeitweise auch ein s. g. semitisches Idiom gehört worden sein, aber eine Gewissheit haben wir nicht, dass nicht schon zu des Verf. Zeit, wie später sicher, andere Sprachstämme dort die Oberherrschaft hatten; von den hamitischen Völkern sprachen die Kanaanäer und Philister, aber auch manche Kuschäer semitisch, und dass alle Glieder Jafet's indogermanische Sprachen gehabt hätten, kann man im Hinblick auf Tarschisch, Moscher, Tibarener u. s. w. nicht zugeben. Die neuere Verwendung der Namen Sem Ham Jafet für die Benennung dreier Sprachfamilien beruht insofern auf irrthümlichen Voraussetzungen. Sind aber weder phys. Eigenthümlichkeiten noch die Sprachen maassgebend gewesen, so erweist sich dagegen der geographische Gesichtspunkt als der durchherrschende. Sem nimmt die mittleren Länder ein, Ham umfasst den Süden, Jafet den Norden (NW. und NO.). Die Scheidegrenze zwischen Sem und Jafet bilden im allgemeinen die südlichen Taurusketten, so dass die jenseits derselben gelegenen nördlichen Hochländer Kleinasiens, Armeniens, Mediens Jafet angehören; nur Lud und Arphaxad machen eine Ausnahme (*Kiepert* S. 198). Auch innerhalb der einzelnen 3 Kreise ist die Anordnung eine geographische. Jedoch der allein herrschende Gesichtspunkt kann auch der geographische nicht gewesen sein. Wenn der Verf. Kanaanäer und Philister zu den Hamiten und dagegen viele Völkerschaften Arabiens, auch des südlichen, zu den Semiten rechnet, so muss er dazu historische

Gründe gehabt haben; er muss gewusst haben, dass jene erst aus dem tiefern Süden in das mittlere semitische Gebiet und diese erst in verhältnissmässig späterer Zeit nach dem Süden gewandert sind. Auch dass er unter den Semiten zwar Elam und Lud nennt, aber Babylonier gar nicht erwähnt, kann nur in Erinnerung einer viel älteren Gestalt dieser Völkerverhältnisse geschehen sein. Man wird darum genauer sagen müssen, dass das Eintheilungsprincip der Völkertafel ein historisch-geographisches ist. Jedoch die Gesamtnamen der 3 Völkerkreise zur Bestätigung dessen zu verwenden, davon wird man sich enthalten müssen. Zwar könnte  $\text{𐤇𐤍}$  (was seit Bochart schon Manche mit dem Gott Hammon oder Ammon oder auch mit dem alten Gott Khem der Aegypter zusammenbringen wollten), weil im Hbr. *heiss* bedeutend, als eine passende Bezeichnung der heissen Südländer erscheinen (s. B. Jub. c. 8), aber bei den andern 2 Namen lässt sich eine entsprechende Deutung nicht finden und für Ham selbst läge es viel näher, darin den Namen *Rem* oder *Rhemi*, mit welchem die Aegypter ihr Land, wegen der schwarzen Farbe seines Bodens, benannten (*Plut. de Is. et Osir. c. 33; Brugsch geogr. Inschriften 1. 73; Ebers Aeg. I. 55*), wiederzuerkennen; man müsste dann weiter annehmen, dass dieser den Hebräern bekannte Name, der wie im Koptischen (*Kame*) so auch im Hbr. ( $\text{𐤌𐤍}$  30, 32 ff.) *schwarz* bedeuten konnte, auf die Südländer überhaupt und ihre Völker übertragen worden wäre; aber da der Name gerade in den ältesten Stellen (vgl. noch 1 Chron. 4, 40) einen weiteren Sinn hat, und erst in den späten Ps. 78, 51. 105, 23. 27. 106, 22 auf Aegypten beschränkt wird, so bleibt doch das alles höchst unsicher. Auch über Sem kann man bis jetzt nur Vermuthungen aufstellen. Zwar dass mit  $\text{𐤍𐤌}$  *Name*, *Ruhm* (*Simon. onom., Bohl. Tuch, Kn.*) hier nichts auszurichten ist, ist leicht deutlich und die Analogie der Slaven (von *slava* Ruhm) längst hinfällig; eher möglich und der ältesten Bedeutung der W.  $\text{𐤍𐤌}$  entsprechender wäre, den Begriff der *Höhe* darin zu finden, aber dann nicht sowohl den Himmel und Himmelsgott (*Bultm. Myth. 1. 221*) als vielmehr einen Berg oder ein *Hochland* dieses Namens (*Ew. Gesch. 1. 402; Böttch. ex. krit. Aehrenl. S. 5*), den ältesten Mittelort der Semiten, zu verstehen, wie ja wirklich bei Mose Chor. 1, 5. 22. 2, 7. 81 oder bei seinem älteren Gewährsmann der östliche armenische Taurus noch den Namen Sim führt (*Ew. a. a. O.; Kiepert S. 199*). Bei Jafet vollends sind nicht einmal für Vermuthungen Anhaltspunkte vorhanden.

4. Die Ordnung, in der der Verf. die 3 Völkerfamilien vorführt, ist die umgekehrte der Altersfolge; er beginnt mit dem jüngsten, Jafet, und bringt den ältesten, Sem, zuletzt; das ist immer seine Art, zuerst die Nebenlinie abzuhandeln, um dann bei der Hauptlinie stehen zu bleiben; an die Völker Sem's reihte sich bei ihm die Genealogie Sem's 11, 10 ff. unmittelbar an. Innerhalb der 3 Kreise zählt er die ihm bekannten Hauptvölker

oder -Länder auf, bei den für Irael wichtigeren auch ihre Unterabtheilungen. Jedoch da er sich bewusst ist, damit 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 jüdische Schriftausleger schon frühe aus diesem Verzeichniss die Zahl von ungefähr 70 Völkern, bald etwas mehr, bald etwas weniger, herausgefunden (*Boch. geogr.* 1, 15; *ZDMG.* IV. 150 f.), und neuere Gelehrte (*Del. u. Nöld.*) halten dafür, dass er die Zahl 70 beabsichtigt habe, wie 46, 27. Allein 46, 27 (s. d.) hat die Zahl ihren guten Grund, und ist darum vom Verf. auch ausdrücklich genannt, hier dagegen wäre sie nur herauszubringen, wenn man entweder Sem Ham Jafet, oder Schelach Eber Peleg hinzurechnete, welche doch mit den eigentlichen Volksnamen nicht gleichwerthig sind, und ebenso Kenaan und Joqtan zu den Unterstämmen, in die sie sich gliedern, hinzunähme. An sich ist, Völker, die wie Individuen vergehen und entstehen und sich mehren, in eine bestimmte Zahl bannen zu wollen so widersinnig, dass man es einem gesunden Geiste, wie der des Verf. war, gar nicht zutrauen darf, zumal da er selbst durch seine Bemerkungen V. 5. 20. 31 eine ganz richtige Auffassung dieser Verhältnisse bekundete. — Im Ganzen erweist sich dieses Verzeichniss als ein vorzügliches histor.-geograph. 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 dieser Namen 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 geograph. und ethnograph. Kenntnisse in diese älteste Weltkarte hineinzutragen (noch bei *Knobel*, indem er die Geographie der röm. Kaiserzeit, und *Buxsen*, indem er die Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung zu Grunde legte) hat zu schlimmen Missgriffen geführt. Nach den ältesten Deutungsversuchen im B. Jub. c. 8 f. u. bei *Jos. Ant.* 1, 6, an den *Hieron.* in den quæst. Hebr. und andere Kirchenschriftsteller sich anschliessen, sind hier hauptsächlich zu nennen:

*S. Bochart geographia sacra seu Phaleg et Chanaan, Cadom.* 1646 u. ö.; *JDMichaelis spicilegium geographiae Hebr. exterae, Gött.* 1769. 1780. 2 part. u. dazu *Forsteri epistolae ad JDMichaellem.* Gött. 1772. — *CFVolney recherches nouvelles sur l'histoire ancienne tom 1. Par.* 1814. — *JSchulthess das Paradies u. s. w. Zür.*

1816. — *Rosenmüller* Handbuch der bibl. Alterthumskunde, Bd. 1; Thl. 1 u. 2. Leipz. 1823 ff. — (*Feldhoff* die Völkertafel der Genesis, Elberf. 1837; *Krücke* Erklärung der Völkertafel im 1 B. Mose, Bonn 1837, *J. v. Görres* die Jafetiten u. ihre gem. Heimath Armenien, Münch. 1844. *Gfrörer* Urgeschichte des menschl. Geschlechts, Schaffh. 1855 2 Bde.) Besonders: *Tuch* im Commentar, u. *Knobel* die Völkertafel der Genesis, Giessen 1850; dann *Winer* B.W. u. *Schenkel's* Bibellexikon; für den jafetischen Kreis *Kiepert* über die geogr. Stellung der nördlichen Länder in der phön.-hbr. Urkunde, in Monatsber. der Berliner Acad. der Wiss. Fbr. 1859 u. *de Lagarde* gesammelte Abhandlungen Leipz. 1866 S. 254 ff., für die Hamiten *G. Ebers* Aegypten u. die Bücher Mose's, Leipz. 1868. Sonst s. zu diesem Stück auch *Knald* Jahrb. LX S. 2 ff. u. X, 167 ff. u. zu V. 8—10 Jahrb. 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. — V. 2—5. Die *Jafetischen oder nördlichen Völker*, am kürzesten behandelt, weil mit Israel am wenigsten in Verkehr; das Mitgetheilte entspricht ungefähr dem Umfang der Kenntnisse der alten Phöniker, da sie Asien nördlich vom schwarzen Meer und das innere und nördliche Europa noch nicht erkundet hatten. Diese Länder wurden erst später von den Griechen aufgeschlossen; *Gomer* hat (V. 3) drei Söhne, die mit ihm eine Gruppe bilden. *Gomir* seit *Calmet* insgemein auf die *Κυμύριοι* gedeutet, die schon *Homer* bekannt (Od. 11, 14), nördlich und nordöstlich vom Pontus Euxinus und Lacus Maeotis ihre Sitzer hatten (Her. 4, 11 f.; Strab. 3, 2, 12. 7, 2, 2 f.), frühe nach Kleinasien streiften (Strab. 1, 3, 21), im 7 Jahrh., von den Scythen gedrängt, das lydische Reich in Kleinasien überzogen (Her. 1, 6. 15. 109. 4, 1, 11 f.), und dann endlich sich verlören, aber noch in verschiedenen Ortsnamen Spuren ihres Daseins zurückliessen (Her. 4, 100; Strab. 11, 2, 5 f.). Sie wurden schon von den Alten (bei Strab. 7, 2 u. Plut. vit. Marii) mit den Cimbern combinirt. Allein die ältesten Ausleger, denen doch die Kimmerier auch bekannt waren, haben nicht sie in Gomer gefunden; *Josephus* versteht die Galater im nördlichen Phrygien (erst im 3 Jahrh. v. Chr. dort eingewandert). Von Bedeutung ist, dass die alten Armenier ganz gewöhnlich das ihnen benachbarte *Kappadocien* (altpers. Katpatuka) *Gomir* (im Plur.) benannten, dass in dem Bericht des *Kephalion* (*Euseb. chron. Arm. ed. Anah. I: 95*) geradezu die Gimmeri für die Kappadoken gesetzt werden, und alte Glossen *Γόμρι* ἐξ ἐν *Καππαδοκίας* (s. s. O. II. 12) darbieten. Da Kappadocien seiner Lage und Geschichte nach von jeher ein in sich geschlossenes grosses Land und Reich war (noch in den Dariusinschriften ein besonderes Land neben *Jeuna* und *Sparda*); so ist am wahrscheinlichsten Kappadocien hier unter *Gomer* gemeint (*G. Wahl* alt. u. neues Vorderasien 1. 274; *Kiepert* S. 204 ff. *Lag. Abh.* 8. 254 ff.; *onom.* II. 95). Ob der Name mit dem des

Kimmeriervolkes zusammengehangen habe, kann vorerst nicht ausgemacht werden. Hez. 38, 6 stimmt gut zu dieser Erklärung.  $\text{מִנִּי}$ ] erster Sohn des Gomer, Jer. 51, 27 mit Ararat und Minni, also mit armenischen Gebieten zusammengestellt, sind sicher nicht die Germanen (Juden, *Kn.*), sondern die *Askanier* (*Boch.*), ein ältester Stamm im nördlichen Phrygien, dessen Name noch später in  $\text{τῆ Ἀσκανία λίμνη τε καὶ γῶρα}$  in Mysien u. Phrygien (Strab. 12, 4, 5 ff.), so wie in Mannsnamen (*Boch.*) erhalten war; die Endung *az* bildete im Armen. Patronymica, und Ashkhên war im Armen. noch als Personname erhalten (*de Lag.* Abh. 255). Die *Ῥηγίνες*, welche Joseph. dafür setzt, sind sonst nicht bekannt, aber jedenfalls nicht (*Kn.*) die Rugii an der Ostsee.  $\text{רַגִּי}$ ] in 1 Chr. 1, 6  $\text{רַגִּי}$  (doch nicht in allen MSS. und Edd.). Die Meisten wollen jetzt (schon B. Jub.) darin die fabelhaften *ῶρη Πικαία* finden, welche in der alten class. Geographie den Nordrand der Erde begrenzen; *Kn.* macht gar aus diesen Ripäen die Karpathen, um neben den Germanen (Aschkenaz) die Kelten in die Völkertafel hineinzutragen, welche nach Plutarch. Camill. c. 15 f. einmal an den Karpathen gewohnt haben sollen. Aber *ῶρη Πικαία* haben in diesem Zusammenhang keine Stelle. Joseph. versteht, wohl nicht blos rathend, die *Paphlagonier* (mit der Handelsstadt Sinope), und treffend hat schon *Bochart*, dann *de Lag.* (255) den Fluss *Ῥήβας* (*Ῥήβαντος*), der in Bithynien in das schwarze Meer fällt (Arrian. peripl. 12, 3; Plin. 6, 1) und die Landschaft *Ῥηβαντία* am thraz. Bosphorus (Eustathius in Dionys. perieg. 793) als Reste jenes alten Namens verglichen. Dagegen kommt die Conjectur von *Folney* (*Bohl.*; B. L. V. 98)  $\text{מִנִּי} = \text{Νιφάρης}$  d. i. Name der höchsten Bergreihe des Taurus in Armenien (Strab. 11, 12, 4) nicht in Betracht.  $\text{מִנִּי}$ ] der 3 Sohn des Gomer, wird Hez. 38, 6 mit Gomer zusammen im Heere des Magog, und Hez. 27, 14 hinter Javan Tubal Meschek als Rosse und Maulthiere für die tyrischen Händler liefernd erwähnt, beide-mal von Hez.  $\text{מִנִּי}$  genannt. Nach Joseph. wurden sie für die Phryger gehalten; nach einem griech. Scholion zu Hez. 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 *ἄποικοι* der Phryger (Her. 7, 73) und  $\text{τῆ φωνῆ πολλὰ φρυγίζουσιν}$  (Eudox. bei Steph. Byz. u. *Ἀρμενία*, auch Eustath. zu Dion. 694). Allein da die Phryger schon in Aschkenaz enthalten sind, ist für Torgarma bei den Armenern stehen zu bleiben, d. h. nach dem ältesten Sinn des Worts bei dem südwestlichen Armenien (Ararat = Ostarmenien, s. zu 8, 4). Dass die Namensform Thorgom des Mos. Chor. erst aus den LXX geschöpft ist (*Lag.* 255 f.), ist noch kein Beweis für die Grundlosigkeit der arm. Anwendung



des Namens (s. *Kiepert*. 201 f.). Ob in *Tog-arma* selbst schon der Stamm von *Armen-ia* stecke und *Tog* mit dem 2 Element von *Katpa-tuka* zusammenzustellen sei, muss dahingestellt bleiben. Die Vermuthung, *Togarma* sei *Τυθραυτα* (*Lag.* 257); ist bis jetzt nicht zu begründen, und die Deutung auf die Türken (wiederholt von *Mordtmann* in *ZDMG.* XXIV. 32) hat keinen Werth. Phrygien, Paphlagonien, West-Armenien reihen sich unter sich; in der Richtung von West nach Ost, gut zusammen, und irgend welche Zusammengehörigkeit derselben mit dem Hauptbinnenland Kappadocien ist leicht annehmbar, wäre der Sinn dieser Armenienordnung auch nur der, dass den Phöniken (Hebr.) die Kunde von *Aschkenaz*, *Riphat* und *Togarma* als hinter (nördlich von) *Gomer* liegend erst durch *Gomer* vermittelt zukam (*Kiepert*). — *גומר*] der 2 Sohn *Jafet's* muss, wenn eine geogr. Ordnung befolgt ist, zwischen *Gomer* und *Medien* gesucht werden. Nun erscheint bei *Hez.* 38, 2. 6. 15. 39, 2 *Magog* als ein furchtbares Kriegervolk im hohen Norden, welches *Tubal* und *Meshek* unter sich hat, und welchem *Gomer* und *Haus Togarma* dienen; der dort von *Hez.* beschriebene *Zag Magog's* ist längst als ein prophet. Nachbild des zu *Josia's* Zeit über *Asien* hereingebrochenen *Scythenzuges* (*Her.* 1, 103 ff.) erkannt. In der That erklären hier in der *Genesis* *Joseph.* u. *Hier. Magog* als *Scythen*, und ist seit *Bock.* diese Deutung fast allgemein angenommen, ohne dass man übrigens bis jetzt erklären kann, was der Name *Magog* eigentlich bedeute (gegen die gewöhnliche Gleichung *ma* = gross und *gog* = Berg s. *Lag.* 158), noch auch beweisen, dass er schon vor *Hez.* denselben allgemeinen Sinn hatte, der dem weiten Volksnamen *Συθραι* in der griech. Geographie zukommt. *Schulthess* versteht die *Massageten*, deren Gebiet aber zu weit nordöstlich scheint. Beachtenswerth ist die Annahme *Kiepert's* (207 f.), dass hier unter *Magog* das nördliche und östliche *Armenien* gemeint sei, welches noch unter den *Achämeniden* eine eigene, die 18<sup>te</sup> Satrapie unter dem Namen *Matiane* bildete, und zu seiner Hauptbevölkerung die *Saspiren*, *Alarodier* (*Ararat*) und *Matianer*, scythische *Mönadenstämme* (*Monatsber. der Berl. Akad.* 1857 S. 139) hatte. War die Bevölkerung dieser Länder schon in älterer Zeit scythisch, so konnte *Hez.* auf seinem Standpunkt den Namen um so leichter für das geschichtlich schon aufgetretene *Scythenvolk* gebrauchen. — *גומרי*] zweifellos die *Meder*, assyr. ebenso und in den pers. Inschriften *Máda* genannt, erscheinen hier als das äusserste Volk und Land im NO.; vom 6 Jahrh. an wurden die *Israeliten* näher mit ihnen bekannt *Jes.* 13, 17 f. 21; 2; *Jer.* 51, 11. 28. — Wenn nun von den *Medern* unmittelbar zu den *Joniern* überggesprungen wird, so ist deutlich, dass hier eine neue geograph. Reihe beginnt, und die Fortsetzung *Tubal*, *Meshek*, *Tiras* zeigt, dass sie wieder von W. nach O. oder NO. läuft. *גמרי*] sicher die *Griechen*, eig. *Jonier*, mit diesem selben Namen im ganzen Orient bis nach *Indien* benannt (*assyr.* *Javanu*, alt-

pers. im Pl. Jauná). Im A. T. kommen sie noch Jo. 4, 6. Zach. 9, 13. Hes. 27, 13. Jes. 66, 19. Dan. 8, 21 vor. Es ist aber kein Grund vorhanden, die Jonier in Kleinasien und auf den Inseln hauptsächlich oder gar ausschliesslich und nicht vielmehr das eigentliche Griechenland zu verstehen, da dieses den Phönikern längst, schon vor den homerischen Zeiten, bekannt war und der Südwesten Kleinasiens eher unter den Begriff von Lud V. 22 fallen kann, die griech. Inseln aber V. 4 besonders erwähnt werden. מִצְרַיִם בְּרַחֲוֵי der erstere Jes. 66, 19 als fernes Küstenland, der letztere Ps. 120, 5 als ein rehes Volk, beide zusammen als nördliche Kriegsvölker Hes. 32, 26. 38, 2 f. 39, 1, und als Handelsgenossen der Tyrier, denen sie Sklaven und Erzwaren lieferten, Hes. 27, 13 erwähnt. Schon *Boch.* hat bewiesen, dass die *Moscher* und *Tibarener*, Μόσχοι (auch Μόσχοι) καὶ Τιβαρηνοί (Τιβαρηνοί) gemeint sind, welche auch Her. 3, 94. 7, 78 neben einander nennt, zur 19 Satrapie des Darius gehörig. Sie bewohnten die Gebirgsländer im SO. des schwarzen Meeres, die Moscher zwischen den Quellen des Phasis und Cyrus (noch später kommt Meskethi als einheimischer Landesname am obern Kur vor, s. *Kiepf.*), die Tibarener östlich vom Thermoion. Noch heute sind Sklaven und Kupferwaren Hauptausfuhrartikel der pontischen und kaukasischen Bergvölker. Dass sie getrennt von Gomer und seinen Söhnen erst nach Javan aufgeführt werden, mag daher kommen, dass diese vom Binnenland scharf abgetrennten Bergvölker nur auf dem Seeweg, der über Javan führte, erreicht wurden. (*Kiepf.*) Die Tabali und die Muaki, welche in den ass. Keilschriften vorkommen, sind vielleicht dieselben Völker (*Schr. Kl. S. 12 f.*). Joseph. deutete Tubal auf die Iberer (im Kaukasusland), Meschek (nach Lautähnlichkeit?) auf Μάγαρα in Kappadocien, aber schon *Hier.* denkt bei jenen an die span. Iberer, und *Kie.* fordert geradezu, dass unter Tubal die Iberer in Spanien und im südwestlichen Gallien und unter Meschek die Ligyer oder Ligurer auf der pyren. Halbinsel und im westl. und südl. Gallien und oberen Italien, verstanden werden (weil sonst diese in der Völkertafel vermisst würden). Aber auch Jes. 66, 19 ist nicht ein westliches, sondern das nördliche Tubal gemeint. — מִצְרַיִם sonst nirgends erwähnt, wird seit Joseph., Euseb. u. s. w. von den meisten auf die Thraken (Θρακησες, Θρακησες) gedeutet; der Lage nach würde das durch die Phönikern nur auf dem Seeweg über Jonien zu erreichende Thrazien wohl passen, aber — und — widerstreben dieser Gleichung (s. *Tuch*). Ebenfalls schicklich seiner Lage nach wäre Τυρ-ης (*Schulth.*) d. i. der Dniester mit seinen Anwohnern Τυρῖται (Her. 4, 51), wenn nur ein altes phönikisches Emporium an seiner Mündung besser bezeugt wäre als bei Amnion Marc. 22, 8, 41. Die Τυρσ-ηνοί (B. Jub., *Tuch*), von denen als einem alten pelagischen Volk die Griechen viel redeten, und welche sich einst zwischen Kleinasien und Griechenland, auf den Inseln und an der Küste des ägäischen Meeres

durch Seeräubereien furchtbar machten (Her. 1, 57, 94; Thuk. 4; 109, s. *Tuch*), die auch mit den italischen Tyrsenern oder Tyrrenern in Verbindung gebracht wurden, lassen sich in keinem bestimmten Lande, das hierher passen würde, fixiren, müssen jedoch hier vorerst noch als möglich zugelassen werden, zumal da auch die in altäg. Texten vorkommenden Tuirseha (ZDMG. XXI. 660. 663; *Ebers* I. 110. 155) auf diese seefahrenden Tyrsener zu deuten scheinen. Wie es sich mit Tiras verhalten möge, jedenfalls stellen Gomer Magog Madai, Javan Tubal Meshek zwei von W. nach O. laufende Reihen dar, von denen die zweite die äussere, die erste die innere genannt werden kann. — V. 4. Von Javan werden noch 4 Söhne namhaft gemacht; zwei, welche sicher zu bestimmen sind, Tarschisch und Kittim, zeigen deutlich, dass es sich hier keineswegs um griechische Stämme handelt, sondern um die südlichsten Länder und Völker im Westen des Jafetkreises, welche die Phöniken befuhren, und von denen Griechenland geographisch etwa den Mittelpunkt bildet. Und zwar zerfallen sie in zwei Paare: Elischa und Tarschisch, Kittim und Rodanim; auch diese Paarung muss ihren Grund haben, und hat ihn, wenn das erste westlich, das zweite östlich von Griechenland fällt. תַּרְשִׁישִׁי weil er Javansohn ist, und weil nach Hes. 27, 7 in Tyrus von den Inseln oder Küsten des Elischa Purpurstoffe (nicht Purpurschnecken) bezogen wurden, der Peloponnes aber und namentlich Laonien grossen Reichthum an Purpurmuscheln hatten (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 Asoler (*Joseph., Hier., Kn.*); Hellas (Targ. Jön. zu Gen. u. Pesch. zu Hes.), Elis (*Boch.*) rathen. Aber Griechenland ist schon in Javan enthalten, und wenn sofort zu Tarschisch übergegangen wird, so vermisst man die zwischen Griechenland und Spanien liegende grosse Halbinsel und Insel, die von den Phöniken schon in ältester Zeit besucht und besiedelt war. Darum hat gewiss mehr Gewicht, als jene auf Namensähnlichkeit gegründeten Vermuthungen, das תַּרְשִׁישִׁי in Targ. zu Hes., und die Glosse bei Sync.: Ἐλισσαί ἐξ οὗ Σικελιοί (Eus. chr. Arm. II. 13). *Sicilien (Kiep.)* gehört hierher mit Unteritalien, und auch die Stelle des Hes., zu dessen Zeit schon die griech. Colonien dort blühten, erklärt sich dann sowohl der Sache als dem Ausdruck תַּרְשִׁישִׁי nach. Der Name Elischa, ob einheimisch (*Ἐλισσοί*) oder von den Phöniken geschöpft, bleibt noth zu erklären. Karthago (*Schulth.*), für dessen Erbauerin oder Schutzgöttin Elischa galt, gehört nicht hierher. תַּרְשִׁישִׁי kommt im A. T. so oft vor, als dass es hier zweifelhaft sein könnte. Es ist immer und überall das bereits seit dem 11 Jahrh. mit Tyrus im Verkehr stehende, namentlich wegen seines Silberreichthums aufgesuchte und im Orient früh berühmt gewordene *Tartessus* (nicht *Dertosa* = *Tortosa* in Katalonien, wie *Redslob, Tartessus*. Hamb. 1849. 4<sup>o</sup>. msint) und weiterhin das ganze Land *Turdetania*,

zu dem es gehörte, wahrscheinlich semitisiert aus Tartisch (s. *Tuch*, *Ges. thes.*, *Wiener RW.*). Dieses span. Land hat schon Euseb. (*Θάσις ἐξ οὗ Ἰβηρος*) und ihm nach fast die ganze Reihe der Späteren verstanden. Nur die Einbildung, dass es, weil als Javansohn aufgeführt, einen griech. Stamm oder wenigstens Pflanzort bezeichnen müsse, hat Joseph. (*Hier.*, *Bunsen*) auf Tarsus in Cilicien geführt, das aber auf Münzen  $\tau\alpha\rho\sigma$  geschrieben wird, und (*Euseb. ohr. Arm.* 1. 43; anders freilich *Ammian Marc.* 14, 8, 3) erst von Sanherib gegründet ist, und *Kn.* will sogar Tyrsener und Etrusker daraus machen, welches Andere in  $\tau\alpha\rho\sigma$  finden.  $\tau\alpha\rho\sigma$ ] ist zweifellos *Cypern* mit der (ursprünglich phönikischen) Stadt Kition, auf welchen Stadtnamen bereits Joseph. zum Erweise seiner Deutung sich beruft (s. *Ges.* zu *Jes.* 23, 1; *Wiener R.W.*, u. *B.L.*). Diese grosse Insel, auf welcher die Phöniker schon in ältester Zeit festen Fuss fassten, kommt aber hier nicht rücksichtlich ihrer Bevölkerung in Betracht (so wenig als Tartessus), so dass man sich zu bemühen hätte, die Karer, welche einst ausser den Phönikern die Insel bewohnten, als ein Volk griech. Stammes zu erweisen oder gar unter Kittim sämtliche über die griech. Inseln verbreiteten Karer zu verstehen (*Kn. Del.*). Wenn späterhin von  $\tau\alpha\rho\sigma$  (*Jer.* 2, 10. *Hez.* 27, 6) in der Mehrzahl 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 nichts für Gleichartigkeit der Bevölkerung, sondern bei erweiterten geographischen Kenntnissen wurden hier, wie in andern Fällen, die alten Namen in erweitertem Sinne gebraucht, also Kittim auf andere westliche Inseln und Küstenländer übergetragen. Das Wort schon hier in diesem jüngeren Sinn zu nehmen, es also etwa auf Macedonien oder Italien zu beziehen, liegt kein Grund vor, und die Ordnung der Aufzählung erlaubt es gar nicht.  $\tau\alpha\rho\sigma$ ] im amtlichen Text, den auch *Targ. Pesch.* u. *Vulg.* ausdrücken; aber nach *LXX* u. *Sam.* und nach dem *mas. Text* in 1 *Chr.* 1, 7 (wo durch *Correctur* nach dem *Pent.* einige *Edd.* u. *MSS.* ebenfalls  $\tau\alpha\rho\sigma$  haben, vgl. *Michael. spicileg.* 1. 115 ff.) und nach inneren Gründen ist vielmehr  $\tau\alpha\rho\sigma$  zu lesen. *Dodanim* erlaubt keine annehmbare Deutung, da *Dodona* (*Cler. Michael.*, *Ros.*, *Krück.*) als eine vereinzelt, zudem binnenländische Stadt in Epirus hier überhaupt keine Stelle hat, die *Dardaner* aber (*Targ. Jon.*, *Talmudisten*, *Ges. Kn. Buns. Del.*) schon dem Namen nach nicht genau stimmen, und erst durch allerlei Zwischenvermuthungen aus Troern zu einem Gesamtnamen der „nordgriechischen oder illyrischen“ Stämme hinaufgeschraubt werden müssten, um hier in der Völkertafel eines Platzes würdig zu erscheinen. Wird aber  $\tau\alpha\rho\sigma$  gelesen, so liegen die *Anwohner des Flusses Rhodanus* in Gallien (*Boch.*) geschichtlich und geographisch abseits, und auf dem Wege nur die *Ῥόδιοι* (*LXX*, die sogar *Hez.* 27, 15 für  $\tau\alpha\rho\sigma$  *Ῥόδιοι* haben) d. h. *Rhodanus* oder allgemeiner die rhodischen Inseln d. h. die Inseln des

ägeischen Meers. Den Namen der Insel kennt schon Homer II. 2, 654 ff.; die Phöniker kamen frühzeitig dorthin (*Boch.*), sie lag auf ihren Fahrten nach Javan und weiter westlich. Josephus hatte diesen 4 Javansohn gar nicht in seinem Exemplar, und Epiphanius, selbst ein Cyprier, dehnt Kittim auch auf Rhodus aus, weil er dieses nicht entbehren mochte (*adv. haer.* 30, 25). — V. 5. Da Verf. V. 20 u. 31 jeden der beiden andern Völkerkreise mit einer Unterschrift abschliesst und im Gebrauch seiner Formeln sonst immer sich sehr gleichmässig zeigt, so erwartet man (*Ilg. Zw. Olsh.*) auch hier ein  $\text{אֶלֶף בְּנֵי יָוָן}$ . Dies wieder einzusetzen ist um so nothwendiger, da  $\text{אֶלֶף בְּנֵי יָוָן}$  nur auf die  $\text{בְּנֵי יָוָן}$  V. 4, nicht auf die  $\text{בְּנֵי יָוָן}$  V. 2 (*Rn.* u. A.) sich beziehen kann, weil doch von den binnenländischen Jafetiten, wie Madai, unmöglich die Bevölkerung der  $\text{אֶלֶף בְּנֵי יָוָן}$  ausgesagt werden konnte. Und zwar müssen, da auch  $\text{אֶלֶף בְּנֵי יָוָן}$  mit  $\text{אֶלֶף בְּנֵי יָוָן}$  nicht zusammen passt, vor  $\text{אֶלֶף בְּנֵי יָוָן}$  jene 3 Worte eingesetzt werden, ohne dass es darum nöthig wäre,  $\text{אֶלֶף בְּנֵי יָוָן}$  —  $\text{אֶלֶף בְּנֵי יָוָן}$  als Glosse zu streichen. Von diesen (Javansöhnen) haben sich abgetrennt (V. 32) d. h. sowohl vereinzelt als ausgebreitet die Meereländer d. h. Inseln und Küstenländer der Völker; das gehört noch zu V. 4; Verf. deutet an, dass es noch andere als jene genannten und schon seit alter Zeit bekannten Inseln und Küsten des Westens gebe, die erst später als bevölkerte oder besuchte hervorgetreten seien. Nun erst folgt die Unterschrift: [*Dies sind die Söhne Jafet's*] nach ihren Ländern, jeder gemäss seiner Sprache, gemäss ihren Geschlechtern (Stämmen), nach ihren Völkern. Ueber die Bedeutung des  $\text{אֶלֶף בְּנֵי יָוָן}$  kann, unter Vergleichung von V. 20 u. 31, kein Zweifel sein (s. 7, 21). Verf. kann und will die einzelnen Länder und deren Districte, die einzelnen Völker und Stämme, welche die Jafetiden umfassen, und die mancherlei Sprachen, die sie reden, nicht alle aufzählen.

V. 6 — 20. Die Hamiten oder die südlichen Völker. V. 6 werden 4 Hauptvölker auf Ham zurückgeführt; die Ordnung derselben geht von Süd nach Nord.  $\text{כִּשׁ$  bei den alten Aegyptern Kush, Kesh, Keshi, zur Bezeichnung des Landes und Volkes zwischen Syene (*Hex.* 29, 10) und Abyssinien gebraucht, und als Volksname von den Nahasi (Nahesu) d. h. den Negeren unterschieden, wenn auch zuweilen von den Nahaai des Landes Kush die Rede ist. Im selben Sinne kommt  $\text{כִּשׁ}$  ausser 2 Chr. 12, 3. 14, 8 ff. später im A. T. oft (z. B. *Jes.* 11, 11. 43, 3. 45, 14 u. s.) vor, ist aber von *Jesaja's* Zeit an auch speciell Bezeichnung des Staates von Meroë (*Jes.* 18, 1. 20, 3. 37, 9; s. B.L. 1. 288 ff. u. Aethiopien), ähnlich wie auf den assyr. Keilinschriften Kushi, und seit *Sargon's* Zeit noch genauer Miluhhi (Meroë) genannt wird (*Schr.* K.L. 18). Dieses afrik. Kusch ist im allgemeinen das heutige Nubien bis Dar Sennâr und bis gegen die abyss. Berge hin, heutzutage bewohnt von verschiedenen Beschariu- (Bega) und Berber-Stämmen, deren Sprache noch entfernt an die ägyptische erinnert (*Lepsius Briefe ans Aeg. u. Aethiopien* S. 266; *Mussinger*

ostafrik. Studien 1864 S. 339 ff.; *Brugsch* in der Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1864. S. 1 ff.), aber von der der innerafrikan. Negervölker, wie von der der Abyssinier verschieden ist. Bei den Griechen entspricht dem Kusch in diesem Sinne *Aithiopia* zur Bezeichnung des von Aegypten südlichen Nillandes (Her. 3, 114. Ptol. 4, 7), nur dass mit dem Fortschreiten der geograph. Kunde auch Abyssinien dazu gezogen wurde. Wie aber den ältesten Griechen ihre *Aithiopia* Bezeichnung der dunkelfarbigen Menschen des ganzen Südrandes der Erde waren (Hom. II. 1, 423 u. Od. 1, 23 f.; Strabo 1, 2, 26—28) diesseits und jenseits des arabischen Meerbusens, und selbst noch Her. 3, 94. 7, 70 von asiatischen Aethiopen redet, und ähnlich syr. Schriftsteller im 5 Jahrh. n. Chr. die Himjaren Kuschäer benennen (*Assemani* bibl. or. I, 360. III, 2. 568 ff.), so muss Kusch auch für die alten Hebräer eine allgemeine Bezeichnung für die Völker und Länder am äussersten Südrand der Erde gewesen sein. Wenn man auch für Gen. 2, 13 das nicht gelten lassen will, so kann man doch hier Angesichts V. 7 u. 8 nicht (mit *Schultk.* u. *Ges. thes.* p. 673) läugnen, dass auch Asiaten zu Kusch gerechnet sind (*Bochart* suchte Kuschäer blos in Arabien). Die scharfe Trennung Asiens und Afrika's war für diese älteste Zeit noch gar nicht vorhanden. Dass auch die *Kissoi* oder *Kocsaioi* in Susiane und nördlich davon sogar ihrem Namen nach mit Kusch zusammenhängen, ist sehr unwahrscheinlich (s. *Nöldeke* in G. G. N. 1874. S. 173 ff.). *כוש*] die semitische, wahrscheinlich von einem Hyksosvolk geschöpfte, nicht aber einheimische Benennung *Aegyptens*, auch phönikisch *כוש* (s. *Ebers* S. 86), assyr. *Musur* u. *Misir*; altpers. *Mudrdja*, und durch die LXX als *Mestrem* auch in's Kopt. übergegangen. Die Meinung (*Boch.*), dass *כוש* „Umwallung“ bedeute und Aegypten als ein abgeschlossenes Land bezeichne, ruht blos auf der Umbiegung des Namens bei Jes. 37, 35. 19, 6 (*Mich.* 7, 12), hat an *Diod. Sic.* 1, 31 (*ἡ Αἴγυπτος πανταχόθεν ποσειῶς ἐκχυμένη*) keine Stütze, noch weniger an dem angebl. Festungsgürtel von Pelusium bis Klysma (*Ebers* S. 86 ff.). Die Ableitung des Namens von *Ramses* (*Reinisch* über die Namen Aegyptens 1859) ist noch weniger annehmbar. Wahrscheinlicher ist, dass *כוש* mudartig Land oder Gebiet bedeutete (*Ges. thes.* p. 815; *Ew.* Jahrb. X. 174), und die hbr. Dualform (nicht wegen der 2 durch den Nil getrennten Landeshälften: *Tsch.*, oder der Bergketten im O. u. W. des Landes *Ka.*) drückt die beiden Länder aus, nämlich das obere und untere Land, von welchen schon auf den ältesten Denkmälern der Aegypter immer die Rede ist, wenn sie Gesamtägypten umschreiben wollen. Als Bezeichnung Aegyptens überhaupt ist dieser Name in der Dualform den Hebräern seit alten Zeiten so geläufig geworden, dass sie ihn auch anwandten, wo sie nur von Unterägypten sprechen wollten, ja wo sie Oberägypten noch ausdrücklich davon unterscheiden (wie *Jes.* 11, 11. *Jer.* 44, 1. 15). Der griech. Name *Αἴγυπτος*,

dessen erstes Element  $\alpha$  oder  $\alpha\lambda$  und dessen zweites im äg. Namen für die Phöniker, auch wahrscheinlich in der Handelsstadt  $\text{Κόκτος}$  in der Thebais, sowie in dem Namen der *Neptes* und in äth. *Gebz*, wiederkehrt (*Ebers* S. 75 f. 131—141 u. *Chabas études sur l'ant. hist.*, 2 ed. 1873 S. 119 ff.), ist umgekehrt bei den Griechen zunächst Benennung des Nildaltalandes gewesen, aber bald auf Gesamtägypten angedehnt worden (s. noch *Herz.* 2, 15; *Plin.* 18, 47).  $\omega\omega$  kommt vom 7 Jahrh. an im A. T. öfters vor: *Nah.* 3, 9 neben Kusch Mizraim Ludim; *Jer.* 46, 9 im äg. Heer mit Kusch und Ludim, ähnlich *Herz.* 30, 5; *Herz.* 27, 10 unter den Söldnern der Tyrier zusammen mit Paras und Lud; *Herz.* 38, 5 im Heergefolge Magogs neben Paras und Kusch; endlich in der Aussprache oder Lesart  $\omega\omega$  *Jes.* 66, 19 unter den Nationen des Westens. Die LXX, in ägypt. Dingen von einigem Gewicht, geben in *Jer.* u. *Herz.* es mit  $\text{Αἰβυς}$  wieder; *Josephus* deutet es auf die Libyer, die eine Gründung von  $\text{Φούνης}$  seien, auch gebe es einen Fluss dieses Namens im Land der Mauren, der ebense wie das ihm angrenzende Land  $\text{Φούνη}$  bei sehr vielen griech. Geschichtschreibern vorkomme (vgl. den sonst unbekanntnen Fluss  $\text{Φθούθ}$  oder *Fut* im westlichen Mauretania, *Ptol.* 4, 1, 3; *Plin.* 5, 1); dem *Joseph.* folgen die andern Alten. (*B. Jub.* c. 9. äth. Text setzt Phud westlich von Kusch, oder da der Name Mizraim ausgefallen ist, wahrscheinlich westlich von Aegypten.) Für diese Erklärung von Put durch *Libyer* kann auch sprechen, dass der westliche District Unterägyptens, das s. g. Libya Aegypti, koptisch den Namen *Phaiat* führt (*Ka.* V.T. 296). Wenn das in altägypt. Texten oft vorkommende *Pua* oder *Punt* die Westküste von Arabien bezeichnet (*Brugsch* geogr. Inschr. II, 14; *Ebers* S. 64 ff.; *Chabas* S. 143 ff.), so folgt daraus nicht, dass  $\omega\omega$  dasselbe bezeichne (*B.L.* V. 20; *Stade de Isaiaa vatic.* Aeth. 1873 S. 9 u. A.). Der Verf. der Völkertafel mag für äg. und afrikan. Dinge ägyptische Quellen benutzt haben, aber gewiss nicht für Arabien, mit dem die alten Aegypter wenig bekannt waren; weder im A. T. noch bei den class. u. arab. Geographen kennt man bis jetzt eine Spur von einem arab. Put; *Jes.* 66 erfordert ein Westland; libysche Söldner im Dienste von Tyrus haben im 7 Jahrh. nichts befremdliches; für Araber erwartete man doch wenigstens bei *Jer.* u. *Herz.* eine andere Benennung, und das Zeugnis des *Joseph.* über Phut in Mauretania, noch von *Hieron.* bestätigt, kann nicht aus der Luft gegriffen sein, sowenig als das der LXX. Auch kann der Name zur Zeit des Verf. füglich schon den Phönikern bekannt gewesen sein, zumal wenn das ihn tragende Volk ursprünglich mehr östlich in Afrika sass, und erst später nach dem Westen gedrängt wurde; bis in das eigentliche Mauretania reichte die Kenntniss Nordafrika's zur Zeit des Verf. wohl nicht. Von den Putija der Naqshirustam-Inschrift des Darius ist wegen der Unsicherheit der Erklärung vorerst abzusehen (*ZDMG.* XI 184 ff. u. XXIII 217 f.).

Ueber das Verhältniss zu den עַרְבֵי אֲרָם V. 13. עַרְבֵי אֲרָם von der W. עַרְבָּ (Ew. §. 163, f.), das Land und Volk der Niederung (Num. 13, 29. 14, 25), aber nicht im Gegensatz gegen Aram (angeblich: Hochland), sondern ursprünglich Name der Meeres- und Jordanniederungen und ihrer Bewohner, und von da auf das ganze westliche Jordanland übertragen (B.L. III 513 ff.; Kn. V.T. 305 ff.). Er erscheint hier als einheimischer Sammelname der ganzen a. g. kenaan. Bevölkerungsgeschichte, mit Einschluss der Phöniker, und war uralter Name dieses Volkes: bei Sanchun. (Eus. pr. ev. 1, 10) ist Osiris Bruder des Xvā, der zuerst Φοίνιξ ungenannt wurde, und bei Steph. Byz. heisst es, dass Phönike ursprünglich den Namen Xvā hatte. Auch auf phönik. Münzen kommt er vor (Ges. mon. Phoen. I. 271), und noch zu Augustin's Zeit bekannten sich punische Bauern als Chanani (Aug. exp. epist. ad Roman. §. 13). Bei den Assyriern und Aegyptern war der Name nicht in Gebrauch. Dass Kenaan trotz seiner semit. Sprache zu Ham gerechnet wird, kann nicht aus Nationalhass, sondern nur in Erinnerung an seine Einwanderung aus südlichen Wohnsitzen geschehen sein (s. auch B. Jub. c. 10), wie sie Her. 1, 1. 7, 89; Justin 18, 3; Strabo 1, 2, 35. 16, 3, 4; Dion. perieg. 906) bezeugt ist, und gegen welche die Gegen Gründe (*Movers* Phöniz. 2. 38 ff.; *Stark* Gaza S. 37) nicht stichhaltig sind (s. weiter *Bertheau* zur Geschichte der Isrl. 163 ff.; Kn. V.T. S. 311 ff.; *Ew.* Gesch. I. 343; *Hitzig* Geschichte Isrl. S. 26 f.). Andererseits standen sie durch ihre ganze Bildung, namentlich auch in Religionssachen, mit Aegypten in einem uralten Zusammenhang (Ka. a. a. O. 311; *Ebers* 146 ff. 183 ff.), und auch hierdurch ist ihre Einreihung unter die Hamiten wohl begründet. — Put lag den Hebräern fern genug; die 3 andern sind für Israel wichtiger, weshalb Verf. über sie noch Näheres mittheilt. — V. 7. Die zu Kusch gehörigen Völker und Länder, deren Namen aber nicht mehr mit Sicherheit nachzuweisen sind. עַרְבֵי אֲרָם Ps. 72, 10 neben עַרְבֵי אֲרָם als fernes Südland, Jes. 43, 3. 45, 14 zugleich mit Aegypten und Kusch erwähnt, wird nach Jos. ant. 2, 10, 2 fast allgemein von Meroë verstanden. Das passt auch zu diesen Stellen, und wird durch Vergleich von Jes. 45, 14 mit 18, 2. 7 empfohlen (Her. 3, 20. 114). Freilich der Staat Meroë mit der Stadt Napata taucht erst später auf und die Stadt Mera oder Meroë erhielt erst seit Tirhaqa grössere Bedeutung, aber da schon die äg. Herrscher der 18 Dynastie über Semne hinaus und Ramses II von der 19 Dynastie sogar bis zum Barkal-Berg, bei Napata, vorgezogen war, so konnte ein Volks- oder Landesname dieser Gegend dem Verf. allerdings bekannt sein. Möglich wäre, dass die grosse Stadt *Saba* und der Hafen *Saba*, welche Strab. 16, 4, 8—10 (vgl. *Saba* bei Ptol. 4, 7, 7 f.) an der Westseite des arab. Meerbusens (ungefähr in der Breite von Meroë) verzeichnet, noch eine Spur des Namens עַרְבֵי אֲרָם enthielte. עַרְבֵי אֲרָם der Name kommt auch V. 29 unter den Joctaniden vor, und es ist möglich,



daß beidemal das gleiche Volk gemeint ist, sofern es als Mischvolk sowohl zu Kusch als zu Joctán gerechnet werden konnte. Nur die Ordnung der Aufzählung scheint mehr nach Westen hinzuweisen. Unter dieser Voraussetzung könnte mit dem  $\text{אֲבִיזַי}$  hier der Name des sinus *Ἀβυλίης* oder *Ἀβαλίης* und der Völkerschaft *Ἀβυλίται* an der afrik. Küste bei der Meerenge von Bab el Mandeb (Arrian peripl. m. ery. p. 5 f.; Ptol. 4, 7; Marcian Heracl. 1, 2; Plin. 6, 34) verglichen werden. Sonst s. zu V. 29.  $\text{אֲבִיזַי}$  die Deutung des Joseph. auf *Ἀσιάβαοι*: d. h. die Anwohner des Astaboras (Takatze) in Abyssinien (gebilligt in *Gen. thes.*) scheint bloß aus Namensähnlichkeit errathen (über *Σαβάρ* des Ptol. s. unter  $\text{אֲבִיזַי}$ ). Empfehlungswerther ist die Combination (*Tuch, Win. Kn. A.*) mit der alten arab. Handelsstadt *Σάββαθα* (Arrian peripl. p. 15; Ptol. 6, 7, 38; Strab. 16, 4, 2) oder Sabota (Plin. 6, 32. 12, 32; ZDMG. XX. 273), Hauptstadt der Chatramotitae (s. V. 26), die 60 Tempel hatte und Emporium des Weirrauchhandels aufführen (Kazwini's Kosmographie II. p. 37 und 40 u. Toffir und Mirbât).  $\text{אֲבִיזַי}$  von dem nachher  $\text{אֲבִיזַי}$  und  $\text{אֲבִיזַי}$  abgeleitet werden, wird bei Hez. 27, 22 in Verbindung mit  $\text{אֲבִיזַי}$  als ein Handelsvolk, das den Tyriern Specereien, Edelsteine und Gold liefert, genannt. Die LXX geben es (in Gen. u. Chron.) mit *Ἰσχυά*, und da Ptol. 6, 7, 14 ein *Ἰσχυά* oder *Ἰσχυά* und Steph. Byz. ein *Ἰσχυά* als Hafenstadt am arab. Ufer des pers. Meerbusens aufführen, zu dieser Lage vielleicht auch Dedân, weniger freilich Schebâ, passen würde, so ist diese Deutung meist (*Boch. Tuch, Win. Kn. Ges.*) angenommen, obgleich arabisch die Stadt

auf der Grenze von Omân und Bahrein vielmehr  $\text{جَام}$  lautet (z. B. *Tabari* ed. Koseg. 1. 205). Bima (بِيمَة) in Jemen, 3 Tagesreisen südlich von Sanâ (*Niebuhr Arab. S. 148. 293*) entspricht in den Lauten noch weniger. Eher könnten die *Rhamanitae* hieher zu ziehen sein (Strab. 16, 4, 24).  $\text{אֲבִיזַי}$  würde, wenn  $\text{אֲבִיזַי}$  wirklich am pers. Meerbusen zu suchen wäre, noch weiter östlich zu suchen sein, und in diesem Fall könnte man sich, trotz des Lautunterschieds, das von *Boch.* verglichene *Σαυδάκη*, Seestadt und Fluss in Karmanien (Ptol. 6, 8, 7—11; Marcian Her. 1, 7; Steph. Byz. u. *Σαυδάκη*) gefallen lassen (s. *Kn. V.T.* 271, der dort auch Spuren des Namens Sabae nachweisen will). Zu gering ist die Autorität des Targ. Jon., welches wie Targ. der Chronik Sabteka durch Zingis, auf der Ostküste Afrika's unter dem 10° n. Br., wiedergibt. Einigen Anhalt geben die von Ra'ma abgeleiteten *Schebâ* und *Dedân*. Durch V. 28 und 25, 3 steht ein arabisches *Schebâ* und *Dedân* fest. Ein afrik. *Schebâ* und *Dedân* könnte also nur neben einem arabischen behauptet werden. So *Wetzstein* (bei *Delitzsch Jesaja. 1866 S. 660 ff.*), welcher das kusch. Paar für das allein bedeutende erklärt und das im A. T. so oft erwähnte berühmte Handelsvolk *Schebâ*

Dedân mit Raîna zusammen an die Westküste des arabischen Meeres 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. סַבְאִי] die *Sabäer* kommen im A. T. oft genug vor als ein fernes reiches Volk und Land, dessen Schätze Gold, Edelsteine, Wohlgerüche, namentlich Weihrauch und Cassia, sie theils selbst (Jj. 6, 19) theils durch andere Stämme (Jes. 60, 6) dem Norden zuführen (1 Reg. 10, 1 ff. Jo. 4, 8. Ps. 72, 10. Jer. 6, 20. Hez. 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 Mariäba oder Saba, 3 Tagesreisen vom Sanä, zusammen (Agatharoh. p. 61—66; 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 handeln. Sie waren der Mittelpunkt einer alten südarab. Bildung, von deren einstigem Dasein die s. g. himjarit. Inschriftendekmalen (ZDMG. X. XIX. XX) genug Kunde geben; auch der Name סַבְאִי ist auf diesen oft zu lesen (s. B. X. 67; XX. 271). Nun ist freilich der Name Sabäer weit verbreitet gewesen; nicht blos die סַבְאִי in Nubien waren vielleicht Verwandte, sondern in Arabien selbst finden sich allenthalben Spuren ihres Namens (*Mannert Geogr.* VI, 1. 66) auch auf der ostarab. Küste (*Kn.* V. T. 265); *Scenitae Sabaei* erwähnt Plin. 6, 32; von Sabäern mit Nabatäern zusammen spricht Strab. 16, 4, 21; schon Jj. 1, 15 erscheinen sab. Beduinen in der Nähe von Asinitis. Und da nun weiter die Sabäer wie unter den Kuschäern, so unter den Joqtaniern und den Qeturäern vorkommen (10, 28. 25, 3), so glaubte *Kn.* hier V. 7 die Sabäer von Oman, V. 28 die berühmten von Jemen und 25, 3 die syrischen verstehen zu müssen. Allein dass 25, 3 keine andern als hier V. 7 (höchstens nördlichere Zweige derselben) gemeint sind, beweist ihre Verbindung mit Dedân, und die Localisation der kusch. Sabäer nach Oman ruht in der Hauptsache auf der problemat. Deutung von סַבְאִי als *Regma*; dass die Sprache der berühmten Sabäer als eine semitische sich erwiesen hat, hindert nicht im mindesten ihre Einordnung in Kusch (s. oben S. 186). Richtig ist nur, dass man die Sabäer als ein gemischtes und vielverzweigtes Volk genealogisch verschieden einreihen konnte. סַבְאִי] den 25, 3 zu den Qeturäern rechnet, erscheint noch Hez. 38, 13 neben סַבְאִי als wichtigstes Handelsvolk; es liefert Elfenbein, Ebenholz und kostbare Teppiche nach Tyrus Hez. 27, 15. 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 Hez. 25, 13. Auch hier wiederholt sich die Frage, ob überall dieselben oder verschiedene Dedân (ältere und jüngere) gemeint sind. In der Voraussetzung, dass Ra'ma s. v. a. 'Péyua und die Hez. 27 genannten Waaren indische seien (s. aber *Wetzst.* a. a. O. 662), setzt man (seit *Bock.* und *JDMich.*) gewöhnlich das kusch. Dedân an den pers. Meerbusen, und erkennt in Daden (دادان, syr. ܕܕܢܐ; *Assem. bibl. Orient.* III, 1. 145 f. 153. III, 2. 184. 744), einer der Bahrein-Inseln, einen Rest des alten Namens, den die griech. Verss. Δαδάν und Δαδάν schreiben (s. *Tuch, Win., Ges. thes.*). Dagegen findet sich von den nordwestlichen (qeturäischen) Dedânern noch eine Spur in einer Ruinenstadt Daidân, westlich von Témâ, südöstlich von Aila im nördlichsten Higâz (*Euseb. onom.* p. 251 Lag., und *Wetzst.* a. a. O. 664 f.). Wenn diese, wie wahrscheinlich, mit den Dedân der Völkertafel zusammenhiengen, so werden sie doch nur eine jüngere Abzweigung von ihnen gewesen sein, und die ursprünglichen Dedân sind schwerlich dort zu suchen. In der nachexilischen Zeit verschwinden die Dedân und 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 Dedân und Schebâ verbindet. Ob hierin ein Grund für die Annahme liegt, dass die alten Dedân am persischen Meerbusen sassen? — V. 8—12 über Nimrod's Gründungen (fehlt in der Chronik), von R eingesetzt (s. S. 175), weil zu seiner Zeit das grosse assyrische Reich für Israel von Wichtigkeit war. *Nimrod*, V. 7 unter den Söhnen des Kusch nicht genannt, stellt nicht ein Volk, sondern eine Person dar, freilich nur eine sagenhafte Person, mit der sich dunkle Erinnerungen an die Anfänge einer Herrschaftsbildung in diesen Ländern verknüpft haben. Der Name, bei den LXX Νεβρωδ, im A. T. noch Mich. 5, 5 auf Grund unserer Stelle erwähnt, ist in den babyl.-assy. Alterthümern bis jetzt nicht nachzuweisen (*Lenorm. Bér.* p. 425 will in den Keilinschriften einen Ninrusi, un personnage divin, qui est formellement donné comme identique au dieu Adar, le dieu chasseur et herouléen, gefunden haben); er scheint hebraisirt und kann (von מרד) „Empörer“ bedeuten. In dem über ihn Gemeldeten liegen werthvolle Erinnerungen, welche der neuern Forschung von mehreren Seiten her sich bestätigt haben. Der erste wichtige Punkt ist, dass er von *Kusch* gezeugt, kuschäischen Stammes ist, d. h. dass (V. 10) die erste Reichsgründung in Babel (nicht von den Semiten, sondern) von den Kuschäern ausgegangen sei. Aber von einer Einwanderung des Nimrod aus dem Lande Kusch steht hier nichts, und die Annahme Früherer (noch *Tuch*) von einer Colonisation Babels von Meroë aus ist grundlos. Es genügt, asiatische Kuschiten, in der Gegend des pers. Meerbusens, anzunehmen, woher auch die in vielen Dingen mit der ältesten babyl. Bildung

in Zusammenhang stehenden Kenaanier kamen (s. auch *Kn.* V.T. 251 ff. 349 ff.). Dass man dabei keineswegs an ein nichtsemitisch redendes Volk denken muss, ist schon S. 180 bemerkt. *er fieng an, ein Gewaltiger auf der Erde zu sein*] der Begriff des אַיִם ist ein weiter, man erwartet eine Erklärung, und eine solche kommt auch V. 10, durch Vav consec. angeknüpft. Hienach war er ein אַיִם als Gewalthaber, Tyrann (Ps. 52, 3), der durch Kraft, Muth 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 יַדְוֹנִים אַיִם 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 אַיִם im Herrschen“, sondern mit „und seines Reiches Anfang war“ fortgefahren wird, so ist deutlich, dass V. 9 den Zusammenhang zwischen V. 8 u. 10 unterbricht und nur zwischen eingeschoben ist. In Verkennung dessen hat man, um einen Zusammenhang zwischen V. 9 u. 10 festzuhalten, die Jagd als Menschenjagd verstehen wollen (*Herder* u. A.), aber nicht nach dem Sinn des Textes. Die Notiz, von R eingeschaltet, geht auf den Volksmund zurück. אַיִם אַיִם אַיִם ist auch sonst die Formel, mit der man sich auf Geschriebenes (Num. 21, 14) oder allgemein Bekanntes, Sprichwörtliches beruft 1 Sam. 10, 12 (vgl. mit 1 Sam. 19, 24 und Gen. 22, 14). Also ist aber auch אַיִם אַיִם אַיִם aus dem Volksmund genommen, und drückt, wie אַיִם אַיִם אַיִם Jon. 3, 3 und אַיִם אַיִם Act. 7, 20, nur den Begriff „göttlich gross“ aus, etwas was Gott selbst für einzig in seiner Art anerkennen muss (*Boch. Ros. Ev. Kn. Del.*), s. auch Ps. 36, 7. 68, 16. 104, 16; nicht aber: in Gott trotztender Weise (*Keil*). Und zu beachten ist אַיִם in einer Phrase, wo אַיִם אַיִם 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 aber beweisen die Monumente, wie viel sich die assyr.-babyl. Herrscher mit der Jagd beschäftigten, ja wie dieselbe sogar in den ass.-bab. Göttermythen eine hervorragende Stelle einnimmt. So wurde das Urbild dieser Herrscher, Nimrod, auch nach dieser Seite hin leicht Gegenstand der Sage. (Ueber die späteren Formen der Nimrodsage, die auf Combination theils mit der Erzählung vom Thurmbau Gen. 11, theils mit dem Mythos vom Orion beruhen, s. *Boch., Tuch, Kn.* V.T. 347; *Wiener* RW., u. B.L. — V. 10. Sein anfängliches Königthum umfasste 4 Städte im Lande אַיִם אַיִם, im Gegensatz zu der Erweiterung desselben V. 11 f. Der Begriff von אַיִם אַיִם ist schon von *Boch.* und *JDMich.* festgestellt; er umfasst, mit Ausnahme Mesopotamiens, das eigentliche Babylonien, das babyl. Irâq der Araber (s. bei *Tuch* oder *Ges.* thes.); in den Keilinschriften (*Schr.* S. 19 u. 33 f.) ist er, we-

nigstens in phonetischer Schreibung, noch nicht mit Sicherheit wiedergefunden, noch weniger seine Etymologie ermittelt. Im Altägyptischen soll er Sinkara gelautet haben, und in dem 15 engl. Meilen südöstlich von Warka gefundenen Ruinenort Sinkara wollen auch die Engländer den Namen  $\text{𐤒𐤒𐤕}$  wieder erkennen (*Loftus travels in Chaldaea and Susiana* p. 250). Nur in Babylonien können Nimrod's 4 Städte gesucht werden. Ueber *Babel* s. 11, 1 ff.  $\text{𐤁𐤏𐤁}$  LXX 'Ορέχ, vom Targ. Jon. und Hier., *Ephr.*, *Hieron. Win.* falsch auf  $\text{ܐܕܝܨܐ}$  d. i. Edessa, von *Boch. Schulth. Ges. Tuch* auf Arecca am untern Tigris auf der Grenze von Susiana (Ptol. 6, 3, 4; Ammian Marc. 23, 6, 26) gedeutet, ist vielmehr das 'Ορχόη der Alten (Ptol. 5, 20, 7; *Kn.*), das heutige *Warka* am linken Ufer des untern Euphrat, das grosse Todtenfeld des alten Chaldäa, wo neuerdings eine Masse alter Thonsärge und altbabyl. Inschriften entdeckt wurden (*Loftus* a. a. O. p. 162 ff. 169 ff.); einheimisch *Arku* genannt (*Schr.* KI. 18), einer der ältesten Sitze babylonischer Cultur.  $\text{𐤁𐤏𐤁}$  LXX 'Αρχάδ, über welches die Alten und die Neuen bis herab auf *Kn.* völlig im Dunkeln waren (s. *Tuch*, *Win.*, *Ges.*), von *Kn.* mit 'Αρχήνη, eine Strecke nördlich von Babel erläutert, ist durch die Keilinschriften jetzt wenigstens so weit aufgeheilt, als in ihnen nicht bloß ein Land Akkad, sondern auch als alter Königstitel „König der Sumiri und Akkadi“ vorkommt, den selbst die jüngeren bab. und assyr. Könige sich noch beilegten; dadurch sind die Akkadi und Sumiri als älteste Bestandtheile der bab. Bevölkerung gesichert. Nach ihnen nennen jetzt manche die ganz eigenthümliche Sprache der ältesten babylon. Inschriften die akkadische (z. B. *Lenorm. Bér.* p. 50 ff.; *Journ. As.* 1873. II. 41). Die Lage der Stadt oder Landschaft ist noch nicht ermittelt (*Schr.* KI. 18 f.).  $\text{𐤁𐤏𐤁}$  LXX Χαλάννη, auf den Monumenten noch nicht gefunden, im A. T. auch Am. 6, 2 u. Jes. 10, 9 ( $\text{ܚܠܢܝ}$ ) erwähnt, wird gewöhnlich (nach Targ. Jon. u. Hier., *Ephr.* Euseb. *Hieron.*) auf Ktesiphon oder auch das ihm gegenüberliegende Seleucia am Tigris gedeutet. Bestätigung bleibt abzuwarten (*G. Rawlinson's Vermuthung* s. bei *Schr.* S. 19). — V. 11. Aber nur der Anfang seines Königthums war in Schin'ar; von da dehnte er seine Herrschaft nach Assyrien aus. Das ist die zweite sehr 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  $\text{𐤒𐤒𐤕}$  Nimrod Subj. und  $\text{𐤁𐤏𐤁}$  Acc. der Richtung (Deut. 28, 68. 1 Reg. 11, 17. 22, 37 u. s.) sei (*Boch. Cler. de Wette Tuch* u. alle Neueren ausser *Olsh.*), folgt aus dem Gegensatz von  $\text{𐤁𐤏𐤁}$  V. 10, und aus V. 22, wornach Assur zu Sem gehört; so hat es auch Mich. 5, 5 verstanden; dagegen sämmtliche alte Verss. (ausser Targ. Jon.), *Luth. Calv.* u. A. bis auf *Schu.* u. *Bohl.* haben falsch  $\text{𐤁𐤏𐤁}$  als Subj. genommen. Assur ist hier (wie 2, 14) im Gegensatz gegen  $\text{𐤒𐤒𐤕}$  im ursprünglichen oder geogr., nicht im polit.

Sinn (*Tusch*) gemeint; denn die hier aufgezählten Städte liegen nicht, wie man früher meinte, im weiten assyr. Reich zerstreut, sondern in einem beschränktem District, auf der Ostseite des Tigris, oberhalb der Mündung des grossen Zâb (s. *Schr.* Kl. 20—25). [נִינְוֵה] LXX *Nivevî*, hier im engeren Sinn, assyr. *Ninua*, lag auf dem östl. Ufer des Tigris, dem heutigen Mosul gegenüber, da wo jetzt das Dorf Kujundschik und Nebi Junus ist; dort ist der von Sanherib in Ninua erbaute Palast wieder entdeckt worden. [יְהוּבֵי צִיר] eig. *die weiten Stadtplätze* oder *Stadtmärkte* hat mit [יְהוּבֵי מְדִינָה] (worüber zu 36, 37) nichts zu thun, muss vielmehr seinem 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. [נִבְלָה] früher in *Kalachnah*, einer der assyr. Ebenen (Strab. 16, 1, 1. 11, 14, 12; Ptol. 6, 1, 2) gesucht, ist vielmehr das Kalhu der Inschriften, um 1300 v. Chr. von Salmanassar I erbaut und von Asurnâsirhabal (883—859 v. Ch.) 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 Zâb gebildeten Dreiecks; zu unterscheiden von [נִבְלָה] 2 Reg. 17, 6. 18, 11. [רִכְתָן] nur hier erwähnt, auf den Inschriften noch nicht wiedergefunden, aber weil zwischen Ninive 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). Uebrigens lasen die LXX [רִכְתָן]. Das folgende [הַצִּיר הַגָּדוֹל] kann sich unmöglich auf Resen beziehen, da von der grossen Stadt Resen im Alterthum nichts bekannt ist, vielmehr [רִכְתָן] selbst unmittelbar vorher durch die Bestimmung seiner Lage zwischen Kelach und Ninive als unbedeutender, denn diese, bezeichnet ist, sondern muss [היא] auf alle die viere zugleich oder auf [נִינְוֵה] mit den 3 andern zusammen sich beziehen (*Rawlins., Jones, Kn. Ew. Del.* u. A.), wornach dann freilich auch die Trennung der V. 11 u. 12 zu beseitigen ist. Nineve im engeren Sinn mit den 3 andern zusammen bildet die (besonders von Sanheribs Zeiten an Nineve schlechtweg genannte) Grossstadt (Jon. 1, 2. 3, 2. 4, 11). Diodor. 2, 3 nach Ktesias beschreibt sie als ein längliches Viereck, dessen Länge 150, Breite 90 und Umfang 480 Stadien (24 Stunden) mass; vgl. Jon. 3, 3. Dass aber dieses von den Spättern beschriebene Grossnineve (worüber *Tuch de Nino urbe.* Leipz. 1845) damals, als diese Aufzeichnungen hier gemacht wurden, schon seinen vollen Umfang hatte, ist nicht wahrscheinlich; wenigstens die nördlich vom eigentlichen Ninua an dem Flüschen Khoser gelegenen Ruinen von Khorsabad, der durch die Bauten Sargons berühmt gewordenen Nordstadt Grossnineve's, sind hier noch nicht berücksichtigt (*Schr.* Kl. 24). Ueber das allmähliche Zusammenwachsen Grossnineve's aus verschiedenen Städten zeigt

sich der Verf. wohl unterrichtet; aber auf die älteste (später verschollene) Reichshauptstadt Asur (Kileh Schergat) am westlichen Tigrisufer, südlich 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 der Alten von der Erbauung Nineve's oder auch Babel's durch Ninus und Semiramis (s. *Kn.* V.T. 346. 348 f.) ist nicht mehr nöthig, da das Gerücht von Nin. u. Sem. erst aus den Zeiten des Perserreiches stammt und in der Hauptsache mythologische, nicht geschichtliche Unterlagen hat (*Lenorm.* la légende de Sémiramis. 1873). Nineve selbst ist nicht von Ninus abgeleitet, sondern Ninus ist der personifizierte Name der Stadt; über das Etymon von Ninna hat man bis jetzt bloß Vermuthungen. — V. 13. Die Namen der Söhne Misaraim's sind meist noch immer dunkel. מִצְרַיִם] sonst im Sing. מִצְרַיִם, als Bogenschützen im Heere der Aegypter oder Tyrier Jer. 46, 9. Hes. 27, 10. 30, 5 in der Regel neben Kusch und Put, und Jes. 66, 19 unter den fernsten Völkern, wiederum mit dem Prädicat der Bogenschießenden erwähnt. Von ägyptiairten semitischen Lydiern an der NO.Grenze Aegyptens (*Kn.*) weiss die Geschichte nichts (s. zu V. 22); die Benennung *Rutu*, (d. h. Menschen, Bürger), die die eingebornen Aegyptier sich selbst beilegte (*Brugsch* geogr. Inscr. II. 89; *Ebers* S. 96 u. A.) gehört nicht hieher, wo man vielmehr ein Nebenvolk der Aegypter erwartet; die Deutung auf die Libyer (*Hitz.*, der dann aus מִצְרַיִם und מִצְרַיִם Nubier macht) ist zu gewaltsam (s. *Ges.*); die Combination mit dem an den Syrtan sesshaften grossen Berberstamm der Lewâta (*Movers* Phön. II. 277) hat gegen sich, dass dieser Name vor dem 6 Jahrh. n. Ch. bis jetzt nicht nachgewiesen ist. מִצְרַיִם] wegen des *Ἐννεμιάκη* der LXX von *Kn.* u. *Buns.* mit *emhit* d. i. „Norden“ combinirt und als Nordägypten ausgelegt, von *Ebers* als *an-amu* d. h. wandernde Arme oder asiatische Rinderhirten, die am bukolischen Nilarm ansässig geworden seien, gedeutet; aber blosses Etymologien, zumal die höchst unsichern ägyptischen, reichen nicht aus; als Volks- oder Ortsname ist es bis jetzt nicht nachgewiesen. מִצְרַיִם] LXX *Αβύσιμ*, sind doch wohl dieselben mit den מִצְרַיִם Nah. 8, 9. 2 Chr. 12, 8. 16, 8. Dan. 11, 43, und also (nicht: Nubien, *Hitz.*, sondern) *Libyer*, im Altäg. *Tahennu*, aber auch *Lebu* oder *Lebu* (*Ebers* 105 ff.; *Chabas* S. 177 ff. 184 ff.). Der Name *Libyer* ist bekanntlich später weithin nach dem Westen ausgedehnt worden; hier muss der Name in einem engeren Sinn, von den mit Aegypten angrenzenden *Libyern*, verstanden werden (*Kn.* V.T. 282 ff.), so dass es wohl erklärlich erscheint, wenn Nah. 3, 9 Put und Lub neben einander genannt werden. מִצְרַיִם] *atr* hien, nach dem Targ. Jon., welches Pentaschönum dafür (?) gibt, von *Boch.* und *Misch.* sprachlich und sachlich unwahrscheinlich mit *Νεφθυς* combinirt, und an die NO.Grenze Aegyptens gesetzt, von *Kn.* und *Eb.* ansprechender als *na-plak* = *οἱ τοῦ Φθᾶ* auf

die MittlÄgypter (weil Memphis Hauptort des Gottes Ptäha war) gedeutet, aber als wirklicher Volks- oder Landesname damit nicht nachgewiesen. Napata (Ptol. 4, 7; 19) am Berg Barkal, die ältere Hauptstadt von Meroë (*Tuch* in der 2 A. S. 193 Anm.) liegt eig. im Gebiete von Kusch, könnte aber, als frühe von den äg. Herrschern besetzt (s. oben S. 192) doch hier in Betracht kommen, zumal da sofort die OberÄgypter folgen. ⲡⲓⲛⲏⲩⲓ] abgeleitet von ⲡⲓⲛⲏⲩⲓ, welches nach Jes. 11, 11. Jer. 44, 1. 15. Hex. 29, 14. 30, 14 sicher *OberÄgypten* (Thebais) ist, *Φαθωρῆς* und *Παθουρῆς* in LXX Hex. u. Jer. Einen *νόμος* Phaturites im westlichen Theil der Thebais erwähnt Plin. 5, 9. Ueber die Ableitung des Namens im Aegyptischen s. *Ges. thes.* u. *Ebers* S. 115 ff. ⲡⲓⲛⲏⲩⲓ] 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 Mro. 22, 8, 24 und andern Zeugnissen. Abkömmlinge der Ägypter waren. Aber selbst wenn die Sache richtig ist, dass eine äg. Colonie dort sass, so kann diese Versetzung höchstens durch einen Herrscher des neuen ass. oder bab. Reiches vorgenommen, also dem Verf. noch nicht bekannt sein, und in der Reihe der äg. Völker war für solche Versprengte kein Platz (s. auch *C. Ritter* Vorhalle S. 35 ff. und *Hitzig* Philister S. 87 ff.). Das Targ. Hier. bietet Pentaschöner, und nach *Forst.* haben *Rn. Eb.* u. A. wohl richtiger den von der östlichen Nilmündung dem Meere entlang bis gegen die Südgrenze Palästina's hin sich erstreckenden dürrn, heissen und salzigen Landstrich mit dem sirbonischen See und dem Mons Casius oder die *Κασιῶτις*, die Ptol. zu Aegypten rechnet, verstanden, auch den Namen aus kopt. *kas* d. i. Berg, und *lokk* d. i. Dürre, Hitze abgeleitet (*Eb.* 123). Als wirklicher Eigenname ist aber Kasluchim nicht erwiesen, und darum auch diese Deutung noch keineswegs ganz sicher. *von wo die Philister ausgegangen sind*] eine Notiz, welche Zugehörigkeit der Ph. zu dem hamit. (ägypt.) Völkerkreis aussagt. Sinnlos wäre sie, wenn unter Kasluchim die Kolchier gemeint wären, und dann wäre (*JDMich. Ilg. Vat. Bohl. Tuch Bertheau Ew.*) anzunehmen, dass sie ursprünglich hinter ⲡⲓⲛⲏⲩⲓ gestanden habe. Aber auch ohne jene Voraussetzung liegt noch ein Bedenken gegen die Stellung jener Worte darin; dass nach Am. 9, 7. Deut. 2, 23. Jer. 47, 4 die Philister von Kafter kamen oder Kafteräer waren; und obwohl alle Verss. und die Chron. 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 Philistern aus Kasluchim, und späteren aus Kafter (*Rn. Del.*) unterscheiden (denn obige Stellen, besonders Deut. 2, 23 unterscheiden so nicht) als vielmehr annehmen müssen, dass die erste Einwanderung der Philistäer in ihre Gebiete nicht direct, sondern über die äg. Meeresküste, näher über Kasluchim, vor sich gieng. ⲡⲓⲛⲏⲩⲓ] sicher nicht Kappadocien (s. ⲡⲓⲛⲏⲩⲓ)



V. 2), wie die Alten (LXX zu Deut. 2, 28 u. Am. 9, 7, Vulg. ebenda und Jer. 47, 4, die 3 Targg. u. Pesch., vgl. Test. Sim. 6; auch *Boch. Ges.* thés. u. A.) nach blosser Namensähnlichkeit annahmen; ebenso wenig Cypem (*Mick. Schultk.*), s. *Gen.* V. 4; sondern (*Calmet, Ros. Tuch, Hitz. Bertheau, Ew. Gesch.* 1. 358 f., *Kn. Kiep.* u. A.) Kreta, nicht bloß weil diese grosse Insel (V. 4 nicht erwähnt) in dieser Tafel kaum fehlen kann, sondern weil Kaptor Jer. 47, 4 ein כַּפְּטוֹר (was Kappadocien nicht war) ausdrücklich genannt wird und die Philister wie in obigen Stellen Kaphterim, so in andern (1 Sam. 30, 14. Seph. 2, 5. Hez. 25, 16) geradezu כַּפְּטוֹר heissen, und auch noch ausserbiblische Nachrichten (*Win. RW. I. 211*) einen Zusammenhang der Philister mit Kreta andeuten. *Ebers* (S. 127—237) wollte beweisen, dass Kaptor die äg. Deltaküste sei, und *Dietrich* (in *Merx Archiv I. 313 ff.*) das etymologisch genauer begründen, aber diesen Etymologien kommt kein geschichtliches Zeugnis über eine derartige Benennung des äg. Küstenlandes zu Hilfe; auch die jüngeren ATL Schriftsteller geben keinen Wink, dass Kaptor in Aegypten zu suchen sei und die Philister aus Aegypten selbst kamen. (*Saadia's* Erklärung des Namens hat keine Bedeutung, wie seine Deutung der übrigen Namen dieses Verses zeigt). Dass Kaptor-Kreta hier als Sohn Aegyptens und nicht Javan's erscheint, hat nicht bloß geograph. (*Kiep.*) sondern geschichtlichen 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 f. Ioh. Ammon nach Kreta). Wer den Namen Kaptor geschöpft habe, ist noch nicht bekannt; mancherlei Volksstämme und Sprachen kreuzten sich dort (*Hom. Od.* 19, 175; *Her.* 1, 173). — Die Reihenfolge der Söhne Mizraim's geht von Patrusim, vielleicht von Naphuchim an von S. nach N. — V. 15—20. Die Kanaaniter, den Israeliten wichtig und genau bekannt, daher sehr ausführlich behandelt. כַּנְעַנִים eig. die Fischerstadt (von כַּנְעַן), der älteste Anbau der Kanaaniter, der Erstgeborene (vgl. *Justin* 18, 3; *Curt. Alx.* 4, 1, 15. 4, 4, 15; Homer kennt sie allein von allen phönik. Städten); im A. T. schon frühe „Sidon die grosse“ genannt *Jos.* 19, 28. 11, 8; auch später, als Tyrus bereits seine Bedeutung gewonnen, werden die Phöniker die Sidonier genannt 1 *Reg.* 11, 5. 16, 31. *Jos.* 13, 6 u. s. Wenn also hier Tyrus nicht erwähnt wird, so folgt nicht, dass der Verf. vor Erbauung von Tyrus lebte, sondern nur, dass man zu seiner Zeit noch ein richtiges Bewusstsein von seinem jüngeren Ursprung hatte (*Jos. ant.* 8, 3, 1; *Justin* 18, 3). Auch die Annahme (*Kn. V.T.* 323 ff.), dass Tyrus unter כַּנְעַנִים mit zu begreifen sei, ist nicht begründet. כַּנְעַנִים werden durch ihre Stellung unmittelbar nach Sidon als ein alter Hauptzweig gezeichnet; die einfache Form כַּנְעַן (ohne ם, obwohl כַּנְעַנִים sonst sehr üblich ist) lässt einen umfassenderen Volksnamen erkennen, der nicht wie andere dieser Sippe von besonderen Ortsnamen oder Lebensweisen abgeleitet ist. Dem entspricht,

dass der Name von den Aegyptern als *Cheta* und von den Assyrenern als *Hatti* in erweitertem Sinn zur Bezeichnung der Syrer überhaupt gebraucht wurde (*Buns. Aeg. I. 480; Brugsch geo. Insch. II. 20 f. III. 73; Eb. 285 f.; Schr. Kl. 27*), womit stimmt, dass auch 1 Reg. 10, 29 und 2 Reg. 7, 6 noch zur Zeit Salomo's und später hethitische Könige ausserhalb Palästinas erwähnt werden. Im A. T. selbst werden die כְּנַעַנִים auch als ein Sammelname weiteren Umfangs (wie sonst כְּנַעַן) genannt Jos. 1, 4. 1 Reg. 11, 1. Hex. 16, 3. 45; in den Aufzählungen der kenaan. Völker stehen sie oft voran. Innerhalb Kenaans sind Hethiter für die alte Zeit im Süden bei Hebron Gen. 23 und in der Mitte des Landes Num. 13, 29. Jud. 1, 26 bezeugt. (Ueber die Frage, ob כְּנַעַנִים mit כְּנַעַן zusammenhänge, s. *Kn. V.T. 97; Ew. Gesch. I. 338 f.; BL. III. 76*). — Es folgen 4 ken. Stämme, die in das eigentliche Kenaan gehören. כְּנַעַנֵי יְבֻס] die in und um Jebûs, dem spätern Jerusalem sassan Num. 13, 29. Jos. 11, 3. 18, 28. Jud. 1, 21. 19, 10 ff. 2 Sam. 5, 6 ff. כְּנַעַנֵי גִבְעָה] von גִּבְעָה (כְּנַעַן Jes. 17, 9) *Gipfel, Höhe*, also eig. Höhenbewohner Num. 13, 29; auf dem Gebirge Efraim und Juda bis tief in den Süden (*Ew. Gesch. 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 Ostjordanlande bedeutende Eroberungen gemacht hatte (*BL. I. 117 f.; III. 516 f.*), daher auch öfters, gewo es auf Kriegssachen ankommt, für die Kenaaniter überhaupt genannt; ihre Sprache hatte Eigenthümlichkeiten Deut. 3, 9. כְּנַעַנֵי חִי] in den Verzeichnissen dieser Völker auch sonst mitgenannt Gen. 15, 21. Deut. 7, 1. Jos. 3, 10. 24, 11, aber ihren Wohnsitz nach nicht näher bestimmt (im Westjordanland? Jos. 24, 11); eine Vermuthung bei *Ew. Gesch. I. 334*. כְּנַעַנֵי יְרֵחוֹ] vielleicht s. v. a. die in יְרֵחוֹ = Stadtgemeinden lebenden (*Ew. Gesch. I. 341*), wie solche geordnete Gemeinden derselben in der Mitte des Landes, in Sikhem (34, 2) und Gibeon (Jos. 9) erwähnt werden; später finden sie sich auch mehr nördlich in den Hermon- und Libanon-Gegenden, vielleicht erst von Israel zurückgedrängt (Jud. 3, 3; Jos. 11, 3; 2 Sam. 24, 7). — Wenn die sonst (auch 13, 7. 15, 20) in den Verzeichnissen der Kenaaniter mit aufgezählten כְּנַעַנֵי הַר] d. h. die in offenen Dörfern (כְּנַעַנֵי הַר] wohnenden (Bauern) hier fehlen, so kann sich das daraus erklären, dass dieser Name weniger als Stammname denn als Bezeichnung eigenthümlicher Lebensweise galt (*Ew. Gesch. I. 339; Del.*); es ist aber nach 13, 7. 34, 30. Jud. 1, 4. 5 (vgl. Jud. 17, 15) auch möglich, dass sie mit Resten der Urbevölkerung stärker gemischte Kenaaniter waren (*BL. IV. 462*); ganz stammverschieden von den letztern (*Kn. V.T. 335*) können sie nicht gewesen sein. — Nun folgen noch 5 ausserpalästinische Volksstämme. כְּנַעַנֵי לִיֶּשֶׁת] im Sam. כְּנַעַנֵי לִיֶּשֶׁת *Λιψηθαιος* (mit Joseph. und den Folgenden) zu deuten auf *Λιψηθ* oder *Λιψηθαι*, etwa 5 Stunden nördlich von Tripolis, am Fusse des Libanon, noch in der röm. Kaiserzeit eine be-

deutende Stadt, Geburtsort des Kaisers Alexander Severus, Sitz eines christlichen Bischofs, in der Zeit der Kreuzzüge eine wichtige Festung, heutzutage verfallen, aber in einem Tell Arqa und Dorf Arqa wieder aufgefunden (*Winer* R.W. *Tuch*, *Ges. thes.*; dazu *Robinson* Pal. III. 937 ff. und *Neue Forschungen* S. 754—759). ארקא] 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 *Sivvav* (Acc.) am Libanon erwähnt *Strab.* 16, 2, 18. (Ueber ein anderes, nördlicheres Sin s. *Kn.* V.T. 328). ארדוס] LXX *Ἀράδιος*. Am bekanntesten ist die Inselstadt Aradus, die aber erst im 8 Jahrh. v. Ch. gegründet wurde (*Euseb.* ehr. Arm. II. 173); der Anbau auf dem Festland, später Antaradus genannt, ihr schief gegenüber, muss älter sein. *Hez.* 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, und nahmen nach den Sidoniern und Tyriern die 3 Stelle ein (z. B. *Strab.* 16, 2, 12—14; *Her.* 7, 98; *Arrian* Alx. 2, 13). Aradus südlich vom Karmel, die Insel Aradus bei Kreta und die Insel Aradus im pers. Meerbusen scheinen in Zusammenhang mit ihnen gestanden zu haben (*Kn.* V.T. 193. 330). Die assyr. Zeugnisse s. bei *Schr.* Kl. 28 f.; die der neueren Reisenden bei *Winer* R.W. I. 91. עיר] eine Stadt oder Burg *Σίμυρα*, *Σίμυρος* südlich von Aradus, nördlich von Tripolis nennen *Strabo* 16, 2, 12; *Plin.* 5, 17; *Mela* 1, 12; *Ptol.* 5, 15, 4 u. *Steph.* Byz.; über ein *Si-mir-ra* in den assyr. Inschriften s. *Schr.* 29. Dagegen kommt *Emesa* (*Hims*) des Hieron. (mit *Targ. Hier.* u. *Saad.*) nicht in Betracht. חמאθ] das bekannte, im A. T., auch in den assyr. Inschriften (*Schr.* 30) oft genannte Hamath am Orontes, Hauptstadt eines unabhängigen Reiches, in dessen Gebiet hinein unter *David* — *Salomo* und *Jerobeam II* Israel's Grenze reichte, unter den *Selenciden* zu *Epiphania* umgenannt, aber von den Einheimischen immer mit dem alten Namen (*Jos. ant.* 1, 6, 2) fortgenannt, und noch heute unter demselben Namen eine der bedeutendsten Städte des türkischen Asiens (s. *Winer* und *Ges. thes.*). Ueber die Frage, ob *Gross-Hamath* Am. 6, 2 davon zu unterscheiden sei, s. *Hitz.* z. d. St. und *Ev. Gesch.* III. 604. — חמאθ] nach 9, 19 kann nicht gewaltsame Zerstreuung oder Verdrängung durch die Israeliten (*Bohl.*), sondern nur Ausbreitung derselben gemeint sein, und zwar wegen V. 19 nicht etwa Ausbreitung in ihre auswärtigen Colonien, sondern nur in ihre verschiedenen Wohnsitze innerhalb Kanaan's. Das Wort חמאθ] aber, das V. 19 unlängbar in einem engeren Sinn gebraucht ist, muss auch hier so gemeint sein. Weil der Verf. V. 19 die Wohnsitze der Kanaanäer im engeren Sinn (mit Ausschluss der phönik. und syr. K.) genauer bestimmen will, bemerkt er hier, dass sie erst mit der Zeit sich so weit ausdehnten; dass das gerade von Sidon aus geschah (*Kn. Del.*), liegt nicht nothwendig

darin. Zwar fällt der Ausdruck  $\text{עָבַר}$  (s. 9, 19) etwas auf, da V. 5 u. 32  $\text{עָבַר}$  gebraucht ist, und könnte man vermuthen, er stamme von R; aber wenn A andeuten wollte, dass die ursprünglich familienweise beisammenlebenden mit der Zeit aus einander giengen, ein Theil der  $\text{עָבַר}$  da, ein anderer dort sich niederliess, so war vielmehr  $\text{עָבַר}$  der richtige Ausdruck. Dass  $\text{עָבַר}$  ein Einschub von R seien (*ScAr.*), aber dann folgerichtig auch V. 19 und V. 30, ist möglich, aber nicht sicher zu erweisen. — V. 19. Die Grenzen der Kenaanäer im eig. Kanaan oder Westjordanland von Sidon im N. bis Gaza im S. und Lescha im SO.  $\text{עָבַר}$  V. 30. 13, 10. 25, 18 im adverb. Acc. (indem du kommst) für volleres  $\text{עָבַר}$  19, 22. 2 Sam. 5, 25. 1 Reg. 18, 46 (*Ev.* §. 294, b), so viel als *gegen — hin, in der Richtung auf*. *Gerâr* (s. zu 20, 1) lag südlicher als Gaza, und  $\text{עָבַר}$  gibt somit eine genauere Grenzbestimmung, als  $\text{עָבַר}$  'a; ihre Grenze gieng, in der Richtung auf *Gerâr* d. h. den tiefen Süden hin, bis nach Gaza, der bekannten Stadt in Philistäa; ebenso in der Richtung auf die Städte Sodom u. s. w. hin, d. h. östlich, bis Lescha. Ueber die 4 Städte Sodom u. s. w. s. zu 14, 2. *Lescha* kommt sonst nirgends vor; *Kalliôphô* auf der Ostseite des todten Meeres im W. Zerqa Maein, der berühmte Badeort mit heissen Quellen (*Joë. b. jud.* 1, 33, 5; *ant.* 17, 6, 5; *Plin.* 5, 15; *Ptol.* 5, 16, 9), auf welchen die Juden (nach *Targ. Hier.*, u. *Hieron.*) es deuteten, scheint zu weit nördlich gelegen. Nach der Analogie des vorhergehenden Satzes erwartet man eher einen Ort diesseits des todten Meeres oder des Ghôr. Jedenfalls hat der Verf. mit diesen Grenzbestimmungen die älteste Zeit (vgl. 19, 29), im Auge. — V. 20 s. zu V. 5.

V. 21—31. *Die Semiten* oder *die mittleren Völker*. V. 21 (ausser  $\text{עָבַר}$ ) ganz von R. Denn der Ausdruck *auch Sem bekam* oder *hatte Söhne* ist ganz wie 4, 26; die Art, wie hier Sem eingeführt wird als Vater aller Hebräer und älterer Bruder Jafet's, ist dem A fremd und dem Stücke 9, 18—27 verwandt (9, 18 u. 24); es zeigt sich darin ein Nachhall der dort ausgeführten Gedanken von der Wichtigkeit des Sem mit Jafet (*Ev.*) für die Heilsgeschichte.  $\text{עָבַר}$  aller von Eber abgeleiteten Völker, nämlich 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 Israeliten. Bei A wird sonst das Hebräervolk nicht in dieser Weise hervorgehoben, aber Num. 24, 24 ist zu vergleichen.  $\text{עָבַר}$  nicht: *Bruder des grossen* d. h. älteren *Jafet* (LXX *Symm.*; *mas. Acc.*, *Rasch. Abene. Luth. Merc. Pisc. Cler. JDMich. Dath.*), was sachlich (s. zu 9, 24) und sprachlich unrichtig ist, da die Beschränkung des  $\text{עָבַר}$  auf das Alter nur dann genügend angedeutet wäre, wenn es  $\text{עָבַר}$  hiesse (9, 24. 27, 1. 15. 42; 1 Reg. 2, 22; in *Gen.* 44, 12 und 1 Sam. 17, 13 ist der Zusammenhang maassgebend), sondern: *der ältere Bruder Jafet's*. Das ist aber bemerkt, nicht um den Schein, als wäre Sem der jüngste, zu be-

seitigen (*Tuch Kn. Del.* u. A.), denn dieser Sohein ist nach V. 1 gar nicht vorhanden, und zu diesem Zweck hätte es heissen müssen: der ältere Bruder Ham's und Jafet's oder Ham's allein, sondern um auch hier im Sinne von 9, 26 f. auf die nähere Zusammengehörigkeit Sem's und Jafet's hinzuweisen. — V. 22. Die Söhne Sem's. Die Aufzählung, im SO. beginnend, schreitet nordwärts, dann von N. nach W., um südlich von dieser nördlichen Reihe zu schliessen. Die 5 Namen sind Volks- und Landesnamen. Ihre Zusammenfassung unter Sem hat nicht Stamm- und Sprachverwandschaft, sondern eine einstige Zugehörigkeit zu einem uralten Semitenreich zur Unterlage (*Ev. Gesch.* I. 397—404). אֲרַמְיָא Volk und Land östlich vom untern Tigris, südlich von Assyrien und Medien, ungefähr dem spätern Susiane und Elymais entsprechend. Eine genaue geograph. Begrenzung ist für die alten Zeiten nicht möglich; aber weder hier noch sonst im A. T., auch Dan. 8, 2 nicht (höchstens Jes. 21, 2), umfasst Elam auch Persien (Jos. ant. 1, 6, 4 und die Späteren) oder gar alles Land bis Indien (B. Jub. c. 9). Ueber die Geschichte Elam's, das in urältester Zeit (14, 1 ff.) in Verbindung mit Sinear erscheint, später mit seinen Geschicken an das neue assyr., bab., pers. Reich geknüpft war, s. BL. II. 91 ff. und *Nöldeke* in den G.G.N. 1874. S. 173 ff. Assyrisch heisst es 'Ilam oder 'Ilamti (*Schr.* KI. 30 f.), altpersisch *Uvaga* oder (*Húga*) (bei den class. Autoren Uxii oder (H)uxii), woraus jetzt Khuzistan. Ueber die Sprache des ältesten Elam wissen wir nichts; dass Elam aus *Airjama* (Arierland) umgelaute sei (*Journ. As.* 1839. II. 298), ist nicht annehmbar (BL. II. 91), und die Folgerung einer indogerm. Sprache des Landes aus dem Namen grundlos. Unter den Achämeniden sassen in Susiana Leute mit einer nordischen (s. g. turanischen) Sprache (zweite Gattung der Achämenideninschriften), ein Zusammenhang derselben mit den s. g. turanischen Volkstheilen des ältesten Sinear ist höchst wahrscheinlich (*Oppert* in *Actes de la Société d'ethnographie*, Fevr.-Mars 1873 p. 114 ff.). אֲרַמְיָא auf der Ostseite des mittleren Tigris zwischen Armenien, Susiana und Medien (Adiabene und andere Länder), 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. zu V. 12), welche selbst wieder wahrscheinlich von dem Gott Asur (*Il, El* der Babylonier) den Namen hat. Ueber die spätere Geschichte des Namens s. *Nöldeke* in der Zeitschrift *Hermes* V. 458 ff. Dass die Assyrer eine semit. Sprache redeten, steht jetzt fest (*ZDMG.* XXVI. 1 ff.). אֲרַמְיָא seit *Boch.* wiedererkannt in Ἀρραμανίτις (*Ptol.* 6, 1, 2), dem Gebirgsland des obern Zab (östlich von dem Karduchenland oder Gordyene), dessen Name in Aghbak bei den Armeniern, Albâq bei den Kurden noch erhalten blieb. Doch ist hier wohl der Begriff des Wortes etwas umfangreicher zu denken. Da *Joseph.* (Eus., Hieron. A.) von Ἀρραξάνδης die Chaldäer abstammen lässt, so nimmt man (seit

*Schlözer* in *Eichhorn's Repertor*. VIII. 137 und *JDMich.*) jetzt vielfach die 2 Hälfte des Namens  $\text{ܐܪܦܚܫܕ}$  für  $\text{ܐܪܦܫܕ}$  Kaldäer, und erklärt *arp* als Grenze (nur arabisch), Burg (*Ev. Gesch.* I. 405), oder als  $\text{ܐܪܫ}$  Hochland (*Ra.*); doch sind diese Deutungen eben nur Vermuthungen. Sehr unwahrscheinlich ist die Erklärung aus dem Arischen (*Arjapakshatá* = das Arien zur Seite liegende, *Böhl. Tsch.*). Auch über die Sprachverhältnisse wissen wir nichts; sicher ist nur, dass die Israeliten sowohl sich selbst (11, 10 ff.) als die andern Hebräer (10, 25 ff.) von diesem Arpakhshad ausgegangen wussten. — Von hier aus wendet sich der Verf. zuerst westwärts, um dann erst auf den für Israel wichtigeren Aram zu kommen.  $\text{ܐܪܝܕܝܐ}$ ] *Lydier*. Dass Lydien einst mit einem alten semit. Reich in Zusammenhang stand, bezeugt die Ableitung des ersten lyd. Königs Agron, des Herakliden, von Ninus als Vater und Belos als Grossvater (*Her.* 1, 7), sowie der Dienst des ass.-bab. Gottes Adar-Sandan in Lydien, in welchem die Lydier auch wieder mit Ascalon der Philister zusammengebracht wurden (*Lenorm. Bér.* 146 ff. und *la légende de Sémiramis* p. 56 ff.). Man wird aber die Landschaften zwischen Lydien und dem östlichen Semitenland (Karien Lycien Pamphylien Cilicien), soweit sie nicht etwa unter Aram begriffen sind, dazu rechnen, also Lydien in einem weiteren Sinn nehmen müssen, da die kleinasiat. Küstengebiete innerhalb des Taurus naturgemäss zu Sem gehören (*Kiep.* S. 198). In den lydischen Sprachüberresten lassen sich zwar höchstens nur vereinzelte semit. Wörter erkennen (eher war die Sprache eine indogermanische, s. *Lassen* in *ZDMG.* X. 382 f.; *Lagarde* *ges. Abh.* 266 ff.; *BL.* IV. 63 f.), aber das ist kein Grund, unter  $\text{ܐܪܝܕܝܐ}$  Lydien nicht zu verstehen (vgl. *Elam*). Die Hypothese von einem grossen semit. redenden Volk Lud, das von der Ostgrenze Aegyptens bis nach Arabien hinein gewohnt, und von dem Amalek, Amoriter, Philister, die ägypt. Ludim (V. 13) und die kleinasiat. Lyder Theile gewesen seien (*Ra.*), ist eine Fiction, die auch an den Länd bei den gelehrten Genealogen der musl. Araber keinerlei Stütze hat.  $\text{ܐܪܫ}$ ] mehr Volks- als Landesname, und weiteren Sinnes als Syrien, so dass, wo genauer geredet werden soll, ein Beisatz gemacht wird, wie Aram der beiden Ströme, Aram Damask's u. s. w., also die Völker Syriens, Mesopotamiens bis hinein in die oberen Tigrisebenen und die Thallandschaften innerhalb des Taurus, die später zu Armenien gerechnet wurden, auch wohl bis nach Cilicien hinein (*Strab.* 13, 4, 6), nur dass (22, 20 ff. *Am.* 9, 7) die Ausbreitung dieser Völker über diese weiten Länder als eine erst allmählig vor sich gegangene zu denken ist. Ob der Name  $\text{ܐܪܫ}$  *Hochland* bedeutet, ist fraglich, da die geschichtlich bekannten Aramäer vielmehr Bewohner von Tiefländern waren; möglich ist, dass er mit dem Namen Armenien zusammenhängt. (Ueber die spätere Geschichte des Namens s. *Nöldeke* in *ZDMG.* XXV. 113 ff.). — V. 23. Von diesem weitschichtigen Volk werden 4 Zweige her-

vorgehoben als *Söhne des Aram* (welche Worte in 1 Chr. 1, 17 schlimm genug fehlen), die in den ältesten Zeiten grössere Bedeutung gehabt haben müssen, deren Namen aber später zurückgetreten oder verschwunden sind, so dass man sie zum Theil nicht mehr nachweisen kann.  $\gamma\psi$ ] ist der bekannteste unter ihnen. *Uss* kommt 22, 21 wieder vor als erster Sohn des Nahor; 36, 28 erscheint er, d. h. wohl ein Theil davon, als in den Verband der Horiter aufgenommen, Jj. 1, 1 als ein Volk nordöstlich von Edom; Thren. 4, 21 haben sich Edomiter über das Land Uss ausgebreitet (s. Jer. 25, 20); nach Jos. ant. 1, 6, 4 war Uss Gründer von Trachonitis und Damask; Ptol. 5, 19, 2 nennt *Αίσιναι* in der Wüste westlich vom Euphrat. Alles dies weist auf ein im südl. Syrien und der Wüste weiter verbreitetes Volk hin, von dem noch später Bruchtheile sich an verschiedenen Orten erhalten haben.  $\text{לָוִי}$ ] von Joseph. u. A. auf Armenien, von *Bock.* auf *Χολοβοτήνη* in Armenien, in der Glosse bei Syncell. auf die *Μαγαροδοί* gedeutet, wird gewöhnlich erläutert durch den Namen *Hule* (الحولة), der noch immer am Meromsee in Galilaea und der sumpfigen Landschaft um denselben her (*Ros. AK.* 1, 2. S. 253; vgl. *Οβλάδα* Jos. ant. 15, 10, 3), 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.  $\text{וְיָוִי}$ ] nicht mehr nachweisbar; Vermuthungen bei *Winer RW.*; *Knobel's* (V.T. 235 f.) Erläuterungen aus arab. Genealogien ergeben nichts annehmbares.  $\text{וְיָוִי}$ ] wofür LXX *Μοσόχ*, 1 Chr. 1, 17  $\text{יָוִי}$  (auch Ps. 120, 5?) geben (doch s. V. 2), deutet Joseph. auf die *Μησαυαίοι* an den Euphrat-Tigrismündungen (syr.  $\text{ܡܫܘܐܝܘܝ}$ ), vielleicht durch Verwechslung mit  $\text{מִשְׁכֵּי}$  V. 30, jedenfalls sind diese zu weit südlich; eher empfiehlt sich der *Mons Mas-ius*, nördlich von Nisibis (*Bock. Mick.*), welches Gebirge Armenien von Mesopotamien scheidet (*Strab.* 11, 14, 2; *Ptol.* 5, 18, 2), und von dem der  $\text{ܢܘܨܝܢܐ}$  herabfliesst (s. *Ges. thes.*). — V. 24 ff. Von Arpaksad stammen im 4. Glied, durch Eber vermittelt, also Hebräer im Sinne von V. 21, die *Joqtániden*. Es wird daher der Stammbaum zunächst bis Eber angegeben, übereinstimmend mit 11, 12 ff. Ueber  $\text{יָבֵן}$  s. oben S. 176. Ueber Kainán, der in den LXX als Sohn Arpaksad's und Vater Schelach's erscheint, s. zu Cap. 11, 10 ff. — V. 25.  $\text{יָבֵן}$ ] s. 4, 18. *Peleg* ist mitgenannt, obgleich für V. 26 ff. nur Joqtán von Bedeutung ist, um die Notiz über das Ereigniss in seinen Tagen einzufügen. Von A kann diese Notiz nicht sein; nach A breiten sich die Menschen, Stämme und Völker durch natürliches Wachsthum allmählig aus (V. 32. 5. 19); hätte er eine Zertheilung derselben in Folge eines bestimmten Ereignisses angenommen, so hätte er das in seiner Weise gewiss ausführlich erzählt. Gerade die Kürze der Bemerkung und die Namens-etymologie lassen die Hand des B erkennen. Blosser Vorberei-

tung auf 11, 1—9 soll es nicht sein, denn Cap. 11 ist davon, dass die Sprachtrennung zu Peleg's Zeit geschah, nichts gesagt. Die Bemerkung des R geht weiter, und gibt eine besondere, von C und A nicht vorgemerkte Ueberlieferung. Nun ist zwar  $\text{פָּלַג}$  *spalten, zertheilen* an sich verschieden von  $\text{פָּרַק}$  *vertheilen*, und insofern liesse sich *die Erde* (d. h. Erdbevölkerung 9, 13. 19. 11, 1) *wurde zertheilt* nach 11, 9 verstehen (*Del.*), wogegen eine Trennung Joqtân's und Peleg's von einander (*Kn.*) oder die Zertheilung der Erdcontinente (*Keertl*) mit dem Begriff von  $\text{פָּרַק}$  ohne Gewalt nicht vereint werden kann. Aber  $\text{פָּלַג}$  ist nicht frei gewählt, sondern durch  $\text{פָּרַק}$  gefordert; darum muss auch die gewöhnliche Erklärung von einer Vertheilung der Erde, durch Vertrag oder durch den Willen eines Oberhauptes (B. Jub. c. 8) als zulässig (vgl. 13, 8 ff.) gelten. In diesem Fall wäre hier über die Trennung der Völker eine dritte Vorstellung zu den beiden in Cap. 10 und 11, 1—9 vorgetragenen (*Ev. Jahrb. IX. 7 ff.*). Welches aber auch die Meinung des Verf. sei, R wird seine Bemerkung, wie sonst, aus einer von A u. C verschiedenen Quelle geschöpft haben, füglich aus B. — V. 26. Joqtân gilt auch bei den arab. Genealogen unter dem Namen Qahtân  $\text{قحطان}$  als Stammvater der reinen Araber im eigentlichen Arabien, von welchen theils die untergegangenen Urbewohner wie Ad, Thamud, Gâdis u. s. w., theils die Ismaeliten des Nordens (Gen. 25, 12 ff.) unterschieden werden. Der Name Qahtân soll auch als Name einer Landschaft im nördlichen Jemen und als Name einiger Stämme noch erhalten sein (*Kn. VT. 184*). Aber das ist kein Grund, mit *Kn.* die Joqtâniden auf das südwestl. Arabien einzuschränken.  $\text{אַלְמִוּדִי}$ ] mit dem arab. Artikel *al*, dessen ältestes Zeugnis dieses Wort ist. Die Combinationen mit *Ἀλλουμαιώται* des Ptol. (*Boch., s. dagegen ZDMG. XXII. 658*), mit dem gurhu-

mitischen Mannsnamen  $\text{مضاض}$  (*Kn.*) sind unhaltbar, die Correctur in Morâd (*Tuch*) zu gewaltsam. Eine Stadt *Mâdudi* in Hadramaut wird erwähnt bei *Wellsted* Reisen in Arab. II. 338.  $\text{שַׁלְפָּה}$ ] die *Σαλαπηνοί* des Ptol. 6, 7, 23 hat *Boch.*, einen Landstrich *Salfe* ( $\text{سلفية}$  bei *Niebuhr Arab. 247*) eine Strecke südwestwärts von Šan'â hat *Kn.* verglichen; und *Sulaf* oder *Salif* als Name eines Stamms in Jemen *Osiander* (*ZDMG. XI. 153 ff.*) nachgewiesen.  $\text{הַצִּיְרִיטִי}$ ] auch auf den himjar. Inschriften (*ZDMG. XIX. 239 ff.*) als  $\text{חצרמות}$  wiedergefunden und bis auf unsere Zeit

unter dem Namen Hadramaut ( $\text{حَضْرَمَوْت}$ ) als Name einer Landschaft östlich von Jemen am Ocean erhalten, identisch mit dem Land der *Χατραμωῖται*, eines der 4 Hauptstämme, welche (*Strab. 16, 4, 2*) das südliche Arabien bewohnten, mit der Hauptstadt *Σάβατα* (s. V. 7), berühmt durch seinen Weihrauchhandel (ob die *Ἀτραμῖται* oder die *Ἀδραμῖται* oder beide von jenen zu unterscheiden seien, darüber s. *ZDMG. XIX. 254. XXII. 658*). Im



Alterthum war übrigens Hadramaut ein weiterer Begriff als heutzutage. הַרְרִי noch nicht ermittelt. Da im Hbr., Himjarischen und Geez das Wort *Mond* bedeutet, so hat *Boch.* die בְּנֵי הַיָּמָל Neumondsöhne oder *Alilai* im nördlichen Jemen, *Mich.* die Mondküste und den Mondberg, جبل غب القمر oder جبل, im östlichen Hadramaut verglichen (s. bei *Ges.* thes. u. *Rn.* V.T. 195); aber der Monddienst war unter diesen südlichen Arabern weit verbreitet. הַרְרִים Sam. הַרְרִים, nach *Mich.* gewöhnlich mit den *Ἀδραμίται* (Ptol. 6, 7, 10) oder den *Atramitae* (Plin. 6, 32. 12, 30) zusammengestellt (s. הַרְרִים Sam. הַרְרִים LXX *Ἀτράμιται*). Uzal (auch Hez. 27, 19 herzustellen) ist nach den einstimmigen Ueberlieferungen der Araber der alte Name der Hauptstadt von Jemen, welcher seit der äthiopischen Besitznahme im 5 Jahrh. n. Chr. dem Namen *San'â* (صنعاء) gewichen ist (s. bei *Ges.* thes. u. *Rn.* V.T. 188 f.). Noch im 6 Jahrh. n. Chr. kommen bei einem syr. Schriftsteller Anzaiier als Name eines Volks im glücklichen Arabien vor (*Assem.* bibl. or. I. 360 f.). הַרְרִים noch nicht nachgewiesen. Der Name lässt auf Palmenreichthum (דָּל) schliessen, weshalb *Boch.* an die Minaei (Strab. 16, 4, 18. Plin. 6, 32) in dattelreicher Gegend, *Rn.* (V.T. 196) an einige andere Stämme denken wollte. הַרְרִים in 1 Chr. 1, 22 und Sam. הַרְרִים, ebenso in gewissen MSS. der LXX, in Vulg. und bei Joseph.; unbekannt. הַרְרִים unermittelt, da der Name *Máli* im Weihrauchland (*Boch.*) bei Theophr. plant. 9, 4 eine falsche Lesart zu sein scheint (*Mich.*) הַרְרִים s. V. 7. הַרְרִים kommt von Salomo an im A. T. oft 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. Jj. 22, 24. 28, 16. Jes. 13, 12. 1 Chr. 29, 4). Die Lage dieses Goldlandes hat man in der verschiedensten Weise bestimmt (s. *Winer* RW.), weil man die Aussagen des Königsbuchs über die Fahrt dorthin und die Handelsartikel dorthin zu Grund legte. Indessen Joqtâniden und somit auch das ihnen zugerechnete Ophir müssen nach V. 30 in Arabien gesucht werden. Und zwar kann nur der hbr. Name, nicht die von den LXX in 1 Reg. Chron. u. Jes. (und Jos. ant. 8, 6, 4) dafür gesetzte Form *Σωφείρα*, *Σωφείρα* u. s. w. (die wohl schon auf bestimmten Vermuthungen über die Lage beruht) maassgebend sein. Sonach kommt *Supara* an der malabarischen Küste Indiens (Ptol. 7, 1, 6, und Edrisi, womit man auch *Ὀυππαρά* in Arrian peripl. p. 30 combinirte) ausser Betracht, und von *Sofla* auf der Ostseite

Afrikas, gegenüber der Insel Madagascar (d. h. سفالَة) kann keine Rede sein, obgleich diese längst widerlegte Combination immer wieder auftaucht, zuletzt nachdem *Mauch* 1871 zwischen Lim-

pope und Zambesi 40 deutsche Meilen landeinwärts von Sofala die grossen Bauruinen wiedergefunden hat. Auch *Abhira*, ein Hirtenstamm an der Küste östlich vom Indus-Delta (*Lassen ind. AK. 1. 538 f.*, der 1 A.), lässt sich mit unserer Stelle nicht wohl vereinigen. In Arabien ist freilich der Name *Ofir* jetzt nicht mehr nachweisbar, da el *Ophir* in Oman (*Seetzen in Zach's monatl. Corresp. XIX. 331 f.*) bei *Edrisi* 𐤀𐤓𐤓 geschrieben wird und mit anderweitigen Combinationen (z. B. *Kn. V.T. 191; Hitz. im B.L. IV. 366*) keinerlei Wahrscheinlichkeit zu erzielen ist. Aber das hindert nicht, bei einem Ort im südöstlichen Arabien hier stehen zu bleiben. Da nun aber unter den Gegenständen des *Ophirhandels* rein indische Erzeugnisse sind, so muss weiter dieses arab. *Ophir* als Stapelplatz indischer Waaren gedacht, oder aber, was wohl richtiger ist, angenommen werden, dass seit der Zeit jener Salomonischen Schiffahrt dieser Name *Ophir*, in Ermanglung anderer geläufiger Namen, in weiterem Sinn gebraucht wurde, um die noch fernereren Länder der indischen Westküste mitzubefassen (s. über *Chavila 2, 11*). 𐤀𐤓𐤓 s. V. 7. Dass es in Arabien ein 𐤀𐤓𐤓 gegeben haben muss, geht auch aus 25, 18 (vgl. 1 Sam. 15, 7) hervor. Die Landschaften *Chaulán* (*Boch. Mich. Ros. Kn.*), welche spätere arab. Schriftsteller und *Niebuhr* in Jemen erwähnen, sind in der Namensform zu unähnlich; die *Χαυλοταίοι* neben Nabatäern und Hagräern (*Strab. 16, 4, 2; Avallitae Plin. 6, 32*) etwa am pers. Golf sind sehr nördlich, würden aber zu 25, 18 gut passen (*Win. Tuch Ges.*). In den Lauten am nächsten liegt *Taila* (*Ptol. 6, 7, 41*) im südlichen Jemen (*Boch.*), oder *Huwaita* in Bahrein an der Küste des pers. Meerbusens (*Niebuhr Beschr. Arab. S. 342*). S. zu 2, 11—14. 𐤀𐤓𐤓 unbekannt, denn die *Ἰωβαρίται* des *Ptol. 6, 7, 24* unserer Stelle zu lieb in *Ἰωβαίται* zu verbessern (*Boch.*), ist zu gewaltsam. — V. 30. Die Ausdehnung ihrer Wohnsitze (vgl. V. 19). 𐤀𐤓𐤓 nicht *Moûza* Hafenstadt innerhalb des Bab-el-Mandeb (*Boch.*), nicht Bisoa im nördl. Jemen (*Kn.*), sondern eher (*Mich. Ros. Tuch Winer*) *Mesene* an der nordwestl. Spitze des pers. Meerbusens (s. *Ges. thes. 823; Mannert Geogr. Thl. 5. 359 f.* und *Reinaud sur le royaume de Mésène 1861 p. 48 ff.*). Von hier an waren ihre Wohnsitze in der Richtung auf *Sefar* hin, nach dem östlichen Gebirge, denn dass 𐤀𐤓𐤓 nicht Praedic. des Satzes ist, ergibt sich aus der Stellung, aber auch nicht Appos. zu 𐤀𐤓𐤓 wird es sein, da von einem solchen 𐤀𐤓𐤓 nichts bekannt ist, sondern eine weitere, von 𐤀𐤓𐤓 abhängige Ortsbestimmung. 𐤀𐤓𐤓 wohl *Sάρραρα*, 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 östlichen Hadramaut liegenden, gleichnamigen und ebenfalls sehr alten und berühmten Saphar (ظفار) am Meer (über welches s. *Ges. thes.*

und *Wellsted* a. a. O. II. 347 f. Dieses letztere würde hier als ungefähr in der Mitte der arab. Südküste gelegen, weniger passen; viel besser das erste (*Tuch, Kn.*), zumal wenn  $\text{מֶסְעֵנָה}$  wirklich Mesene ist, so dass die Linie von NO. nach SW. gieng. Das *östliche Gebirge* wäre dann das arab. Hochland Negd, das von dem vorhergehenden Grenzpunkt weiter östlich sich erstreckt (*Tuch, Ges.*), wogegen *Kn.* u. A. das grosse Wehrauchgebirge (*Ritter* Erdk. XII. 264) zwischen Hadramaut und Mahra verstehen wollen. — V. 31. Schlussformel zu den Semiten, vgl. V. 5 u. 20. — V. 32. Schlussformel zum ganzen Verzeichniss.

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

1. Während in Cap. 10 über die Verbreitung der Völker eine Uebersicht gegeben und dabei die Verschiedenheit ihrer Sprachen als selbstverständlich vorausgesetzt ist, wird hier die Trennung der Sprachen auf eine besondere Gottesthat zurückgeführt und die Auflösung der bisher noch einheitlichen Erdbevölkerung in zerstreute Gruppen daraus abgeleitet. Das ist eine andere Betrachtungsweise der Sache, und kann unmöglich von demselben Verf. stammen (gegen *Hupf.* 137 f.); spricht das Stück doch auch gar nicht von Noahsöhnen und deren Söhnen oder Nachkommen, sondern nur von den Menschensöhnen oder der ganzen Erde, nimmt also seinen Standpunkt in einer Zeit, wo wieder von Erdbevölkerung die Rede sein konnte, ohne übrigens den 8, 4 bei A genannten Ausgangsort der neuen Menschheit ausdrücklich zu berücksichtigen. Auch für  $\text{בְּנֵי אָדָם}$  des Cap. 10 gebraucht es andere Ausdrücke. Der Gottesname  $\text{יְהוָה}$ , Ausdrücke wie  $\text{יְהוָה}$  V. 3. 4. 7,  $\text{אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$  3. 7, die Namensetymologie 9, die menschliche Weise Gottes, ganz besonders aber die gedankenreiche, feinsinnige, tief ethisch-religiöse Betrachtung des Gegenstands, um den es sich handelt, lassen mit Sicherheit auf C als Verf. schliessen. Dass V. 4. 8. 9 in der Phrase  $\text{לְבַנְיָנָה הָאֵרֶץ הַזֹּאת}$  nicht wie sonst oft bei C  $\text{הָאֵרֶץ הַזֹּאת}$  gebraucht ist (*Schr. Stud.* 162) ist kein entscheidender Grund gegen diese Annahme (s. 7, 17. 8, 22. 13, 16. 18, 18), und für  $\text{וְעַתָּה}$  V. 4. 8. 9 war ein anderer Ausdruck hier nicht wohl thunlich. Auch dass hier erst von der Erbauung Babels die Rede ist, während 10, 10 dasselbe schon vorausgesetzt erscheint, macht keine Schwierigkeit, wenn 10, 8—12 auf eine andere Quelle als C zurückzuführen ist. — Wie in Cap. 2 f. den Ursprung der Sünde und der Uebel in der Welt, so erklärt er hier die Trennung der Menschheit in Völker mit verschiedenen Sprachen nach ihren letzten Gründen und ihrer tieferen Bedeutung. In Babel, der grossen Völkerstadt, und ihrem himmelhohen Thurm wollte die damals noch einheitliche Menschheit, selbtherrlichen, hochstrebenden Sinnes geworden, sich einen ruhmvollen Mittelpunkt schaffen, welcher durch seine Anzie-

hungskraft die schon auseinanderstrebenden Glieder zusammenhielte und vor Zersplitterung und Schwächung ihrer Gesamtkraft bewahrte; aber Gott, solches Vornehmen misbilligend, verwirrte die Sprache der Bauenden, dass sie einander nicht mehr verstanden, und nöthigte sie so vor Vollendung des Werkes zur Zerstreuung über die Erde. Deutlich ist (wie 9, 1. 1, 28 bei A) die Ausbreitung der Menschen über die Erde als das naturgemässe, dem göttlichen Willen entsprechende vorausgesetzt. Aber in ihrer inneren Verkehrtheit wollen sie schon diesem Triebe entgegenhandeln. Was sie bisher mit einander erreicht haben, hat ihnen ein Bewusstsein gegeben ihrer gemeinsamen Kraft, und verleitet sie, Dinge zu wagen, die ihnen nicht zukommen, mit ihrem Bau sogar den Himmel zu erreichen, sich selbst einen Namen zu machen, in eitler Ruhmessucht zu ihrer eigenen Verherrlichung zu arbeiten, dem Himmel aber und der göttlichen Ordnung zu trotzen. Darum verhängt Gott straf- und zwangsweise das über sie, was sie vermeiden wollten, die Zerstreuung, und das scharfwirkende Mittel dazu ist eben die Zertheilung der Sprachen. Diese ist damit unter den Gesichtspunkt einer Strafe gestellt (vgl. Plat. polit. p. 272 mit Philo I. 406). Die Getrenntheit der Völker muss, wo ein sie alle einigendes höheres Band nicht oder nicht mehr vorhanden ist, entschieden als Uebel empfunden werden; sie hindert gemeinsame grosse Unternehmungen, und ist die Quelle alles Streitens unter ihnen mit seinen zahlreichen schlimmen Folgen. Die Sprachverschiedenheit aber verfestigt diesen Gegensatz; verschiedene Sprache führt verschiedene Weise zu denken und die Dinge zu betrachten mit sich, der innere geistige Unterschied der Bestrebungen und Anschauungen wird noch grösser. Zumal im Alterthum, wo man sich möglichst auf das eigene heimische Wesen beschränkte und vor allen Fremdsprachigen ein wahres Grauen empfand (Jes. 33, 19. Deut. 28, 49. Jer. 5, 15. Hez. 3, 5 f. Ps. 114, 1), war die Betrachtung der Sprachverschiedenheit als eines Uebels die nächstliegende. Andererseits konnte man doch auch das Gute daran schon damals nicht verkennen: wären alle Völker mit ihren oft so selbstsüchtigen und eiteln Bestrebungen vereint, wie würden sie da erst recht weit in solchem gottwidrigen Treiben gehen, in ihrem Uebermuth um einen Gott sich nicht mehr kümmern! Also ist's doch auch wieder eine Wohlthat, eine heilsame Schranke für die Selbstsucht der Menschen, dass sie wider ihren Willen auseinandergehen müssen. Diese doppelte Idee: die Volks- und Sprachtrennung ein Uebel und göttliche Strafe und doch auch eine heilsame Schranke gegen die Weiterentwicklung ihrer sündhaften Vermessenheit, leuchtet aus dieser Erzählung hervor. Und so dient sie im Zusammenhang des ganzen Geschichtswerks dazu, sowohl die Getrenntheit der Völker und ihrer Sprachen vom religiös-ethischen Gesichtspunkt aus zu beleuchten (vgl. schon 2, 19 f. über die Sprache), als auch von der mächtigen Entwick-

lung des bösen Triebes in den Menschen (8, 21) und den Anfängen des auf die eigene Verherrlichung gerichteten oder heidnischen Sinnes derselben eine Zeichnung zu geben. Zum vollen Verständniss ist aber hinzuzunehmen, dass nach den Hoffnungen der Propheten es als Ziel der Zukunft hingestellt wird, dass die Völker einst in dem 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 geschichtliche 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 s. g. turanisch Redende zusammenstiessen, wie es auch später immer ein Sammelplatz der Völker war (Jer. 51, 44); es lag nahe, dasselbe zu einem Trennungsort der nachsüdflythlichen 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 seine 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 Euphrat) genannt, den Nebukadnezar 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 Stadium lang und breit, der sich in 8 Absätzen (nach Strabo auch ein Stadium hoch) erhob. Treppen führten hinauf zum Allerheiligsten im obersten Stockwerk, wo sich ein Lager und goldener Tisch befand für gottesdienstliche Zwecke. Nach Diod. diente das oberste Gemach zur Sternwarte. Schon Alexander M. fand ihn in Trümmern (s. *Tuch*). Nun gibt es auf der Westseite des Euphrat  $1\frac{1}{4}$  deutsche Meilen südlich 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 (besonders *Rich* memoirs on the Ruins of Babylon. Lond. 1818; *H. Rawlinson* Journ. of the Royal As. Soc. t. XVIII. p. 1—34; *Oppert* expéd. en Mésop. 1. 200 ff.).

Da eine dort gefundene Backsteininschrift den Namen Borsippa enthält, ist mit Recht anzunehmen, dass der Ort, wo diese Ruinen sind, Borsippa war. Nun hat man aber auch die Inschrift Nebukadnezar's gefunden (s. *Schr.* KI. 35 ff.; *Lenorm.* Bér. 351 ff. 376 ff.; vgl. *Journ. As.* 1873 t. II. 45), worin Nebuk. erzählt, dass er den Tempel „der 7 Leuchten der Erde“, den Thurm von Borsippa, welchen ein früherer König errichtet hatte, ohne jedoch seine Spitze aufzusetzen, und der seit langer Zeit im Verfall gewesen sei, restaurirt und ausgebaut habe. Es war ein Heiligthum der Sonne, des Mondes und der 5 Planeten, auf einem rechteckigen Unterbau, in der südwestlichen Ecke desselben in 7 sich verjüngenden Etagen sich erhebend, jede Etage mit der dem betreffenden Gestirn conventionell zugeeigneten Farbe geziert (s. *Brandis* die 7 Thore Thebens im *Hermes* 1867 S. 263 f.). Die Maasse stimmen mit denen Herodot's nicht genau, liessen sich aber vielleicht vereinigen. Aber da ausdrücklich Borsippa als Ort dieses Tempels angegeben ist, und Borsippa immer (auch in den KI.) als besondere Stadt von Babel unterschieden ist, und keine Nachrichten darüber vorliegen, dass Babel ähnlich wie Nineve eine aus verschiedenen besonderen Städten zusammengesetzte Grossstadt war, da es endlich noch andere ähnliche Thürme an vielen Orten jener Gegenden (vielfach zu Sternwarten bestimmt) gab, immer im selben Style gebaut, bald mit 3, bald mit 5, bald mit 7 sich verjüngenden Etagen, so ist es nicht wahrscheinlich, dass es gerade dieser Borsippa-Bau war, an den sich unsere Erzählung anlehnt (wie allerdings die talmud. Juden s. *Buxt.* lex. talm. c. 362 annahmen). Jedenfalls dass von Sprachenverwirrung in dem Bericht Nebukadnezar's nichts steht, ist jetzt sicher. Auch Berosus hatte allem Anschein nach keinen der bibl. Erzählung entsprechenden Bericht, weil Josephus (ant. 1, 4, 3) sich gerade auf ihn nicht beruft (*Ew.* Jahrb. IX. S. 18), und die Frage, ob der Schilderung Orac. Sibyll. III, 97 ff. (ed. Friedl.) und der sehr verwandten des Abydenus (Euseb. praep. ev. 9, 14; ohron. Arm. I. 51 f.) etwas aus Berosus zu Grund liege, ist doch (gegen *Richter* in der Ausg. des Berosus p. 21 und *Lenorm.*) wahrscheinlich zu verneinen. Eupolemus (Euseb. pr. ev. 9, 17) berichtet eben nur nach der Genesis. Den Thurmbau als ein Werk himmelstürmender Titanen oder Riesen zu betrachten (Sibyll.), dann ihn auch mit Nimrod, dem ersten Herrscher Babels, in Verbindung zu bringen (Joseph.), lag nahe genug, und gab den Späteren Stoff zu weiterer Ausschmückung. Auch die Combination mit 10, 25, also die Eingliederung des Ereignisses in Peleg's Zeit (B. Jub. 10) ist erst von Späteren so ausgedacht; die Erzählung selbst gibt dafür keine Handhabe. — Besondere Litt. zu dem Stück führen an *Rosenm.* schol. ad h. l., und *Winer* RW. u. Sprachen; vrgl. ausserdem *Ewald* Jahrb. IX. 9—19; *Kaulen* die Sprachverwirrung zu Babel. Mainz 1861.

V. 1. *die ganze Erde* d. h. Erdbevölkerung (9, 19, 10, 25) *war eine Sprache*, Sprache (Jes. 19, 18, 33, 19. Hex. 3, 5 f.) *und einerlei Worte*, d. h. (Ew. §. 296, a) war gleichsprachig, hatte einerlei Mandart, Aussprache und die gleichen Wörter, Ausdrücke. Der Plur. לשונות war hier nicht zu vermeiden; anders ist der Gebrauch 27, 44, 29, 20. — V. 2. Wäre וַיִּפְּצוּ hier *aufbrechen*, so könnte וַיִּפְּצוּ den Ausgangswort bezeichnen, aber mit dem blossen Aufbrechen finden sie noch keine Ebene; es bedeutet *wandern*, und die Phrase besagt wie 13, 11 *östlich*, *ostwärts wandern* vgl. 2, 8, 12, 8, nämli. vom Standpunkte des Verf. aus, der in Palästina ist, dem auch die Mesopotamier אֲרָם sind (29, 1). Von woher sie kamen, ist nicht angegeben. אֲרָם ist nicht nach Etym. aber nach dem Sprachgebrauch eine Tiefebene; diese Ebene im Lande Sinear (10, 10) ist eben „die Gegend der Stadt Babylon, ein *πεδίον* nach Strabo, *πεδίον μέγα* nach Herodot“ (Kn.). — V. 3. Hier Wohnsitze nehmend geschlossen sie auch sich Bauten zu errichten, und zwar indem sie statt der Bruchsteine, die in jenen Gegenden nicht (wie in Palästina) zu finden sind, sich Backsteine verfertigten, und auch, was jenen Gegenden ebenso eigenthümlich, Asfalt als Bindemittel verwandten. וַיִּבְנוּ gib d. i. *wohlan*, wie V. 4, 7, 88, 16. Ex. 1, 10, nicht bei A. וַיִּבְנוּ zu Gebranntem d. h. Brandsteinen, Backsteinen (Dat. des Products). Der וַיִּבְנוּ d. i. *Asfalt* (14, 10, Ex. 2, 3; s. auch zu Gen. 6, 14) diente ihnen *zum Thon* d. h. Mörtel, Kitt (die Einwendungen *Böhmer's* 163 ff. sind nicht von Belang): Ueber den Reichthum Babyloniens an Asfalt s. *Winer HW. u. Asphalt*. Auch die Classiker in ihren Berichten über Babel und den Belustempel (s. oben) geben das Material ebenso an (Diod. 2, 9; Trogus bei Justin 1, 2), und die neueren Untersuchungen der babyl. Baureste bestätigen das, ergeben jedoch zugleich, dass für die inneren Massen der Bauten auch bloß Luftziegel und gewöhnlicher Mörtel, dagegen der Asfalt hauptsächlich für die Aussentheile der Bauten im Gebrauch waren. — V. 4. Ihre Absicht gieng auf Erbauung einer Stadt und eines Thurms, dessen Spitze am Himmel sein, ihn erreichen sollte (Deut. 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*] d. h. „uns berühmt machen und einen Nachruhm stiften, vgl. Jes. 63, 12, 14. Jer. 32, 20 (2 Sam. 7, 23; Zeph. 3, 19). Diese Absicht legt der Verf. ihnen nach dem Erfolge bei, indem Babylon ihren Erbauern allerdings zum Ruhme gereichte, will aber damit auf ihren Hochmuth hinweisen“ (Kn.). Nach 2 Sam. 8, 13 kann allerdings וַיִּבְנוּ auch Denkmal, Ruhmesmal bedeuten, aber Mal überhaupt, weithin sichtbares Zeichen, an welchem sie in der weiten Ebene sich immer wieder zurechtfinden könnten (*Schu. Buns. Böhm.*), bedeutet es nie, und der

folgende Absichtssatz gehört zum ganzen 1 Hemistich, nicht blos zum letzten Glied desselben. Uebermuth 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 Zerstreuung zu hintertreiben; die Stadt und der ruhmvolle Bau sollte für alle ein Sammelort und Anziehungspunkt werden, dass keinem einfele wegzuziehen. So mächtig ist der Zug zur Selbstverherrlichung, und so weit setzen sie schon den Willen Gottes aus den Augen. — V. 5. Aber Gott wacht und tritt der Selbstsucht entgegen. Er steigt herab (V. 7; Ex. 3, 8), um das Werk, welches d. h. so weit es die Menschensöhne *gebaut hatten* (es war noch nicht fertig, V. 8), zu besichtigen. Aehnlich 19, 21. — V. 6. Sein Befund ist nicht angegeben, aber was er weiter sagt und thut, zeigt, dass er das Werk sehr bedenklich gefunden hat. In den Himmel zurückgekehrt überlegt er (s. 3, 22), dass sie derartiges nur unternehmen und ausführen konnten, weil alle dieselbe Sprache reden und ein einiges Volk bilden, und weiter, dass dieses nur *ihr Anfangen* (Inf. Hiph.; zu הָ vor der Gutturalis *Ew.* §. 199, a) *zu thun* d. h. der Anfang ihres Thuns sei, sie *also* bald zu Weiterem fortschreiten und ihnen schliesslich *nicht* mehr *verwehrt*, unzugänglich oder 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 göttlichen Zweck mit der Menschheit vernichten. הִנְיָן erleichterte Form für הִנְיָן, wie V. 7 הִנְיָן für הִנְיָן, vgl. zu 9, 19. — V. 7. Also entschliesst er sich zum Einschreiten. הִנְיָן in ironischer Wiederholung ihres Wortes V. 3 f. (*Del.*). Ueber die 1 p. Plur. s. zu 1, 26. 3, 22. הִנְיָן ist nicht *trennen* = הִנְיָן (*Kn.*), sondern *verwirren*; der Ausdruck ist gewählt mit Beziehung auf הִנְיָן V. 9; ebendarum ist auch הִנְיָן hinzugesetzt. *dass* (Deut. 4, 40. Jos. 3, 7) sie einer des andern Sprache *nicht* hören d. i. *verstehen* 42, 23. Jes. 33, 19. 36, 11. Deut. 28, 49. — V. 8. Die Ausführung des Beschlusses ist nicht ausdrücklich bemerkt, sondern nur die Folgen, 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. — V. 9. Bestätigung aus dem Sinne, den der Name *Babel* für ein hbr. Ohr mit sich führen konnte. Die Gedanken der Erzählung werden in freier Weise an den Namen der Weltstadt angeknüpft; wenn auch die Schöpfer des Namens einen andern Sinn unterlegten, so ist er doch dem Hebräer eine treffende Bezeichnung des beschriebenen Wesens der Stadt: *Wirrwarr* (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 (*Kn.*) dem Wort הִנְיָן die Bedeutung „Tren-



nung, Scheidung“ aufzudrängen. Dabei ist בָּבֶל als aus בְּבֵל ver-  
einfacht gedacht, etwa so wie קַיִן aus קַיִן־אֵדֶם *Ev.* §. 158, c.  
Für die Babylonier hatte der Name einen andern Sinn. Da das  
Etym. magn. sagt: *Βαβυλων εἰρηται ἀπὸ τοῦ Βήλου* (vgl. Steph.  
Byz. u. d. W.), so nahm man den Namen als *Báb Bel* d. i. porta  
Beli (*Eichh. Win.*) oder als בֵּל מֵיָבֶל domus Beli (da die Abkürzung  
von מֵיָבֶל in Bé und Bâ gewöhnlich war, s. Beispiele bei *Tuch*),  
sogar als Abkürzung von מֵיָבֶל בֵּלִים Burg Bel's, *bárbel* (*Kn.*  
nach *Hager* in *Klaproth's Magazin* 1. S. 294 f.). Aber die Keil-  
inschriften ergeben vielmehr *Báb-II* = Pforte des El (*ZDMG.*  
VIII. 595; *Asiat. Journ.* XV. 231; *Schr.* KI. 41 f.); El oder II  
ist im bab. System der älteste Gott, das Götterhaupt (dem der  
Asur der Assyrer und ungefähr der Κρόνος der Griechen ent-  
spricht, s. *Lenorm. Bér.* S. 63 ff.), dessen Verehrung späterhin  
jüngeren Göttern gewichen ist. — Dass nun sofort die mannig-  
faltigen Sprachen mit einem Schlage fertig in die Erscheinung  
getreten seien, sagt der Verf. nicht; er fixirt nur einen Zeit-  
punkt, von dem an die Zersplitterung in Völker und Sprachen  
began. Noch weniger ist er verantwortlich für die Einbildungen  
der späteren Juden und der KVV., welche nach *Buxtorf, A.*  
*Pfeiffer, Löscher* u. A. bis herab auf *Häv.* und *Baumg.* theilten,  
dass das Hebräische die Ursprache sei, von welcher die übrigen  
in Folge jener Verwirrung erst abgezweigt seien.

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

Nachdem A Cap. 10 die Ausbreitung der Völker nach der  
Fluth gezeichnet, führt er das Geschlecht Sem's, aus dem Abra-  
ham stammt, durch 9 (10) Glieder herunter bis auf Terach, bei  
welchem der Stamm wieder in 3 Zweige auseinandergeht. So  
dürftig und kahl waren die Erinnerungen auch an diesen 2 Zeit-  
raum der Geschichte schon geworden, dass eine solche tabella-  
rische Uebersicht genügen musste. Die Aehnlichkeit mit Cap. 5  
springt in die Augen, und beweist für die Selbigkeit des Verf.,  
die auch von fast sämtlichen Kritikern (nicht von *Schu.*) an-  
erkannt ist. Dass unter dem mit Namen genannten Sohn auch  
hier jedesmal der Erstgeborene gemeint ist, geht aus V. 26 und  
10, 25 noch besonders hervor, und wird durch 10, 22 (wo geo-  
graph. Ordnung maassgebend war) nicht widerlegt. Im Ganzen  
ist diese Tafel etwas kürzer gehalten als Cap. 5, sofern die Zahl  
der Lebensjahre nach der Zeugung des Erstgeborenen nicht be-  
sonders 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 (von der  
Fluth bis auf Abraham's Anfang 292 Jahre) zu bestimmen, theils  
von dem zunehmenden Sinken der Lebensdauer in demselben  
eine Anschauung zu geben. Dagegen unterscheidet sie sich von

Cap. 5 darin, dass sie nach dem hbr. Text nur 9 Glieder enthält. Bei der Bedeutung der Zehnzahl in diesen Dingen (S. 101) und bei der Regelmässigkeit in der Schreibweise des A wird das ursprünglich nicht so gewesen sein und ist eine Verstümmelung der Tafel zu vermuthen. Wenn Abraham selbst als 10 Glied der Reihe galten sollte (*Tuch Kn. Del.*), so hätte der Verf. eben nicht mit Terach V. 26, sondern erst mit Abraham geschlossen. Daraus dass Noah der 10<sup>te</sup> in seiner Reihe ist, kann man (*Kn. Del.*) nicht schliessen, dass nach dem Sinn des Verf. Abraham, wie Noah der Begründer einer neuen Ordnung, ebenfalls der 10<sup>te</sup> sein soll; denn Abraham entspricht eben nicht dem Noah, sondern dem Sem; und wenn Berosus in der 10 Generation nach der Fluth einen „gerechten und grossen und in der Himmelskunde erfahrenen Mann“ ansetzte (*Jos. ant. 1, 7, 2; Euseb. pr. ev. 9, 16, 1*), so folgt daraus für unsere Stelle gar nichts. Vielmehr aber haben die LXX (auch Demetrios bei *Eus. pr. ev. 9, 21, 12; B. Jub. 8, Luc. 3, 36*) zwischen Arpachsad und Schelach noch ein weiteres Glied, den *Kainán* (קַינָן), sowohl hier als auch in 10, 24. Der krit. Werth dieses Zeugnisses wird freilich dadurch verdächtig, dass dieser Name nicht blos schon Cap. 5 an 4 Stelle vorkam, sondern ihm auch in den LXX (nicht aber im B. der Jub.) die gleichen Zahlen wie dem Nachfolger Schelach gegeben sind; der Schluss liegt nahe, dass erst die Griechen diesen Kainan hier eingeschoben haben, um die Zehnzahl der Glieder voll zu machen, zumal da auch die Chronik (1 Chron. 1, 24) einen Kainán in ihrem Text jetzt nicht hat, und ebensowenig der Samar., und auch Philo und Josephus hier mit dem hebräischen Text gehen. Allein man sieht nicht ein, wie die Griechen dazu gekommen wären, gerade den Kainan einzuschieben, und kann sich auch denken, dass die paläst. Schriftgelehrten bei der Feststellung ihres Textes den Kainan darum fallen liessen, weil er schon in Gen. 5 vorgekommen war und es ihnen richtiger schien, dem Abraham die Stelle des 10 Gliedes zu sichern. Die inneren Gründe, die eine Verstümmelung des hbr. Textes vermuthen lassen, geben hier dem Zeugnis der LXX und des B. Jub. ein Gewicht, welches ihm sonst nicht zukäme (*Ew. Bertheau*), und scheint das Verwerfungsurtheil der meisten Neueren (*Tuch Kn. Del. u. A.*) über den Text der LXX in diesem Stück nicht zu billigen. Es kommt hinzu, dass auch in den Zahlangaben der Tafel der hbr. Text starke Bedenken gegen sich hat. Wie Cap. 5, so weichen nämlich auch hier der griech. und samar. Text vom hbr., zum Theil auch unter sich selbst ab.

Sem	Hebr.			Samar.			Septuag.		
	100	500	600	100	500	600	100	500	600
Arpachsad	35	403	438	135	303	438	135	400	535
Kainan							(430)	(565)	
Schelach	30	403	433	130	303	433	130	330	460
Eber	34	430	464	134	270	404	134	270	404
							(370)	(504)	
Peleg	30	209	239	130	109	239	130	209	339
Refu	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	125	304
							(79)	(129)	(208)
Terach	70	(135)	(205)	70	(75)	(145)	70	(135)	(205)

Wie Gen. 5 ist auch hier in der Zählung des Sam. und der LXX mehr Regelmässigkeit. 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, die im hbr. Text unverhältnissmässig niedrig sind, je um 100, nur bei Nahor (wo Cod. Al. vorzuziehen ist) um bloß 50 erhöht, wodurch freilich beim 6, 7, 8 Glied die Zahl der Jahre vor und nach der Zeugung wieder in anderer Weise unverhältnissmässig wird, im Ganzen aber (Kainan mitgerechnet) sich für die Zeit von der Fluth bis zur Geburt Abraham's 1072 (1172) Jahre, also 780 mehr als nach dem Hbr. 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 den LXX in der Erhöhung der Jahre vor der Zeugung zusammen, und hat auch, indem er bei Eber die Jahre nach der Zeugung genau wie die LXX herabmindert, den Grundsatz der stetigen Abnahme ebenso wie die LXX durchgeführt, ja bei Terach noch strenger als die LXX; allein indem er in der Gesamtsumme der Lebensjahre der Einzelnen (mit Ausnahme Eber's und Terach's) sich an den hbr. Text anschliesst, hat er die richtige Proportion zwischen den Jahren vor und nach der Zeugung überall gestört, und bekundet sich eben damit als ein aus LXX und Hbr. zurechtgemachter, also kritisch bedeutungsloser Text. Als Zeit von der Fluth bis zur Geburt Abraham's ergibt sich bei ihm, da er Kainan nicht hat, 942 Jahre. Die Frage über den Werth des Textes der LXX ist dieselbe wie bei Cap. 5, s. S. 123 f. Wie man auch diese Frage entscheiden möge, gegen den Hbr. erhebt sich der Einwand, dass in demselben die Zeugungsjahre unverhältnissmässig früh angesetzt sind, ohne dass ein einleuchtender Grund dazu sich sehen liesse, und noch mehr, dass die sich ergebenden 292 Jahre bis auf Abraham's Geburt oder 367 Jahre (12, 4) bis zu seiner Einwanderung in Kanaan entschieden zu wenig sind, um nicht

in Widerspruch mit den Erzählungen Cap. 12 ff. zu gerathen. Man kann sich kaum denken, dass es im Sinne des Verf. lag, dass Sem bis über die Geburt Jacobs herunter, Eber noch nach dem Tode Abraham's gelebt habe; noch weniger lässt sich verstehen, wie 367 Jahre an sich und nach dem Sinn des Verf. ausgereicht haben sollen, um die ausgebildeten Völker- und Staatsverhältnisse, die zu Abraham's Zeit als bestehend vorausgesetzt werden, herzustellen. Arithmetisch mögliche Progressionen der natürlichen Vermehrung der Menschen (wie sie z. B. bei *Del.* 242, *Keil* 127 aufgestellt sind) haben keine Beweiskraft; nach solcher Rechnung müssten heutzutage eine kaum mehr zu zählende Menge von Millionen Menschen die Erde bevölkern: in Wirklichkeit waren die Hindernisse einer so maasslosen Vermehrung der Menschheit vor Abraham dieselben wie nach ihm. Eben darum hat aber auch das Zahlensystem der LXX, im Ganzen genommen, die Wahrscheinlichkeit grösserer Ursprünglichkeit für sich. Im Uebrigen gilt über diese Angaben des Verf. dasselbe, was S. 121 zu Cap. 5 bemerkt ist; sie sind ein Versuch, von der Dauer der Entwicklung der nachsintfluthlichen Menschheit bis Abraham eine Berechnung zu geben. Welche Daten oder Annahmen den Verf. bei seinen Ansätzen leiteten, ist aber bis jetzt so wenig herausgefunden als in dem ähnlichen Fall Cap. 5 (s. die S. 124 verzeichneten Schriften). Dass im Vergleich mit der beglaubigten Geschichte anderer Völker, namentlich auch der äg. u. bab.-assy. Reiche, die Ansätze, zumal des hbr. Textes, zu niedrig seien, muss jeder Unbefangene zugeben.

— Ueber die Namen der vorgeführten Patriarchen s. zu V. 26.

V. 10. „Sem zeugte als Sohn von 100 Jahren d. h. 100 Jahr alt, also im 101 Lebensjahre den Arpaksad. Damit stimmt das Weitere: *zwei Jahre nach der Fluth*, näml. nach dem Eintritt derselben. Sem war gegen Ende des 501 Jahres Noah's geboren (5, 32), mithin beim Anfange der im 2 Mon. des 600 Jahres Noah's (7, 11) erfolgenden Fluth zwischen 98 u. 99 Jahr, 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“ (*Kn.*). Da auch 9, 28 אָרְפַּכְשָׁדִּיךְ ebenso, näml. nach dem Eintritt der Fluth, gemeint ist (vgl. V. 29), so ist diese (schon von *Bengel* vorgeschlagene) Lösung der chronol. Schwierigkeit leichter, als wenn man (*Tuch, Del. A.*) die 500 Jahre in 5, 32 für eine bloß runde Zahl statt genauerer 502 erklärt. Zugleich lehrt die Stelle, dass Arpaksad Sem's Erstgeborner war (s. auch 5, 4). Uebrigens war der Anfang dieser Tafel mit einem Zustandssatz ganz in der Ordnung, weil die Erzählung hier neu anhebt. Dieser Anfang zog dann den Gebrauch des Zustandssatzes auch in V. 12. 14 nach sich, und erst von V. 16 an kommt der Verf. wieder in das gefügigere אֲרָם hinein, das er in Cap. 5 durchans gebraucht hatte. Auf einen anderen Verf. (*Schu.*) ist daraus nicht zu schliessen. —

V. 11. *Söhne und Töchter*] vergl. 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 Cap. 5). — V. 12. ׀] s. 3, 22. — V. 17. *Söhne und Töchter*] z. B. Joqtân 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 (ähnlich wie die Namen Cap. 10), aber nicht alle. *Arpaksad* ist ein Landesname (10, 22) und bezeichnet hier an der Spitze dieser Genealogie nichts anderes als dass dieses Land ein Ursitz der im Weiteren genannten, also auch der Terachiten war. ׀] nach *Ew. Gesch.* 1. 379 nichts als allgemeine Bezeichnung eines Nachkommen (*Sprössling* Cant. 4, 13), nach Andern (*Bohl. Tuch Böttch. Kn.* 122; *Buns.*) s. v. a. *Sendung, Entlassung* (aber in dieser Bedeutung nie sonst gebraucht), um anzudeuten, dass jetzt Theile des Stammes aus Arrapachitis entsetzt wurden, fortzogen (obwohl Kn. 130 auch wieder den Ort *Salach* im nordöstlichsten Mesopotamien darin erkennen möchte, welchen syr. Schriftsteller bei *Assem. bibl. or.* I. 495. II. 115. 351. III. 1, 287 erwähnen). ׀] zum Zeichen, dass von hier an nur von Hebräern, einem Theile der Semiten, die Schnur der Vorväter des Volks fortgeführt werden soll (*Ew.* 383), meist als *Uebergang* (über den Tigris nach Mesopotamien, *Kn. Buns.*) oder „von jenseits Gekommene, *Jenseitige*“ erklärt; aber diese Deutung hat so wenig Wahrscheinlichkeit als die gewöhnliche von ׀]. Wie viele Völker sind über einen Fluss gezogen! Der blosser Uebergang über einen Fluss (nicht Meer, nicht grosses Gebirge) ist nichts so absonderliches, dass ein Volk sich darnach benennen könnte. Und gänzlich falsch wird diese Deutung, wenn sie, wie gewöhnlich, blos wegen der Abrahamischen Hebräer auf die „über den Euphrat Gegangenen“ bezogen wird, denn Eber und Hebräer gab es vor Abraham (10, 21. 24 ff.). Andere Vermuthungen über den Ursprung des Namens s. *Ew.* 407—409. ׀] 10, 25; nach der Annahme Mancher (*Bohl. Tuch Kn.* 122; *Buns.*) soll er das Land, von dem aus, oder die Epoche, in der Joqtân sich von den übrigen Hebräern trennte, bezeichnen; daneben denkt *Kn.* 130 an *Phalga* einen Ort beim Einfluss des Chaboras in den Euphrat (nach Isidor Charac. p. 248 ed. Miller, u. Steph. Byz. u. *Phalga*), der aber doch wohl zu weit westlich liegt (einen andern, aber in den Lauten nicht zutreffenden, Ort vermuthet *Ew.* 383). ׀] LXX *Ῥαγαῦ*, natürlich nicht Rages in Medien (*Bohl.*), ebenso wenig ׀] Edessa (*Kn. Buns.*; auch die Pesch. hat für ׀] ); eher möglich wäre Arghana an den Quellen des Tigris (*Ew.* 384). ׀] „sicher *Sarug*, eine Landschaft und Stadt (*Batnae* der Classiker), eine Tagereise nördlich von Harrân (V. 31) bei den arab. Geographen, z. B. Istachri von Mordtmann S. 48, Edrisi p. Jaubert 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.“ (*Rn.*). תְּרַחַיִם) einst Name eines bedeutenderen Volks s. V. 26 f. u. 22, 20—24. Ob in Ortsbenennungen noch Spuren seiner Existenz nachzuweisen sind? schwerlich in *Chaure* חַיִּיִם einem Ort in der Landschaft Sarug bei *Assem. bibl. or. II.* 322. 338 u. *Le Quien Oriens Chr. II.* 1508 f. (*Rn.*), eher in Haditha el Naura unterhalb Ana's bei Abulf. ar. Text (Par. 1840) S. 287, 3 (*Ew.*). תְּרַחַיִם] Θάρρα LXX, nach Einigen (z. B. *Tuch. Buns.*) geschichtlicher Personennamen (wozu ein Geschichtchen, B. Jub. 11 und Hier. epist. 127 [al. 78] ad Fabiol. mans. 24), von *Rn.* mit dem Ort Tharanna, südlich von Edessa auf Tab. Peuting. XI, d verglichen, nach *Ew.* 392 Personification der *Wanderung* (תְּרַחַיִם = תְּרַחַיִם), aus deren dunkeln Schooss Abrah. Nahor u. Haran hervortreten V. 27 f. Aus dieser Uebersicht der Namen erhellt zugleich, auf wie lockerem Grund *Bunsen* (B.W. 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.

Mit einer neuen, durch ; an das vorige angeknüpften (s. 10, 1. 25, 12. 19 u. s.) Ueberschrift wird noch ein besonderer Abschnitt über Terach angefügt, welcher die Verwandtschaftsverhältnisse in seinem Hause beschreiben und dadurch das Verständniss der Geschichte Abraham's vorbereiten soll. A als Verf. ist V. 27 u. 32 deutlich erkennbar. Die übrigen Verse enthalten keine besonderen Beweise (ausser אֶרֶץ כְּנָעַן V. 31) für ihre Abkunft von ihm, aber auch keine dagegen. Ein zwingender Grund, V. 28—30 aus C abzuleiten (*Hupf. Böhm.*), ist nicht vorhanden; im Gegentheil wäre ohne V. 28—30 des Mitgetheilten so wenig, dass man nicht einsehen würde, warum A überhaupt für Terach's Geschlecht ein besonderes Stück bestimmt hätte. Auch das alterthümliche לְיָ V. 30 reicht doch nicht hin, um die Zurückführung wenigstens von V. 29 f. auf eine ältere Quelle als A (*Ew. Gesch. I.* 449) zu begründen. Wohl aber ist wahrscheinlich, dass das ursprüngliche Referat des A nicht mehr vollständig erhalten ist (*Ew. Jahrb. X.* 26 ff.), und zwar wird R dasselbe gekürzt haben (s. zu 22, 20 ff.). — V. 27. Die Wiederholung in V. <sup>a</sup> 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. תְּרַחַיִם 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 Berdas

in Armenien (Istachri M. p. 68) hieher gehöre (*Ew. Gesch.* 1. 411 f.), ist fraglich. — V. 28. Haran starb  $\text{חֲרָן בְּלִבְיָוֶה}$ , 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 (*Kn.*)  $\text{בְּיָמָיו בָּרָא}$  nur noch V. 31. 15, 7. Neh. 9, 8; LXX  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha \tau\acute{\omega}\nu \chi\alpha\lambda\delta\alpha\iota\omega\nu$ . Ob Ur ein Eigennamen war, oder appellativisch Gegend, District bedeutete, können wir nicht mehr ermitteln;  $\text{אֶרֶץ}$  =  $\text{הַר הַיָּבֵשׁ}$  Gebirge (*Kn.*) ist schlechthin abzuweisen; auf Grund von medischem *Oṽera* (Strab. 11, 13, 3) zendisches *vara* District zu vergleichen (*Tuch*), liegt zu fern, ebenso eine arab. W. oder armen. *gavar* (*Ew. Gesch.* 1. 404 f.). Die Späteren, an die aus der Bibel geläufigen Kaldäer Babylonien denkend, suchten Ur Kasdim in Babylonien: Nicol. Dam. (bei Jos. ant. 1, 7, 2) nennt *τὴν γῆν τὴν ὑπὲρ Βαβυλῶνος, Χαλδαίων λεγομένην* als Abraham's Ausgangsort; Eupolemus (Eus. pr. ev. 9, 17, 2) versteht eine *πόλις τῆς Βαβυλωνίας Καμφρίνη, ἣν τινες λέγουσι πόλιν Οὐρίην*. Der Talmud (B. Bathra 91<sup>a</sup>) und die Muslim suchen es in Kutha rabba in Babylonien (Istachri M. p. 54; Marás. II. 519 u. a.), und alle die späteren Geschichtchen von einer Verfolgung des Abraham durch Nimrod, in denen meist zugleich  $\text{אֶש}$  als *Feuer* gedeutet wurde (gesammelt bei *Beer* Leben Abraham's 1859 S. 1—20) schliessen sich an diese Localisirung an (vgl. schon B. Jub. c. 11 ff.; Joseph. ant. 1, 7, 1 ff.; Hier. quae. ad h. l.). Seit man die Ruinen von Warka (s. 10, 10) wieder entdeckt hat, hat man (*G. u. H. Rawlinson; Del.*) Ur in Warka wieder zu erkennen geglaubt, indem

man Kamarine als Mondstadt ( $\text{قمر}$ ) deutete und mit Warka  $\text{אֶרֶץ}$  zusammenstellte (*Loftus travels* p. 162), falsch, weil *arku*  $\text{אֶרֶץ}$  mit  $\text{אֶרֶץ}$  nichts zu thun hat. Dagegen erscheint auf den am heutigen Ruinenort Mugheir (ziemlich südlich von Warka, auf der rechten Seite des Euphrat, *Loftus* p. 126 ff.) ausgegrabenen Thontäfelchen der Name Uru sehr häufig, so dass man guten Grund hat, in diesem Mugheir die alte Stadt Ur zu sehen (*Schr.* KI. 383). Da die Keilschriften oft genug von den Kaldi, auch dem Land der Kaldi sprechen, darunter aber immer nur Babylonier verstehen, und zwar sicher schon vom 9 Jahr. an (*Schr.* 43 ff.), so glaubt man jetzt, in Uebereinstimmung mit der jüd. Annahme, Ur Kasdim zuversichtlich auf diese südbabylonische Stadt deuten zu dürfen, und hat sogar schon die sehr weitgehende Folgerung daraus gezogen (*Schr.* in ZDMG. XXVII 398 ff.), dass die Ursitze der im weiteren Sinn hbr. Völker nicht im Norden, sondern im Süden (Arabien) zu suchen seien. Allein jener bab. Ort heisst Ur, nicht Ur Kasdim; das Kasdim müsste bloß Zusatz der Hebräer sein, aber warum Kasdim und nicht Schinear? Ferner wie sollte A, der Sinear nirgends zuvor erwähnt hat, die Arpakschad-Abkömmlinge nun auf einmal aus dem südlichen Babylonien anziehen lassen, ohne anzudeuten, dass und wie sie dahin gekommen sind? Wie wäre es zu erklären, dass die Aus-

wanderer, die von Ur Kasdim nach Kenaan ziehen wollen V. 31, nach Charran kommen, und dort Halt machen? Wo ist der Beweis, dass  $\text{כַּשְׁדִּים}$  eine Stadt und nicht vielmehr eine Landschaft war, und selbst wenn es eine Stadt war, es gerade das süd-babyl. Ur war? Zwar ist ein Ur im Norden bis jetzt nicht nachgewiesen, denn von dem Castell Ur (Ammian. Marc. 25, 8, 7) in den mesopot. Wüsten zwischen Hatra und Nisibis (*Boch. JDMich. Ges. Bohl. A.*), das zudem erst von den Persern angelegt war, kann keine Rede sein, sowenig als von der durch *Kn.* vergliohenen arab. Völkerschaft Orroei (zweifelhafter Lesart, Plin. 6, 30) in der Gegend von Nisibis, und von Urhoi d. i. Edessa (*Hitz. Gesch. S. 92*), dessen sich die syrischen Christen als des Ur Abraham's rühmten. Allein wenn  $\text{כַּשְׁדִּים}$  s. v. a.  $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$  war, fällt ja der Nachdruck gar nicht auf Ur, sondern auf Kasdim. Dass aber Kasdim, oder wie die Assyrer und Babylonier mit Umlautung von s in l (ZDMG. XXVI. 205) und ihnen nach die Griechen sprachen, Kaldi  $\chi\alpha\lambda\delta\alpha\iota\omicron\iota$ , ursprünglich im Norden sass, scheint ja auch aus dem Wort  $\text{כַּשְׁדִּים}$  hervorzugehen. Wenn später Kaldäer unter den Nahoräern (22, 22) und in der syr. Wüste (Ij. 1, 17) erscheinen, so können das ebensogut südwärts gewanderte gewesen sein, wie die babylonischen. Dass die Kaldäer zwar freilich schon in sehr frühen Zeiten, aber doch nicht von jeher in Babylonien waren, geht mit Sicherheit daraus hervor, dass die babyl. Könige sich nie Sar Kaldi sondern Sar Sumirim und Akkadim oder Sar Babilu benennen (*Schr. KI. 44*). Unbedenklich wird zugegeben, dass die im Norden an der Stelle der alten Chalyber seit Xenophon auftauchenden Kaldäer so wenig, als die wahrscheinlich damit identischen Karduchen (Kurden) Semiten waren, auch ihre Benennung bei den Griechen nur auf einer Verwechsalung von  $\text{קָר}$  und  $\text{כָּר}$  beruht. Aber bis jetzt ist kein Beweis geliefert, dass diese Karduchen nicht vielmehr spätere Einwanderer in Karduchien waren, und dass in dem 3 Jahrtausend v. Chr., bis auf welches die hbr. Väter sagen zurückgreifen, es in diesen südarmenischen Ländern keine Kasdim gab. — V. 29.  $\text{מִלְכָּה}$ ] Sing. wie 7, 7.  $\text{מִלְכָּה}$ ] da auffällt, dass zwar von Nahor's Weib Milka, nicht aber von der viel wichtigeren Sarai die Abstammung angegeben ist, so vermuthet *Ew.* Jahrb. X. 27, dass hier einige Worte ausgefallen seien, und zwar  $\text{מִלְכָּה בַת מֶלֶךְ}$ , weil nach 20, 12 Sarai Abram's Stiefschwester war. Aber 20, 12 stammt von anderer Hand, und hier V. 31 heisst Sarai die  $\text{בַּת}$  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; doch muss man nicht vergessen, dass solche Heirathen oft genug nur der kurze Ausdruck für das Zusammenschmelzen zweier grösserer Gemeinschaften zu einem Ganzen sind (z. B. 16, 1. 21, 21. 36, 2 ff. u. s.). *Jiska*, Schwester der Milka und Tochter Harran's, kommt sonst nicht vor, und doch ist schwer anzunehmen, dass sie umsonst erwähnt



sei. Dass Jiska nur ein anderer Name für Sarai sei (Joseph. ant. 1, 6, 5; Targ. Jon., Talm., *Ephr. Hier. Rasch. A.*) ist nicht bloß gegen den Wortlaut, sondern auch gegen 17, 17, wornach Sarai nur 10 Jahre jünger als Abram war, also nicht die Tochter von dessen jüngerem Bruder gewesen sein kann (*Kn.*), ganz abgesehen von 20, 12 (bei einem andern Schriftst.). Wahrscheinlich war von ihr bei A im Verlauf seines Werkes noch etwas erzählt, aber die betreffende Stelle von R ausgelassen worden (vgl. etwas ähnliches 4, 22). *Ew. Gesch. I. 449* (Jahrb. X. 29) vermuthet, sie sei das Weib Lot's geworden. — V. 30. Die Bemerkung über Sarai's Unfruchtbarkeit ist für die weitere Geschichte Abrams, auch wie sie bei A erscheint, von Wichtigkeit. כַּיִן] für gewöhnliches כֵּן, nur hier und als Ketib in einem Theil der Handsch. 2 Sam. 6, 23, ist sprachgeschichtlich merkwürdig. — V. 31 f. „Terach verlässt nebst Abram, Loth und Sarai Ur Kasdim, um nach Kenaan zu ziehen, kommt aber nur bis Harran, wo

er bleibt und stirbt. Dieser Ort, syr. ܥܪܐ, arab. حَرَّان, griech. Κάρραι und röm. Carrae, Charra genannt, lag in Paddan Aram (25, 20) im nordwestlichen Mesopotamien, südostwärts von Edessa oder Orfa, 26 röm. Mil. d. i. 10 Stunden (Tab. Peut. XI, d) oder eine starke Tagereise (Istachr. M. 49; Maräs. I. 294) oder 2 kleine (*Niebuhr Reisebeschr. II. 410*) von dieser Stadt entfernt. Die Gegend ist gut; sie hat Futter und wurde in früheren Zeiten auch gut bebaut (Ammian Marc. 18, 7, 3 f.; Wilh. v. Tyrus 10, 29; Istachr. 47); an Wasser und Bäumen ist sie aber nicht reich (Edrisi p. Jaubert II. 153); Abulfeda erwähnt indessen Quellen und Brunnen ausserhalb der Stadt (*Paulus N. Repert. III. S. XV f.*). Jetzt liegt der Ort in Trümmern (*Otter Reise I. 115*); in der Geschichte der Erzväter wird er noch oft genannt 12, 4 f. 24, 10. 27, 43. 28, 10. 29, 4. Mehr über ihn bei *Chwolson Ssabier I. 303 ff. u. Ritter Erdk. XI. 291 ff.* Ob Nahor damals mitzog oder später nachfolgte, lässt sich nicht bestimmen; gewohnt hat auch er in Harran (24, 10. 27, 43. 29, 4 f. 31, 53)“ *Kn.* Der Sam. setzt Nahor hier geradezu in den Text ein. Wodurch die Wanderung veranlasst war, ob durch andere Völkerbewegungen? ist nicht zu sagen; die Spättern dachten sich religiöse Kämpfe als die Ursache (Judith 5, 6—9; B. Jub. 11 ff. u. a. Stellen s. oben S. 223), was nicht so ganz ferne liegt (*Ew. Gesch. I. 479*). Zu beachten ist, dass von einem besonderen göttlichen Befehl zu der Wanderung, auf welcher Kenaan schon als Ziel in Aussicht genommen war, hier nichts gemeldet ist. וְיָצְאָה אִתָּהּ] als Schwiegertochter wie 38, 11. 24. 1 Sam. 4, 19. וְיָצְאָה אִתָּהּ] wer mit wem? Da אִתָּהּ = 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 יָצְאָה macht und Lot u. Sarai in אִתָּהּ unterbringt oder umgekehrt (*Rasch. Ros. Baumg. Keil Del.*), so bleibt nichts übrig,

als entweder die 4 genannten als Subj. zu nehmen und bei **וְאֵל** an die Hörigen, die sie bei sich hatten (12, 5), zu denken oder umgekehrt (*Saad. JDMich. Tuck.*), aber dann folgerichtig zugleich anzunehmen (*Ew. Jahrb. X. 28*), dass vor **וְאֵל** einige Worte, in denen diese Hörigen erwähnt waren, ausgefallen seien, oder aber die Lesart der Pesch. (*Hg. Vat. Olsh.*) **וְאֵל** oder der LXX Sam. Vulg. (*Luth. Merc. Houb. Dathe*) **וְאֵל** anzunehmen. Uebrigens „muss Abram nach 12, 5 in Harran eine ziemliche Zeit gewohnt haben“ (*Kn.*). „**וְאֵל**“ *Ew. §. 216, b*; der Ausdruck **וְאֵל** ist übrigens dem A besonders geläufig z. B. 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 von Terach verhält sich zum Schluss der Tafel V. 10—26 ebenso, wie die über Noah 9, 28 f. zum Schluss von Cap. 5. Gegenüber von 12, 4 greift die Meldung des Todes Terach's um 60 Jahre vor; es ist die stehende Sitte von A, die **וְאֵל** des einen vollständig abzuschliessen, ehe er auf die des andern übergeht. In Act. 7, 4 (*Philo I. 415 Pf.*) ist das verkannt, und Hieron. in den quaest. a. l. hält sich, auf Grund der damals umlaufenden jüdischen Erzählungen von Abram's Errettung aus Verfolgung und Feuer-noth, sogar berechtigt, in 12, 4 die 75 Jahre als von der Neugeburt Abram's zum Religionskämpfer an gerechnet anzusehen. Der Sam. seinerseits gibt hier in 10, 32 nur 145 Lebensjahre Terach's (s. S. 219), wodurch die Zahlangabe mit der andern in 12, 4 in äusserlicher und gewaltsamer Weise ausgeglichen ist. — Hiemit ist alles vorbereitet, um nun zur Vorgeschichte Israels, speciell zur Geschichte Abraham's übergehen zu können.

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

1. Ohne zu bestreiten, dass sie ihre Ausbildung zu einem Volk erst während ihres ägypt. Aufenthalts erhalten haben, leiteten die Israeliten die Anfänge ihrer Volksthümlichkeit ebenso wie ihrer höheren Religion von Vorfahren ab, welche aus Harran eingewandert lange Zeit in Kenaan sich aufgehalten haben. Unter einer grossen Zahl anderer Völker, welche von eben diesen Einwanderern ausgegangen sind, wussten sie sich als das jüngste, das nach Absonderung der übrigen hervorgetreten sei, zugleich als das reinste, welches nicht blos mit fremdem Blut am unvermischtesten geblieben sei, sondern auch das religiös-sittliche Wesen der Vorfahren am treuesten bewahrt habe. In drei Stufen haben sich diese ächten Nachkommen jener Vorfahren allmählig von den andern losgezweigt, und diese drei Stufen schliessen sich ihnen an die 3 Namen Abraham Isaac Jacob an. Alles was die isrl. 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

er 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 hebräischer Völker zum mindesten nicht *blos* auf natürlicher Zeugung und Blutsverwandtschaft beruht, sondern Kunst und Absicht, geographische und politische Einflüsse dabei walten, dass die Personificationen von Völkern, Stämmen, Gebieten und Zeiträumen, welche in den Darstellungen der Genesis bis Cap. 11 allgemein anerkannt sind, nun von Cap. 12 an nicht einmal aufhören, sondern auch weiterhin, und zwar nicht blos in den Völkergenealogien, welche noch folgen, wiederkehren, wird zugegeben werden müssen. Und dass individuelle Anschaulichkeit der Erzählungen an sich noch keineswegs ein Beweis für die Geschichtlichkeit derselben, sondern im Gegentheil eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Sage ist, braucht jetzt, da man eine Uebersicht über die Sagenpoesie der mannigfaltigsten Völker gewonnen hat, nicht mehr bewiesen zu werden. Aber liegt darin ein Grund, diesen Vatersagen der Israeliten allein und jeden geschichtlichen Gehalt abzuspochen, so sehr, dass man sogar bezweifelt oder läugnet, dass jemals die Vorväter derselben in Kenaan gewesen seien (*Nöldeke* in der Wochenschrift „Im neuen Reich“ 1871. I. 497—511), oder sie sogar für tendenziöse Dichtungen der isr. Königszeit zu erklären (*A. Bernstein* Ursprung der Sagen von Abraham Isaak und Jacob. Berl. 1871)? Warum sollten denn die Stammsagen gerade dieses Volkes, das sich von dem mythologischen Wesen am frühesten abgewendet hat, und dessen Darstellungen von der urältesten Menschheit sich durch nüchterne Verständigkeit auszeichnen, ungünstiger beurtheilt werden müssen als die jedes anderen Volkes? Ohne Zweifel wirft sich der Widerschein jüngerer Personen, Zeiten und Verhältnisse auf die Sagengestalten der Vorzeit zurück und werden diese unwillkürlich zu Typen von jenen, aber ein Grund, auf welchem das Jüngere sich so spiegeln kann, muss doch zuvor da sein. Wenn Jacob sich verstehen lässt als die persönliche Zusammenfassung des isrl. Zwölfstämmevolks, was sind Isaac und Abraham, wenn sie das nicht sein sollen, wofür die Sage sie gibt? blosse Urväter oder Urmenschen (*Hitz.* Gesch. S. 41 ff.)? aber deren sind in Gen. 11 u. 5 schon genug da. Oder ursprüngliche Stammesgötter (*Dozy* die Israeliten zu Mekka u. s. w. Leipz. 1864 S. 21 ff.; *Nöld.* a. a. O. 508 ff.)? aber wo wäre auch nur eine Spur ihrer einstigen göttlichen Verehrung? welche Gottesidee würde mit den völlig durchsichtigen Namen  $\text{אֱלֹהִים}$  und  $\text{אֱלֹהֵי}$  sich verbinden? welchem Volk oder welchem Sagenschreiber eines Volks wäre das beigefallen, seine alten Götter genealogisch an 21—23 Stelle nach dem Urmenschen und hinter deutlichen Volks- und Landesnamen wie Arpaksad, Eber u. s. w. einzuordnen? Statt

derartiger Hypothesen scheint es doch vernünftiger, diesen Namen die geschichtlichen Funktionen, die ihnen nach der Genesis zukommen, zu belassen. Volks- oder Landesnamen sind Isak und Abraham wenigstens nicht gewesen, eignen sich auch ihrer Bedeutung nach nicht wohl dazu. Sind sie aber immer Personennamen gewesen, so folgt freilich aus dem Dasein der Namen noch nicht mit Sicherheit das Dageweseensein der Personen, denn es gibt auch ideelle Personennamen; und gegen die, welche daraus zweifeln wollen, dürfte es schwer sein, die Geschichtlichkeit dieser Personen zu erweisen, weil es an ausserbiblischen Zeugnissen über sie fehlt, sofern die arab. Abrahamsage im wesentlichen aus dem A. T. abgeleitet und die Nachrichten über Abraham als König von Damask (Nicolaus bei Joseph. ant. 1, 7, 2 und Justin 36, 2, 3) auf die Ueberlieferungen der Israeliten erst aufgepfropft sein können, auf das angebliche Zeugnis des Berosus aber (Joseph. ant. 1, 7; s. *Ew. Gesch.* I. 481) nichts zu geben ist. Aber die Möglichkeit wenigstens, dass aus der Zeit vom 22—20 Jahrh. v. Chr. geschichtliche Personen noch in der Erinnerung der Späteren fortleben konnten, kann mit allgemeinen Gründen nicht bestritten werden; wir sind nicht überrascht, wenn bei den Aegyptern, Babyloniern und Assyern unschriftlich verzeichnete Geschichte aus jenen Jahrhunderten uns entgegentritt; warum sollten die etwa ums Jahr 1500 auf den Schauplatz der Geschichte getretenen Israeliten gar keine wirklich geschichtliche Erinnerungen aus jener Zeit erhalten haben? zeigt ja doch die schriftliche Darstellung dieser Väter sagen zumeist bei A, aber auch bei den andern Schriftstellern, in so vielen Einzelheiten (z. B. bezüglich der Verhältnisse der damaligen Landesbewohner oder des Nichtgebrauchs der Schrift u. dgl.) ein gutes Bewusstsein des Unterschiedes dieser ältesten Zeiten von den späteren. Aber die Hauptsache ist hier doch, dass die ganze Gründung Mose's sich geschichtlich nicht erklären lässt ohne die Vorstufe höherer Religion, wie sie nach der Genesis diesen Vätern eignete, eine solche höhere Religionsbildung aber mit Nothwendigkeit persönliche Vermittler oder Träger voraussetzt. Wie Staatenbildungen nur durch leitende Geister oder Helden geschehen können, so und noch viel mehr sind die Fortschritte in Religionssachen an hervorragende Personen geknüpft und ihr Andenken pflegt in der Erinnerung der Späteren, welche um ihren Glauben sich geschaart haben, sich noch viel zäher zu erhalten als das der politischen Gründer. Als Haupt eines reineren Gottesglaubens, mitten in der schon eingetretenen heidnischen Verfinsterung, als einen Mann eminenten Gottes- und Glaubenssinnes, der die Stimme und Weisung Gottes in allen Fügungen und Erscheinungen seines Lebens zu vernehmen und zu befolgen gewöhnt, in der Erkenntniss des Wesens und Willens Gottes fortschritt, und diese höheren Erkenntnisse in sein Haus und seine Umgebung hineingründete, stellen die Väter sagen in der Genesis

Abraham dar, und sein einstiges Dagewesen sein hat so wenig etwas Unglaubliches in sich, dass man vielmehr dasselbe fordern müsste; wenn anders man nicht auch Mose's Anknüpfung an den Tott der Väter als ungeschichtlich über Bord werfen will. Dass die Israeliten, welche sich als die ächten Erben seines Gotteslaubens fühlten, auch genealogisch ihr Geschlecht an ihn und Isaac in einer geschichtlich vielleicht nicht durchaus haltbaren Weise anknüpften, berechtigt nicht, seine geschichtliche Existenz zu läugnen.

2. In den bibl. Erzählungen ist von Abraham als Führer einer von Haran ausgehenden Wanderung von Hebräern und als Haupt einer Reihe von Völkern (17, 4 f.), die sich mittelbar oder unmittelbar um seinen Namen schaaren, wenig mehr die Rede. Diese Seite seines Wesens ist ganz zurückgedrängt hinter seiner Bedeutung als ersten Stammvaters Israels und als Anführers eines neuen Glaubenslebens in der Menschheit. Selbst bei A, der die rein volksthümlichen Verhältnisse mit besonderer Vorliebe ins Auge fasst, erscheint er, zumal nach Absonderung seines Verwandten Lot, als ein einzelner Nomadenfürst mit grossem Heerdenbesitz und vielen Hörigen, welcher im Süden Kenaans siedelnd schliesslich durch ordentlichen Kauf wenigstens einen Acker bei Hebron als Eigenthum seines Hauses erwirbt, durch Nebenweiber der Vater vieler arabischer Völker und durch sein rechtes Weib der Vater Israels wird, im Uebrigen als ein Gottesmann, mit dem Gott in einen förmlichen Bund tritt, kraft dessen ihm die einstige Besitznahme des Landes seiner Wanderungen durch die Nachkommen seines rechtmässigen Sohnes zugesagt wird. Auch bei den jüngeren Erzählern ist er durchaus Familienhaupt, zugleich hochbegründeter Gottesmann und Freund Gottes, und alles was von ihm erzählt wird, sind häusliche und persönliche Erlebnisse, durch welche er sich immer weiter bewährt und seinerseits die göttliche Hervorbildung der ersten Anfänge Israels und damit des Heiles der Welt ermöglicht. Gerade nach dieser Seite hin war sein Bild in der Volkssage mit Vorliebe behandelt und immer idealer verklärt worden. Eine Menge Erzählungen war im Umlauf, welche in der angegebenen Richtung einzelne Vorkommnisse seines Lebens und die darin waltende Hand Gottes erläutern. Was uns davon aufbehalten ist, geht auf dieselben 3 Werke zurück, die auch sonst in der Genesis benützt sind. Von A stammen wie der äussere Rahmen des Abraham-Lebens mit seinen chronol. Bestimmungen und die Uebersichten über die von ihm ausgegangenen arab. Völker, so insbesondere die Hauptdarstellung des Gottesbundes und des daran geknüpften Beschneidungsgesetzes Cap. 17 und die Erzählung vom Ankauf des Erbbegräbnisses Cap. 23. Im Ganzen hat A die Hauptthaten dieses Lebens, wie es in der Sage feststand, kurz, einfach und schmucklos erzählt, und nur wo für das spätere Israel so wichtige Dinge, wie der Bund, die Geburt des

Erbsohnes, der erste Erwerb von Grund und Boden zu melden waren, hat er ausführlichere Darstellungen entworfen. Den Abr. stellt er als einen erhabenen Mann tiefster Gottesfurcht und musterhaften Lebens dar, aber die eigentliche Offenbarung Gottes an ihn fällt doch erst in die hohe Mitte seines Lebens, und die Zusagen Gottes an ihn beziehen sich auf die zahlreiche Nachkommenschaft und den künftigen Besitz des Landes. Jedoch scheint nicht alles aus diesem Werke erhalten zu sein; namentlich der Anfang wird vermißt (s. zu Cap. 12). Auf B gehen einige Erzählungsstücke zurück, welche Abr. in seinem Verkehr mit einheimischen Fürsten oder nach seinem Walten im eigenen Hause schildern (wie Cap. 14. 20. 21, 6 ff. 22 z. Theil), und sowohl seine Würde als Gottesmann und Prophet (20, 7), seinen Gehorsam gegen Gott und seine mannigfaltigen Tugenden, als auch den Schutz und Segen Gottes, der ihm überall entgegenkam, und die Achtung, die er genoss, in's Licht stellen, öfter mit genauen Bestimmungen von Zeit, Ort, Umständen und Namen, merkwürdigen geograph. und geschichtl. Angaben, und sehr alterthümlichen Redeweisen, zur Charakteristik des Mannes sowohl als dieser alten Zeiten werthvolle Beiträge, noch aus dem vollen Strom der Sagen oder aus älteren schriftlichen Quellen geschöpft. Nicht durch solche reiche Fülle des geschichtl. Details, wohl aber durch ihre didaktische Durchsichtigkeit bei aller malerischen Anschaulichkeit ausgezeichnet sind die aus C geschöpften Stücke, welche theils von einzelnen Begebnissen reizende ideale Musterbilder entwerfen (wie Cap. 18 f. 24) zur Veranschaulichung wichtiger Wahrheiten, theils die nimmer ruhende, erwählende, berufende, erziehende und segnende Thätigkeit Gottes nachweisen, durch die er zu dem vollendeten Glaubensmann gebildet wird, welcher glaubend das Wort der Verheissung ergreift, in Glaubensgehorsam auch auf das Liebste zu verzichten bereit ist, aber eben dadurch auch würdig wird, eine Quelle des Segens für seine Umgebung und für die künftigen Geschlechter zu sein wie in Cap. 12. 13. 16. 22. Gerade diese Gedanken des C hat dann R aufgenommen, und durch sie geleitet die mannigfaltigen Stücke jener Erzähler in der Weise zusammengestellt, beziehungsweise bearbeitet, dass er 1) ausgehend von Abraham's Berufung und Einwanderung in Kanaan zunächst durch einige Erzählungen sowohl den herrlichen Charakter des Mannes als auch den ihn begleitenden Schutz und Segen Gottes in's Licht stellt Cap. 12—14, sodann 2) die Höhe seines Lebens zeichnet, auf welcher er durch viele Prüfungen und Bewährungen würdig gemacht wird, Bundesvater und Träger der höchsten Verheissungen zu werden Cap. 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

larai vor und Abraham und Sara nach dem Bund (17, 5. 15) consequent durch sämtliche Erzählungstücke durchgeführt.

### a) Die einleitenden Geschichten.

#### 1. Die Berufung Abram's und Einwanderung in Kanaan Cap. 12, 1—9, von R nach C A B.

Hier ist vor allem auffallend, dass dieser Abram-Geschichte kein *אברהם* übergeschrieben ist. Wie die Geschichte Isaac's (25, 19) und Jacob's (37, 2) eine Ueberschrift haben, so musste im Buche des A auch der Abr.-Geschichte eine solche vorangehen. Man kann nicht (*Hupf.*) sagen, A habe sie weggelassen, entweder weil Terach noch nach der Einwanderung Jacob's lebte, denn auch Abr. z. B. 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. Keil*), dass nach des Verf. Meinung Abram's Geschichte zu Terach's Geschichte gehöre, denn diese hat mit 11, 32 ihren förmlichen Abschluss, und Abram, der wichtigste Mann der Väterzeit sollte bloß unter Terach subsumirt worden sein? Vielmehr kann sie nur von R weggelassen sein (*Ew. Kn. A.*), weil er den ganzen Eingang dieser Geschichte bei A durch einen andern, aus C genommenen, ersetzen wollte. Der eigentliche Grund zu der Wanderung, wie ihn A darstellt, ist deshalb für uns nicht mehr ersichtlich (Vermuthungen darüber bei *Ew. Gesch. I. 463*). In dem ganzen Stück erkennt man als aus A stammend mit Sicherheit nur V. 4<sup>b</sup> u. 5 (*Kn. Hupf. Nöld. Schr.*); dafür entscheidet die Altersangabe, die Wiederholung, die in 5<sup>a</sup> gegenüber von 4<sup>a</sup> liegt, die Erwähnung von *הרין*, der Ausdruck *ירוש ורכש*, *אמר כנען*, *נעם*, auch *ויקח* (vgl. 11, 31. 36, 6. 46, 6). Auch V. 6 und 8 bis *נקיט* und 9 meint *Kn.* von A ableiten zu müssen; *Schr.* (Einl. §. 187) dagegen hält V. 6<sup>a</sup>—<sup>c</sup>, 8<sup>a</sup>—<sup>b</sup> u. 9 aus B genommen, ohne dass sich für das eine oder andere zureichende Beweise beibringen liessen. Die genaueren localen Bestimmungen und der Nachweis des Ursprungs altheiliger Oerter, zumal im Gebiet des späteren nördlichen Reiches, würden für B wohl stimmen, aber mit Gewissheit ist hier nichts zu sagen; die Ausdrücke können nicht alles entscheiden. Wahrscheinlich hat R aus allen 3 Quellen frei zusammengestellt. Zu Grund gelegt aber ist C, zumal in V. 1—4<sup>a</sup>, wofür ausser *היה*, *קל-קטוחים הדרום*, *קל-קטוחים הדרום*, auch die Sache selbst (nämlich die Berufung durch Gott und die Verheissungen) entscheidend ist.

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

Im göttlichen Heilsplan lag es, gegenüber von der zunehmenden Verschlimmerung in der Menschheit (11, 1—9) kräftigere Gegenmittel anzuwenden und in Abram den Mann auszuwählen und zu bilden, welcher der Grundstein eines zu bildenden Gottesreiches in der Menschheit werden sollte. V. 1. Gott fordert ihn auf, aus der Heimath auszuwandern. אֲרָץ כְּשָׁדִים] im Pent. nur noch Gen. 22, 2. *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 אֲרָץ כְּשָׁדִים und אֲרָץ מִצְרַיִם fast gleichbedeutend gebraucht werden (z. B. 24, 4 u. 7; 31, 3 u. 13), so liegt 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 V. 4 folgt, dass R, und aus 24, 4. 7, dass C vielmehr Harran verstanden hat (wogegen 15, 7 nicht in Betracht kommt, weil dort nicht von Berufung, sondern nur von Ausführung die Rede ist). Auch wird sich daraus, dass C Harran אֲרָץ מִצְרַיִם nennt, noch nicht schliessen lassen, dass er einer andern Ueberlieferung als A folgte, und Abr. in Harran geboren dachte; denn Vaterland und Stammland kann auch eine zweite Heimath, wo man lange gewohnt hat und wo das ganze Geschlecht ansässig ist, genannt werden. Wenigstens zeigt 15, 7, dass auch R Ur Kasdim als Urheimath annahm. Mesopotamien im Allgemeinen zu verstehen, zu welchem sowohl Harran als Ur Kasdim (?) gehört habe (*Rn.*), empfiehlt sich am wenigsten. *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 Anforderung in Form einer Verheissung kund zu thun. *ich werde dich zu einem grossen Volk machen*] 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“ (*Rn.*). *dich segnen*] beglücken 30, 27. 39, 5. *deinen Namen gross machen*] ihn verherrlichen, geehrt und gepriesen machen, vgl. V. 3<sup>b</sup>. *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<sup>a</sup> u. Beispiele wie 19, 29. 26, 5. — V. 3 fortsetzend, wie 3 zeigt, nicht erklärend zu V. 2<sup>b</sup>. *und segnen, die dich segnen u. s. w.*] den Abramsegen auch auf die ausdehnen, die sich zu ihm in ein freundliches Verhältniss setzen, dagegen „seine Feinde mit einem Fluch be-



legen, der sich durch Unglück bethätigt. Der Fluch erinnert an die Stellen 3, 14. 17. 4, 11. 5, 29. 9, 25. 27, 29“ (*Rn.*) Ge-  
genüber von LXX Sam. Pesch. Vulg., welche  $\text{קִיְיָ יְבָרֶכְךָ}$  wieder-  
geben (vgl. 27, 22), ist die mos. Lesart feiner: Gott will nicht  
erwarten, dass Viele sich soweit vergessen werden, ihn zu  
schmähen.  $\text{קִיְיָ יְבָרֶכְךָ} \text{ ] } \text{קַיִּי וְנִבְרָכָה} \text{ ] } \text{קַיִּי וְנִבְרָכָה} \text{ ] } \text{קַיִּי וְנִבְרָכָה}$  *kai*  $\text{ἐνευλογηθήσονται ἐν σοί LXX}$  (Sir.  
44, 21; Act. 3, 25; Gal. 3, 8), Targg. Vulg. und alle kirchlichen  
Erklärer, indem insgemein, nach Anleitung des NT. (vgl. noch  
Rom. 4, 13. 16), das Gesegnetwerden aller Geschlechter der Erde  
in oder durch Abram auf die Ausbreitung des Gottesreiches, dessen  
Grundstein Abram wurde, zu ihnen oder die Mittheilung des  
aus Abrams Samen hervorgehenden Heiles an sie bezogen wurde.  
Nun würde zwar diese Hinweisung auf das Endziel des alten  
Bundes bei einem proph. Schriftsteller wie C an sich nicht über-  
raschen, obgleich sonst in der Gen. soweit reichende Andeutungen  
nicht vorkommen (auch 9, 26 nicht), und auch in den Zusam-  
menhang würde sie sich, als noch höhere Steigerung des V. 3<sup>a</sup>  
Gesagten, wohl schicken. Selbst die Möglichkeit, dass das Niph.  
diesen Sinn eines Pass. haben könne, ist zuzugeben, und die  
beiden andern Stellen, wo wesentlich die gleiche Verheissung  
mit dem gleichen Ausdruck wiederkehrt, 18, 18 u. 28, 14 wür-  
den ebenfalls nicht dagegen sprechen. Allein 22, 18 u. 26, 4  
steht dafür  $\text{וְיִתְבָרַכְךָ בְּיָדֶיךָ} \text{ ] } \text{וְיִתְבָרַכְךָ בְּיָדֶיךָ} \text{ ] } \text{וְיִתְבָרַכְךָ בְּיָדֶיךָ}$  *ל*  $\text{לֹא יִתְבָרַכְךָ בְּיָדֶיךָ}$ , was nicht passivisch (LXX,  
Targg.), sondern nur reflexivisch 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 seinige  
anwünschen und somit seinen Namen als Segensformel gebrau-  
chen. Man sieht nicht gut ein, warum von dem Samen Abram's  
weniger ausgesagt würde, als von Abram selbst, zumal da die  
andere Formel in Cap. 28, 14 nicht blos von Abr., sondern auch  
von seinem Samen gebraucht ist. Und selbst wenn 22, 18 u.  
26, 4 von einem andern Schriftsteller als 12, 3. 18, 18. 28, 14  
(*G. Baur*) nämlich von R stammt, so folgt daraus noch nicht  
eine Verschiedenheit des Sinnes der Formel. Darum haben sich  
die meisten Neueren (nach *Raschi's* Vorgang z. B. *Cler. Vogel*,  
*de W.*, *Ges.*, *Ew.* §. 133, a, *Rn. Del.*) für die reflexive Bedeu-  
tung auch des Niph. entschieden, während andere (wie *Hengst.*  
*v. Hofm.*, *G. Baur*, *Keil*) an der passiven Bedeutung derselben  
festhalten, und Tuck dem Hithp. sowohl als dem Niph. die Bedeu-  
tung „*sich glücklich preisen*, sich gesegnet wissen durch (a)  
einen“ beilegt, eine Bedeutung, die zwar nach Stellen wie Ps.  
49, 19 an sich als möglich erscheint, aber durch den wirklich  
erweislichen Sprachgebrauch wenigstens für Hithp. nicht wahr-  
scheinlich gemacht werden kann. Fragen muss man dooh, warum  
in allen 5 Stellen, wenn ein Gesegnetwerden durch Abr. aus-  
gedrückt werden sollte, nie das Pual, das sicher pass. Sinn hat,  
gebraucht wurde, und entschieden gegen die passive Fassung  
zeugt, dass auch in Stellen wie Jer. 4, 2. Ps. 72, 17, welche

diese Verheissungen an die Väter wieder aufnehmen, immer nur das Hithp. erscheint, ja Ps. 72, 17 das  $\text{יְשַׁבְּחֶנּוּ בְּיָמֵינוּ}$  durch  $\text{יְשַׁבְּחוּ}$  erläutert wird. Darnach ist bei *und es werden sich segnen in* (oder *mit*) *dir alle Geschlechter des Erdbodens* (wie 28, 14) stehen zu bleiben. Die Steigerung gegenüber von Gl. a liegt darin, dass *alle* Völker der Erde 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<sup>b</sup> u. 3<sup>a</sup> eingeschlossen. (Ausführlichere Erörterungen der Stelle bei *Hengst. Christol.* 2 A. 1 S. 50 ff.; *Reinke* Beiträge zur Erklärung des AT. IV S. 111 ff.; *G. Baur* Gesch. der ATl. Weissagung S. 205 ff.). — V. 4. Abram folgt der göttlichen 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 Abram noch bei Lebzeiten seines Vaters aus, vgl. 11, 26—32. — V. 5 sagt dasselbe, was V. 4<sup>a</sup>, mit Worten des A. Abr. zog wahrscheinlich über Damaskus, s. 15, 2 (*Kn.*)  $\text{רָבִישׁ}$ ] ist die bewegliche Habe, bei A ein geläufiger Ausdruck 13, 6. 31, 18. 36, 7. 46, 6. Num. 16, 32. 35, 3 (bei Andern nur Gen. 14, 11 f. 16, 21. 15, 14);  $\text{רָבִישׁ}$ , wohl denominirt, nur bei A (31, 18. 36, 6. 46, 6). *und die Seelen, welche sie gemacht*] d. h. „die Personen, welche sie erworben hatten, nämlich Sklaven und Sklavinnen (Hez. 27, 13; vgl.  $\text{רָבִישׁ}$  Num. 16, 32), deren sie bei ihrem grossen Viehstand viele brauchten. Zu  $\text{רָבִישׁ}$  in diesem Sinne vgl. 31, 1. Deut. 8, 18. Auch  $\text{רָבִישׁ}$  (wie  $\text{רָבִישׁ}$ ) ist bei A sehr beliebt 17, 14. 36, 6. 46, 15. 18. 22. 25—27 u. ö., doch auch 14, 21 u. s.“ (*Kn.*) *Land Kenaan*] s. 11, 31. — V. 6. Abr. zieht dahin im Land oder durchzieht das Land bis zum Orte Sikkem, dem Ort oder der Gegend, wo die Stadt Sikkem (33, 18) lag, eine der bekanntesten Städte Mittelkennans, auf dem Gebirge Efraim, zwischen den Bergen Ebal und Garizim gelegen, nach ihrer Zerstörung im Vespasianischen Krieg wieder aufgebaut als Flavia Neapolis, heute Nablus. *bis zur Lehrterebinthe*] „die nach Deut. 11, 30 ein Terebinthenhain war, und mit der Zauberterebinthe Jud. 9, 37 einerlei zu sein scheint. Das Lehren war Sache der Priester und Seher (2 Reg. 17, 28. 2 Chr. 15, 3. Jes. 9, 14. Hab. 2, 19), welche auch Lehrer genannt wurden (Jes. 30, 20). Offenbar also ist hier an einen heiligen Hain zu denken, wo in alter Zeit wahrsagende Priester ihr Wesen trieben, und Anskunft und Belehrung erteilten. Die religiöse Bedeutung der Oertlichkeit ergibt sich auch daraus, dass daselbst Jacob die mitgebrachten Götzenbilder und Amulete verbarg (35, 4), und Josua nach Einschärfung des Gesetzes einen Stein errichtete (Jos. 24, 26), wornach sich vielleicht die Denkmalterebinthe Jud. 9, 6 erklärt, bei welcher man Abimelech zum König machte. Man bezeichnete nach den verschiedenen Beziehungen den Hain verschieden.“ So *Kn.*, nur dass er mit LXX

Pesch. אֵילִן als *Eiche* nahm. Allein da die Eiche sicher אֵילִן ist (u. wohl auch אֵילִן Jos. 24, 26), u. אֵילִן, davon unterschieden (Hos. 4, 13 u. Jes. 6, 13) Terebinthe, zu אֵילִן aber sich לֵאמֹר ordnet (vgl. Gen. 35, 4 mit Jud. 9, 6), da weiter die Terebinthen gewiss schon im Alterthum seltener und zu Ortsbezeichnungen passender waren als die Eichen (wie sie im heutigen Palästina im Verschwinden begriffen sind) und wegen ihrer längeren Dauer leicht heiliger verehrt, so ist unter אֵילִן wahrscheinlicher (*Del. Ew.*) die Terebinthe zu verstehen, trotzdem dass die LXX überall אֵילִן mit δρῦς übersetzen und auch die Mas. in der Punctuation (z. B. Jos. 19, 33 u. Jud. 4, 11) schwanken. Nach der gewöhnlichen Auffassung wäre אֵילִן n. pr. eines Mannes (wie אֵילִן 13, 18), und LXX Vulg. fassten es gar als אֵילִן (ὄψηλος, illustris). Die Targg. (u. Hier.) haben sonderbarer Weise אֵילִן Ebene für אֵילִן, wie 14, 6 u. s. — Die Bemerkung, dass der *Kenaaniter*, nämlich 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, um zu verstehen zu geben, dass das Land, dessen Besitz Gott Abram's Nachkommen zusagt, damals keineswegs herrenlos war, vielmehr schon dieselben Kenaanäer darin sassen, die nach Gottes Plan (15, 16 f.) dem Abrahamsamen weichen sollten, und später wirklich weichen mussten. 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—17. 15, 18 ff. 26, 3. 28, 13. — Nach אֵילִן haben noch לֵאמֹר LXX Sam. Pesch. Vulg. — Wo man eine Gotteserscheinung gehabt hat, ist nach dem Glauben des Alterthums ein heiliger Ort, und so baut denn Abr. (zwar noch nicht ein Haus Gottes aber nach seiner einfacheren Sitte) einen Altar bei Sikhem, wie auch Jacob that 33, 20. „Es gab in der Folge bei Sikhem eine heilige Oertlichkeit (Jos. 24, 1. 26); sie musste bei der Auffassung der Patriarchen als Vorbilder und bei der Ansicht des Erzählers vom Alter der Jehovaverehrung (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. אֵילִן אֵילִן] wie 35, 1. — V. 8. Von da rückte Abr. weiter (südwärts) nach dem Gebirg östlich (2, 8. 3, 24. 11, 2) von Bethel, und lagerte sich so, dass Bethel ihm *vom Meere* d. h. im Westen lag, Ai aber im Osten. Ueber die Lage von Bethel und Ai s. *Winer* R.W. אֵילִן] *fortrücken* vom Fortziehen nur noch 26, 22. Auch diese Stätte weihte er durch Altar und *Gottesdienst*, den

er dort that, s. zu 4, 26. „Bethel war in der Richterzeit Ort eines Jehovaheiligthums (1 Sam. 10, 3) und einmal auch Sitz der Bundeslade (Jud. 20, 18. 26 ff.), späterhin ein Hauptort des von Jerobeam angeordneten ungesetzlichen Cultus (1 Reg. 12, 26 ff. Am. 7, 10 ff.). Daher sein Name *Bethel*, der an die Stelle des alten *Lus* trat (28, 19. Jos. 18, 13. Jud. 1, 23), dies nach der Gen. schon in der Zeit der Patriarchen, welche hier Gotteserscheinungen gehabt und geopfert haben sollen (13, 4. 28, 22. 35, 7 ff.)“ (*Kn.*). — V. 9. Abr. zog allmählig, d. h. in nomadischen Märschen, immer weiter nach dem Südländ zu. Zu den Inff. abss. s. 8, 3. 5. 7. „Der *Negeb* ist der südlichste Theil des hbr. Landes und schliesst sich im Norden an die Niederung, das Gebirge und die Wüste Juda an. Er ist ein nur stellenweise anbaufähiges Weideland und hält die Mitte zwischen Culturland und Wüste; südlich von ihm folgt reine Wüste bis zum Sinai, s. Jos. 15, 21 ff.“ (*Kn.*).

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

Die zeitweilige Wanderung nach Aegypten wegen einer Hungersnoth in Kanaan mag auch von andern Erzählern berichtet gewesen sein (vgl. 16, 3 u. 1), aber die Erzählung hier in dieser Fassung ist von C. Die Ausdrücke *הָרִיב לְ*, *הָרִיב לְ*, *נָא* und *הָרִיב לְ*, *הָרִיב לְ* (3, 13), die starke Hervorhebung der Schönheit Sarai's und das Verhältniss zu der ähnlichen Geschichte Cap. 20 lassen mit Sicherheit schliessen, dass nicht A und nicht B der Verf. ist. — Sarai, von dem äg. König ihrem Manne geraubt, muss, weil Gott mit Strafen gegen ihn einschreitet, vom König dem Abram 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 göttlichen Waltens gibt, an welches er immer fester glauben lernen soll. Der Stoff dieser Erzählung, nämlich die dem Patriarchenweib durch einen fremden Fürsten entstandene oder drohende Gefahr und die Bewahrung des Weibes durch Gottes unmittelbares Einschreiten, war in der Väter Sage der Israeliten, die auf diese Unverletzlichkeit ihrer Stammutter stolz waren, sehr beliebt. Dasselbe was hier, „soll dem Abram und der Sarai Cap. 20 und ähnliches dem Isaak mit Rebecca Cap. 26 beim Fürsten Abimelech in Gerär begegnet sein. Mit Recht hat man längst angenommen, dass diesen 3 Erzählungen eine und dieselbe Thatsache zu Grund liegen möge“

(*Kn.*) oder vielmehr dass sie Varianten einer und 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. Aegypten, die Kornkammer für Kanaan in Zeiten der Hungersnoth (42, 1 ff. Jos. ant. 15, 9, 2) war hier als Ziel für den Nomaden von selbst gegeben. Für das Ziehen aus dem Bergland Kanaan in das Nilthal ist יָרַד und für das Ziehen aus Aegypten nach Kanaan לָקַח immer der Ausdruck im AT., z. B. 44, 23 f. 46, 4 (*Kn.*). — V. 11. „Ueber לָבוֹא אֶרְרִיב *er kam nahe* s. *Ges.* §. 142 und über אֶרְרִיב יָרַד *schön von Ansehen* *Ges.* §. 112, 2. *Ew.* §. 288, c. אֶרְרִיב] nur noch in den rein jehovistischen Stücken (d. h. bei C) 16, 2. 18, 27. 31. 19, 2. 8. 19. 20. 27, 2. Nach einem ältern Erzähler 20, 13 traf Abr. das hier erwähnte Abkommen mit Sarai schon früher“ (*Kn.*). Uebrigens beweist die Angabe von der Schönheit des Weibes, dass diese Erzählung nicht von Anfang an in Verknüpfung mit den Stücken des A niedergeschrieben ist, sofern nach diesen (12, 4. 17, 17) Sarai damals über 65 Jahre alt war. — V. 12 f. „Abr. verlangt, dass Sarai in Aegypten sich für seine Schwester ausgabe, damit man ihn nicht ermorde. Denn galt sie als Eheweib, so konnte ein Aegypter sie nur erhalten, wenn er ihren Eheherrn umbrachte; galt sie als Schwester, so war Aussicht vorhanden, sie auf gültlichem Wege vom Bruder zu gewinnen. *meine Schwester du*] d. i. du seiest meine Schwester. Bei der indirecten Rede kann יָ auch fehlen wie 41, 15. Num. 14, 14. *Ges.* §. 155, 4, c. *Ew.* §. 338, a. Die Angabe war nicht unwahr (20, 12), aber auch nicht die ganze Wahrheit. *damit es mir gut sei deinetwegen*] damit man dem Bruder um der schönen Schwester willen freundliches Wohlwollen beweise und es mir wohlgehe (40, 14). Der Ausdruck אֶרְרִיב 30, 27. 39, 5 und Deut.“ (*Kn.*). — V. 14 f. „Sarai, dem Könige von seinen Beamten gerühmt, wird in den königlichen Palast abgeholt und gehört dann mit zum weiblichen Hofstaat des Königs. Aehnliches berichten neuere Reisende von den orientalischen Königen, welche ganz willkürlich Schöne ihres Landes ihrem Harem einverleiben, s. *Olearius* Reisebeschr. S. 664; *Kämpfer* amoenitt. exott. p. 203; *Jaubert* Reisen S. 220 f.“ (*Kn.*); eine altägyptische Geschichte der Art s. bei *Ebers* Aeg. u. die BB. Mose's 1. 262 f. אֶרְרִיב] *gegen Ph.* rühmten sie sie, redeten rühmend von ihr zu ihm, vgl. Jud. 11, 36 (*Tuch*). *Pharao*, früher nach Jos. ant. 8, 6, 2 als hebraisiertes pi-ouro = „der König“ erklärt (s. *Ges.* thes. 1129), ist neuerdings auf Grund einer Angabe Horapollons von *Lauth, de Rougé, Brugsch* u. A. als *per-aa* oder *pher-ao* der Hieroglyphen d. i. *Grosshaus* bestimmt, was als Titel für den König gebräuchlich war (z. B. *Ebers* S. 263 ff.). אֶרְרִיב] s. zu 2, 23. אֶרְרִיב] *Acc.* loci wie 18, 1. 24, 23. 38, 11; *Ges.* §. 118, 1. *Ew.* §. 300. — V. 16. „Um der angeblichen Schwester willen erhält Abr. vom Könige Geschenke an Menschen und Vieh. Die genannten Thiere nebst

dem Gesinde erscheinen auch sonst als der Hauptreichthum der nomadischen Patriarchen (24, 35. 32, 15 f.), wie auch bei Hiob (Ij. 1, 3. 42, 12); niemals werden Pferde bei ihnen erwähnt. Nach *Burckhardt* Beduinen S. 343. 347 u. *Robinson* Pal. 1. 343 haben auch nicht alle arab. Beduinenhorden Pferde. Von den Nabatäern sagt dies schon *Strabo* 16, 4, 26“ (*Kn.*). Gegen die Einwendungen *v. Bohlen's*, als ob Schafe und Esel von den Aegyptern nicht gehalten worden wären, s. zu 46, 34; *Ebers* S. 265 ff.; das Kameel jedoch (auch *Ex.* 9, 3 bei den Aegyptern 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 eigentlichen Aegypten nie heimisch (s. *Lepsius* in *Herzog's* RE. 1. 140 und *Chabas études sur l'antiquité historique*, 2 éd. 1873 p. 408 ff.). *יָרִיבֵי* und es ward ihm zu Theil, *Gen.* §. 147. Die Nennung der *Knechte* und *Mägde* zwischen den Eseln und Eselinnen ist (auch nach 30, 43) nicht zu erklären; entweder sind sie eine alte Glosse oder durch Abschreibefehler versetzt (*Olsh.*). — „Der Verf. stellt Abr. in einem ungünstigen Lichte dar, indem er ihn V, 15 nicht Einspruch thun, vielmehr Geschenke annehmen lässt. Bei seiner sonstigen hohen Meinung von der Frömmigkeit des Patriarchen (15, 6. 22, 12) nahm er wohl an, dieser habe für den äussersten Fall einen unmittelbaren göttlichen 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 rechtmässigen Eheherrn zu bewirken, liess Gott Pharao und sein Haus *grosse Schläge treffen* d. h. er verhängte Krankheiten über sie (20, 17); von solchen z. B. 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“ (*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 königliche 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 Pharao nicht, s. 20, 4. 6 (*Kn.*). — V. 20. Ph. entbot über ihm d. h. seinetwegen oder besser zu seinem Schutz Männer, die den Zug bei der Heimkehr geleiten sollten (vgl. *Esr.* 8, 22). Zu *יָרִיבֵי* vgl. 31, 27. 18, 16 und *προπέμπειν* *Act.* 15, 3. 21, 5 u. s. (*Kn.*).

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

Abram mit Lot aus Aegypten 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 das wasserreiche Jordantal überlässt, selbst aber nun allein im eigentlichen Kanaan bleibt, worauf ihm aufs neue der künftige Besitz des Landes verheissen wird. — In der freiwilligen Räumung des Landes hat Lot seine Ansprüche auf Kanaan aufgegeben und ist der spätere Besitzstand der Völker Moab-Ammon und Israel vorbildlich geregelt (vgl. 36, 6). Auch ist durch die Abtrennung der mit Abr. eingewanderten Verwandten Abram als die einzige Hauptperson, um die es sich fortan handelt, hingestellt. Dieser volksgeschichtlich wichtige Vorgang ist aber so erzählt, dass dadurch zugleich sowohl von der geistigen Hoheit Abram's, näher seinem selbstverläugnenden und friedfertigen Sinn als auch von dem segnenden Walten Gottes über ihm eine neue leuchtende Probe gegeben wird. — Dass von dem wesentlichen Inhalt dieser Erzählung auch bei A Meldung gemacht war, ist nach 19, 29 mit Sicherheit anzunehmen; und in der That ergeben sich V. 6. 11<sup>b</sup> u. 12 bis וַיִּפָּדֶה als aus A stammend theils durch die Analogie von 36, 7. 8, theils durch die Ausdrücke רָכַשׁ, נָשָׂא, רָשָׁב, קָנָן, אָרָץ הַחֵמָר, קָרַי הַחֵמָר, theils durch die darin sich zeigenden Abweichungen von den anderweitigen Angaben des Stücks (*Hupf.* 21 ff.). Nicht so sicher ist, ob auch V. 3 (mit dem sonst für A charakteristischen לְחַמְצֵר), dann aber auch 12, 8—10 (*Rn.*) auf seinen Bericht zurückgeht. Der Rest des Stücks hängt in sich wohl zusammen, und hat durch seine Rückbeziehung (V. 10) auf Cap. 2 f. und seine Hinweisung (V. 13) auf Cap. 19, durch die Befehle und Verheissungen Gottes V. 14—17 (vgl. 28, 14), durch die Ausdrücke V. 9, das häufige נָשָׂא V. 8. 9. 14 genug Zeichen seiner Zugehörigkeit zu C in sich. Dabei ist immerhin möglich, dass (wie in 12, 6. 8. 9) in V. 2. 3. 18 Reste einer Schilderung der Wanderungen Abram's nach B stecken (*Schr.*), sei es, dass C selbst schon oder erst R sie benützt hat; dagegen in V. 5. 7—11 (*Schr.*) lassen sich solche mit zureichenden Gründen nicht finden.

V. 1. Abr. zog aus Aegypten wieder herauf (12, 10) nach dem Negeb (12, 9). Dass auch Lot mit ihm in Aeg. war, war 12, 10 ff. nicht ausdrücklich bemerkt. — 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 (*Rn.*); doch vgl. 20, 16. Ueber den Artikel der Gattung s. *Ges.* §. 109 Anm. 1; doch könnten die *Mas.* dadurch auch auf das in Aeg. Erworbene haben zurückweisen wollen. — V. 3 f. Er zog nun לְחַמְצֵר d. i. nicht: nach seinen früher inne gehaltenen

Stationen (LXX, Vulg.), sondern *gemäss seinen Aufbrüchen oder Zügen*, stationenweise, also allmählig, in Märschen wie sie für den Nomaden mit seinem Vieh passten, vgl. Ex. 17, 1. 40, 36. 38. Num. 10, 2. 6. 12. 28. 33, 1 f. bei A (*Rn.*), vom Negeb an bis nach Bethel an den früher (12, 8) inne gehaltenen Ort, und that dort wieder Gottesdienst. Dieses letztere ist mit derselben Absichtlichkeit angemerkt wie 12, 8 a. E. — V. 5. Auch der *mit ihm gehende*, ihn auf seinen Zügen begleitende Lot war, wie Abr. V. 2, reich an Heerdenvieh und Zelten (אֶלֶיָּם für אֶלֶיָּם *Gen.* §. 93, 6, 3), also auch Menschen und Geräte. — V. 6. *und nicht trug sie das Land zusammen zu sitzen*, war nicht im Stand, sie zu erhalten, da es für so viel Vieh nicht Weide genug hatte, erlaubte also nicht, dass sie beisammen blieben, vgl. 36, 7 u. 12, 5 bei A. Auch der Ausdruck שָׁבַע 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, nämlich über die Weideplätze und Brunnen (21, 25. 26, 20 ff. vgl. 29, 3. 8), welche um so weniger zureichten, da Abr. und Lot diesen Landestheil nicht allein innehatten“ (*Rn.*). Ueber אֶרֶץ s. zu 10, 17; er und אֶרֶץ zusammen umschreiben auch 34, 30 die ganze Landesbevölkerung, während 12, 6 (von R?) der אֶרֶץ allein genannt ist. — V. 8 f. Abr. findet Gestreite unter Männern, die Brüder d. h. Verwandte (14, 16. 29, 12) sind, also unter verbrüdereten oder verwandten Männern unziemlich, schlägt darum eine Trennung vor, lässt aber, obwohl er der ältere und Führer ist, dem Lot die Vorwahl der Gegend. *das Land ist vor dir* d. h. es steht dir offen; ebenso nicht blos 20, 15 sondern auch 34, 10. 47, 6. אֶרֶץ אֵל und אֶרֶץ אֵל sind Locative, und zu suppliren ist אֶרֶץ אֵל und אֶרֶץ אֵל sind denominirt. Die rechte und linke Hand nehmen = rechts und links gehen; zur Phrase vgl. 24, 49 (bei C). — V. 10. Lot richtet seine Augen auf die reichbewässerte Jordangegend. אֶרֶץ אֵל] auch 1 Reg. 7, 46 (vgl. Matth. 3, 5), häufiger blos אֶרֶץ 19, 17. 25. 28. Deut. 34, 3. 2 Sam. 18, 23 u. s., *der Jordankreis*, ist das Land zu beiden Seiten des Jordan vom See Tiberias bis zum todtten Meere, bei Joseph. bell. Jud. 4, 8, 2 τὸ μέγα πεδίον, sonst im AT. gemeinhin auch אֶרֶץ אֵל (heut zu Tage *el Ghôr*) genannt, nur dass dieser letztere Name auch den Ghôr zwischen dem todtten Meer und älanitischen Meerbusen umfasst (Deut. 1, 1. 2, 8). Zum אֶרֶץ gehörte auch das Thal Siddim (14, 3) d. i. die Gegend, wo nach der Genesis in Abram's Zeit das todtte Meer entstand; sie hat der Verf. hier vornehmlich im Auge. Sie war nach ihm ganz אֶרֶץ אֵל *riguum, regio rigua* (Hez. 45, 15). Durch die Accente wird die einschränkende Zeitbestimmung *bevor Gott S. und G. zerstörte* (19, 24 ff.) auf die Vergleichbarkeit mit dem Gottesgarten bezogen. Ueber den Wasserreichthum durch die vom Gebirge herunterkommenden Bäche s. *Burckhardt* *Syrien* S. 658 f.; *Seetzen* *Reisen* 1. 417. Die abwärts steigende Vergleichung *wie*



der Gottesgarten (2, 8 ff.), wie das Land Aegypten ist, weil die erste Gleichung zu hoch gegriffen war, wohl zu ertragen, und darf nicht durch sprachwidriges wie ein Gottesgarten (*Schu. Del.*) beseitigt werden, zumal da ein von Gott selbst gepflanzter (Num. 24, 6) Garten immer noch herrlicher sein müsste, als Aegypten. in der Richtung auf oder bis nach (10, 19. 30) Zoar hin, am Südostrande des todten Meeres (s. z. 19, 22), gibt den südlichen Grenzpunkt dieser in herrlichem Pflanzenreichthum prägnenden Gegend an, gehört also zum ganzen Satz, nicht aber zu אֲרָץ מִצְרַיִם (*Pesch.*, welche durch die Korrektur צֶן nachhilft: Aegypten, das am Eingang von Zoan; von Ebers S. 272 f. als wirkliche Lesart hingenommen!) Der ganze Satz ist etwas ungenau, hat zwar z. B. an Ex. 12, 15 (*Tuck*) eine Parallele, doch ist wahrscheinlich, dass die Zeitbestimmung ein Einschub in einen ursprünglichen Text ist. Die Annahme, dass יְהוָה — לִפְנֵי eine jehovistische Zuthat, und das übrige von A (*Kn.*) abzuleiten sei, ist nicht haltbar, weil A nicht אֲרָץ מִצְרַיִם schreibt (s. zu V. 12). Wie אֲרָץ — לִפְנֵי so auch אֲרָץ מִצְרַיִם für eine spätere Glosse (*Olsk.*) zu erklären ist nicht nöthig. — V. 11 f. Diesen Jordankreis wählte sich Lot und zog also ostwärts (11, 2. 2, 8. 12, 8). אֲרָץ — יְהוָה ist nach V. a nicht mehr nöthig, aber für V. 12 die nothwendige Voraussetzung, daher wie V. 12 bis יְהוָה dem A zuzuschreiben, auf welchen אֲרָץ מִצְרַיִם (s. 12, 5), אֲרָץ מִצְרַיִם wie 19, 29 im Unterschied von אֲרָץ מִצְרַיִם V. 10. 11 (*Kn.*) und יָבֵט hinweist, sofern A diese Väter mehr als fester sitzend denn als herumwandernd zu schildern liebt (s. oben zu V. 6). Eben darum aber gehört אֲרָץ מִצְרַיִם nicht mehr ihm (*Kn.*) an, sondern schliesst sich ursprünglich an אֲרָץ מִצְרַיִם V. 11 an, wie es umgekehrt durch den folgenden (nicht von A stammenden) V. 13 vorausgesetzt wird. Uebrigens ist das seltene, nur noch V. 18 vorkommende אֲרָץ zellen s. v. a. sonst נָבֵט, und die Meinung ist: er zog in nomadischen Märschen bis Sodom, wo wir ihn auch 14, 12. 19, 1 finden (*Kn.*). „Mit Interesse zeigt der Erzähler, wie nur diejenigen in Kanaan blieben, von welchen die Israeliten 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 Accenten) dem Jahve d. h. in seinen Augen (לְפָנַי wie לִפְנֵי 7, 1), bemerkt der Verf. nicht blos, um schon hier auf das Strafgericht über sie Cap. 19 vorzubereiten, sondern auch um das Walten der Vorsehung anzudeuten, welche durch diese Wahl Lot's den Abr. vor der Gemeinschaft mit solchen Leuten bewahrte. — V. 14 ff. 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. Die 4 Himmelsgegenden so auch 28, 14“ (*Rn.*). — V. 15. לְעוֹלָם וָעֶד] für immer, zu dauerndem Besitz, ist hier neu gegenüber von 12, 7. — V. 16. Gott will auch seinen Samen zahllos machen. וְהָיָה אֲנִי וְאַתָּה] entweder *dass wenn jemand* u. s. w. wie 11, 7. 22, 14. 24, 3 (*Rn. Del.*), oder *quem si*, so jedoch dass für blosses pron. suff. nach כָּל הַבְּרִיאָה das volle Obj. כָּל הַבְּרִיאָה וְאֵת אֲנִי noch einmal genannt ist, wie Gen. 50, 13. Jer. 31, 32 (*Tsch., Ev. §. 331, c*). Zu dem hyperbolischen Bilde vom *Staub der Erde* vgl. 28, 14; andere dieser Art sind die von den Sternen des Himmels 15, 5. 22, 17. 26, 4 (Deut. 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, *Rn.*). — V. 18. „Dass Abr. dies gethan, wird nicht berichtet, vielmehr nur gesagt, er sei in nomadischen Stationen in die Gegend von Hebron gekommen, und habe sich dort niedergelassen“ (*Rn.*). Das וְהָיָה אֲנִי וְאַתָּה ist schon wegen der Analogie von V. 12 a. E. nicht auf A zurückzuführen; auch spricht A wohl oft von Mamre (23, 17. 19. 25, 9. 35, 27. 49, 30. 50, 13), nicht aber von den 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. „In der späteren Zeit gab es eine Jehovaopferstätte zu Hebron (2 Sam. 15, 7); der jüngere Erzähler lässt daher schon den Stammvater einen Jehovaaltar daselbst errichten, s. 12, 7“ (*Rn.*).

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

1. In einem Kriege der 4 verbündeten Könige von Elam, Sinear, Ellasar und Gojim gegen die Völker des Jordanlandes und der südlichen 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 seinen 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. Vom letzterem für seine That feierlich gesegnet gab er ihm den Zehnten der

Beute, aber angebotene Belohnung von Seiten des Königs von Sodom lehnte er grossmüthig und stolz ab. — Der gottgesegnete Held erscheint hier von einer neuen Seite, in seinen Beziehungen zu den einheimischen Häuptlingen, ihnen zu Schutz und 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 Uebermacht 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 werthvollen Beitrag zu dem Gesamtbilde des Mannes und des göttlichen Waltens über ihm. — Im Uebrigen ist dieses Erzählungsstück höchst eigenthümlich. Anders als in allen übrigen Erzählungen ist hier die That Abram's in den Rahmen der allgemeineren Völkergeschichte eingefügt; fast die ganze erste Hälfte ist ein Stück Kriegsgeschichte mit genauer Angabe der Zeit, der Oerter und der Namen der handelnden Personen; wo die Rede auf Abram kommt V. 13, wird er unter dem Beisatz „der Hebräer“ eingeführt und abweichend von den andern Erzählungen als ein Häuptling geschildert, der mit andern Häuptlingen des Landes in einem Bündniss steht, über eine nicht unbedeutende Mannschaft verfügt und gelegentlich auch Krieg zu führen im Stande ist. Nimmt man dazu, dass auch Melkisedek mit seinem besseren Gottesglauben sehr eigenthümlich erscheint, dass Name und Beschreibung des Sidimthales (V. 3. 10) ganz einzig dasteht, dass endlich auch sprachliche Wendungen oder Ausdrücke hier gebraucht sind, die (wie  $\text{לְבַר שְׂמִימִים וְאַחַר}$  19. 22,  $\text{עַל בְּרִייתוֹ}$  13,  $\text{חֲנִיכָה}$  14,  $\text{אִתּוֹ}$  mit persönlichem Obj. 14) im A.T. sonst gar nicht, oder (wie  $\text{אֵל קְלִיָּוִן}$  18—20. 22.  $\text{בְּיָמָיו}$  20,  $\text{הִצְטַיֵּר}$  22) wenigstens nicht im Pent. vorkommen, so wird man allerdings zunächst zu der Vermuthung gedrängt, dass hier eine Quelle fiesse, aus der uns sonst nichts erhalten ist, und zwar wegen der vielen genauen Angaben über die urältesten Verhältnisse eine sehr alte Quelle. Allein da im Uebrigen das Stück durchaus nur die gewöhnliche Sprache zeigt, und nicht blos die Nennung Dan's V. 14 sondern auch die vielen erklärenden Glossen V. 2. 7. 8. 14. 17 beweisen, dass es durch die Hand eines jüngeren Schriftstellers gegangen ist, so genügt es anzunehmen, dass auf Grund einer sehr alten Quelle einer der sonst bekannten Erzähler des Pent. diese Erzählung entworfen habe. Welcher aber? Auf C (*Hupf.*) führt gar nichts hin, als etwa  $\text{וְהָיָה}$  V. 22. An A könnte wohl  $\text{וְהָיָה}$  V. 11. 12. 16. 21 und  $\text{וְהָיָה}$  V. 21 denken lassen, doch findet sich ersteres auch 15, 14 (bei R), und  $\text{וְהָיָה}$  für Personen beiderlei Geschlechts, Freie und Sklaven, war kaum zu vermeiden; auch  $\text{בְּיָמָיו}$  scheint blos ein erklärender Zusatz

zu sein; so grosse Ausführlichkeit der Darstellung, wo es sich nicht um gesetzliche und rechtliche Dinge handelt, ist sonst nicht die Sache des A. Dagegen die Erzählungen des B pflegen sich auch sonst durch die Fülle ganz eigenthümlicher, auch recht alterthümlicher Nachrichten und Ausdrücke auszuzeichnen, und für ihn speciell zeugen zwar nicht  $\text{קָלִיִּם}$  13 und  $\text{קָרָר}$  4 (*Kn. Schr.*), wohl aber das seltene  $\text{בְּקָרָר}$  24 vgl. 41, 16 und die Her- vorhebung des Zehntens 20 vgl. 28, 22. Wenn V. 3. 9. 10 vom Siddimthale, nicht vom Kikar die Rede ist (wie Cap. 13), so kann dies archaistisch sein und führt nicht nothwendig auf einen andern Schriftsteller. Auch Cap. 21 berichtet B über Abram's Bündniss mit den Einheimischen. Am richtigsten scheint demnach anzunehmen, dass R diesen Bericht aus der Schrift des B (*Ew. Böhm. Schr.*, wogegen *Kn.* ihn seinem s. g. „Kriegsbuch“ zuschreibt) genommen und hier eingereiht hat, und vielleicht war es auch R erst, der die erklärenden Zusätze alle oder theilweise hinzusetzte und sonst da und dort eingriff.

2. Weil in die grössere Völkergeschichte eingereiht, macht die Erzählung auf den Leser den Eindruck, in strengerem Sinn historisch zu sein, als die übrigen Abramerzählungen, und es fragt sich, ob dieser Eindruck auch bei genauerer Prüfung sich bewähre. Nicht blos von *Bohlen*, sondern auch von *Hitzig* (*Psalmen Thl.* 2. S. 176 der 1. Ausg., u. *Gesch. Isrl.* S. 44 f. u. 25) und besonders von *Nöldeke* (*Untersuchungen zur Kritik des AT.* S. 156 ff. u. in *Hilgenfeld's Jahrb. f. wiss. Thlg.* 1870 S. 213 ff.) ist diese Frage mit grosser Entschiedenheit verneint und die Erzählung für eine Erfindung zur Verherrlichung Abraham's erklärt worden. Um Abr. als gewaltigen Kriegshelden zu schildern, seien Kämpfe mit Landesbewohnern nicht grossartig genug erschienen, es seien darum absichtlich die entgegensten Namen herbeigezogen, auch in allem andern darauf ausgegangen worden, den Schein der Alterthümlichkeit zu wahren (*Nöld.*). In der That enthält die Erzählung für eine blosse 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. Allein dass hier wirklich thatsächlich Unmögliches berichtet werde, ist bis jetzt nicht bewiesen. Zunächst die 4 östlichen Könige, weder einzeln noch in dieser Zusammenstellung irgendwo sonst erwähnt, und ihr Zug gegen Westen müssen einen geschichtlichen Grund haben. Zwei dieser Königsnamen haben erst neuestens in den Keilschriften ihre Erläuterung und Beglaubigung gefunden; dass Elam einst auch eine Macht gewesen ist, war schon aus 10, 22 zu vermuthen, wird aber jetzt auch durch die Denkmäler bestätigt. Als assyr. Unterkönige (wofür sie *Kn.* nach *Jos. ant.* 1, 9 f. genommen hat) geben sie sich allerdings nicht, aber die Nachrichten der Alten über das altassyrische Reich, das bis zum Mittelmeer (*Diod. Sic.* 2, 2. 5. 16)

und bis Libyen d. h. Afrika (Justin 1, 1) reichte, so wie über die s. g. Assyrer, vor denen sich die Hyksos fürchteten (Jos. c. Ap. 1, 14), aus späterer Zeit noch Jud. 3, 8 zeigen doch, dass schon frühe jede bedeutendere Macht in den Euphrat-Tigrisländern auch den Westen zu unterwerfen suchte. Und dass es sich hier nicht um einen blossen Raubzug, sondern um Behauptung einer schon begründeten Oberherrschaft über die westlichen Länder handelt, ergibt sich aus der Erzählung. Auch kann ein solcher Kriegszug des östlichen Heeres nicht quer durch die Wüste, sondern nur über Syrien bewerkstelligt sein, setzt also zugleich die Herrschaft der Könige über Mesopotamien voraus. Ist also aber eine länger dauernde Oberherrschaft des Ostens über den Westen anzunehmen, so wird es nur um so glaublicher, dass sich im Westen auch ein Andenken daran länger erhalten hat. Selbst schriftliche Aufzeichnungen Seitens der östlichen Völker in Keilschrift liegen für jene Zeiten nicht mehr ausserhalb der Möglichkeit, und dass auch die Kenaanäer lange vor den Israeliten die Schrift hatten und gebrauchten, wird wohl von Niemand bestritten. Dass aber wirklich unsere Erzählung auf auswärtige schriftliche Nachrichten zurückgehe, hat man längst nicht mit Unrecht daraus geschlossen, dass V. 13 Abram als *עֲבְרָאִי* eingeführt wird (*Ew. Gesch. I. 80*). Wenigstens lässt sich ein anderer Grund nicht sehen, warum er hier und nur hier so genannt wird; für einen hebr. Leser wurde die Sache in keiner Weise dadurch glaublicher, dass Abr. diese Näherbestimmung erhielt. Dagegen wenn ein isrl. Schriftsteller in einem auswärtigen Buch oder Denkmal in der Geschichte jenes Zuges der östlichen Könige auch Abram den Hebräer erwähnt fand, so schien ihm das mit Recht wichtig genug, um es sofort in seiner Darstellung des Abramlebens zu verwerthen. Und für uns hat dann dieser sein darauf gegründeter Bericht die Bedeutung eines indirecten auswärtigen Zeugnisses für die geschichtliche Existenz Abram's (*Ew. Gesch. I. 431 ff. 440 ff.*). Dass der Verf. auch die übrigen genaueren Angaben im wesentlichen aus diesem fremden Bericht geschöpft habe, steht zu vermuthen; ob sie authentisch oder nur freie Reproduction einiger allgemeinerer Erinnerungen sind, können wir nicht ausmachen, so lange wir die Quellen jenes Berichts und sein Alter nicht kennen. Der Gang des Kriegszuges V. 5—9 ist nicht zweckwidrig oder in sich widersinnig; von einer „Völkerschlacht“ im Siddimthale (*Nöld.*) ist keine Rede; dass die eigentlichen Kenaanäer oder Phöniker nicht bekriegt werden, kann seinen Grund entweder darin haben, dass sie nicht abgefallen waren oder darin, dass sie (vom erythräischen Meer eingewandert) zu denen von Sinear und Elam in einem ganz andern Verhältniss standen, als die Urbewohner des Ostjordanlands und die Amalek. Auch dass Abr. mit seiner und seiner Verbündeten Mannschaft dem Nachtrab des heimziehenden siegreichen Heeres einen Theil der Gefangenen und der Beute wieder abge-

jagt hat, ist in sich nichts unglaubliches; es ist nirgends 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 Lot und der Zurückbringung der Gefangenen hat die Erzählung ihre Spitze, nicht im eitlen Kriegeruhm. 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. Dass die Namen der Könige der 4 Siddimthalstädte erdichtet seien, ist noch nicht erwiesen, ebenso wenig dass die Namen der Städte selbst erst nach ihrem Untergang geschöpft sind, und selbst wenn es so wäre, dass die Späteren diese Namen erst von sich aus dazugesetzt hätten, könnte doch die Erinnerung an einen Kampf der östlichen Könige gegen die Pentapolis geschichtlich sein. Und wenn auch Mamre Eschkol Aner ursprünglich Ortsnamen waren (*Nöld.*), so ist das doch nicht von Gewicht, denn es macht keinen Unterschied, ob Mamre oder der (Herr) von Mamre dem Abr. half. Ob auch Melkisedek in dem vom Verf. benutzten fremden Bericht schon erwähnt war, oder ob er erst vom Verf. in diesen Zusammenhang gebracht worden ist, muss dahingestellt bleiben; jedenfalls wird er auch für diese „Figur“ einen Anhalt in der Sage gehabt haben, und nichts zwingt anzunehmen, dass er sie frei erfunden habe.

Besondere Literatur zu Cap. 14: *Krahmer* in *Illgen's Zeitschr. f. d. histor. Theologie* VII, 4. S. 87—106; *Tuch* in *ZDMG* I. 161—194; *Nöldeke* a. a. O. Die Abhandlung von *Grottefeld* in *ZDMG* VIII. S. 800 ff. bietet nichts Brauchbares dar.

V. 1—12. Der Krieg, der Lot's Gefangennahme zur Folge hatte. V. 1 f. gehören zusammen, sofern zu der Zeitbestimmung V. 1 die eigentliche Aussage V. 2 hinzugebracht wird; für  $\text{וַיִּבְרַח}$  ist nicht  $\text{וַיִּבְרַח}$  zu emendiren (*Cler.*, *Ew. Compos.* der Gen. 220; *Olsh.*; dagegen *Hitz.* Begriff der Krit. 149), auch sind nicht etwa nur der erste und zweite Name (LXX, s. dagegen V. 5 u. 9), sondern sämmtliche 4 an den st. c. angeknüpft; Subj. aber zu  $\text{וַיִּבְרַח}$  sind eben die genannten 4 Könige, vgl. 9, 6. *Ew.* §. 303, b. Ueber  $\text{וַיִּבְרַח}$  s. 10, 10, 11, 2 u. zu  $\text{וַיִּבְרַח}$  *Schr.* KI. 46 f., wo *amir* (Gebieter) und *pil* (Sohn) als Bestandtheile des Namens nach Analogie anderer bab.-ass. Königsnamen vermuthet werden; ein sanskr. *amarapāla* (*Boht.*) hat hier keine Stelle.  $\text{וַיִּבְרַח}$  nicht  $\text{וַיִּבְרַח}$  *Jes.* 37, 12 (Targ. jer.), noch weniger Pontus (Symm. Vulg.); auch schwerlich Artemita, welches nach *Isid. Charac.* p. 251 ed. Miller auch *Xalácaq* hiess und im südlichen Assyrien (Ptol. 6, 1, 6; Strab. 16, 1, 17) nördlich von Babylonien lag (*Kn.*), denn dieses wird syr.  $\text{דולסר}$  geschrieben (*Nöld.* 160); am ansprechendsten wäre die alte assyr. Reichshauptstadt Asur (Kileh-Schergat), welche nach dem assyr. Hauptgott Il Asur benannt war (*Oppert*,

*Lenorm.* Bér. 64.) s. zu 10, 12 u. 11, 9 (vgl. אֶלְמִיָּהוּ wegen des ס). אֶלְמִיָּהוּ] als Name bis jetzt nur aus Dan. 2, 14 bekannt. Ueber *Elam* s. 10, 22. אֶלְמִיָּהוּ] *Xοδολλογομῶρ* LXX; aus den Keilschriften kennt man jetzt mehrere uralte Könige Elams, welche mit *Kudur* zusammengesetzte Namen führten, ebenso eine elamit. Gottheit *Lagamar*; auch erzählt Sardanapal in seinen Inschriften, dass er ein, 1635 Jahre vor seiner Zeit von einem elamitischen König Kudur-nanhundi 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.* 47 ff. u. 15). *Tid'al* bis jetzt ebenso unbekannt wie אֶלְמִיָּהוּ; wenigstens verdient weder Galilaea Jos. 12, 23. Matth. 4, 15 (*Cler. Ros.*), noch Pamphylien (Symm.), noch אֶלְמִיָּהוּ Gen. 10, 5 (*Ges. Nöld.*) in Betracht gezogen zu werden; wenn *Völker* gemeint wären, so würde man einen Beisatz erwarten; vielleicht ist die Lesart verdorben. Die Ordnung der Aufzählung (V. 9 geändert) ist unter diesen Umständen nicht durchsichtig; sicher ist es die alphabetische (*Del.*) nicht. Uebrigens ist aus dem folgenden deutlich, dass Kedorlaomer das Haupt unter den Königen ist. Sonst „vgl. Stellen wie Jos. 10, 3. 5, 23“ (*Kn.*). — V. 2. Sie führten Krieg (Jos. 11, 18) mit den Königen der 5 Städte. Zwar galt nach V. 5 ff. die Unternehmung nicht ihnen allein, aber den Zwecken des Verf. gemäss soll eben dieser Krieg mit ihnen hauptsächlich zur Sprache kommen. „Die 5 Städte, Sap. 10, 6 als Pentapolis bezeichnet, scheinen einen Bund gebildet zu haben. Die 4 ersten, auch 10, 19 zusammen erwähnt, gingen in der Folge unter (Deut. 29, 22 vgl. Hos. 11, 8); Bela dagegen d. i. Zoar wurde nicht mit getroffen. Die bedeutendsten waren Sodom und Gomorrha, welche sonst immer allein genannt werden, auch hier V. 10 f. Nach Zoar (s. 19, 22) und Sodom (s. 13, 12) zu schliessen, lagen die Städte da, wo jetzt der südliche Theil des todten Meeres steht; das Weitere zu 19, 28. Uebrigens waren die Bewohner vermuthlich keine Kenaaniter, denn nie werden sie als solche bezeichnet, und ihr Gebiet gehörte nach 13, 12 nicht zum Land Kanaan“ (*Kn.*). Dass jede dieser Städte ihren eigenen König hat, ist ganz so, wie es später zu Josua's Zeit sich zeigt. Die Namen der 4 ersten Städte glaubt *Hitz.* Gesch. S. 25 nach dem Arabischen als „Versunkene, Ueberfluthete, Zerstörte, von der Erde Verschlungene“ deuten zu können; im Namen Gomorrha wollten schon Frühere eine Andeutung ihres schliesslichen Schicksals finden. In den 2 ersten Königsnamen hat jüdischer Witz (Targ. jer. u. Beresch. R.) אֶלְמִיָּהוּ und אֶלְמִיָּהוּ herausgehört, und weil mit אֶ sonst keine Personennamen gebildet zu werden pflegen, hat *Tuch* Abkürzung aus אֶלְמִיָּהוּ, אֶלְמִיָּהוּ vermuthet, die beiden andern (in welchen vor *Hitz.* Niemand „Schlangenzahn“ und „Skorpiongift“ erkannt hat) geben sich nicht als absichtlich erfunden (man müsste denn den einen mit Sam. אֶלְמִיָּהוּ lesen), und damit fällt

auch die Vermuthung über die 2 ersten (s. z. B. *Ges. thes.*). —  $\text{גַּלְגַּלִּי}$ ] kommt nur hier vor; und der Name ihres Königs fehlt ganz, ob ausgefallen? — V. 3. *Alle diese viere verbündeten sich d. i. zogen verbündet gegen* (*Ew.* §. 282, c) *das Siddimthal d. i. Thal der ebenen Felder* (*Aq. Onk. Sam. Saad.*; wogegen *Hitz.* es mit

$\text{שָׁדַם}$  *Salz combiniren will*), *das ist das Salzmeer*, also „wider die Gegend, wo die 5 Städte lagen und nach der hbr. Sage in der Folge das todte Meer entstand“ (*Rn.*). Es ist dieselbe oder ein Theil derselben Gegend, die in Cap. 13 als  $\text{גַּרְיָן}$  oder  $\text{גַּרְיָן}$  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 nämlich sind die Ausdrücke zu verstehen, wie 2 Reg. 18, 7. 24, 1. 20 u. a.  $\text{מָרָד}$ ] im Hexat. nur noch Num. 14, 9. Jos. 22, 16. 18. 19. 29“ (*Rn.*).  $\text{וַיִּשְׁלַט$ ] s. 15, 16; *Ew.* §. 287, k. 300, a; der Sam. hat  $\text{וַיִּשְׁלַט}$  (angenommen von *Olsh. Nöld.*). — V. 5 ff. Sogleich im nächsten Jahr erschien Kedorlaomer mit den andern Königen und unterwarf der Reihe nach die Völker des Ostjordanlands, Seir's und der Wüste, woraus eben hervorgeht, dass der Zug nicht der Pentapolis allein galt. „Sie kamen ohne Zweifel den gewöhnlichen Weg durch die Euphratgegenden (*Strab.* 16, 1, 27) herauf nach Syrien; von hier griffen sie, wie sie später hieher auch ihren Rückzug richteten (V. 14 f.), südwärts vorrückend die Abtrünnigen an, zuerst nämlich die *Rephaim* in Basan d. i. im nördlichen Ostjordanland, dann die weiter südlich wohnenden *Susim* und *Emin*“ (*Rn.*). Alle 3 gehören zu den Urbewohnern des Landes. *Rephaim* oder Raza-Söhne d. h. Riesen, Recken, war theils allgemeiner Name der riesenhaften Urbevölkerung, die im West- (*Jos.* 17, 15. 2 Sam. 21, 16. *Gen.* 15, 20. *Jes.* 17, 5) und Ost-Jordanland (*Deut.* 2, 11. 20) sass, theils specieller Name der Riesen in Basan (*Deut.* 3, 11. 13. *Jos.* 13, 12). *Asteroth Karnaim*] auch Astaroth kurzweg, war eine Hauptstadt von Basan, Residenz des spätern Königs Og (*Deut.* 1, 4. *Jos.* 9, 10. 12, 4. 13, 12. 31), von Edrei, der andern Residenz des Og (*Num.* 21, 33) nur 6 Mill., etwas über 2 Stunden entfernt (*Onom.*); der Ort ist im Tell Astereh, 2½ Stunden von Nowa, etwa zwischen Nowa und Mezareib, wieder aufgefunden; er liegt auf einem Hügel in weidenreicher Ebene, ist reich an Wasser und hat weitläufige Ruinen, *Ritter* *Erdk.* XV. 819 ff. (*Rn.*). Gegenüber von dieser gewöhnlichen Annahme suchte es *Wetzstein* Haurân und die *Trach.* S. 108 ff. in Bossra der Hauptstadt Haurans nachzuweisen (unter Beistimmung von *Arnold* in *Herzog* R.E. XIV. 728 f.). Unrichtig wird A.K. im B.L. 1. 279 mit Rabbath Ammon identificirt.  $\text{וַיִּשְׁלַט}$ ] wahrscheinlich dieselben mit den (*Deut.* 2, 20) von den Ammonitern  $\text{וַיִּשְׁלַט}$  genannten Riesen, im spätern Ammonland. „An den Namen erinnert *Ziça* (*Ptol.* 5, 17, 6), ein Ort römischer Besatzung (*Notit. dignitt.* I. p. 81 f.), im Mittel-



alter  $\text{חָמָה}$  zwischen Bozra und Ledjun (Ibn Batüt. 1. 255; Maräs. 1. 526), eine Station von Ammán entfernt (Abulf. tab. Syr. ed. Köhler p. 91); der Ort ist noch vorhanden (*Robins.* Pal. III. 923)“ *Rn.*  $\text{חָמָה}$  in den alten Verss. meist fälschlich  $\text{חָמָה}$  „unter ihnen“ vokalisirt, in *Ham*, einem sonst nicht bekannten Ort; Ham war vielleicht der alte Name der ammonit. Hauptstadt Rabbath Ammon (*Tuch*). Weiter südlich die  $\text{חָמָה}$  eigentl. die Schrecklichen, Name der Urbewohner des Moablandes Deut. 2, 10 f., das vor Mose sich auch nördlich vom Arnon erstreckte (Num. 21, 26). Denn hier ist die Ebene (nicht: Pyramide, *Hitz.* S. 36;  $\text{חָמָה}$  nur noch V. 17) *Kirjathaim* zu suchen. Die Stadt wird als rubenitisch (Num. 32, 37. Jos. 13, 19) und moabitisch (Jer. 48, 23. Hez. 25, 9) erwähnt; nach den Onomast. lag *Karai-Saëlu* oder *Karaiätha* 10 Meilen d. i. 4 Stunden (süd-)westwärts von Medaba, bei *Seetzen* und *Burckhardt* Kereyât, wenig südlich von Makaur (Machaerus) im W. Zerka Maïn. (Gegen *Knobel's* Identification der Stadt mit et-Teim oder et-Tuaime,  $\frac{1}{2}$  Stunde westwärts von Medaba s. *Dietrich* in *Merx Archiv* 1. 337 ff.). — V. 6. Weiter durch das Land südlich vom Arnon vorrückend trafen sie auf die *Chorim*, die Ureinwohner von Edomitis (36, 20 ff. Deut. 2, 12. 22), des Gebirgslandes zwischen dem toten Meer und älanit. Meerbusen, und schlugen sie auf diesem ihrem Gebirge (*Ew.* §. 255, b) *Seir bis El Paran*, welches an d. h. am Eingang der Wüste, d. h. bis Elath oder Aila an der Ostseite der Wüste Paran (s. zu Num. 10, 12), wo man von Osten kommend in diese Wüste gelangte (s. *Istachri* von Mordtm. S. 5).  $\text{חָמָה}$ ] nicht: Ebene (Targg., Hier., Sam., Luth., wie 12, 6), sondern (wie  $\text{חָמָה}$ ) Terebinthe oder *Terebinthenwald*. Das Wort wurde Name des bekannten, am älanitischen Meerbusen liegenden Hafens, welcher im A. T.  $\text{חָמָה}$  36, 41,  $\text{חָמָה}$  Deut. 2, 8. 2 Reg. 14, 22. 16, 6 und  $\text{חָמָה}$  1 Reg. 9, 26. 2 Reg. 16, 6 heisst, bei den LXX zu Deut. auch *Αίλων* nach  $\text{חָמָה}$  und bei den Classikern *Αίλανα*, *Ελανα*, *Aelana* nach dem aram.  $\text{חָמָה}$ ,  $\text{חָמָה}$  Baum. Diese abgekürzten Benennungen sind wohl die jüngeren für das alte vollständigere El Paran. Palmen erwähnt *Istachri* S. 19 bei Aila, und das heutige Aqaba ist mit grossen Wäldern von Datteln umgeben (*Burckh.* Syr. S. 828; *Rüppell* Nubien S. 248; *Robins.* Pal. 1. 268 f.). Der Ort galt zu allen Zeiten für sehr wichtig und wurde von jeher viel um ihn gekämpft (*Tuch* u. *Rn.*) — V. 7. Hier kehrten sie um von ihrem Zug nach Süden, wandten sich west- und dann nordwärts und kamen nach *Aen Mishpät* oder *Kades*. Dieses auch 16, 14 u. 20, 1 erwähnte, in der Mosegeschichte vielgenannte Kades, auch Kades 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 Kades spricht, zugleich ein Knotenpunkt wich-

tiger Handelsstrassen. Seine Lage ist noch immer nicht mit Sicherheit ermittelt. Nachdem *Robinson's* Meinung, dass es in Ain el Weibeh 'nahe bei der Araba, etwa 30° 42' n. Br. zu suchen sei, beseitigt ist, haben viele Gelehrte (auch *Rn.* zu Jos. 15, 3) es mit dem viel weiter westlich, auf dem Plateau der Azázimeh (Maqrâh), 22 engl. Meilen S.W. von Eboda liegenden Ain Qudeis (von dem der nach 4 stündigem Lauf in den W. esh-Sherâif mündende W. Qudeis seinen Anfang nimmt) identificirt, 30° 30' n. B. u. 32° ö. L. (Par.), welches zuletzt aus eigener Anschauung beschrieben ist von *EHPalmer* in der Quartalschrift *Palestine Exploration Fund* 1871 Jan. p. 20 ff., wogegen *Weststein* in *Excurs III zu Del. Gen. 4 A. S. 574—590* zu beweisen sucht, dass dieses Ain Qudeis mit עַקֵּי Jos. 15, 23 einerlei sei, dagegen עַקֵּי von dem der nach 4 Stunden nördlich von dem Bergkegel Madara, in der Nähe des W. el Jemen, der in den W. el Fiqra und durch diesen in das todtte Meer mündet, zu suchen sei, etwa 31° 5' n. Br. und 32° 45' ö. L., nach dem alten arab. Geographen Maqdisi eine Tagereise von Hebron. *das ganze Gefilde des Amalekiters*] d. h. nicht: das später so genannte Gefilde A. (*Hengst. Beiträge III. 305; Keil*), als wären die Amalekiter, dieses Urvolk, damals noch nicht vorhanden gewesen (s. zu Gen. 36, 12), sondern den Amalekiter in der ganzen Ausdehnung der damals von ihm inne gehaltenen Wohnsitze, im Negeb Num. 13, 29. 14, 43. 45 bis nach Aegypten hin 1 Sam. 27, 8 (vgl. Ex. 17, 8 ff. Deut. 25, 17 ff.). *Hazason-Tamar*] nach 2 Chron. 20, 2 Aengedi an der Westseite des todtten Meeres, reich an Palmen (Plin. 5, 17). Dagegen will *Rn.*, weil Aengedi zu weit nördlich liege, die עַקֵּי הַמִּזְרִי (Jud. 1, 16) oder עַקֵּי an der Südostgrenze des hl. Landes (Hez. 47, 19. 48, 29), Θαμαρώ eine Strecke südwestlich vom todtten 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. 'Ασασάν Θαμαρώ), das heutige Kurnub (*Robins. Pal. III. 186 f.*) verstehen, da allerdings (später wenigstens) Amoriter so weit südlich (Deut. 1, 44. Jud. 1, 36) wohnten. — V. 8 f. Nachdem auch diese geschlagen waren, kam die Reihe an die Könige der Pentapolis, welche dem anziehenden Feinde zur Schlacht entgegenrückten. *4 Könige mit den fünf*] ein unvollständiger oder Ausrufe-Satz, mit Aenderung des Subjects; er will andeuten, dass hier den Eroberern doch eine hinlängliche Macht entgentrat. Doch könnte es ursprünglich eine blosser Randbemerkung gewesen sein. — V. 10. Das Siddimthal aber, wo die Schlacht geschlagen wurde, war *Brunnen Brunnen Asfalts* (11, 3) d. h. voll von solchen; über den zur Distribution wiederholten st. c. vgl. *Ew. §. 313, a. 289, c; Ges. §. 108, 4.* Die Bemerkung ist gemacht, weil diese Brunnen den Fliehenden verderblich wurden, indem sie in dieselben fielen. Das Naftha wäre also damals noch an vielen Stellen des Thales aus dem Boden hervorgequollen, und zwar aus grösseren Vertiefungen.

„Die Nachricht wird durch die Menge des Asfalts im todten Meer bestätigt. Nach den Angaben der Araber kommt er besonders 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; *Seetzen* Reisen II. 218. 227; *Robins.* Pal. II. 463 f.; *Russegger* Reisen 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, wo sie aufgefischt werden (*Jos. b. jud.* 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 solches Erdharz an verschiedenen Stellen auf den Ufern, besonders auf den südlichen (*Seetz.* I. 417; *Lynch* Bericht S. 183. 187. 191. 201). Grössere Massen trifft man nur nach heftigen Erdbeben, und zwar blos im südlichen 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 südlichen Ende des Sees, worin man tief einsinkt (*Rob.* III. 30; *Lynch* 191) und bisweilen viel Lastthiere und Vieh untergehen (*Roth* in *Petermann* geogr. Mitth. 1858. S. 268). Mehr zu 19, 28“ (*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 *וַיִּמָּוֶטוּ* mehr ihre Leute, als sie selbst, zu verstehen. *וַיִּמָּוֶטוּ* nach dem Gebirg (*Ew.* §. 216, c), vornehmlich wohl dem moabitischen (19, 30), da die Feinde von Westen her einfielen. — V. 11. 12. „Die Feinde plünderten die besiegten Städte und nahmen deren Habe und Mundvorräthe mit sich, machten nach V. 16. 21 auch Gefangene, unter ihnen Lot, der in Sodom wohnte (12, 13. 19, 1)“ *Kn.* Uebrigens erwartet man *וַיִּמָּוֶטוּ* hinter *לֹט* gestellt; ob eine Glosse? (*Olsh.*). — V. 13—24. Abram's Rettungsthat und die Anerkennung, die er dafür fand. V. 13. Abr. im Mamrehain (13, 18) erhielt Kunde von dem Unheil der *Entronnene*, der in solchen Fällen zu kommen pflegt (2 Sam. 15, 13; *Hez.* 24, 26 f.) *Ew.* §. 277, a; *Ges.* §. 109, 3 A. 6. *וַיִּמָּוֶטוּ* auch *Jos.* 8, 22. Num. 21, 29). *וַיִּמָּוֶטוּ* heisst sonst kein einzelner Patriarch; die Israeliten wohl werden sonst von Fremden oder gegenüber von Fremden Hebräer genannt (z. B. 1 Sam. 13, 3. 7. 14, 21), aber hier wird es dem Abr., der unmittelbar vorher V. 12 erwähnt war, als Epitheton beigelegt; über den muthmasslichen Grund dazu s. S. 245. Ueber den Sinn des Namens s. zu 11, 16. *וַיִּמָּוֶטוּ* bei A der alte Name Hebron's oder eines Theils von Hebron (s. zu 23, 2), erscheint hier als Herr oder Fürst; auch *וַיִּמָּוֶטוּ* kommt in *וַיִּמָּוֶטוּ* Traubenbach (Num. 13. 23) bei Hebron als Ortsname vor; sonst s. zu 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. Aehnliche Verträge hatten die Erzwäter mit Anderen 21, 22 ff. 26, 28 ff. 38, 12. — 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“ (*Rn.*). 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.  $\text{קָרָה}$ , LXX  $\eta\acute{\rho}\iota\theta\mu\eta\sigma\epsilon$  musterte) seine *Erproben* oder

Bewährten (vgl.  $\text{حَنِيك}$ ; Andere minder gut: seine Kriegsgesübten); es wird erklärt durch *seine Hausgeborenen* (17, 12. 13. 23. 27. Lev. 22, 11 bei A) d. h. die bei ihm geboren und aufgewachsenen Sklaven, im Gegensatz zu den gekauften, die daher für besonders 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. Dass die Patriarchen Waffen führten, lehrt auch 34, 25. 49, 5 f. 48, 22. *bis Dan*] „bis Lais an der nordöstlichen Grenze Kanaan's, welches erst in der Richterzeit den Namen Dan erhielt (Jos. 19, 47. Jud. 18, 29), und hier per prolepsin so genannt wird“ (*Rn.*). — 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. Dieses Manöver war nicht ungewöhnlich (Ij. 1, 17. 1 Sam. 11, 11). Den Ort *Choba*, welcher *links* d. h. nördlich von Damask lag, erwähnen auch 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 nördlich von Damask“ (*Rn.*). Das letztere, weil zu nahe bei Damask, passt nicht, und *Wetzstein* (bei Del. S. 561 ff.) weist vielmehr ein Choba 20 Stunden nördlich von Damask 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 zurückgekehrten 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 nur noch 2 Sam. 18, 18 erwähnt, und zwar als der Ort, wo sich der kinderlose Absalom ein Denkmal errichtete“ (*Rn.*). Dass  $\text{שָׁוַי עִמָּךְ עִמָּךְ}$  nicht mit  $\text{שָׁוַי עִמָּךְ עִמָּךְ}$  (V. 5) identisch ist (*Röd.* in Ges. thes., *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* ( $\text{קָרָה}$ ) sodann, seiner Lage nach nicht näher bekannt, wird nach einer Angabe des Josephus (ant. 7, 10, 3), dass das Absalomdenkmal 2 Stadien von Jerusalem gestanden habe, von Manchen als das Kidronthal ( $\text{כִּדְרוֹן}$ ) gedeutet (*Rn.*; *Then.* zu 2 Sam. 18; *Del.*); allein wäre der Königsgrund so in nächster Nähe Jerusalems, so würde er wohl auch sonst

erwähnt sein, und da Absalom seine Privatgüter bei (der Stadt) Efraim (2 Sam. 13, 23 s. *Then.*) hatte und seine Denksäule wohl auf eigenem Grund errichtet haben wird, so dürfte derselbe eher bei Efraim zu suchen sein (*Tuch, Win. Ew.*). — V. 18. Dorthin „brachte Melkisedek, der König von Salem und zugleich Priester des höchsten Gottes, Lebensmittel für Abr. und dessen Leute heraus. Unter *Salem* verstehen die meisten alten und neuen Erklärer seit Jos. ant. 1, 10, 2, den *Targg.*, (*Hier. quae.*), *Abene. Kimchi* u. s. w. Jerusalem, andere dagegen den Ort *Σαλειμ*, in dessen Nähe nach Joh. 3, 23 Johannes taufte (*Krahmer* in *Illgen's Zeitschr. für hist. Theolg., neue Folge, Thl. 1*), und welcher nach Eus. und Hier. im Onom. unter *Αλών* 8 röm. Meilen südlich von Scythopolis lag (*Hieron. ep. 73, 7 ad Evang. presb., Reland, Robins., Bleek, Tuch, Ew. Gesch. 1. 441. 470*)“ *Kn.* Für die erstere Ansicht hat *Kn.* und *Del.* sich erklärt. In der That lässt sich dafür geltend machen, dass Ps. 76, 3 *בְּצֵף* s. v. a. Jerusalem ist, dass Jos. 10, 1 ein König von Jerusalem den ähnlichen Namen *קִרְיַת יְרוּשָׁלַיִם* führt, dass auch Ps. 110, 4 die Vergleichung Davids mit Melkisedek noch treffender erscheint, wenn dieser in derselben Stadt König war. Allein dagegen steht, dass als älterer Name Jerusalems sonst *Jebus* vorkommt, und dass wenngleich Jerusalem ebenfalls ein vorisraelitischer Name gewesen sein mag, doch niemals in Prosa und auch bei den Dichtern nur einmal eine Verkürzung in *בְּצֵף* erscheint, zu welcher Verkürzung hier gar kein Grund vorlag. Aus der Verlegung der Opferung Isaacs auf den Berg Moria in Gen. 22 (*Kn.*), aber nur bei C, folgt für unsere Stelle gar nichts, und die angeblich hier zu Grund liegende Ueberlieferung, dass in Jerusalem von jeher der semit. Hauptgott El verehrt worden sei (*Kn.* nach *Movers Phön. II, 1. 105 f.*), beruht auf blosser Einbildung. Dass die Hellenisten an der Gleichung Salem und Jerusalem keinen Anstoss nahmen, sondern Gefallen fanden, ist sehr natürlich, da sie den Stadtnamen in *Ἱεροσόλυμα* umgebildet hatten. Um so schwerer wiegt die von Hieron. a. a. O. berichtete Tradition: Salem non, ut Josephus et nostri omnes arbitrantur, est Jerusalem, sed oppidum juxta Scythopolim, quae usque hodie appellatur Salem, et ostenditur ibi palatium Melchizedech. Zwar ist schwerlich das Neutestamentliche *Σαλειμ* so weit nördlich zu suchen, aber die Existenz eines *Σαλειμ* (*Euseb.*) oder *Salumias* (*Hieron. onom.*) bei Scythopolis in der Araba ist doch durch jene Angaben bezeugt, und ist an der durch das NT. veranlassten Aussprache *Σαλειμ* bei Eus. um so weniger Anstoss zu nehmen, als Judith 4, 4 *ὁ ἀλώων Σαλήμ* ungefähr in derselben Gegend vorkommt. Die Oertlichkeit passt sehr wohl; denn über Scythopolis führte naturgemäss der Heimweg Abram's; zu Hause war er, als jenes Zusammentreffen statt fand, noch nicht (vgl. *קִרְיַת יְרוּשָׁלַיִם*), und kann darum *קִרְיַת יְרוּשָׁלַיִם* nur bedeuten *nachdem er umgekehrt war*; da er nach V. 22 ff. von dem Wiedergewonnenen nichts zu behalten

gedachte, so war sein Weg vorgeseichnet nicht auf Hebron zu, sondern der Araba entlang nach Sodom, und da er mit der Beute, also langsamer marschirte, so konnte allerdings der König von Sodom ihm bis halbwegs von Damask entgegenkommen. Dass aber das Salem der Araba sonst im A.T. nicht erwähnt ist, zeigt nur, dass es späterhin an Bedeutung verloren hatte; auch  $\text{סֹדֹם}$  ist sonst nicht mehr erwähnt. Da auch der Königsgrund eher bei Efraim zu suchen ist, so scheinen überwiegende Gründe für das Salem der Araba zu sprechen (s. auch *Röd.* in *Ges.* thes. 1422). Nur wer das Ganze für reine Dichtung erklärt, wird nothwendig Jerusalem verstehen müssen (*Nöld. Hitz.*), weil ein anderer Zweck der Dichtung als der, Jerusalem als einen Ursitz höherer Religion und als einen Ort, wohin schon Abram's Zehnten floss, zu verherrlichen, sich kaum denken liesse. — Bei Melkisedek fällt der Nachdruck weniger auf seine Stadt Salem, als darauf, dass er ein Verehrer nicht blos sondern ein *Priester des El Eljon* war, den nach V. 22 Abr. im allgemeinen als seinen Gott anerkennen konnte. Religionsgeschichtlich betrachtet stimmt das sehr wohl. El, Il ist als semitischer Urgott bei Babyloniern, Assyrern, Phöniken u. s. w. hinlänglich 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  $\text{אֱלֹהֵי}$  (17, 1) oder  $\text{אֱלֹהֵי אֲבֹתַי}$  (21, 33) oder  $\text{אֱלֹהֵי הָאָרְצָה}$  (38, 20), oder  $\text{אֱלֹהֵי כְנָעַן}$  (35, 7), so hat hier der Kenaanäer seinen El Eljon (vgl. den phönik. Eliun bei Euseb. 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 Allherra V. 19, festhielt. Uebrigens ist  $\text{אֱלֹהֵי}$ , nach ältester Art, ohne Artikel, wie es auch im A.T. als Epitheton Jahve's noch immer so gebraucht wurde (z. B. Ps. 7, 18. 57, 3). — V. 19f. Dieser Melkisedek wünscht dem Abr. für seine That Heil und Segen von Gott an und preist Gott für das Gelingen seiner That. Ueblicher Maassen ist es die höhere, rhythmische Rede, in welcher der Segensspruch ertheilt wird.  $\text{אֱלֹהֵי}$  Deo = a Deo, vgl. 25, 21. 31, 15. Ex. 12, 16 (*Ges.* §. 143, 2; *Ew.* §. 295, c).  $\text{אֱלֹהֵי}$  s. zu 4, 1; sowohl Schöpfer (LXX Vulg.) als Besitzer, Herr (Targ.).  $\text{אֱלֹהֵי}$  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 (hierin ähnlich wie später Jacob 28, 22) ein Muster für die Israeliten, welche nach ihrem Gesetz vom Feld und Heerdenertrage den Zehnten (Lev. 27, 30 ff.) und von der Kriegsbeute Weihgeschenke an den

priesterlichen 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 f.) *Rn.* Dass übrigens diese Verzehntung der Beute keinen wirklichen Widerspruch (*Böhm.*) gegen V. 28 f. enthält, ist leicht deutlich. — Ueber die durch Ps. 110 vermittelte Auffassung des M. als Typus auf Christus im Brief an die Hebräer vgl. die Commentare zu diesem; über die sonderbaren Vorstellungen der späteren Juden von seiner Person s. *Winer* RW. und das BL. — V. 21. „Der König von Sodom, durch Abram's Freigebigkeit ermuthigt, 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 (Deut. 32, 40. Dan. 12, 7) und schwört so, dass er nichts vom Eigenthüm des Königs behalten werde, obwohl er keine Verbindlichkeiten gegen die Sodomiten hatte und die im Kampf gemachte Beute hätte behalten dürfen. ׀] verneinende Schwurpartikel wie 21, 23. 26, 29. 42, 15. *Ges.* §. 155, 2, f. *EW.* §. 356. von einem Faden bis zu einem Schukriemen] d. i. nichts von den werthlosesten Dingen (s. *Ges.* thes. p. 452) deines Eigenthums, geschweige etwas Bedeutendes. Zu ׀] mit vorhergehendem ׀ vom ganzen Umfang des Gleichartigen vgl. Deut. 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 freiwillige Zurückgabe des fremden Guts zugetraut hat“ (*Rn.*) — Aus der Benennung Gottes V. 22 sieht man, dass Abr. in Gegenwart des Priesters schwur; doch ist יהוה (יהוה Sam.) hinzugesetzt, um zu verstehen zu geben, dass sein Gott mit dem Höchsten und Allherrn des Priesters nicht ganz zusammenfalle. — V. 24. Abr. verlangt nur für die Kampfgenossen etwas. ׀] 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“ (*Rn.*).

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 Ueberwindung sowohl der Glauben 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. Den äussern 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 (zum Theil nach B).

Düstere Stimmung bemächtigt sich Abram's darob, dass er selbst kinderlos alle die göttlichen Segnungen an Fremde werde vererben müssen. Da wird ihm durch Offenbarung in einem Gesicht nicht blos die früher wiederholte Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft bestätigt, jedoch genauer bestimmt als förmliche Zusage eines leiblichen Sohnes und Erben, sondern auch, da er diese gläubig annimmt, ein Blick in die künftigen Schicksale seiner Nachkommen bis zur dereinstigen Besitznahme des Landes eröffnet, und die Gewissheit davon durch eine feierliche Bundesschliessung verpfändet. 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. — Schon die tiefere Einsicht in das Wesen der göttlichen Erziehung des Menschen, zumal die Hervorhebung des Glaubens als der Grundkraft Abrahamischer Frömmigkeit zeigt, dass hier einer der prophetischen Erzähler schreibt. Gemeinlich wird C dafür gehalten. Aber bei C kommt die Verheissung der Leibeserben erst Cap. 18 (wie bei A Cap. 17), allerdings dort von der Sara, während hier die Mutter nicht namhaft gemacht ist, so dass auch der Sohn der Hagar Cap. 16 mit verstanden sein könnte; aber auch in Cap. 16 ist keinerlei Rückbezug auf Cap. 15 genommen, woraus sich Selbigkeit des Verf. ergäbe. Auch sind die Stücke des C in der Regel mehr aus einem Guss, und seine Schreibart glätter. Und da nun weiter das Stück seiner ganzen Haltung nach von Anfang an als Eröffnungstück für den folgenden Cyclus von Erzählungen angelegt ist, so muss es von R stammen. Dafür spricht auch, dass einerseits an die Sprache von A (V. 4. 14 וַיִּבְרַח, 15) und an dessen sachliche Angaben (V. 7. 13. 18 der Bund) andererseits an Ausdrücke und Wendungen des C (V. 5 die Sterne; 6 וְהָיָה לְךָ בְּנֵי וְהָיָה לְךָ בְּנֵי וְהָיָה לְךָ בְּנֵי 10



איש ירכיבו 12. תחנתה 15. גבלות 18. קרה גרתי 18) Anklänge sich finden; die Redeweise von beiden war dem R. geläufig. Ebenso zeugt für ihn neben einigen überhaupt oder in der Patriarchengeschichte ganz ungewöhnlichen Ausdrücken (wie קרה גרתי 1. 4; קרה גרתי 2. 8) die höchst eigenthümliche Zusammensetzung ארני יצא 2. 8 (vgl. 2, 4 ff.) und die ausführliche Aufzählung der kenaan. Völker 19—21. Endlich ist auch an die ähnliche Zukunftsperspektive 9, 20—27 zu erinnern. Indessen ist das Stück doch keine freie Ausführung von ihm. Auf eine ältere Vorlage geht sibher V. 2 zurück, dessen Sinn der Verf. selbst V. 3 zu erklären für nöthig findet; aber auch die ganze Beschreibung der Bundesceremonie 9—11. 17 ist sachlich und sprachlich merkwürdig und eigenthümlich genug, und ruht um so eher auf einem älteren Grund, als 12—16 sich leicht wie zwischen 11 u. 17 eingefügt erkennen lässt. Die Quelle (von Kn. als die 2 Urkunde oder das Kriegsbuch bestimmt) wird wie bei Cap. 14 B sein, dessen voller erhaltene Stücke auch sonst so viele entweder alterthümliche oder doch singuläre Angaben und Ausdrücke enthalten und für welchen sich vielleicht auch speciell das mehr nordpaläst. nische וייל 9 anführen lässt so wie die Beschreibung eiter ebenso eigenthümlichen Bundschliessung 21, 27 ff.

V. 1. *nach diesen Dingen*] eine lose Anknüpfung an das Vorhergehende wie 22, 1. 20. 39, 7. 40, 1. 48, 1. Ein engerer Zusammenhang zwischen Cap. 14 u. 15, etwa in der Weise, dass Abr. dafür, dass er des Landes Feinde so tapfer bekämpft habe, Kenaan geschenkt bekommen hätte (Kn. Böhm.) besteht nicht. *das Wort Jahve's erging an ihn*] eine göttliche Ansprache oder Eröffnung, vgl. V. 4, wie deren schon mehrere zuvor berichtet sind, nur dass gerade dieser von den prof. Offenbarungen ganz gewöhnliche Ausdruck sonst in der Gen. nicht angewendet ist; obgleich auch 20, 7 Abr. גרודעזו נביא genannt wird. *im Gesicht*] vgl. Num. 24, 4. 16; in Gen. 46, 2 bei B וייליהו נביא; auch hier ist nach V. 5 ein Nachtgesicht gemeint (nicht aber ein Traum). Zu der Annahme, dass noch nicht die zunächst folgende Ansprache sondern blos V. 12—16 der Vision angehören (Kn.) ist kein Grund. Die Zusprache knüpft an eine ängstliche Stimmung des Abr. an. *fürchte dich nicht*] „unter dem fremden und nach V. 18 sündigen Volk. *Schild*] Schutz, Beschützer wie Ps. 3, 4: 18, 3 u. ö.“ (Kn.). ויכרך nicht zweites Praed. zu ויכרך: dein sehr grosser Lohn (Luth. Kn. Keil), weil Gott nicht selbst sein Lohn ist (*Del.*) und auch ein ; zu erwarten wäre, sondern: dein *Lohn* (wird) *sehr gross* (sein), nämli. dafür dass du meinem Rufe (19; 2 f.) gehorsam bleibst; setzt ja doch auch Abr. in seiner Antwort V. 2 voraus, dass Gott ihm etwas geben will. Ueber ויכרך als Praed. *Ew.* §. 296, d. — V. 2. In Folge dieser Zusprache fällt der Gedanke an seine Kinderlosigkeit erst recht schwer auf ihn: *Herr Jahve* (s. V. 8; so zusammengesetzt im Pent. nur noch Dent. 3, 24: 9; 26) *was willst du mir geben, was soll ich mit*

allem Lohn und Gut, *da ich entblöset d. h. verlassen, kinderlos* (nur noch Lev. 20, 20 f. Jer. 22, 30) *dahingehet d. h.* (25, 32. Pa. 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 Elieser* (Ew. §. 286, c) *ist*. Dass  $\text{דָּמָשְׁקִי בְּעֶלְיֶזֶר}$  nicht = Elieser von Damask (Ges. Kn.) sein kann, ist selbstverständlich; aber auch ein Appositionsverhältnis: Damask, näml. El. (*Del. Keil*) passt hier wenig, und ein Doppelname des Mannes (Damaak Elieser) wäre gegen den Brauch. Nun ist freilich eine Stadt oder Stadtbevölkerung  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  zu nennen ungewöhnlich, aber doch nicht unmöglich, wenn  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  s. v. a. Erbsohn, Erbe war. Einfacher scheint es zwar, (*Hitz. Tsch. Olsk.*)  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$   $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  als Glosse auszuwerfen, aber V. 3 (wo es allerdings nicht berücksichtigt wird) beansprucht nicht eine vollständige Erklärung von V. 2 zu sein, und die Wahl des seltenen  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  (vgl.  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  Zeph. 2, 9) versteht sich nur dann gut, wenn mit  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  hier ein Wortspiel gemacht werden sollte. Sachlich aber erläutert sich der Ausspruch gut, wenn Elieser sowohl im Hause Abram's eine hervorragende Stellung hatte, als auch mit Damask in Verbindung stand, so dass zu erwarten war, in Ermangelung eines andern Erben werde ihm mit der Zeit das Gut Abram's zufallen und bei seinem Rückzug mit ihm nach Damask wandern, in welchem Fall zuletzt Damask der Erbe geworden wäre. Freilich lesen wir von einer solchen Verripping Elieser's mit Damask sonst nichts, aber Elieser ist ja überhaupt bloß hier erwähnt, und wenigstens eines Zusammenhanges mit Abram selbst rühmten sich die Damaacener sowohl in den griechischen Zeiten (vgl. die Angaben des Nicolaus Dam. bei Jos. ant. 1, 7, 2 u. des Justin. 36, 2 von einem Königthum Abram's über Damask) als auch noch unter den Muslim (*Herbelot bibl. or. u. Abraham; ZDMG. XVI. 701. XXII. 105; Ew. Gesch. I. 446*). — V. 3. Das (altüberlieferte) Wort Abram's war schon zu des Verf. Zeit dunkel, deshalb läßt er den Abr. sich noch einmal aussprechen es zu verdeutlichen. Auch aus dieser Erläuterung ist klar, dass  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$   $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  weder als „Sohn der Masek, meiner Hausklavin“ (*LXX*) noch als „Sohn meines Hausverwalters“ (*Theodot., Hieron.*) gefasst sein will, da vielmehr das  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  der Hauptbegriff darin sein muss. Uebrigens ist  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  (verschieden von  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  14, 14) s. v. a. mein Hausangehöriger (vgl.  $\text{בְּעֶלְיֶזֶר}$  17, 27. 39, 14 und ähnliche Ausdrücke Ij. 19, 15. 31, 31; *Kn.*). Lot gilt als aus der Verwandtschaft ausgeschieden, und der natürliche (nicht gerade durch einen besondern Willensact Abram's erwählte) Rechtsnachfolger war dann in Ermangelung anderer Verwandten der oberste Hausangehörige, als welchen man sich (s. 24, 2) Elieser vorzustellen hat. — V. 4. „Auf diese Klage verheißt ihm Gott einen Erben, welcher aus seinem Leibe hervorgehen d. h. von ihm erzeugt werden wird, also einen Leibeserben. Der Ausdruck trifft mit ähnlichen beim Elohisten 35, 11. 46, 26. Ex. 1, 5 zu-

sammen“ (*Kn.*), nur dass gerade  $\text{אֲבִי}$  bei A nie vom Maane gebraucht wird. Da aller Nachdruck auf diese Verheissung fällt, ist sie als  $\text{אֲבִי}$  besonders eingeführt. — V. 5. „Um ihn an die göttliche 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 weiset ihn auf den Himmel mit seinen zahllosen Sternen hin. Die Vergleichung mit den Sternen ist den Jüngeren geläufig (22, 15. 26, 4. Ex. 32, 13) wie auch andere ähnliche Bilder, s. 13, 16“ (*Kn.*). — V. 6. Mit Unterbrechung der Erzählungsfolge bemerkt der Verf.: und vertraut hat er auf Jahve und der rechnete es (24, 14. 47, 26. Ex. 10, 11. Jes. 30, 8 u. s.) d. h. das Vertrauen ihm als Gerechtigkeit, und stellt so den Hauptgeichtspunkt, aus dem er die ganze Abramgeschichte beurtheilt haben will, deutlich hervor. Für ihn, der das Gesetz noch nicht hatte, war es nicht die durch Thaten bewiesene Befolgung des Gesetzes (Deut. 6, 25), was ihn als Gerechten vor Gott erscheinen liess, sondern sein Festhalten an Gott, das Sichverlassen auf ihn, die gläubige vertrauensvolle Hingabe an ihn (Ex. 14, 31. Num. 14, 11. 20, 12. Deut. 1, 32), diese „rechte Geisteshaltung“ (*Kn.*) gegenüber von Gott rechnete dieser ihm als (Ps. 106; 81) 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 patriarchalischen Heilsordnung ist damit auf seinen klarsten Ausdruck gebracht. — V. 7. sich anschliessend an V. 5. „Zur Befestigung seines Vertrauens erinnert ihn Gott daran, dass er es gewesen sei, welcher ihn aus Ur Kasdim (11, 28) nach Kanaan geführt habe, damit er dieses Land in Besitz nehme (12, 1. 7. 13, 14 ff.). — V. 8. Für diese weitere Verheissung, nicht für die Zusage von Nachkommen, begehrt Abram etwas Aeusseres, woran (42, 33) er den dereinstigen Besitz des Landes abnehmen könne, also ein Wahrzeichen. Aehnlich Gideon und Hiskia Jud. 6, 17 ff. 2 Reg. 20, 8 ff.“ (*Kn.*). Ueber  $\text{אֵלֶּיךָ}$  *Ev.* §. 243, b. — V. 9. Damit er ihm eine solche Gewährleistung für die Erfüllung des Versprechens geben könne, muss Abr. für Gott (vgl.  $\text{אֵלֶּיךָ}$  V. 10) ein junges Rind, eine Ziege und einen Widder, alle dreijährig ( $\text{שְׁלֹשָׁה$  in diesem Sinn nur hier, bei *Onk.* falsch: dreifach d. h. von jeder Art 3), so wie eine Turteltaube und eine junge Taube ( $\text{אֵלֶּיךָ}$  nur noch Deut. 32, 11 vom Adlerjungen) nehmen. — V. 10. Er nahm sie auch, natürlich nicht bloß in der Vision (*Keil, Hupf.*), sondern am folgenden Tag nach der nächtlichen Vision (*Del. Ev.*), zerlegte die 3 grösseren Thiere in der Mitte, also je in 2 gleiche Hälften ( $\text{אֵלֶּיךָ}$  und Pl. nur hier, und  $\text{אֵלֶּיךָ}$  Jer. 34, 18 f.) und legte eines jeden eine Hälfte (s. an 9, 5) gegenüber der andern; die Vögel aber (collect. wie Ps. 8,

9 u. a.) zerlegte er nicht. „Gott will nämlich (V. 17 f.) einen Bund mit Abr. schliessen, die Bundesceremonie aber bestand bei den Alten darin, dass die Abschliessenden zwischen den getödteten Thieren hindurchgingen, dies mit der Verwünschung, es möge im Fall der Bundbrüchigkeit ihnen wie diesen gehen. Daher  $\text{קָרַח וְקָרַח}$ ,  $\text{ḡnata tēpaviv}$  und *foctus icere, percutere, ferire*. Vgl. Jéz. 34, 18 f., *Doogtaei analecta sacra ad h. l., Winer RW.* (Hn.) und das B.L. unter Bund. Anderer Art sind die Bundschliessungen 21, 31 u. Ex. 24, 8. „Die Taube und die Turteltaube zerlegte er nicht, nach Analogie des Opfers Lev. 1, 17. Die 5 genannten Thierarten allein waren beim levit. Opfercultus zulässig“ (Hn.); und soll also 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  $\text{בְּרַח$  feierlich angerufen, vielleicht auch, wo nur menschliche Paesidenten betheilt waren, noch ausserdem ein eigentliches Opfer gebracht wurde. Von einem solchen wird hier freilich nichts gesagt, aber ein andeutendes Surrogat dafür scheinen die Vögel doch sein zu sollen (s. *Ew.* Alterth. 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.* Gesch. I. 466), nicht mit Beziehung auf die drei Geschlechter der ägyptischen Knechtschaftszeit (*Del. Keil*), denn diese datirt länger (V. 13. 16), sondern weil die Dreizahl (wie die Siebenzahl 21, 28 ff.) bei Versicherung, Schwur, Fluch und Segen üblich und heilig war (s. zu 9, 25; *Hermann* gottesd. Alterth. der Griechen. §. 21 Anm. 9 u. §. 22 Anm. 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 eigentlichen Gewährleistung kommt, fliegen die (s. 14, 13) *Raubvögel* herab, die todtten Thierkörper ( $\text{בְּרַח}$  Lev. 26, 30. Num. 14, 29. 32. 33) zu fressen; jedoch Abr. wachsam und standhaft, scheucht sie weg. Das war ein böses Zeichen (omen), wie wenn Harpyien 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 Aegypter, werden das Vorhaben Gottes zu vereiteln suchen, aber es wird ihnen nicht gelingen. — V. 12—16. Ehe nun aber der wirkliche Durchgang erfolgt, verfällt Abr. bei seinen Thierstücken, die er bewacht; gegen Abend in einen tiefen Offenbarungsschlaf (*Ew.* Alterth. 344), welcher eben den Zweck hat, ihm die nöthigen Anschlüsse über die Zukunft zu gewähren. — V. 12. Die Sonne war daran unterzugehen (Jos. 2, 5; *Ges.* §. 132 Anm. 1; *Ew.* §. 217 d), und ein schwerer Schlaf (2, 21) hatte Abr. befallen,

da hatte er eine Offenbarung;  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  leitet dieselbe ein. Es ist nicht eine freundliche Lichterscheinung, die er zunächst sieht, sondern ein Schrecken, eine grosse Finsterniss ( $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  nur hier im Pent.) d. h. etwas erschreckendes, grauenregendes, 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, nämli. Aegypten, und ihnen den Aegyptern, dienen, und sie, die Aegypter, dieselben bedrücken werden (Ex. 1 u. 5) 400 Jahre lang, nach Ex. 12, 40 bei A. genauer 480 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.).  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  12, 5. — V. 15. So die Nachkommen; „Abf. 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. zu 25, 8); in Frieden d. h. unangefochten und ungestört, in ruhigen Verhältnissen vgl. 2 Sam. 3, 21 ff. 15; 9, 27“ (Kn.).  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  25; 8 bei A. — V. 16 holt noch nach, warum das alles gerade so sein muss: als 4 Geschlecht (Ew. §. 279, d) oder im 4 Geschlecht (LXX, vgl. die mas. Lesart 14, 4), nicht früher, werden sie hieher zurückkehren, denn nicht ist bis jetzt (44, 28) die Schuld des Amoriters vollständig, das Maass seiner Sünden nicht voll; so dass er schon früher vertrieben und vertilgt werden könnte. Anders als 12, 6. 13, 7 ist „hier statt der vorbebr. Völker der Amoriter (10, 16. 14; 7) als ein Haupttheil derselben genannt. Wie die jüngeren Erzähler überhaupt (13, 13. 18, 20 ff. 10, 1 ff. 20, 11) hat der Verf. eine sehr ungünstige Ansicht vom sittlichen Charakter derselben“ (Kn.). Zu ihrer sittlichen Verderbtheit als Grund ihrer Ausrottung vgl. Lev. 18, 24 f. 20, 22 ff.  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  „ist gewöhnlich Geschlecht, Menschenalter, steht aber hier nach V. 13 deutlich vom Jahrhundert. Das entsprechende  $\text{שָׁנָה}$  wird ebenso für 100 und mehr Jahre, aber auch für ein Menschenalter von 44 Jahren (Burckh. arab. Sprichw. S. 110) gebraucht. Aehnlich ist *saeculum* bald ein spatium vitae humanae longissimum partu et morte definitum (Censorin 17; 2), bald ein spatium centum annorum (Varró 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, z. B. Ovid. metam. 12, 188 wo Nestor sagt: vixi annos bis centum,

nunc tertia vivitur aetas, während Homer (Il. 1, 250) 3 γενεαι  
 nannte“ (Kn.). — V. 17. Nun erst kommt das eigentliche Zeichen,  
 durch welches die Bundesversprechung vollzogen wird. Die Con-  
 struction des Satzes ist wie V. 12. Die Sonne war inzwischen  
 untergegangen, und dicke Finsterniss (אֲרָפֶל nur noch Hez. 12,  
 6 ff.) war es (Ges. §. 147, Anm. 2) geworden, da zeigt sich plötz-  
 lich ein Ofen von Rauch d. h. ein rauchender Ofen (ohne dass  
 אֲרָפֶל = אֶשׁ wäre) und eine Feuerfackel d. h. doch wohl eine Er-  
 scheinung wie ein rauchender Ofen, aus dem Feuerflamme em-  
 porschlug, und gieng durch jene Stücke (אֲרָפֶל auch ein seltenes,  
 übrigens jüngeres Wort) hindurch. In dieser Erscheinung (ent-  
 sprechend dem nächtlichen Dunkel) war Gott gegenwärtig, s.  
 zu Ex. 3, 2. 13, 21. 19, 9. Obwohl es nicht besonders gesagt  
 ist, ist doch anzunehmen, dass er den Durchgang nicht im  
 Schlaf, sondern wieder aufgewacht sahe, denn einer bloß inne-  
 ren Wahrnehmung würde immer die Gefahr der Täuschung an-  
 haften, und gerade, weil ein sinnlich wahrnehmbares Feuer-  
 zeichen in Frage steht, musste es vorher finster werden. Gott  
 allein aber gieng hindurch, weil er allein hier etwas zu ver-  
 sprechen hatte; er liess sich herbei, durch dieses Zeichen dem  
 Abr. die Verheissung des Landbesitzes zu verbürgen, wie Abr.  
 V. 8 es begehrt hatte. Aber nirgends weiter im AT. kommt  
 etwas ähnliches, eine solche Anbequemung Gottes an die unter  
 den Menschen üblichen Bräuche zur Versicherung der Wahrheit  
 vor. Ganz anderer Art ist die Bundschliessung Cap. 17 bei A. —  
 W. 18 bemerkt ausdrücklich, dass durch den von V. 9 an be-  
 richteten 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, 8 zurückgeblückt wird. אֶרֶץ כְּנָעַן wie 1, 29. 9, 2. 3. „Bis zum  
 Euphratstrom wurde die Eroberung nach Ex. 23, 31. Deut. 1, 7.  
 11, 24. Jos. 1, 4 in Aussicht genommen. Der אֶרֶץ כְּנָעַן ist  
 schwerlich verschieden von dem אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים, dem heutigen W. al  
 Arisch südlich von Philistäa. Denn dieser wird sonst gewöhn-  
 lich als die Südgrenze genannt (Num. 34, 5. Jos. 15, 4. Jes. 27,  
 12). Von kleineren Flüssen kommt אֶרֶץ noch vor 36, 37. 1 Reg.  
 5, 12. Ij. 14; 11. 28, 11. Der Nil kann nicht gemeint sein,  
 weil ihm gegenüber der Euphrat wohl nicht als *der grosse Strom*  
 kurzweg hervorgehoben sein würde. Auch hat die hbr. Grenze  
 niemals an ihn gereicht und sollte es auch nicht. Ueber 1 Chr.  
 13, 5 s. zu Jos. 13, 3. Die angegebene Ausdehnung hatte die  
 hbr. 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“ (Kn.). Die 3 ersten, so wie die *Refaim*  
 (14, 5) sind keine Kanaaniter. *Keniter*] ein amalekitischer Stamm  
 südlich von Kanaan (Num. 24, 21 f. 1 Sam. 15, 6. 27, 10. 30, 29),  
 von welchem aber in der Folge ein Theil nach Kanaan zog, an  
 Israel angeschlossen (Jud. 1, 16. 4, 11. 17). *Kenisiter*] s. 36, 11.

*Kadmoniter*] sonst nicht mehr erwähnt, s. indess zu 25, 15. Ueber die andern s. zu 10, 15—18; über die  $\text{קנעני}$  ebendort und 13, 7. Der  $\text{קנעני}$  im engsten Sian ist der in den Niederungen, an der Meeresküste und am Jordan, sitzende Zweig des Volkstammes Num. 13, 29. 14. 25. Die  $\text{קנעני}$  fehlen hier. „Uebrigens gehört die Aufzählung der kenaan. Stämme mit zu den Eigenheiten der jüngeren Erzähler (Ex. 3, 8. 17. 13, 5. 23, 23, 28. 33, 2. 34, 11. Deut. 7, 1. 20, 17. Jos. 3, 10. 9, 1. 24, 11 u. ö.)“ *Kn.*

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

Sarai, weil unfruchtbar, veranlasst Abr., ihrer Magd Hagar beizuwohnen, um durch sie eine Familie zu erhalten. Schwanger geworden benimmt sie sich hochmüthig gegen die Herrin, wird von dieser gedemüthigt und begibt sich auf die Flucht nach Aegypten. In der Wüste findet sie ein Engel, heisst sie zurückkehren, und macht ihr Eröffnungen über ihre Nachkommenschaft. Heimgekehrt gebiert sie Ismael (*Kn.*). — Da in Cap. 17, 18 ff. bei A Ismael als vorhanden vorausgesetzt ist, so muss er dessen Geburt vorher gemeldet haben. In der That geben sich 16, 3. 15. 16 theils durch die genauen Zeitbestimmungen, theils durch die Ausdrücke (V. 3) als zur Schrift des A gehörig: sie berichtete ganz einfach, dass Sarai dem Abr. ihre Magd Hagar zum Weibe gegeben und diese ihm den Sohn geboren habe, den er Ismael nannte. Nach Abzug dieser wenigen Verse ist alles übrige eine selbständige, wohl zusammenhängende Erzählung, welcher nur der ursprüngliche Schluss (über die Geburt und Benennung Ismaels) fehlt, weil er V. 15 f. durch Worte des A ersetzt ist. Sachliche Merkmale wie „die Engellerscheinung V. 7 ff., die Vorstellung V. 13, die ungünstige Darstellung Hagar's und Ismael's V. 4. 12, die Etymologien V. 11. 13. 14 und die Differenz zwischen V. 11 u. 15“ (*Kn.*) zeugen gegen A und für einen der jüngeren Erzähler, und zwar, weil sich zum Theil dieselben Stoffe in einer ähnlichen Erzählung 21, 8—21 bei B finden, für C, auf welchen auch  $\text{וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶת־שְׁמֵוֹ יִשְׁמָעֵאל}$  V. 2,  $\text{וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶת־שְׁמֵוֹ יִשְׁמָעֵאל}$  und  $\text{לֹא הָיָה קָרְבָן בְּיָדָהּ}$  10,  $\text{וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶת־שְׁמֵוֹ יִשְׁמָעֵאל}$  2 u. A. führen. Auf Cap. 15 ist in diesem Stück selbst keine ausdrückliche Bezugnahme. Gleichwohl ist es von R sehr absichtlich hieher geordnet. In Cap. 15 war dem Abr. ein Leibeserbe verheissen; einen solchen zu erzielen soll, bei der fortdauernden Unfruchtbarkeit Sarai's, nach des Ehepaars gegenseitigem Einverständniss 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 göttliche 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 Cap. 15 der Erfüllung näher zu rücken, aber sie

erfüllt sich noch nicht. Zugleich ist Cap. 17 vorbereitet. — Dagegen ist kein genügender Grund, V. 8—10 dem B zuzuweisen (*Böhm.*), denn die Rückkehr in Abram's Haus kann recht wohl schon ein ursprünglicher Bestandtheil dieser Form der Sage gewesen sein, da keineswegs bloß bei B (Cap. 21), sondern auch bei A (Cap. 17 vgl. 25, 9) Ismael im Vaterhaus heranwächst.

V. 1. Einleitender Beschreibesatz. Da der Sarai Unfruchtbarkeit schon 11, 30 gemeldet war, so ist nicht nöthig, weder ganz V. 1 (*Kn.*), noch V. 2 (*Schr.*) dem A zuzuweisen. Sarai hatte eine ägyptische Sklavin (vgl. 12, 16), „welche ihr näher als die übrigen Sklavinnen stand, vgl. 29, 24. 29“ (*Kn.*). Als Eigenthum der Frau stand sie nicht, wie gekaufte Sklaven, zur freien Disposition des Herrn, sondern ein ordentliches Concubinat mit ihr konnte nur nach dem Willen der Frau zu Stande kommen (*Tuch.*). Dass Hagar eine Aegypterin war, ist ein stehender (V. 3 bei A) und im Zusammenhalt mit 21, 21 volksgeschichtlich leicht zu deutender Zug der Sage. Uebrigens bedeutet  $\text{הַגָּר}$  (nach  $\text{هجر}$ ) discessus a suis und sowohl die Erzählung hier, als die 21, 8 ff., schliesst sich an diesen Sinn des Namens an. Dass aber  $\text{הַגָּר}$  gleichwohl ein geschichtlicher Name ist, zeigt der Name des arab. Nomadenvolks  $\text{هجرية}$  (s. zu 25, 15). — V. 2. Sarai schlägt vor, dass Abr. der Hagar beiwohne. *er hat mich* d. h. meinen Mutterleib *verschlossen* (20, 18), weg vom (18, 25. 23, 6. 27, 1) Gebären d. i. *so dass ich nicht gebäre*. Der Fruchtbaren öffnet Gott den Mutterleib 29, 31. 30, 22. Diese Redeweisen, wie auch das folgende  $\text{בְּבֵן אֲרָם}$  sind dem A fremd (*Kn.*).  $\text{אֲרָם}$ ] 6, 4. *vielleicht werde ich gebaut von ihr*] d. i. erhalte ich von ihr Familie, 30, 3; vgl. Ruth 4, 11. Ex. 1, 21. Deut. 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.*).  $\text{אֲרָם}$ ] 18, 24. 28. 24, 5. 39. 27, 12. 32, 21. 43, 12 bei C. — V. 3, bei C überflüssig, ist von A (Zeitbestimmung,  $\text{בְּיָמֵינוּ}$ , was schon V. 1 da war;  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  12, 5;  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  13, 12;  $\text{בְּיָמֵינוּ}$  25, 1). „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 Nebensehe wünscht (bei Abr. und bei Jacob), ist nicht umsonst, es ist wie eine Entschuldigung der Abweichung von der Monogamie.  $\text{בְּיָמֵינוּ}$ ] 4, 8. 8, 6.  $\text{בְּיָמֵינוּ}$ ] zu 7, 11. — V. 4 ursprünglich Fortsetzung von V. 2. „Wie Hagar sieht, dass sie schwanger ist, blickt sie mit Geringschätzung auf die unfruchtbare Gebieterin und begegnet ihr ungeziemen. Aehnliches erfuhr die unfruchtbare 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 Uebel und göttliche Strafe (19, 31. 30, 1. 23. Lev. 20, 20 f.), Fruchtbarkeit ein Glück und göttlicher Segen (21, 6. 24, 60. Ex. 23, 26. Deut. 7, 14). So



denkt das Morgenland noch jetzt (s. *Volney Reise* II. 359 f.; *Olivier Voyage* I. 183 f.; *Winer RW. u. Kinder*)“ *Rn.* [בְּנֵי] *Ges.* §. 67 A. 3; *Ew.* §. 138, b. — V. 5. Sarai beklagt sich bei Abr., dass er das ungebührliche Verhalten der Magd dulde; er duldet es aber in Aussicht auf Nachkommenschaft. [אֲנִי וְעַבְדְּךָ] misverstanden in LXX u. Vulg.; ein Ausrufesatz: *das Unrecht an mir* (sens. obj. wie 9, 2. Jud. 9, 24. Jo. 4, 19) komme *über dich* (27, 13), treffe dich in seinen Folgen! *an deinen Busen*] 1 Reg. 1, 2. *richte zwischen mir und dir*] entscheide unsern Handel und zwar so, dass er deine Undankbarkeit bestrafe und mir zu meinem Recht verhilft, 1 Sam. 24, 16 (*Rn.*) [אֲנִי וְעַבְדְּךָ] mit auspunktirtem , weil die Form sonst immer אָרָא, paus. אָרָא lautet (17, 2; 7 u. s. w.). — V. 6. Abr. will indess nicht selbst Hagar bestrafen, sondern überlässt dies Sarai. Als *ihre* Sklavin ist sie in ihrer *Hand*, Gewalt (9, 2), so dass sie nach Gutdünken gegen sie verfahren könne. Sarai *demüthigt* die Uebermüthige; z. B. durch harte Begegnung und schwere Arbeit (16, 13. 81, 50), so dass sie *entläuft* (*Rn.*). Beiläufig ein Beitrag zur Charakteristik der aus der Polygamie erwachsenden Mistände. — V. 7. Nun legt sich die Vorsehung ins Mittel und wendet alles zum besten. Hagar flieht südwärts, Aegypten zu, nach der Wüste, allein, das einzelne Weib (s. *Burckh. R. in Syr.* S. 740); der Ausgangspunkt ist nicht genannt, schwerlich ist ursprünglich *Marre* (14, 18) als solcher gemeint. Dort in der Wüste fand sie (אֲנִי — wie 37, 38. 1 Chr. 20, 2. 2 Chr. 20, 7) der Engel, den Gott für sie sandte; an der Wasserquelle, der aus dieser Sage bekannten und V. 14 genauer beschriebenen, der Quelle auf dem Weg nach *Schur*. *Schur* (20, 1) vor d. h. östlich von Aegypten, bis wohin Ismaeliten und Amalekiten wohnten (25, 18. 1 Sam. 15, 7. 27, 8) und von dem die von den Israeliten nach ihrem Durchgang durch das rothe Meer durchschnitene Wüste *Schur* oder *Etham* (Ex. 15, 22 vgl. Num. 33, 2) benannt war. Es muss eine Lokalität an der NO.Grenze Aegyptens gewesen sein, aber nicht Pelusium (Joseph.) d. h. אֲרָב; das Wort bedeutet *Mauer* wie wohl auch אֲרָב, was im Targ. dafür gesetzt ist, war aber schwerlich Name der angeblichen ägyptischen Grenzmauer gegen Osten (*Weltkauen* der Text der BB. Samuel. 1871 S. 97) sondern einer *Stadt* oder *Festung* (vgl. 20, 1). *Saadia* gibt uns durch *Gifâr*, *Gufâr* (جِفَار), und unter der Wüste *Gifâr* (im Unterschiede 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 *Tennis* (*Menzaleh*) und von da bis *Kulzum* oder *Suez* (*Kazwini Kosmogr.* II. 120; *Jacut Moscht.* S. 104; *Istachri Mordtm.* S. 31 f.; die *Marâsid* 1. 258 geben seine Ausdehnung von *Rafia* bis zum Bergzug *Hesne*, südöstlich von *Suez*, auf 7 Tagereisen an, *Rn.*), also mit einem Wort, den Westabfall der Wüste *Paran* gegen Aegypten hin, s. *ZDMG.* 1. 173 ff. — V. 8. Die Frage

des Engels dient blos zur Anknüpfung des Gesprächs (*Kn.*). — V. 9 f. „Der Engel heisst sie zurückkehren und *sich demüthigen unter die Hände ihrer Hermin*, indem er ihr zugleich, um ihr guten Muth einzuflössen, zahlreiche Nachkommenschaft verheisst. Er redet wie Gott, worüber zu Ex. 3, 2. , *הִרְרָה אִיבָה* 3, 16. 22, 17. *לֵבָא יִסֵּר יְהוָה* 32, 13 in einer jehovist. Stelle“ (*Kn.*). In dieser Zusicherung erscheint schon ein Theil der Erfüllung von 15, 6. — V. 11. Einen Sohn verheisst er ihr, welchen sie *בְּרִיָּה* d. h. *Gott hört* nennen soll, weil Gott *gehört hat auf ihr Elend*, es beachtet hat, wofür sonst *בְּרִיָּה* (*בְּרִיָּה*) *רָחֵם* 31, 42. 29, 32 (*Kn.*). *בְּרִיָּה*] für *בְּרִיָּה* *Ges.* §. 94 A. 1; *Ew.* §. 188, b. „Dass die Mutter dem Kind seinen Namen gab, war nach den jüngeren Erzählern 4, 1. 25. 19, 37 f. 29, 32 ff. 30, 6 ff. 38, 3 ff. sehr gewöhnlich; der Elohist lässt die Kinder nur durch den Vater benennen, z. B. 5, 3. 16, 15. 17, 19. 21, 3. vgl. 35, 18“ (*Kn.*). — V. 12. Dieser Sohn wird sein ein *Wildesel von einem Menschen* oder unter Menschen, d. h. ein Mensch ähnlich einem Wildesel (*Ew.* §. 287, g), welcher in einsamen Wüsten frei und wild umherschweift und sich nicht zähmen lässt, vgl. Jj. 39, 5 ff.; *Winer* RW. u. Waldesel. *seine Hand gegen Alle und Aller Hand gegen ihn*] d. h. Alle greift er an und wird von Allen angegriffen, lebt mit Allen in beständiger Fehde (*Kn.*). *vor seinen Brüdern*] d. i. östlich von ihnen, wie- 25, 18. „Wie die Patriarchen überhaupt, so zeichnet der Verf. auch den Ismael nach den Nachkommen, also nach den Beduinen-Arabern, welche von Ismael abgeleitet werden. Diese zu allen Zeiten frei gebliebenen Söhne der Wüste sind dem Krieg, der Plünderung und Freibentelei ergeben; s. *Niebuhr* Arabien 381 f.; *Arvieux* merkw. Nachrichten II. 220 ff.; *Denon* Reise in Aegypten S. 55; *Burckhardt* Beduinen S. 107 ff. 127 ff. 261 ff. Vortheilhafter lauten die Verheissungen bei den andern Erzählern 17, 20. 21, 20“ (*Kn.*). — V. 13 f. Erklärung des Namens des Ortes, wo das geschah. Erkennend, dass in dieser tröstenden Offenbarung ihr Gott selbst nahe gekommen ist, *rief sie den Namen Jahves; der zu ihr redete* d. h. nannte sie Jahve: *du bist ein Gott das Schens* d. h. kraft der folgenden Erklärung, nicht passiv: der gesehen wird, sondern activ: der sieht, überall nachsieht, ein allsehender. Denn sie sagte: *habe ich auch hier* in der Wüste (keinem Gottesort), wo ich es nicht erwarten konnte (weshalb die Vermuthung bei *Lagarde* *Onom.* II. 95, dass *בְּרִיָּה* durch Ditto-graphie von *בְּרִיָּה* hereingekommen sei, unnöthig ist), *dem nachgesehen* (*Ew.* §. 282, b), *der mich sah* (Jj. 7, 8). Er sah sie, nahm sich ihrer an; sie hat ihn nicht gesehen, aber als er gieng, merkte sie, dass hier der allsehende Gott gegenwärtig war (in seinem Engel), und sah ihm nach (vgl. Ex. 33, 23). Deshalb nennt man (11, 9) den Brunnen: *Brunnen des Lebendigen, der mich sieht*. So nach der Masora. Die Erklärung *Brunnen des lebendig-Sehens* (*בְּרִיָּה* als Pausalform von *בְּרִיָּה*) d. h. wo man Gott schaut und am Leben bleibt (*Tuch Kn. Hngst. Keil*), setzt eine

im Hebr. unmögliche Wortcomposition voraus. Gerade deshalb haben die Mas. auch V. 13 nicht  $\text{אֱלֹהִים}$  sondern  $\text{אֱלֹהִי}$  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, besonders bei den jüngern Erzählern gewöhnlichen 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. Tuck Keil*), zumal da auch  $\text{אֱלֹהִי} = \text{leben}$  nicht gebräuchlich war und  $\text{אֱלֹהִי}$  ohne Artikel und Suffix zu unbestimmt wärd. Dass im A. T.  $\text{אֱלֹהִי}$  für Gott niemals, und im Pent. auch  $\text{אֱלֹהִי}$  nicht vorkommt (*Keil*), ist hier, wo ein gegebener Name erklärt werden soll, nicht von Gewicht. — Der Ort, in der Isaac-Geschichte 24, 62. 25, 11 wieder erwähnt, lag zwischen Kades (14, 7) und dem nicht weiter vorkommenden aber westlicheren *Bered*, wofür Onk.  $\text{אֱלֹהִי}$  wie für  $\text{אֱלֹהִי}$  (V. 7), Targ. jer. aber Elusa setzt. Zu Hieronymus Zeit (im Onom. unter Berad) zeigte man noch den Hagarbrunnen, und eine bedeutende Strecke südlich von Bersaba in Muveilih (*مويلح*), einer Hauptstation der Karawanenstrasse (*Russegger Reisen* III. 66. 246; *Robins. 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 Erdk.* XIV. 1086; *ZDMG.* I. 175 f.). Vermuthungen über den Ursprung des Namens bei *Gen. thes.* 175 und über die Ortslage bei *Ew. Gesch.* I. 488. — V. 15 f. Ismael wird im Vaterhaus geboren, als Abr. 86 Jahre alt war (so dass Ismael bei Einführung der Beschneidung 17, 1 ff. 13 Jahre hatte), vgl. 12, 4 u. 16, 3. Die Verse sind aus A, wie auch  $\text{אֱלֹהִי}$  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 V. 9—14. Dieser Bund soll aber nur die Nachkommen des Sohnes umfassen, den Sarai ihm gebären wird; sie soll Stammamutter des Bundesvolks werden und erhält ebenfalls einen andern Namen V. 15—22. Nach dieser Erscheinung Gottes nimmt Abr. sofort die Beschneidung in seinem Hause vor V. 23—27 (*Kn.*) So schreitet die Cap. 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-Prüfung aufgelegt. — Umfassender erscheint die Bedeutung dieses

Stücks, wenn man es in seinem ursprünglichen Zusammenhang, unabhängig von der durch R ihm gegebenen Stellung, betrachtet. Dass nämlich der hier V. 2 ff. als etwas ganz neues eingeführte Bund von einem Andern beschrieben sein muss als der Bund Cap. 15, ist leicht deutlich, wie dann umgekehrt wieder die Verheissung Isaac's 18, 9 ff. so lautet, als wäre 17, 15 ff. gar nicht vorausgegangen. Näher ist Cap. 17 ein fast 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 in der Mehrzahl V. 4 f. 16, der Ankündigung von Königen und Fürsten 6. 16. 20, den Zeitangaben 1. 17. 24 f.“, der Aehnlichkeit des Bundes mit dem 9, 9 ff. beschriebenen, als „in der grossen Breite der Schreibart und in der Sprache z. B. *Elohim*, *El Schaddai* V. 1, אלהים und אלהים 8, אלהים 12. f. 23. 27, ואלהים und ואלהים 20, אלהים 12. 27, אלהים 28. 26, אלהים 10. 13. 23, אלהים 20, אלהים 2, אלהים 2. 7. 19. 21, Zusammensetzungen mit אלהים 7. 8. 13. 19, *du und dein* Same nach dir אלהים—10. 19, *nach ihren Geschlechtern* אלהים 7. 9. 12, *ausgerottet werde selbige Seele* אלהים 14, auch אלהים 8, אלהים 2. 6. 20 u. A. s. zu V. 20. 23“ (Kn.) die unverkennbaren Zeichen seines Ursprungs an sich trägt, und nur in אלהים V. 1 sowie in einem Zusatz V. 21 die Hand des R aufweist. Dieser A hat aber bis jetzt aus dem Leben Abram's nur äussere That-sachen (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 Cap. 17 zusammengedrängt, wo die erste Gotteserscheinung und die Fülle seiner Verheissungen ihm entgegenkommt. Es ist das bei A ein Ereigniss einziger Wichtigkeit. Mit Abram gieng damals Gott, im bestimmten Hinblick auf Isaac und Israel, das besondere Verhältniss, den Bund, 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 göttlichen Rathschlusses sich anreihet, hat er nichts an Bedeutung ähnliches zu melden gehabt. Vom Bewusstsein der entscheidenden Wichtigkeit dieses Vorgangs ist auch seine ganze Darstellung getragen. Der Bund aber ist, wie auch selbst bei A, nicht bloss eine feierliche Zusicherung Seitens Gottes (wie Cap. 15), sondern die Herstellung eines gegenseitigen Verhältnisses, in dem beide Theile Pflichten übernehmen. Im Detail seiner Ausführungen hat er, wie immer, gute Erinnerungen an die Patriarchenzeit zu Grund gelegt. Zu diesen gehört nicht bloss der Gottesname *El Schaddai*, sondern auch die Geltung der Beschneidung in den Kreisen der Erväter (vgl. noch 21; 4 u. 34, 13 ff.). Dass sie unter den Israeliten nicht erst von Mose eingeführt wurde, ist sicher, und die weite Verbreitung derselben gerade auch unter solchen Völkern, welche mit Abram in nähere Verbindung gesetzt sind, lässt

noch den Anhaltspunkt erkennen, welchen A für seine Darstellung hatte. Sie war schon vor dem Islam „bei den Arabern in Uebung (Scharastani v. Haarbrücker II. 354); insbesondere wird das von den Ismaeliten ausgesagt (Jos. ant. 1, 12, 2; Orig: ad Gen. 1, 14; Euseb. praep. ev. 6, 11), von den Saracenen (Sozom. h. e. 6, 38), von den Sabäern oder Himjariten (Philostorg. h. e. 3, 4), von allen diesen nebst den Samaritern und Idumäern (Epiph. adv. haer. 1, 83). Das A. T. deutet auch auf die von Lot abgeleiteten Moabiter und Ammoniter sowie auf die Abrahamischen Edemiter (Jer. 9, 25) hin“ (Kn.), obwohl die späteren (nabatäischen) „Idumäer erst durch Hyrcan (Jos. ant. 13, 9, 1) und die Ituräer (Gen. 25, 15) durch Aristobul zur Beschneidung (Jos. ant. 13, 11, 3 u. vit. 23) gebracht wurden“ (Kn.). Ursprünglich scheint sie freilich ihre Heimath in Afrika bei den Aethiopen und Aegyptern (Jer. 9, 25) gehabt zu haben, von denen sie wie die Kroleier, so auch die Phöniker und paläst. Syrer angenommen haben sollen (Her. 2, 104; vgl. Diod. Sic. 3, 31), und ein geschichtlicher Zusammenhang der Beschneidung der assat. Völker mit der ägyptischen, vielleicht durch die Hyksos vermittelt, darf wohl mit Sicherheit behauptet werden. Dagegen ob die hebr. Vorfäter durch die Kanaanäer oder durch die Aegypter (Gen. 12, 10 ff.) mit ihr bekannt geworden seien, ist nicht mehr zu entscheiden. Vgl. *Winer* RW. und das BL. unter Beschneidung; *Ev.* Alberth. S. 120 ff. und über ihre Bedeutung zu Lev. 12, 8. Uebrigens benützt A den Ort hier dazu, das vollständige Gesetz über die Beschneidung, wie es unter den Israeliten gelten sollte, darzustellen; er kommt später in Ex. — Num. nicht mehr darauf zurück, sondern setzt es dort voraus.

V. 1. Die Zeitbestimmung war theils durch 21, 5, theils durch 17, 25 vgl. mit 16, 16 gegeben;  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  für Elohims rührt von B her (vgl. 21, 1<sup>a</sup>); welcher die Identität des  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  der vorhergehenden Stücke mit dem  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  der folgenden Erzählung andeuten wollte, vgl. zu 2, 4<sup>b</sup> (Kn.); dagegen wird die Ursprünglichkeit von  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  u. s. w. durch  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  V. 22 (vgl. 85, 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 und würdig. Die gegenwärtige ist die erste bei ihm“ (Kn.). Gott kündigt sich an als  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  und setzt damit diesen Namen zum Gottesnamen des patriarch. Bundes ein; er kehrt bei A wieder 28, 3. 35, 11. 43, 3. Ex. 6, 3, sonst Gen. 43, 14 (49, 25); vgl. zu Ex. 6, 3. Er bedeutet nicht:  $\text{θεός}$ ,  $\text{εὐρύνομος}$  (von  $\text{εὐρύ}$  u.  $\text{νομος}$ , Aq. Symm. Theod., Rabb.), auch ist  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  nicht Suff. 1. p. wie  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$ , noch Adjectivendung (*Deß. Keil* A.), in welchem Fall ein Nöm.  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  Gewalt voraussetzen wäre, sondern das Wort ist ein Steigerungsadjectiv, gebildet aus  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  (Ev. §. 155, c und *Ges.* thes.; zu  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$ ,  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  u. a. Eigennamen) mit der Bedeutung *Allgewaltiger*, *Allmächtiger* ( $\text{παντοκράτωρ}$  omnipotens LXX Vulg.). Dadurch ist  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  in ähnlicher

Weise näher bestimmt wie 14, 19 (und etwas anders 21, 33. 38, 20. 35, 7), und für den Gebrauch des Namens unter den Vätern zeigen damit zusammengesetzte Personennamen (Num. 1, 6. 2, 25). Hier, wo Gott so Grosses zu leisten verspricht (V. 2. 5—8. 16), ist Selbstankündigung desselben als dessen, der alles vermag (vgl. 18, 14) und über alles waltet, noch besonders treffend. — Nach der Selbstankündigung spricht er die Forderung aus, welche in dem jetzt zu stiftenden Bunde an ihm gestellt wird (vgl. zu 9, 8). Sie besteht nicht aus einer entwickelten Masse von Gesetzen, wie in dem Mosebund mit dem Volk, sondern dem Anfangstadium gemäss und gegenüber von dem einzelnen Mann ist es nur die kurze und allgemeine, aber fundamentale Forderung: *wandle vor mir* d. h. unter meinen Augen, also in meiner Nähe und Gemeinschaft (im Gegensatz gegen den, der sich von Gott losmacht) und im Bewusstsein dieser Nähe, im Aufsehen auf ihn (24, 40. 48, 15. Jes. 38, 3), immerhin noch verschieden von „wandeln mit Gott“ (5, 22. 6, 9) und sei vollständig d. h. hier doch nicht bloss aufrichtig und ungetheilt mit Gott, sondern in sittlicher Beziehung untadelig, *unsträflich* (6, 9). Auf gottesfürchtigen rechtschaffenen Wandel lautet die von ihm zu übernehmende Bundespflicht; eine andere, besondere wird V. 10 ff. folgen. — V. 2. Unter dieser Bedingung *gewährt* (9, 12. Num. 25, 12 bei A.) 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 Anlietz, um ehrfurchtvollen Dank für die göttliche Gnade auszudrücken (Ruth 2, 10. Lev. 9, 24), richtet sich aber nachher wieder auf, wie V. 17 zeigt (*Ks.*). — 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. וְאֵלֶיךָ] voraufgestellt zur Hervorhebung, gegenüber von וְאֵלֶיךָ 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 Hebräern noch andere Völker abgeleitet Cap. 25. 36, und grosse Nachkommenschaft galt als göttlicher Segen, welcher dem Gottgefälligen zu Theil wird (24, 60. 48, 16. 19. Ps. 128. Qoh. 6, 3). וְאֵלֶיךָ] für וְאֵלֶיךָ ist wegen des Namens Abraham gewählt, kommt aber in Eigennamen auch sonst vor, wie וְאֵלֶיךָ, וְאֵלֶיךָ u. s. w.“ (*Ks.*). Zu וְאֵלֶיךָ vgl. 35, 11 auch bei A (aber וְאֵלֶיךָ 48, 4). Das seltenere Wort וְאֵלֶיךָ (eig. *Gestirnmel*), wofür 35, 11. 48, 4. 28, 3 וְאֵלֶיךָ, ist gewählt schon mit Beziehung auf die Deutung des וְאֵלֶיךָ V. 5. Es wird nämlich sein Name in Abraham umgeändert, weil in dieser Aussprache das וְאֵלֶיךָ von וְאֵלֶיךָ durchklingt. Das ist aber ein blosses Lautspiel (nicht eine Etymologie) zur Anknüpfung jenes Gedankens an den Namen. Ein Wort וְאֵלֶיךָ in der Bedeutung Menge gab es nicht; an das im Qamus genannte وَقَامٌ, *numerus copiosus*

hat Verf. nicht denken können. Etymologisch betrachtet erscheint אַבְרָהָם nur wie eine andere, vielleicht ältere, vielleicht mehr aramäische Aussprache von אֲבְרָם, sofern mit אֲבִי wie אֲבִי so auch אֲבִי wechseln konnte, sei es, dass er *hoher Vater* oder (vgl. אֲבָרָם 1 Reg. 16, 34) *Vater des Raham* oder *Ram* d. i. der Höhe oder des Hohen bedeutete. Einen assyr. Mannsnamen Abu-ra-man a. bei Schr. Kl. 321. Abraham also soll fortan als der höhere oder Bundes-Name galten (wie Israel 35, 10 statt Jacob). Uebrigens trifft diese Umnamung hier um so passender zu, als damals zugleich die Beschneidung eingeführt wurde, und „mit der Beschneidung die Hebräer die Namengebung verbanden (21, 3 f. Luc. 1, 59, 2, 21), ebenso die Perser nach *Tavernier Reisen* I 270 und *Chardin Voyages* X. 76“ (Kn.). אֲבְרָם אֲבִי] 4, 18. אֲבְרָם] 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 Einszahl 13, 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 indes V. 19. 21 näher bestimmt werden, soll der Bund mitumfassen und soll ein *Bund der Ewigkeit* sein, für alle Zukunft bestehen. אֲבְרָם] 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 Schätalinge angehören (Ex. 6, 7. Lev. 26, 12. Deut. 26, 17 ff. 29, 12 u. ö.); es soll zwischen ihnen ein Verhältniss näherer Angehörigkeit bestehen“ (Kn.). — V. 8. Dazu kommt noch die Verheissung des künftigen Besitzes des Landes Kanaan (15, 18 ff. 12, 7), bei A hier zum erstenmal. *das Land deines Wanderlebens*] „worin du als *Fremder* dich aufhältst und umherziehst, vgl. 26, 4. 36, 7. 37, 1. 47, 9. Ex. 6, 4“ (Kn.). — V. 9—14: Die Beschneidung als das Bundeszeichen. V. 9. „Aber auch Abr. hat ausser der allgemeinen Verpflichtung V. 1 eine besonders rituelle Bundesleistung zu erfüllen; sie wird durch ein besonderes אֲבְרָם eingeführt“ (Kn.). אֲבָרָם] gegen אֲבִי V. 4. — V. 10. *beschnitten werden euch alles Männliche!* (Ew. §. 328, c) d. h. beschnitten werde euch jede männliche Person! Darin soll der Bund, nämlich nach seiner äusseren Seite, bestehen; die Beschneidung soll das äussere Zeichen des Bundes sein V. 11 (vgl. 31, 44 Kn.). *Olsh.* vermuthet אֲבְרָם אֲבִי אֲבִי als ursprüngliche Lesart. — V. 11. Und zwar, näher bestimmt, *sollt ihr beschnitten werden in Ansehung des Fleisches* (vgl. zum Acc. 3, 15) *eurer Vorhaut*. אֲבָרָם] Niph. perf. beim אֲבָרָם] consec. für אֲבָרָם] (Ew. §. 234, a; Ges. §. 67 A. 11)

von  $\text{בְּיָמָיו} = \text{בְּיָמָיו}$  — V. 12 f. Zwei neue Bestimmungen. „Acht Tage als soll jedes männliche Kind beschnitten werden. Dies war bei den Hebräern die gesetzlich gebotene (Lev. 12, 3) und gewissenhaft eingehaltene Zeit (21, 4. Lac. 1, 59. 2, 21. Phil. 3, 5; Joseph. ant. 1, 12, 2); anders bei den arab. Nachkommen Abraham's, s. zu V. 25<sup>a</sup> (Ka.). Sodann soll die Beschneidung auch auf alle Sklaven ausgedehnt werden, mögen diese *Hausgeborne* (14, 14) oder *Erwerb des Silbers* d. i. um Geld gekauft (Ex. 12, 44) sein.  $\text{בְּיָמָיו}$  im Pent. noch V. 27. Ex. 12, 43. Lev. 22, 25.  $\text{אִם}$ ] wie 7, 2. Uebrigens dürfte V. 12<sup>b</sup> richtiger mit V. 13 verbunden werden (*Del.*). — V. 14. Endlich wird noch Todesstrafe auf die Unterlassung der Beschneidung gesetzt, nämlich für die im Bund stehenden Nachkommen Abraham's, die Israeliten, nicht die andern (wie Ismaeliten), weil solche Unterlassung Bundesbruch, auch Geringschätzung Gottes (Num. 15, 31) war. Die Formel *ausgerottet werde selbige Seele aus ihrem Volksgewesen* kommt im Gesetz sehr oft vor (Ex. 12, 15. 19. Lev. 7, 20 ff. 23, 29. Num. 9, 13. 15, 30 u. ö.) und geht nicht auf Verstossung aus dem Volk und Ausschliessung von dessen Rechten (*Cler. JDMich. Hgen*), auch nicht etwa blos auf frühzeitigen Tod durch Gottes Hand (*Rasch. Abene. Hünch. Ros. Saalschütz mos. Recht* S. 476), sondern ist im allgemeinen mit dem gleichfalls häufigen  $\text{אֶתְּךָ מִן הָעָם}$  einerlei, denn beide Ausdrücke wechseln mit einander z. B. bezüglich der Sabbathsentweihung (Ex. 31, 14 vgl. 31, 15. 35, 2) oder des Mordes (Lev. 17, 4 vgl. 24, 17. Num. 35, 31). So richtig Ka.; nur erheilt aus Stellen wie Lev. 17, 9 f. 20, 3. 6, dass wo die Gemeinde dieser Vorschrift nicht nachkommt oder nachkommen kann, Gott selbst die Ausrottung zu vollziehen sich vorbehält. Uebrigens sind die  $\text{אֶתְּךָ מִן הָעָם}$  eines Mannes, gleichsam die verschiedenen Theile seines  $\text{אֶתְּךָ}$ , in dieser und einer andern alten Redensart (s. 25, 8), welche beide A gerne gebraucht, s. v. a seine Volksgenossen und Verwandten (vgl. Lev. 19, 16 u. 18); die Redeweise stammt aus einer Zeit, wo die Eintheilung des Volks in Stämme, Geschlechter, Familien noch recht lebendig war (*Lw. Alterth.* 419).  $\text{אֶתְּךָ}$  in Pausa für  $\text{אֶתְּךָ}$  *Lw.* §. 141, b. — V. 15—21. Umnamung der Sarai, Verheissung des Isaac, Eröffnungen über Ismael und Isaac. V. 15 f.  $\text{אֶתְּךָ}$   $\text{אֶתְּךָ}$ ] des Nachdrucks wegen voraufgestellt, durch  $\text{אֶתְּךָ}$  von  $\text{אֶתְּךָ}$  wieder aufgenommen. Sarai soll mit dem Bundesnamen  $\text{אֶתְּךָ}$  d. i. (Jud. 6, 29) *Fürstin* (von  $\text{אֶתְּךָ}$ ,  $\text{אֶתְּךָ}$  LXX) heissen; ob  $\text{אֶתְּךָ}$  (LXX  $\text{Σαῖρα}$ ) nur eine veraltete Form desselben Worts (mit  $\text{אֶתְּךָ}$  fem. =  $\text{אֶתְּךָ}$ ) sei, oder ob die Hebräer die W.  $\text{אֶתְּךָ}$  (32, 29) darin durchhörten, es also als *streitbar, kampflustig* auffassten (vgl.  $\text{אֶתְּךָ}$ ,  $\text{אֶתְּךָ}$  u. s. w.), ist nicht mehr zu sagen; die Nichtbezeichnung des fem. fiel in letzterem Fall auf. Blosser Adj.-Endung ist  $\text{אֶתְּךָ}$  hier so wenig wie in  $\text{אֶתְּךָ}$ . — V. 17. Abr. fällt nieder aus demselben Grund wie V. 8. *Er lachte*, nicht aus Freude, sondern vor Verwunderung, wie seine folgenden Worte zeigen; der Name Isaac soll



dadurch motivirt werden wie 18, 12. (bei C) und 21, 6 (bei B). וְיָבֵן אֱבְרָם בְּיָמָיו אֶת יִצְחָק *Ges.*, §. 100, 4; *Ew.* §. 104, b. וְיָבֵן אֱבְרָם בְּיָמָיו אֶת יִצְחָק *Ew.* §. 324, 2. Aber bei A, der dem Abr. ein Leben von 175 Jahren gibt (25, 5), ist Zeugung im 99 Jahr nichts auffallendes und mehr als 37 Jahre später (23, 1) zeugt er mit Qetura noch viele Söhne (25, 1 ff.). Darum kann A so wie hier steht nicht geschrieben haben (*Ew. Gesch.* I: 468). Gleichwohl ist es bedenklich, alles von וְיָבֵן אֱבְרָם בְּיָמָיו אֶת יִצְחָק an für einen Zusatz von R zu erklären, weil damit auch die Angabe des Alters der Sara viele, und weil Sara wirklich mit 90 Jahren (vgl. 23, 1) nach der gewöhnlichen Ordnung der Dinge zu alt zum Gebären war. Es genügt also: וְיָבֵן אֱבְרָם בְּיָמָיו אֶת יִצְחָק als Zusatz des R auszuschneiden, aber ebenso וְיָבֵן אֱבְרָם בְּיָמָיו אֶת יִצְחָק 21, 2 — V. 18. Dem Abr. steigt aber nun sofort die Besorgniss an, um den Besitz des Sohnes, den er schon hat und den er nicht verlieren möchte; er spricht Gott dieses Anliegen aus. וַיִּשְׁתָּחֲוֶה אֲבְרָם אֶל הָאֱלֹהִים 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: בְּיָמָיו אֶת יִצְחָק *sicherlich, gleichwohl* (*Ew.* §. 354, 4). In der von Isaac abstammenden Linie werde sein Bund mit Abr. sich fortsetzen. וְיָבֵן אֱבְרָם בְּיָמָיו אֶת יִצְחָק 21, 3. — V. 20. Aber auch bezüglich (19, 21, 42, 9) Ismael's, erklärt Gott, ihn gehört zu haben, und verheißt ihn zu einem grossen Volk mit 12 Stammfürsten (25, 12 ff.) zu machen. Zu וְיָבֵן אֱבְרָם בְּיָמָיו אֶת יִצְחָק vgl. 48, 4 bei A. — V. 21. Aber der Bundsträger ist und bleibt der von Sara *auf diese Zeit* (3, 8) im andern Jahr zu erwartende, vgl. 21, 2. — V. 22. וַיִּשְׁתָּחֲוֶה אֲבְרָם אֶל הָאֱלֹהִים Subj. ist Gott, vgl. 18, 33. Gott steigt zum Himmel wieder auf, von dem er gekommen war, wie 35, 13. — V. 23—27. Die Ausführung der göttlichen Anordnungen durch Abr. V. 23. Pünktlich gehorsam beschneidet er am *selben* Tag (7, 13) alle Mannaleute seines Hauses. *alles Männliche an* (7, 21) *Leuten seines Hauses* d. i. Sklaven 15, 3 (*Kn.*). — V. 24. וַיִּשְׁתָּחֲוֶה אֲבְרָם אֶל הָאֱלֹהִים unendlich ob: refl. oder pass. — V. 25. „Ismael wurde in einem Alter von 13 Jahren beschnitten. Die muhammedanischen Völker beschnneiden noch jetzt ihre Kinder viel später als die Juden (*Arvilleux* merk. Nachrichten III. 146); als die gewöhnliche Beschneidungszeit bei ihnen werden bemerkt das 6 bis 7, beim Landvolk das 12 bis 14 Lebensjahr von *Lane* Sitten u. Gebräuche I. 48, das 6 bis 10 von *Russell* Naturgesch. von Aleppo I. 282, das 7 von *M. d'Alisson* ottoman. Reich I. 385, das 8 bis 10 von *Rauwolff* Reisebeschr. I. 85, das 12 bis 14 von *Tournefort* Reise II. 481, das 18 bis 15 von *Lüdecke* türk. Reich I. 241, bei den Persern das 5 oder 6 von *Chardin* voyages X. p. 75, vgl. v. *Schubert* Reise II. 48. Bei den Arabern wird von *Jos. ant.* 1, 12, 2 und *Orig.* ad Gen. 1, 14 das 13, von *Burkhardt* Beduinen S. 70 das 6 oder 7 Lebensjahr als diese Zeit angegeben; nach *Döbel* Wanderungen II. 173 beschneiden die Araber in Aegypten die Knaben meist erst im 13. Jahr. Der Koran schreibt darüber nichts vor; man übt

die Beschneidung als alten heiligen Gebrauch und bindet sich nicht auf eine bestimmte Zeit“ (*Ks.*). — V. 26. *בְּיָמָיו*] ist das von *בָּרָא* aus gebildete Niph. zu *בָּרָא* (*Kw.* §. 140, a; *Ges.* §. 72 A. 9), vgl. V. 10 f. — V. 27. *וַיִּשְׁבְּ*] zu *שָׁבַב* bezogen, vgl. Lev. 27, 24.

4. Der Besuch der Himmlichen 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 Mamre-hain bei Abr. ein, nimmt dessen gastfreundliche Bewirthung an und verheißt ihm einen Sohn von Sara, welche jedoch ob der Verheißung lacht (18, 1—15). Auf dem Wege nach Sodom und Gomorrhä, wo er über die ruchlosen Bewohner eine Untersuchung halten will, eröffnet er dem mitgehenden Abr. dieses Vorhaben, läßt sich eine Fürbitte desselben gefallen und ertheilt zuletzt die Zusage, er wolle nicht verderben, wenn auch nur 10 Rechtschaffene unter den Frevlern sich fänden. Nach dieser Verhandlung scheiden Jahve und Abr. von einander (18, 16—33). Die beiden Jahve vorausgegangenen Engel kommen Abends nach Sodom, und werden von Lot 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 Lot nebst dessen Weib und 2 Töchtern hinaus und weisen ihm auf seine Bitte Zoar als Zufluchtsort an. Darauf läßt Jahve, wie die Sonne aufgegangen ist, Schwefel und Feuer auf die sündigen Städte herabregnen und zerstört sie gänzlich (19, 12—26) *Ks.* Abr. aber, als er Morgens von den Höhen aus nach Sodom hinunterblickt, sieht dicken Qualm dort aufsteigen (19, 27. 28). — Es ist das eine einheitliche, abgerundete Erzählung von vollendeter epischer Kunst. Von Abr. geht sie aus und zu ihm kehrt sie zurück; auch die Katastrophe im Kikkar steht in Beziehung zu ihm. Er in strahlender sittlicher Schönheit, ein Vertrauter Gottes, dagegen in den Städten des Kikkar das äuserste sittliche Verderben; Gott bei ihm zu Besuch, wie Freund bei Freund, Verheißungen spendend, Rathschlüsse enthüllend, dagegen wider die Städte mit Feuer vom Himmel zum Gerichte 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 des göttlichen Waltens unter seinen Freunden und Feinden, sind für Abr. und seine Nachkommen eröffnet (18, 19). Der Verf. ist ohne Frage derselbe, dem man z. B. 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

lie Ausdrucksweise im ganzen und vielem einzelnen lässt ihn wiedererkennen z. B. „Jahve und Adonai 18, 27. 80 ff. 19, 18, die Wörter יהוה 19, 17. 26, שָׁמַח 18, 16. 19, 28, צָעַד 18, 21. 19, 13, חָלְלָהּ 18, 25, חָפְצָם 18, 32, הִדְדִּינָא 18, 27. 31. 19; 2. 8. 19: 20, מַצְוֵי 18, 26. 29. 81 f., עָבַד 19, 3. 9, מָרַם 19, 4, לִבְלֵאִי 19; 21; אֵילֵי 18, 24. 28 ff., לִקְרָאִי 18, 2. 19; 1, לִמְנָח זֶה 18, 18; מִי-עַל-יָן 18, 6. 19, 8, אָה 18, 13. 28 f., רָץ 19, 8, נָא 18, 3. 4. 21. 30. 82. 19, 2. 7. 18. 20 u. ö., die Formen in יָן 18, 28—32 und אֵל für אֱלֹהִים 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 verbeugen zur Erde* 18, 2. 19, 1; *Gnade finden* 18, 3, *Huld thun* 19, 19, וְיָדוּ ohne אָה 18, 30. 32, die Disjunctivfrage 18, 21, וְיָא בְּיָמֶיךָ 18, 11. Auch ist das Verhältniss der Erzählung zu dem elohistischen Bericht 19, 29 und die Verschiedenheit zwischen 18, 12 und 17, 17 zu bemerken“ (An.). — R hat das Stück, mit Ausnahme der regelmässigen Durchführung des Namens אֱלֹהִים (s. S. 230 f.) und vielleicht des אֵלֵי V. 1 (für ursprüngliches אֱלֹהִים אֱלֵי-אֱבֹתֶיךָ), unverändert herübergenommen, und an dem einzig passenden Orte eingefügt. Die Verheissung des Sarsohnes 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 göttlichen Segens aufs neue würdig zu machen, so kann auch das vor seinen Augen sich vollziehende Strafgericht an den Städten auf ihn und durch ihn auf seine Nachkommen nur die heilsamsten Eindrücke hervorbringen.

V. 1—15. Einkehr der Himmlischen bei Abr. und Verheissung Isaac's. „Man vergleicht aus der classischen Mythologie die Wanderungen der Götter unter den Menschen, um deren Uebermuth und Frömmigkeit kennen zu lernen (Hom. Od. 17, 486 f.) und die gastfreundliche Aufnahme, welche Jupiter und Merkur einst bei dem bejahrten, aber kinderlosen Ehepaare Philemon und Baucis (Ovid. met. 8, 626 ff.), sowie ein andermal nebst Neptun bei dem gleichfalls bejahrten Hyrieus, der zur Belohnung einen Sohn erhielt, fanden (Palaephlat. incred. 5; Ovid. fast. 5, 494 ff.)“ An. — V. 1. Jahve erscheint dem Abr. im Mamrethain (18; 18. 14, 13), während dieser an (V. 10; Ew. §. 204, a) *der Thür des Zeltes* d. h. aussen vor demselben sitzt, *um die Hitze des Tages* d. h. die Mittagszeit (1 Sam. 11, 11. 2 Sam. 4, 5). — V. 2. Aufschauend sieht er 3 Männer *über* ihm, dem sitzenden, also vor ihm da stehen (1 Sam. 22, 6), nach dem Folgenden immer noch in einiger Entfernung. Dieses ihr Stehenbleiben war aber ein Warten, ob sie eingeladen würden (Del. nach Daumas die 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 menschlicher Gestalt.  $\text{וַיֵּרָא}$  mit  $\text{וַיֵּרָא}$  wie noch 24, 29, 18. 33, 4 beim Jehovisten“ (*Kn.*). — V. 3. Gastfreund ladet er sie ein, an ihm nicht vorüberzugehen, sondern bei einzukuhren. Er redet einen an, nachher V. 4 die drei zu men; das erklärt sich leicht, wenn einer davon als Hauptpe auch äusserlich kenntlich war, und ist deshalb die Lesart Sam., welcher V. 3 durchaus die 2 p. Plur. darbietet, nicht zuziehen. Dagegen ist das masoretische  $\text{וַיֵּרָא}$  (schon im T falsch und  $\text{וַיֵּרָא}$  zu sprechen (gegen *Tuch Kn. Del. Keil*). 1 wenn er gleich zu Anfang in den Fremden eine Gottesers nung erkannt hätte, so wäre seine Leistung keine grosse cher Mensch wird dem erschienenen Gott die Ehre verweig und selbst das Anbieten von Speise und Trank sinnlos; einer Prüfung oder Untersuchung wäre dann auch keine. In Wahrheit beginnt die Enthüllung erst im Laufe des Gesp (V. 13), und der Fall liegt gerade so wie Cap. 19, wo auch nach geschehener Prüfung die Engel als solche sich zu erk geben (V. 12 f.).  $\text{וַיֵּרָא}$  nicht: *o dass doch!* (*Kn.*), sond gibt der Bedingung nur eine leichte Färbung; *Ges. thes. r. si — quod opto magis quam sumere audeo — gratiam inveni;* 24, 42. 33, 10. 47, 29. 50, 4. Ex. 33, 13. 34, 9; selbst Ge 27, obwohl dort der Nachsatz ausgelassen ist. — V. 4. Er w sie zu bewirthen.  $\text{וַיֵּרָא}$  es mag *geholt* werden; die, die das holen, braucht er nicht zu nennen. „Man gieng in bloss dalen; das Waschen der Füsse war bei eingekehrten Wan nöthig und fand besonders vor der Mahlzeit statt (19, 2. 43, 24. Jud. 19, 21. 2 Sam. 11, 8). *lehnet euch unter dem lasst euch in der Art, dass ihr euch auf den Arm unter ihm nieder. Man lag bei der Mahlzeit (Am. 6, 5. Sitzen kommt aber öfter (z. B. 27, 19. Jud. 19, 6) vor, s. RW. u. Mahlzeit“* (*Kn.*). — V. 5. *Bissen Brod*] bescl Ausdruck für das reichliche Mahl, das er vorsezen will. *euer Herz*] erquickt euch mit Speisen, Ps. 104, 15. Jud. 1 die Speisen selbst sind Stützen der Lebenskraft Jes. 3, 26, 26 („*corporis fulturae, quibus animus sustinetur*“ [1, 9] *Kn.*  $\text{וַיֵּרָא}$ ] *weil deshalb* = weil nun einmal, G p. 682; *Ev.* §. 353, a (vgl. 19, 8. 33, 10. 38, 26. Num 14, 43). — V. 6—8. „Das angenommene Mahl wird, hohe Gäste nicht lange warten lassen darf, sehr schnell es besteht in Brodkuchen, Fleisch, Rahm und Milch, ur ächtes Bedninenmahl (*Lane Sitten* II. 116), *aber* gut Ehren der Gäste (s. 43, 34) äusserst reichlich. *besch. Sea Mehl, Feinmehl*] bringe sie schnell herbei, Jes. 5, 1 22, 9.  $\text{וַיֵּרָא}$ ] s. Lev. 2, 1. *Kuchen*] kleine runde Asche die auf heissen Steinen gebacken wurden; s. *Win.* RW. kuchen. *und er beschleunigte zu machen es*] eilend me reitete der Knecht das junge Rind. *und er gab vor* die Speisen auf und setzte sie ihnen vor, vgl. 24, 33

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 Morgenlande. 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* Reise S. 208; *Buckingham* Mesopotamien S. 23; *Seetzen* Reisen 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), zeichneten also den Abr. aus. Nach Joseph. ant. 1, 11, 2, Targ. Jon., Rasch. Kirmch. 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. וַיִּשְׁאַרְרָהּ] die LXX haben unrichtig schon hier εἶπε θεὸς ἰσακ] die Ueberpunktirung von אִי (vgl. 16, 5) weist wohl auf eine Lesart לִי (*Hypeden*). וַיִּשְׂרַח חַיָּה um die Zeit wieder auflebend d. h. wann die Zeit wiederauflebt (*Ges. thes.* p. 470; *Ev.* §. 337, c) d. h. im neuen Jahr, *über's Jahr* (vgl. 1 Sam. 1, 20). In V. 14 wird noch לְמוֹצַיִת, 2 Reg. 4, 16 f. לְמוֹצַיִת חַיָּה dazugesetzt: über's Jahr auf diese Zeit. Zur Erläuterung, vgl. auch 17, 21. וַיִּתְּחַל אַחֲרָיו] *und sie*, die Thür, war *hinter ihm*, dem redenden Jahve, so dass die an der Thür stehende Sara ihn nicht sah. So die Mas., wogegen die LXX הוּא (= הִיא) auf Sara beziehen. — V. 11 ein Umstandssatz zur Erklärung der Handlung in V. 12, daher הֵיל Plsqpf. Sie waren *eingetreten in die Tage*, tief darin, vorge-rückten Alters (so noch 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), τὰ γυναικῶν, die monatliche 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, wo Abr. lacht. אֶלְיָא] nachdem ich *abgewelkt*, verfallen bin (Ps. 32, 3; Jj. 13, 28) vgl. V. 13. הֲיִתְחַל] Frage der Verwunderung ohne הָ (*Ev.* 324, b): *ist mir geworden* = sollte mir geworden sein (künftig nämlich) Geschlechtslust? (der um אחרי verstümmelte LXX Text צָרָה — בָּלֵת 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 der Verf. hier zuerst den Redenden als Jahve (denn V. 1 war nur der zusammenfassende Ausdruck für alles Folgende). *ist ausgezeichnet vor Jahve eine Sache*] zu gross, zu wunderbar für ihn? (vgl. Deut. 17, 8. 30, 11). Vgl. אֶל שָׂרָה 17, 1. — V. 15. „Sara läugnet aus Furcht vor einer Strafe ihr Lachen, das nur ein inneres (V. 12) gewesen war; Gott aber fertigt sie mit einem kurzen בֵּ

mit *nichten, nein* (19, 2. 42, 12) ab“ (*Kn.*). — V. 16—33. Verhandlung zwischen Gott und Abr. über das Sodom und Gomorrha bevorstehende Strafgericht. Gott ist nicht bloß zum Besuch bei Abr. erschienen, sondern auch um das gräuelfhafte 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, einen 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.), *schaute* hinab (19, 28) *auf die Fläche von Sodom*, wohin sie gehen wollten. „Zu  $\text{לִבְיָהוּבָה}$  s. 12, 20 und zu  $\text{לִבְיָהוּבָה}$  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  $\text{לִבְיָהוּבָה}$  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 *erkennt habe ich ihn* d. h. ein näheres Verhältniss mit ihm angeknüpft (Am. 3, 2. Hos. 13, 5) *zu dem Zweck*, dass er seinen Nachkommen gebiete und sie den Weg Jahve's halten, so dass sie Gerechtigkeit und Recht üben, damit dann auch Gott seinerseits dem Abr. alle seine Zusagen an ihn erfülle. Als Zweck des ganzen mit Abr. angeknüpften Verhältnisses (Bundes) ist hier von C deutlich die Gründung eines Hauses (später Volkes, Reiches) bezeichnet, in welchem das rechte gottesfürchtige und sittliche Leben, die rechte Religion eine Stätte habe (s. zu 4, 20, und bei A 17, 1); Abr. hat die Aufgabe, solchen Sinn und Wandel seinem Hause einzuschärfen, 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 ernsten 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. Deut. 29, 22. Jer. 23, 14 u. s. w.). Demnach ist  $\text{לִבְיָהוּבָה}$  correct, und von *Lagarde* (*Onomast.* II. 95 und *Olsh.*) mit Unrecht beanstandet; die LXX (*Vulg. Pesch.*) haben  $\text{לִבְיָהוּבָה}$  einfach nicht verstanden (wie auch Targ. nicht), nicht aber  $\text{לִבְיָהוּבָה}$  nicht im Text gehabt. Ueber den Zusatz  $\text{לִבְיָהוּבָה}$  der LXX *Pesch.* hinter  $\text{לִבְיָהוּבָה}$  V. 17 s. *Eu. Gesch.* I. 480, u. vgl. 26, 24. — V. 20. So macht denn Gott seine Eröffnung.

Wenn zu Anfang des Satzes nicht  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  ausgefallen ist (*Lag. Olsh.*), so muss  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  = *es ist der Fall dass* oder *ja* genommen werden (*Jes. 7, 9. Ps. 118, 10—12; 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. a. w. — V. 21. Aber er will erst untersuchen, ehe er richtet, also hinabgehen (wie 11, 5. 7) und sehen, ob gemäss dem vor ihn gekommenen Geschrei über sie (Sodom) sie *ganz* gethan haben.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  omnino, wie Ex. 11, 1 (also anders als Nah. 1, 8. Seph. 1, 18. Jer. 4, 27 a., daher mit Paseq nach  $\text{וַיִּשְׁמַע}$ , *Del. nach Luzzato*); *Olsh.* vermuthet ursprüngliches  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  von den Mas., (mit Unrecht) als Perf. punctirt, *Ew. §. 331, b*; ebenso 21, 3. 46, 27.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  Gegenfrage, wohl richtiger denn als Bedingung. — V. 22. Die Männer, nämlich 2 davon (19, 1) gehen nun Sodom zu, den 3<sup>ten</sup> (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 angebliche  $\text{וַיִּשְׁמַע}$   $\text{וַיִּשְׁמַע}$ , wozu ursprüngliches  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  wegen des Nebensinnes von  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  zu *Diensten stehen* in den jetzigen Text geändert wäre, zeugt nicht für eine andere Lesart, sondern nur für den Anstoss, den Rabb. daran nahmen, dass der Mensch Gott und nicht Gott den Menschen festhielt. Ueber die Localität Kaphar Berukha, wo nach Hieron. die Verhandlung vor sich gegangen sein soll, s. *Robins. Pal. II. 415.* — V. 23—32. „Abr. nähert sich Jahve, um Fürbitte einzulegen; er erinnert, dass es auch wohl Gerechte (s. B. 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; 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  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  sc.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  oder  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  ihm das Vergehen abnehmen, verzeihen, vergeben s. Num. 14, 19. Jes. 2, 9. Hos. 1, 6.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  profanum, nefas tibi sit, ita ut non facias; zu  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  s. 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. Jj. 34, 17.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  wie V. 31, s. 12, 11.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  ein irdisches und vergängliches Wesen, s. zu 2, 7“ (*Ku.*). Alliteration wie 1, 2. 4, 14 u. s. — V. 28.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  die vollen Endungen  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  von hier an sind zu bemerken; über den Acc.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  s. *Ges. §. 138, 3; Ew. §. 281, b.*  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  hier deutlich = *wegen*. — V. 30. *nicht entbrenne es dem Herrn*] er werde nicht zornig, s. 4, 5. — V. 32.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  2, 23. — Wie Gottes barmherzige Gerechtigkeit, so ist auch das Wesen des Gebetes und der Fürbitte, der demüthigen, aber glaubensvoll kühnen, unermüdlchen, von reinster Menschenliebe beseelten Fürbitte in dieser

Verhandlung mustergiltig gezeichnet. — V. 33. Abr. kehrt heim und Gott geht d. h. verschwindet. Zwar hat er V. 21 die Absicht, nach Sodom zu gehen, allein in Sodom zeigen sich nur 2 (19, 1), und diese zwei führen das Vorhaben aus, das 18, 21 Gott zugeschrieben ist, s. noch 19, 18 ff. u. 24. — Cap. 19, 1—11. Einkehr der 2 Engel bei Lot und das Sittenverderben in Sodom. V. 1 f. Als die zwei Abends nach Sodom kamen, sass Lot gerade im Thore der Stadt, natürlich nicht um anlangende Reisende zur Beherbergung einzuladen (*Kn.*), sondern zur Unterhaltung oder eines Geschäftes halber, vgl. *Winer* RW. u. Thore. Aber kaum der Fremden ansichtig geworden, beeilt er sich, den Pflichten der Gastfreundschaft gegen sie nachzukommen (vgl. Jj. 31, 32, und das Gegenstück Jud. 19, 15). „Die Araber rechnen es sich zur Ehre, einen angekommenen Fremden bewirthen zu können und streiten oft heftig mit einander, wer diese Ehre haben soll, *Tavernier* Reisen I. 125; *Burckhardt* Beduinen S. 280 und Reisen in Syr. S. 641 f.; *Buckingham* Syrien I. 285; *Seetzen* Reisen I. 400“ (*Kn.*). אֲנִי וְאֵת אֲנִי nur hier so mit verkürztem א (*Ew.* §. 91, d): *ei doch, meine Herrn!* s. zu 18, 3. אֲנִי וְאֵת אֲנִי 18, 4. אֲנִי 18, 15. Sie lehnen Anfangs ab, weil sie zur richterlichen Untersuchung nach Sodom gekommen sind (*Tuch*), wohl auch weil sie ihn auf die Probe stellen wollen. „Das Uebernachten auf freier Strasse war bei dem warmen Klima thunlich, vgl. Jud. 19, 15“ (*Kn.*). — V. 3. „Als er jedoch in sie dringt, nehmen sie an und er bereitet ihnen ein אֲנִי Trank, Trinkgelag, dann *Gastmahl* überhaupt, nach einem Haupttheil so bezeichnet, immer aber vom anständigen Mahl z. B. 21, 8. 26, 30. 29, 22. Jud. 14, 12. אֲנִי im Pent. nur noch V. 9. 33, 11 beim Jehovisten“ (*Kn.*). — V. 4 f. *Noch* (2, 5. Jos. 5, 8) lagen sie *nicht, als* (*Ew.* §. 341, d) die Stadtleute schon das Haus umringten, Alte und Junge (vgl. V. 11), und ihm das Ansinnen stellten, die Eingekehrten herauszubringen, damit sie sie *erkennen* d. i. „Unzucht mit ihnen treiben (4, 1). Sie waren also dem Laster der Knabenschändung ergeben, welches bei den vorhebräischen Völkern Kenaan's im Schwange gewesen zu sein scheint (Lev. 18, 22 ff. 20, 13. 23), aber auch bei den Hebräern vorkam (Jud. 19, 22). Der Verf. 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 אֲנִי — אֲנִי 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. „Lot geht hinaus, mahnt von dem schändlichen Beginnen ab und bietet seine beiden Töchter an. *meine Brüder*] lieben Freunde; *blos freundliche Anrede* wie 29, 4. Jud. 19, 23. Jj. 6, 15. *welche nicht erkannt haben einen Mann*] noch nicht mit einem solchen zu thun gehabt haben, vgl. Num. 31, 17. Jud. 11, 39. אֲנִי für



מִן findet sich nur noch V. 25. 26, 3. 4. Lev. 18, 27. Deut. 4, 42. 7, 22. 19, 11. 1. Ohr. 20, 8. *dteweil* (18, 5) *sie eingegangen sind in den Schatten meines Gebälks*] sich in den Schutz meines Hauses begeben haben. Lot sucht mit einem ungeheuren Opfer die Gastfreunde vor schmähhlicher Mishandlung zu schützen. Der Araber hält den bei ihm eingekehrten Gast für heilig und unverletzlich und schützt ihn nöthigenfalls auch mit seinem Leben; *Russell* Naturgesch. von Aleppo I. 334; *Votney* Reise I. 314; *Seetzen* Reisen II. 67. 346. Ein merkwürdiges Beispiel erzählt *Sieber* Reise von Cairo nach Jerusalem S. 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 (אִי ist Art., nicht אִי interr.) gekommen ist als Fremdling zu wohnen *und doch* (Ew. §. 231, b; vgl. 32, 81) *immersfort* (Ew. §. 280, b; Ges. §. 131, 3<sup>b</sup>) *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 drängen auf ihn ein, und schicken sich an, die Thüre zu erbrechen. אֲנִי neben אֲנִי macht den Eindruck einer Glosse, wie אֲנִי אֲנִי V. 4 (Olsh.). — V. 10 f. Die Engel ziehen Lot rettend ins Haus und *schlagen die Leute mit Blindheit* d. i. belegen sie auf wunderbare Weise mit Blendung (2 Reg. 6, 18. Zach. 12, 4, wo auch nicht an eigentliche Blindheit zu denken ist), so dass sie die Thüre nicht finden können (Kn.). Die Untersuchung ist zu Ende, die Lasterhaftigkeit erwiesen. — V. 12 — 26. Zerstörung der Städte und Rettung Lot's. V. 12. Die Engel, im Begriff das Gericht vorzunehmen, wollen den gastfreundlichen Lot retten und sein Haus, denn vom Hausvater hängt nach dem alten Begriff des Hauses Wohl und Wehe der Seinigen ab. *ist noch wer dir hier?* „hast du noch einen Angehörigen in Sodom ausser denen in deinem Hause?“ (Kn.). Alle soll er aus dem Ort hinausbringen. אֲנִי Sing. und ohne Suff. ist auffallend (Olsh.) und würde sich als Frage: *etwa ein Eidam?* erklären, aber an אֲנִי angeschlossen erwartet man vielmehr אֲנִי (Pesch.), s. V. 14. Sollte zwischen אֲנִי ein יָדוּ erst eingeschoben sein, da ja von Söhnen, die er vor dem Verderben gehabt hätte, sonst nirgends etwas erwähnt wird? — V. 13. *wir sind im Begriff zu verderben*; Part. wie V. 14. 18, 17: *gross geworden ist das Geschrei über sie* (18, 20 f.) *beim Angesicht Jahve's* d. i. vor ihm. Olsh. vermuthet אֲנִי wie 18, 21. — V. 14. Lot geht aus in die Stadt zu seinen Schwiegersonnen, *den Nehmern seiner Töchter*, d. h. die seine Töchter nehmen sollten (fut. praeteriti, Ew. §. 335, b); deren Bräutigame (Joseph. ant. 1, 11, 4; *Vulg., Pisc. Cler. JDMich. Bohl. Tuch Baumg. Keil*), schwerlich: die seine Töchter genommen hatten (LXX, *Targ. Jon., Abene. Rimch. Merc. Schu. Kn. Del. Böttch.*), denn das wäre (trotz 9, 18) schicklicher im Rel.Satz mit Perf. ausgedrückt, und seine verheiratheten Töchter hätte er gewiss nicht unaufgefordert ge-

lassen. 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  $\text{רָצָה}$ , auch nicht das  $\text{רִצְּוֹתָיִךְ}$  V. 15, noch die Nichterwähnung verlornen Bräutigame im Munde der Töchter V. 31 (in einer andern Erzählung). Diesen Bräutigamen (Sodomiten) erschien Lot mit seiner Aufforderung die Stadt zu verlassen, *wie ein Scherzender*; sie behandelten ihn mit ungläubigem Spott, und kamen also mit um. — V. 15.  $\text{רָצָה}$ ] selten und mehr poetisch (Jes. 26, 18) =  $\text{רָצָה רִצְּוֹתָיִךְ}$ ] die sich vorfanden, bei der Hand waren (1 Sam. 21, 4. Jes. 22, 3. Ezech. 8, 25), nicht bloß zu  $\text{רָצָה}$  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  $\text{רִצְּוֹתָיִךְ}$ ] wie 4, 13. — V. 16. Die Engel haben Eile, aber Lot zaudert (43, 10), weil es ihm widerstrebt, Haus und Stadt zu verlassen; so müssen sie ihn und die Seinigen an der Hand nehmen und vor die Stadt hinausführen *vermöge der Schonung Gottes über ihm*, weil Gott Schonung an ihm beweisen wollte, da er ein Rechtschaffener war (18, 24 ff.); die Rücksicht auf Abraham tritt bloß bei A V. 29 hervor.  $\text{רָצָה}$ ] Ges. §. 72 A. 9. — 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 Lot redet ihn darum V. 18 auch  $\text{רָצָה}$  an. Somit ist auch in den zweien wieder Gott gegenwärtig, wie zuvor (Cap. 18) in den dreien. *rette (flüchte) dich um deiner Seele willen*, es handelt sich um dein Leben.  $\text{רָצָה}$ ] nach  $\text{רָצָה}$  fällt auf (Ew. §. 224, b). Er soll nicht hinter sich blicken, „um nicht das göttliche Walten zu sehen, was dem unheiligen Auge des Sterblichen nicht zusteht (s. zu 16, 14). Aus ähnlichen Gründen sahen sich die Alten bei Vollziehung gewisser heiliger Gebräuche nicht um (Theocr. id. 24, 93; Virg. eol. 8, 102; Ovid. fast. 5, 437 ff.) und Orpheus sollte bei Fortführung der Eurydice aus dem Orcus nicht zurückblicken (Virg. geo. 4, 491; Ovid. met. 10, 51). *im ganzen Kreis*] 13, 10. *nach dem Gebirge*] dem moabitischen, V. 30. 14, 10. — V. 18 f. Die letzte Weisung wünscht Lot zurückgenommen, da er nicht im Stande sein werde, vor Eintritt des Verderbens bis auf das ferne Gebirge zu entkommen“ (Kn.). *Das Unheil wüchste sich sonst* (3, 22) *an mich hängen*, mich erreichen.  $\text{רָצָה}$ ] Ew. §. 249, d. Gewiss recht absichtlich sind diese fortwährenden Zögerungen und Einwendungen Lot's vom Verf. so gezeichnet; an Glaubensgehorsam steht er dem Abraham weit nach. — V. 20—22. „Er wünscht, dass der Engel Zoar ihm als Zufluchtort anweise, denn dieser lag nicht weit von Sodom und war  $\text{רָצָה}$ , eine Kleinigkeit, so dass also Lot nur die Erhaltung eines kleinen Oertchens wünschte. Als klein schloß Zoar auch nicht soviel Gottlosigkeit in sich und konnte

also wohl vom Untergang ausgenommen werden. Der Engel bewilligt die Bitte, mahnt aber zur Eile, weil er vor dem Anlangen Lot's in Zoar nichts vornehmen könne. Daher nennt man den Namen des früher  $\text{זְוָר}$  (14, 2) genannten Ortes  $\text{זְוָר}$  *Kleinheit*, also etwa Kleinstadt. Auf der Bedeutung des Namens ruht die Verhandlung V. 19—22, mag der Verf. sie aus der Sage entnommen oder selbst erschlossen haben“ (*Kn.*)  $\text{זְוָר}$  wie 17, 20.  $\text{זְוָר}$  3, 11.  $\text{זְוָר}$  16, 14. Während in neuerer Zeit namentlich von *Robinson Ritter Wiener Tuch* u. A. Zoar im Ghor el Mezraa d. h. auf der Halbinsel, welche sich von Osten her in das todtte Meer hinein erstreckt, aber grauenvoll öde und unfruchtbar ist, gesucht wurde, hat *Knobel* mit Recht an der ältern Ansicht festgehalten und *Wetzstein* (in *Del. Gen. Beilage II. S. 564 ff.*) weiter bewiesen, dass Zoar etwa 1 Stunde südöstlich vom todtten Meer in demjenigen Theil der Araba, welcher jetzt Ghor es Sáfia heisst, da wo W. el Ahsa aus dem moabitischen Randgebirge in die Ebene eingetreten ist und den Namen el Quráhi annimmt, lag, das heutige Chirbet es Sáfia. 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. Deut. 34, 3); der See in einer Länge von 580 Stadien d. h. 29 Stunden erstreckte sich einst bis dorthin (Joseph. b. j. 4, 8, 4), ist aber heute nördlich zurückgewichen (in Folge der Alluvien); der See lag zwischen Jericho und Zoar (Onomast. u. *Φάλασσα*). In der Römerzeit war dort auch ein Castell zum Schutze der Stadt (Notit. dignit. I. p. 78 f.; Steph. Byz. u. *Ζόαρα*), von dem Reste noch vorhanden sind. Datteln und Balsam wurden dort, gezogen (Onomast. u. *Βολύ*; Talm. Jebam. 16, 7; Istachri Morqtm. S. 39, 41; Edrisi p. Jambert 1. 338; Wilh. v. Tyr. 22, 30 in den gesta Dei per Francos 1. p. 1041). Es war noch im Mittelalter bedeutend, eine der 6 Zwischenstationen an der Karawanenstrasse von Aila nach Jerusalem, wichtiger Handelsort (Maqdisi bei *Wetzst.*). Zur Zeit der Kreuzzüge war der Name noch vorhanden (Sogor), und die arab. Geographen nennen ihn Soghar 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 Zoar gekommen, als Jahve regnen liess. Im Zusammenhalt mit V. 15 lässt sich daraus die Entfernung Sodoms von Zoar bemessen. *Jahve*, der nach V. 17 ff. in den Engeln gegenwärtige, liess regnen von *Jahve* her, vom *Himmel* her;  $\text{מִן הַשָּׁמַיִם}$  scheint (vgl. Mich. 5, 6) wie das griech. *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* ein alterthümlicher Ausdruck desselben Sinnes, wie  $\text{מִן הַשָּׁמַיִם}$ , durch den es erklärt wird, gewesen zu sein (*Ew. Gesch. II. 223*); dass es aber wirklich vom Himmel herabgekommener Regen war, darauf legt Verf. Gewicht. Durch den himmlischen Schwefel- und Feuerregen *kehrte Gott um*, zerstörte gänzlich, so dass das Untere obephin und das Obere untenhin kam, diese Städte und

den ganzen Kreis (V. 17) sammt Bewohnern und Gewächsen. „Man nahm also an, dass die asfaltreiche (14, 10) Gegend durch einen brennenden, schwefeligen Stoff vom Himmel entzündet wurde und ausbrannte, worauf dann Wasser von unten her an ihre Stelle trat (J. 18, 15, 22, 16). Auf Feuer und Schwefel kam man leicht durch das Gewitter. Auch Josephus (ant. 1, 11, 4 und 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 flagrassent. Feuer und Schwefel kommen auch sonst als göttliches Strafmittel vor (Ps. 11, 6. Hez. 38, 22)“ *Rn.* — V. 26. „Als das vorgieng, schaute sein Weib von hinter ihm weg] d. h. sie gieng nach Zoar hinter Lot her, sah sich aber aus weiblicher Neugierde einmal um. und sie ward eine Säule des Salzes] wurde in eine aus Salzgestein bestehende Säule verwandelt, weil sie das Verbot V. 17 verletzte. Die Strafe passt zur Oertlichkeit, wo durch die salzige Ausdünstung des todtten Meeres die Gegenstände sich leicht mit einer Salzkruste überziehen und es viel Salzgestein gibt (*Seetzen* Reisen II. 240; *Lynch* Bericht S. 183. 189 f. 198. 214. 220). Die Sage aber von diesem Schicksale des Weibes Lot's ist ausgegangen von einer aus Salzgestein bestehenden Säule. Eine *στηλη άλος* beim todtten Meere wird Sap. 10, 7 als *μνημειον άπιστοσύης ψυχής* erwähnt und sie bestand auch noch zur Zeit des Josephus ant. 1, 11, 4. Etwas der Art lässt sich noch nachweisen. Beim südwestlichen Ende des todtten Meeres erstreckt sich von N. nach S. oder nach SO. ein etwa  $2\frac{1}{2}$  Stunden langer, schmaler, 100—150 Fuss hoher Berg Rücken, der Berg oder Stein oder Nasenknorpel von *Udum* oder der Salzberg genannt, welcher ganz aus Steinsalz besteht (*Robins.* Pal. II. 485. III. 22 ff.), oder wenigstens starke Schichten von Steinsalz hat und ganz nackt, zerrüttet und mürbe, sowie voll Höhlen, Spalten, Risse, Zacken und Analeckungen ist (*Seetzen* 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 *Petermann* geogr. Mitth. 1858. S. 268 f.)“ *Rn.* Durch der abwaschenden Regen entstehen an diesem Berg Rücken 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 crystallinischem Salz (*Lynch* Bericht S. 198 f.); ob es dieselbe ist, von der Josephus u. A. (Clem. Rom. 1 Cor. 11; Iren. adv. haer. 4, 31, 3; *Carmen de Sodoma* unter Tertullian's Werken ed. Oehler II. 773) sprechen, muss dahingestellt bleiben. Ueber die verschiedenen Erklärungen der Stelle s. *Rosenm.* ad h. l.; *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. Abraham — 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, 18) 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 sprachen auch „die Alten z. B. Sap. 10, 7 vgl. Jes. 34, 10. Strabo 16, 2, 42. Die neueren Reisenden dagegen berichten nur von einem dicken Dunst oder einem dünnen Nebelschleier, *Robins. Pal. II. 453; Lynch 201; Ritter Erdk. XV. 762 ff.*, vgl. Joseph. b. j. 4, 8, 4“ (*Ku.*): Ob im Alterthum der Rauch stärker war (*Ku.*) ist sehr zu bezweifeln. Die rauchartigen Nebel erklären sich aus der ungeheuern Verdunstung des Wassers bei der furchtbaren Hitze. — Mit dieser Rückkehr zu Abraham ist die Erzählung in sich abgerundet, und der noch folgende kürzere Bericht über dasselbe Ereigniss aus A in V. 29 ist vielmehr Einleitung zur nächsten Erzählung. — „Dem Berichte liegt jedenfalls eine geschichtliche Thatsache zu Grunde. Nach Deut. 29, 22 vgl. Judä 7 giengen die Städte Sodom, Gomorrha, Adma und Zeboim (vgl. Gen. 14, 2) unter, wofür Hos. 11, 8 die beiden letzteren, sonst aber gewöhnlich die beiden ersten als die wichtigsten genannt werden (Jes. 1, 9 f. 13, 19. Jer. 23, 14. 49, 18. 50, 40. Am. 4, 11. Zeph. 2, 9. Matth. 10, 15. 2 Ptr. 2, 6), bisweilen auch Sodom allein (Jes. 3, 9. Thren. 4, 6. Hez. 16, 48 ff. Matth. 11, 23 f.). Ungenau ist die Angabe Sap. 10, 6, da Zear 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.*). Ueber den Asfaltreichthum der Gegend s. zu 14, 10. Das Gestein der Ufer und Randgebirge ist, vorherrschend graugelber Kalk- und Sandstein, bituminöser Mergelschiefer und Quarz; nur im nördlichen Theil, der Ostküste, zeigt sich auch Basalt und Lava (*Robins. phys. Geogr. des hl. Landes 1865 S. 220*). Dass (im engeren Sinn) vulkanische Ausbrüche die Katastrophe des Siddimthales herbeigeführt haben, ist daher nicht anzunehmen. Eher sind Erdbeben und Entzündung der Asfaltlager als Ursache anzunehmen, so dass das ausgebrannte Land versank und Wasser an seine Stelle trat. Jedenfalls aber ist die Meinung, dass in jener Katastrophe das ganze todtte Meer entstanden und vordem der Wasserlauf des Jordan durch das Ghôr bis zum älanitischen Meerbusen gegangen sei, unhaltbar, da die Bodenhebung des südlichen Ghor bis 2100 Fuss über den Meeresspiegel ansteigt, während der Spiegel des Asfaltsees 1292 und bei hohem Wasserstande 1302 engl. Fuss unter dem Meeressiveau liegt, und die Gewässer südlich 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 todtte Meer seinem grössten Theile nach von jeher bestand, und dass nur der südliche Theil desselben durch jene Katastrophe hinzukam.

„Dieser Annahme gersicht Folgendes zur Stütze: 1) lässt die südliche Lage von Zoar (V. 22) und Sodom (13, 12) schliessen, dass die untergegangene Gegend an der Stelle vom südlichen Theil des todten Meeres gelegen habe. 2) ist dieser Theil des Sees bis zur Halbinsel Ghor el Mezraa viel seichter als der nördliche, indem der Grund nur durchschnittlich 13 Fuss unter der Wasseroberfläche liegt; während beim nördlichen Theil die Tiefe durchschnittlich 1300 Fuss beträgt (*Lynch* S. 236). Dort gibt es auch eine Furth durch den See (*Lynch* 187; *Ritter* Erdk. XV. 697. 791 f.). 3) findet sich der Asphalt vornehmlich im südlichen Theil, s. zu 14, 10<sup>a</sup> (*Rn.*). Vgl. über das todte Meer *Wiener* RW. und *Farrer* BL. u. Meer todtes; *Robinson* phys. Geographie des hl. Landes 1865 S. 204—233; *Fallmeyer* über das todte Meer 1853; *O. Franck* aus dem Orient 1867 S. 78 ff. Die Ungeschichtlichkeit der Sage über den Untergang der Städte sucht zu erweisen *Nöldeke* in der Zeitschrift „Im neuen Reich“ 1871. II. 41—48.

5. Nindoppelter Anhang: 19, 29 aus A, u. 19, 30—38  
 der Ursprung Moab-Ammons von R.

Zunächst kann kein Zweifel sein, dass V. 29 aus A geschöpft ist. Ohne engern Anschluss an das Vorhergehende berichtet er in anderer Weise dasselbe, was eben berichtet war, dass als *Elohim* die Städte des *Kikkor* (wie 13, 12) verderbte (wie 6, 17. 9, 11. 15), *Elohim* Abraham's, mit dem er in ein Bundesverhältniss getreten war (Cap. 17), wohlwollend gedachte (wie 8, 1), und um seinetwillen den Lot 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) Lot gesessen hatte (wie 13, 12). Nicht bloß finden sich hier 5 charakteristische Ausdrücke des A, sondern auch sachliche Eigenthümlichkeiten. Lot wohnt nach A nicht in Sodom allein, sondern in den Städten des *Kikkor* (13, 12); „die Zerstörung geschah nicht in einem einzigen Augenblick, sondern mehr allmählig, und Lot hatte noch Zeit zur Rettung, als die Zerstörung bereits eingetreten war“ (*Rn.*); 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 Lot mit den Seinen nur das nackte Leben, nicht auch den ~~was~~ gerettet hätte. Der Ausdruck ~~was~~ aber mit seinen Derivaten war längst für diese eigenth. Bodenzerstörung stehend geworden, und findet sich auch im Deut. u. Thren.; bei Am. Jes. Jer., selbst noch im Qorân (s. *Ges. thes.*). Ob nun A. im Zusammenhang mit dieser Nachricht oder sonstwo in seiner Schrift über die Lotsöhne Moab-Ammon und ihre Verhältnisse Meldung gethan habe (ähnlich wie über Ismael und Edom); kann nicht mehr ausgemacht werden. Jedenfalls ist die folgende Erzählung V. 30—38 über den Incest der beiden Töch-

ter Lot's mit ihrem Vater und den Ursprung Moab's und Ammon's nicht aus A. Sie knüpft über V. 29 rückwärts an das vorhergehende Stück (V. 28) an und setzt dieses voraus. Insofern scheint auch die gewöhnliche Meinung (z. B. *Kn. Hupf. Schr.*), dass die Erzählung vom selben Verf., wie das vorige Stück, also von C stamme, begründet, und die Ausdrücke *וַיִּבְרָא* und *וַיִּבְרָא* V. 31. 33 f. 37, vgl. mit 29, 26 u. *וַיִּבְרָא* V. 32 vgl. mit 7, 8 könnten noch besonders dafür geltend gemacht werden, während *בְּיַד* V. 31 (vgl. Deut. 25, 5) sonst bei ihm nicht gebräuchlich ist. Allein Geist und Abweckung der Erzählung zeugen wider solche Einheit der Verf. Im Gegensatz gegen die feinen und lebenswahren Schilderungen des C leidet diese Erzählung an inneren Unwahrscheinlichkeiten, tiefere ethisch-religiöse Beziehungen treten darin nicht zu Tage, und Lot selbst, nach der vorigen Erzählung zwar kein gewaltiger Glaubensheld, aber doch ein ehrenwerther, rechtschaffener Mann, weit erhaben über die Sodomitin, erscheint hier geradezu in einem unsittlichen Licht, dem unzüchtigen Wesen leicht zugänglich. Es wiederholt sich hier, was über die Erzählung über Noah 9, 18 ff. bemerkt wurde, und ist darum das Stück von einem andern Verf. als C (*Hg.*), am wahrscheinlichsten von B. (*Ev. Sodom.*) abzuleiten. Wie dort gegen Kenaan, so macht sich hier die Gereiztheit gegen Moab-Ammon geltend, welche seit den syrischen Kriegen unter dem Hause Jehu's immer mehr zunahm und auch Deut. 23, 4 ff. einen gesetzlichen Ausdruck erhalten hat. Dass die hier vorgetragene Sage über den Ursprung der Lotvölker nicht unter ihnen selbst so erzählt war, ist wohl selbstverständlich; es war der israelitische Volkswitz, der durch dieselbe seinen Widerwillen gegen dieselben Worte lieh. Und obwohl sonst keine weiteren Beweise eines besonders unzüchtigen Wesens, das unter ihnen im Schwange gewesen wäre, vorliegen (ausser etwa Num. 25, 1 ff.), so wird man doch urtheilen müssen, dass diese Erzählung über sie sich bei den Israeliten nicht so ausgebildet hätte, wenn nicht derartige Dinge bei ihnen wirklich vorgekommen wären. Dass übrigens Lot's Weib, die Mutter seiner Töchter, in der Sage als Sodomitin (*Kn. u. A.*) gegolten habe, ist nicht wahrscheinlich: Lot erscheint Cap. 12 f. schon vor seiner Wanderung nach Sodom ebenso im Besitze eines Hauses, wie Abraham. Wohl aber die Töchter gelten als sodomitisch geartet. Ob B diese Erzählung aus der mündlichen Sage geschöpft oder ob er sie aus einer seiner gewöhnlichen Quellen (etwa B, wie *Hg.* vermuthete) aufgenommen hat, kann nicht mehr entschieden werden. Mit der Prüfungsgeschichte Abraham's steht diese Episode in keinem Zusammenhang. — V. 30. „Anknüpfend an V. 28 berichtet der Verf., Lot sei von Zoar ostwärts auf das Gebirge gezogen, weil er fürchtete, auch diese Stadt möchte noch untergehen. Der Engel hatte ihm in-  
dess ihr Stehenbleiben zugesichert V. 21“ (*Kn.*) er wohnte in

der Höhle] mit dem generischen Artikel (14, 13, 15, 11), war ein Höhlenbewohner (*Kn.*); doch könnte auch eine bestimmte Höhle (vgl. 16, 7) gemeint sein, an welche die Sage diesen Vorgang knüpfte (*Del.*). „Noch jetzt bewohnt man in jenen Gegenden die Höhlen und Grotten, *Buckingham* Syrien II. 53 ff. 61. 81; *Lynch* Bericht S. 221. — V. 31. Die Erstgeborene nach der jüngeren (29, 26) einen Versatz: *unser Vater ist alt!* wir also kein Weib mehr nehmen, um sich männliche Nachkomme zu erzeugen, und ein Mann ist nicht auf der Erde zu kommen über uns] d. h. es gibt auf der ganzen Erde keinen Mann, der uns wird beizohnen wollen, da wir als Angehörige eines ruelosen, gottgestraften Sündervolks gelten. Soll also unser Geschlecht nicht untergehen, so bleibt nichts übrig, als uns dem Vater zusammenzuthun. Zu *אין* Weg d. i. Handlungsweise und Weise überhaupt vgl. 6, 12. — V. 32. Da aber Lot, Gegner der sodomitischen Unsitten (18, 9), nüchtern in solch unsittliche Vermischung nicht einwilligen würde, so soll er rauscht werden, und wir werden von unserem Vater Samen leben] d. i. durch ihn das Geschlecht fortpflanzen. Der Ausdruck wie 7, 3. — V. 33—36. Der Plan wird ausgeführt. Lot so berauscht, dass er es nicht bemerkt, wenn eine Tochter zu ihm legt und von ihm aufsteht, gleichwohl aber, obend als alter Mann, zum Zeugen fähig. Sehr unwahrscheinlich (*Kn.*). Nach Hieron. quaest. hätten die Juden eben wegen Unglaublichkeit der Sache des *אין* V. 33 überpunktirt; aber *אין* V. 35 scheint der Punkt vielmehr nur auf eine orthog Variante zu weisen. *אין* V. 33 u. 35 vgl. *Ges.* §. 47 *אין* *אין* wie 30, 16. 32, 23; (*1 Sam.* 19, 10), s. *Ev.* §. 24 anders V. 35. — V. 37 f. „Den Namen *אין* nimmt der entweder im Sinne von *אין* vom Vater, weshalb er V. 3 auch *אין* sagt, oder als zusammengesetzt aus *אין* für *אין* W entsprechend dem thald. *אין*, und aus *אין*, so dass er etwa des Vaters besagte“ (vgl. *Jen.* 48, 1 u. *Ges.* thes. p. 774) denfalls bringt er ihn damit in Zusammenhang, dass die Mutter der *אין* von ihrem Vater empfangen hatte. Namen *אין* erklärt er durch *אין* Sohn meines Volks; der soll also ausdrücken, dass der Stammvater der Ammoniter von einem Fremden und seiner Mutter erzeugt wurde, so ganz der Sohn seines Stammes war, sofern ihn der Vater mit dieser zeugte. Beide Namensdeutungen sind gezwungen“ (*Kn.*). Man muss gerade die Hauptsache, es hier ankommt, erst hinzudenken, denn „Same des oder „Sohn meines Volks“ konnte man jedes beliebige männliche Kind nennen. *bis heute*] wie 35, 20, s. v. a. sonst *אין* 26, 33. 32, 33. 47, 26. 48, 15 u. 6. beides nur bei den jüdischen Erzählern.



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

Abr. zieht nach dem Südland und hält sich zeitweilig in Gerár auf, wo er Sara für seine Schwester ausgibt und auf eine Zeit an den dortigen König Abimelech verliert, aber wieder zurückerhält und mit Geschenken entschädigt wird, nachdem Gott mit Krankheiten gegen den unrechtmässigen Besitzer und dessen Weiber eingeschritten ist (*Kn.*). So wird, auch nach der wiederholten Verheissung des Sara-Sohnes und nach vor deren Schwangerschaft (21, 2) die ganze Hoffnung Abraham's, nicht ohne seine eigene Schuld, anscheinend wieder zu nichts: 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. Das Stück hat an dieser Stelle insofern seinen guten Sinn. Gleichwohl ergibt sich, dass es einst in einem ganz andern Zusammenhang stand und erst von B. hieher gesetzt ist. Nach 17, 17 (bei A) ist Sara 90 Jahr alt, nach 18, 11 f. (bei C) betagt und nach Naturgesetzen zeugungsunfähig; unmöglich kann sie noch Gegenstand der Nachstellungen der Fremden (20, 2. 4. 11) gewesen sein. Wenn es also aus A oder C geschöpft wäre, so müsste es in diesen Schriften einst weiter vorn gestellt gewesen sein. Allein viele andere Gründe fordern, es dem A und C überhaupt abzusprechen. „Bei A findet sich Abr. nachgehends in Mamre-Hebron (23, 1 ff. 25, 9, vgl. 18, 8); von einem Aufenthalt Abraham's in Gerár oder Beersaba oder einer Rückkehr von da nach Hebron kommt bei ihm nichts vor. Die Darstellung Abraham's als Propheten V. 7, die nächtlichen Eröffnungen Gottes 9. 6, die ungünstige Ansicht vom sithlichen Charakter der Leute zu Gerár 11, Ausdrücke wie *אֶרֶץ* 4, *das Land ist vor dir* 15, *sich früh aufmachen am Morgen* 8, *Huld thun* 13, *פָּן* 11, *אֲרֵץ* 16 sind dem A fremd“ (*Kn.*), und der durchgehende Gottesname Elohim kann dagegen nichts beweisen. Ebenso wenig kann das Stück von C sein, trotzdem dass einige der eben angeführten Ausdrücke und Wendungen auch ihm geläufig sind. Vor allem darum, weil die Erzählung von der Gefahr der weiblichen Ehre Sara's bei ihm schon 12, 10—20 gegeben ist, und die Bemerkung 20, 18 mit jener Stelle nicht stimmt, sodann wegen des Gottesnamens Elohim, da wegen 26, 28 f. nicht angenommen werden kann, dass Verf. 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 ursprünglichen Heimath sich (12, 1 ff.) anders ausspricht, als V. 13<sup>a</sup>, endlich weil die Darstellungsweise hier viel weniger glatt und fliegend ist als bei C; sogar unbeholfen (s. V. 17) ist und weil auch „die Wörter *אֲרֵץ* für *אֶרֶץ* V. 5 f. u. *אֲרֵץ* für *אֶרֶץ* V. 17 ihm sonst fremd sind“ (*Kn.*). Mit Recht haben darum die Neueren geurtheilt, dass hiér eine besondere Quelle

zu Grund liege: die erste Urkunde des Jehovisten oder das Rechtsbuch (*Kn.*), der jüngere Elohist (*Hg. Hupf. Böhm.*). In Wahrheit ist es dieselbe Quelle, die sich auch bisher schon öfters bemerken liess, nämlich B (*Ew. Schr.*), und welche von hier an reichlicher und weniger stark von R überarbeitet zu fliessen beginnt. Sie hat unter anderem das eigenthümliche, dass sie in der vormossaischen Zeit den Gottesnamen *Elohim* gebraucht (20, 3. 6. 11. 13. 17. 21, 6. 12. 17. 19 f. 22 f. 26, 12. 17. 20. 30. 2. 6. 8. 18. 20. 23. 31, 7. 9. 16. 24. 42. 60. 32, 2 f. 35, 7. 42, 18. 28. (43, 23. 44, 16.) 45, 5. 7—9. 46, 2. 48, 9. 11. 15. 20 f. 50, 19 f. 24 f. Ex. 1, 17. 20 f. *Kn.*). An Ausdrücken hat sie manches seltene, woran C nicht eben reich ist, hier z. B.  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  V. 5 f.,  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  V. 12, oder  $\text{בְּעֵינָיו}$  oder  $\text{בְּ}$  V. 13, und enthält (s. zu C. 14 u. 15) aus ältesten Quellen manche ganz alterthümliche Redensarten, hier z. B. V. 16, spricht viel von Traumoffenbarungen Gottes, hier V. 3. 6, hat eigenthümlich, dass sie den Abr. als Propheten darstellt, V. 7, Elohim mit dem Plur. construirt V. 30 (35, 7). Ueber  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$   $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  und  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  s. zu V. 1 u. 17. — Dagegen geht V. 18 (s. d.) auf die Hand des R. zurück.

V. 1. Abr. sieht von dort nach dem Land ( $\text{אֶרֶץ}$  st. c. mit  $\text{לְ}$  loc., wie 24, 67. 28, 2. 43, 17. 46, 1; *Ges.* §. 90, 2 a; *Ew.* §. 216, b) des Südens (12, 9).  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  für  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  wie 24, 62. Num. 13, 29. Jos. 15, 19 (nach *Kn.* bei demselben Verf.), sonst im A.T. nur noch Jud. 1, 15.  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  muss nach dem jetzigen Zusammenhang auf den Mamre-Hain (18, 1) zurückweisen, und es ist wohl möglich, dass erst R zur Anknüpfung an das Vorhergehende es eingesetzt hat. Ist es aus B, dann kann seine Beziehung nicht mehr nachgewiesen werden. Es von C abzuleiten (*Hupf.* 172 f.), ist kein Grund. Er setzte sich, nahm sein Standortquartier zwischen Schur (16, 7) und Kades (14, 7. 16, 14). und er hielt sich auf in Gerâr] nomadisirte zeitweilig in der Gegend von Gerâr, während sein Hauptanenthalt zwischen Kades und Schur war (*Kn.*). Gerâr, nach den Onomas. 25 röm. Meilen südlich von Eleutheropolis, wird jetzt insgemein (auch von *Kn.* VT. 216) dahin gesetzt, wo Rowlands auf seinem Wege von Gaza nach Elusa, 3 Stunden südsüdöstlich von Gaza, Ruinen unter dem Namen Chirbet el Gerâr an einem breiten und tiefen von SO. kommenden Giesström Gurf el Gerâr (der etwas oberhalb von Gerâr den von NW. kommenden Wadi esh Sheriah in sich aufnimmt) gefunden hat (vgl. ZDMG. I. 175 u. Ritter Erdk. XIV. 1084 f.). Zu Gen. 10, 19 u. 2 Chr. 14, 12 passt diese Lage, s. weiter zu Gen. 26, 7. 17. Mit el-Arisch (BL. II. 385 f.) hat Gerâr nichts zu thun; auch  $\text{خولص}$  d. i. Elusa, was Saadia und Abusaid dafür setzen, ist eine viel zu ungefähre Bestimmung. — V. 2.  $\text{וַיִּרְאֵהוּ}$  mit  $\text{בְּ}$  und V. 13. 21, 7 mit  $\text{בְּ}$  in Bezug auf einen d. i. über ihn, *Ew.* §. 217, a. Abr. gibt seine Frau für seine Schwester aus, und Abimelech nimmt sie ihm weg. Das ist beides sehr aphor-

ristisch gesagt; V. <sup>a</sup> findet erst in V. 11 ff. seine Erläuterung; V. <sup>b</sup> 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 Abimelech *König der Philister* (26, 1. 8), sein Land *Land der Philister* (21, 32. 34) und seine Leute *Philister* (26, 14 f. 18). Unser Verf. braucht für die Zeit der Erzväter den Namen noch nicht“ (*Kn.*). — V. 3. Gott aber schreitet für Abr. ein und erscheint dem Abim. im Traum, kündigt ihm den Tod an, weil er eine *Verheirathete* (Deut. 22, 22) genommen und somit ein heiliges Recht verletzt hat. אַתָּה הָיִיתָ מֵת] *du bist des Todes*, du musst sterben, vgl. Deut. 18, 20; Jes. 38, 1. וְעַתָּה אֵלֶיךָ וְלֹא אֶלֶיךָ V. 11 (vgl. 19, 17). Das *Kommen und Reden Gottes im Traum* ist diesem Erzähler eigenthümlich V. 6. 21, 12. 14. 22, 1 ff. 28, 12. 31, 11. 24. 37, 5. 46, 2. — V. 4 f. Nachholend wird bemerkt: Abim. *hatte sich* ihr aber noch nicht *genähert* d. h. beigewohnt (Jes. 8, 3); erst aus dem folgenden (V. 6. 17) erfährt man, dass er durch Krankheit, die ihm Gott schickte, davon zurückgehalten worden war. Er macht seine Unschuld geltend. כִּי אֵלֹהִים] wie man Jahve anredet (15, 2); ist hier dem Heiden in den Mund gelegt. *auch gerechtes Volk?* d. h. Leute, vgl. Ps. 18, 28. 22, 7. 62, 9. „Ein Gerechter nämlich 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. zu 12, 14. כִּי אֵלֹהִים] für אֵלֹהִים auch V. 6. 31, 26. Jos. 2, 11. 5; 1. 14, 7. 24, 28. Bei diesem Verf. und sonst oft, doch nicht beim Elohisten und Jehovisten“ (*Kn.*). — V. 6. Gott erkennt das an, dass er in gutem Glauben gehandelt. *und so hielt auch ich meinerseits dich zurück vom Sündigen an mir* (וְעַתָּה אֵלֶיךָ für אֵלֹהִים *Gas.* §. 75 A. 21, c), nämlich 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 oder ermöglichte ich dir nicht, (31, 7. Jud. 1, 34 ö), sie zu berühren. — V. 7. Aber jetzt soll Abim. die Sara sofort zurückgeben, weil er ein *Prophet* (nur hier so von Abr., vgl. Ps. 105, 15, aber der Sache nach auch Gen. 18, 17 ff.) sei, d. h. einerseits ein Vertrauter Gottes, dessen Eigenthum man nicht ungestraft antasten darf, andererseits aber auch ein Mann, der bei Gott etwas gilt, durch die Kraft seines Gebetes den Mittler zwischen Gott und dem Menschen machen kann; als solcher werde er *um ihn beten* d. h. Fürbitte für ihn einlegen wegen der Krankheit. (Fürbitten gehören zum prophetischen Beruf, s. *Kn.* Prophet. I. 213). *und lebe*] *Impert. cons. Ew.* §. 285, a: so wirst du nicht sterben (an der Krankheit), sondern gesund werden. Wenn er sie nicht zurückgibt, führt die Krankheit bei ihm und den Seinigen zum Tod. 8, 2, 17. וְעַתָּה אֵלֶיךָ eig. sich als Schiedsmann oder Mittler beweisen, ist das Wort für *für-*

*bitten* (V. 17. Num. 11, 2. 21, 7. Deut. 9, 20. 26) und verschiedenen von *וַיִּבְרַח* 25, 21. — V. 8—10. „Abr. versammelt seine Leute, um die Sache öffentlich und feierlich ins Gleiche zu bringen, tadelt aber zuerst Abr., welcher durch sein Verhalten die Ursache geworden ist, dass der König sich und sein Volk mit einer grossen Sünde belastet hat. Er sieht die Hinwegnahme der Ehefrau eines Gottesmannes als sacrilegium an. *Thatsache welche nicht gethan werden u. s. w.*] d. h. du hast gehandelt, was es unter Menschen allgemein nicht Sitte ist und also dem Einzelnen nicht frei steht. Vgl. 84, 7. *was hast du gesehen*] im Angehabt, beabsichtigt mit der falschen Angabe? (wie arab. *أليس*)).

V. 11 f. Abr. rechtfertigt sich. Ergänzt *וַיִּבְרַח* vor *וַיִּבְרַח*, vgl. 27, 20. 31, 31. *וַיִּבְרַח*] die Bedeutung *gewiss* (*Kn. Del.*) auch aus Num. 20, 19 u. Ps. 32, 6 nicht mit Sicherheit zu weisen; *nur* = *wenigstens* genügt. Bei dem herrschenden Mangel an Gottesfurcht unter dieser Bevölkerung (s. 15, 16), besonders, man möchte ihn ermorden, wenn er sich als Ehemann Sara's bekannte (12, 12). *וַיִּבְרַח* 12, 17. Auch war *wirklich* (wie Jos. 7, 20, darum *וַיִּבְרַח* des Sam., wie 18, 13, nicht *וַיִּבְרַח* ziehen) Sara seine Schwester, von einer andern Mutter, Angabe, die 11, 29 nicht gemacht und auch 12, 13 nicht notwendig vorausgesetzt ist. „Ehen dieser Art werden Lev. 11, 20, 17. Deut. 27, 22 verboten, kamen aber bei andern Völkern, z. B. den Kanaanitern, Arabern, Aegyptern, Assyriern, Persern (s. zu Lev. 18, 6 ff.) vor, nach vorliegender Stelle bei den Hebräern der vor-mosaïschen Zeit“ (*Kn.*); es verlohrt sich jedoch von selbst, dass derartige Ehen (wie in den oben genannten Fällen 11, 29 u. 29, 26 ff.) nach ihrer ursprünglichen stammesgeschichtlichen Bedeutung beurtheilt sein wollen; das Gemischte soll als ein reines, ungemischtes sich darstellen V. 18. Die Sache sei schon bei der Anwanderung aus dem Norden zwischen ihm und Sara so verabredet worden. . . 12, 11. . . Auch ist zu bemerken, dass hier nicht von einer Wanderung (wie 12, 1 ff.) die Rede ist, sondern dass die Götter ihn *in die Irre* oder Fremde *führte*, ohne bestimmt ihn auf die Wanderung schickte, vgl. *וַיִּבְרַח* 37, 15 und wie Deut. 26, 5 als *וַיִּבְרַח* bezeichnet wird. Die Construction der *וַיִּבְרַח* mit Plur. Verbi erklärt sich daraus, dass er zu Heiden (Ew. §. 318, a); Cap. 35, 7 kehrt diese Construction bei ihm wieder, aber aus einem andern Grund. *וַיִּבְרַח*] durch *At* zum Relativsatz für *וַיִּבְרַח*. V. 2. — V. 14 f. gab Sara's mit Geschenken, wie 12, 16, gestattet dem Abraham freien Aufenthalt im Gebiet von Gerar. Begründung eines tigen Anrechts auf dieses Gebiet (*Hupf.* 169) soll doch nicht darin liegen (vgl. 13, 9. 34, 20 f.). — V. 16. Er gibt er eine förmliche Ehrenerklärung, bekräftigt durch ein besonderes Geschenk. Die *tausend Schekel Silber* (*Ges.* §.

A. 2; *Ew.* §. 287, i) sind nicht der Werth der V. 14 genannten Geschenke (*Kn. Keil*), 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, mit besonderem 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 82, 21 u. Ij. 9, 24). So richtig *Hofm.* (*Schriftb.* II, 1. 283). Da  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  nicht bedeuten kann *hinsichtlich alles dessen, was mit dir vorgegangen ist* (*Schu. Ges. thes. Tuch Kn.*), und  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  auch nicht =  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  (*Del.*) sein kann, so muss vielmehr  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  die einführen, deren Augen zu bedecken sind, und  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  Dat. comm. sein. „An die Anschaffung eines künftig von Sara zu tragenden Schleiers für die 1000 Sekel (*JDMich. Dath. Ros. Bohl. Baumg.*) ist nicht zu denken“ (*Kn.*) aus vielen Gründen. Auch kann mit  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  nicht (*Abene., Ew.* §. 123, b) Abr. selbst gemeint sein; weil dann ein Zweck der 1000 Sekel gar nicht angegeben wäre. Wohl aber ist das Geschenk eine Augendecke, insofern Abimelech durch dasselbe, wie durch einen Zeugen (21, 30), das Eingeständniss seines Unrechts an der Sara bekräftigt, und dieser Zeuge, in der Hand ihres Bruders also von ihm angenommen und anerkannt, fernerhin eine Verunehrung an der Sara zu erblicken nicht erlaubt.  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  ist keinesfalls Fortsetzung zu  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  (*Tuch, Kn.*: was mit dir und mit allen geschehen ist), da  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  diese Auffassung überhaupt nicht erlaubt und „mit allen“ auch nichts vorgegangen ist, aber auch nicht zu  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  (*Ges.*), sondern ist mit den Accent. zu  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  zu ziehen: *und bei allen* — so (*cons., Ew.* §. 844, b) *bist du* nicht: überwiesen, des Unrechts überführt (*Ges.*), der es aber als 3 P. fem. nimmt) dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss, aber unpassend, da Abim. hier keinen Vorwurf machen kann, sondern *dargethan* sc. als eine, der Unrecht geschehen ist (als pass. zu  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  c. Acc. rei z. B. Ij. 13, 15. 19, 5) oder *in Recht* (als Pass. zu  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  z. B. Jes. 11, 4. Ij. 16, 21), gerechtfertigt, wobei man am besten  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  punktiert (*Ew.* §. 195, b); denn nur ein Perf. 2 p. fem. ist hier am Platz nach  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  cons., nicht aber (*Del.*) ein Part. fem. Die mas. Punktation mit  $\text{לְעֵינַיִךְ}$  raph. will wahrscheinlich ein Prf. 3 p. fem.: *und Alles* (das Ganze) *betreffend* — *so ist es abgemacht*, entschieden (*Hofm. Buns.; Böttch.* zum Theil), aber ein fem. scheint hier unerträglich, ebenso wie ein Subst. fem. (Entscheidung) syntaktisch unzulässig ist. *Osh.* bezweifelt die Richtigkeit der Lesart. — V. 17. „Nach dieser Ausgleichung legt Abr. Bürbitte ein (V. 7) und Gott hebt Abimelech's und seiner Frauenzimmer Krankheit. Die letztere bestimmt der Verf. (wie 12, 17) nicht näher; nach V. 6 war es jedenfalls eine solche, die zum Beischlaf 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 *Winer* RW. u. Philister“ (*Kn.*). Uebrigens war oben nicht gesagt, dass Abim. und auch seine Weiber krank waren; die Darstellung ist etwas unbeholfen. וְיָלְדָהּ] und sie gebären (*Ev.* §. 191, b), oder eher (*Kn.*): und sie zeugten, so dass Abim. als Subj. mit eingeschlossen ist (vgl. zu יָלַד in diesem Sinn Zach. 13, 3. Hos. 9, 16). וְיָלְדָהּ für וְיָלְדָהּ ist dem Verf. geläufig, 21, 10—13. 30, 3. 31, 33. E. 2, 5 u. ö. (*Kn.*), obgleich strenggenommen (1 Sam. 25, 41) zwischen beiden Begriffen ein Unterschied ist. — V. 18 erklärt die zuletzt Gesagte daraus, dass Jahve um der Sara willen jed Mutterleib des Hauses Abimelech's *verschlossen* (16, 2) hat. Der Ausdruck geht sonst auf die Empfängnisunfähigkeit (s. Stellen zu 16, 2), kann aber möglicherweise (Jes. 66, 9 vgl. Jes. 37, 3) auch die Geburtsunfähigkeit der Schwangeren bezeichnen, und insofern wäre diese Erklärung von V. 17<sup>b</sup>, soweit sie sich auf die Weiber bezieht, wohl allgemein genug gehalten um zuzutreffen, aber sie übergeht den andern Theil der in V. 17 angedeuteten Strafe, dass nämlich Abim. selbst durch Krankheit am Zeugen verhindert war (V. 6), und erregt den Schein, hätte der Grund des Nichtzeugens bloß in den Weibern gelegen. Darum und wegen וְיָלְדָהּ ist der V. für einen Zusatz (*Tuck Hupf. Del. Schr.*) des R zu halten. Da nämlich, zufolge der Einordnung des Stücks, Sara nicht lange (s. 21, 2) am Hofe des Königs gewesen sein konnte, die Empfängnisunfähigkeit der Weiber aber so schnell nicht zu bemerken war, so wollte man auf die Geburtsunfähigkeit den Nachdruck legen, und hat (*Tuck Kn.*) וְיָלְדָהּ in diesem letztern Sinn genommen.

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

Der vielverheissene, lange ersehnte Sohn von Sara endlich, wird 8 Tage alt, dem Bunde gemäss, beschnitten, sein Name Isaac genannt (V. 1—7). Aber nach Isaac's Einsetzung muss Abr., dem Verlangen der Sara gemäss, den Sohn Ismael und seine Mutter aus dem Hause schicken, er nicht mit Isaac erbe; in der Wüste hat die verstossene Frau Gottes Fürsorge zu erfahren; ihr Sohn unter Gottes Herangewachsenen lässt sich in der Wüste Paran nieder, eine Aegypterin zum Weibe nimmt (V. 8—21). So muss nachdem die eine grosse Hauptverheissung ihm erfüllt ist bald wieder auf ein anderes, ihm theuer gewordenes Gutes zielen, und durch solchen Gehorsam seinen Glauben im Bund Gottes mit Isaac bethätigen. — In diesem Stück ist — 5 „wegen der Rückbeziehung von V. 2 u. 4 auf Cap. 17, 1—5, der Breite des Ausdrucks V. 3, der Breite des Ausdrucks V. 5“ (*Kn.*) von A, bei welchem dieser Bericht die Fortsetzung von Cap. 17 u. 19, 29 war; nur muss R (wie 1

in V. 1<sup>b</sup> ursprüngliches אֱלֹהִים in יְהוָה geändert haben. Auch C hat gewiss dieses Hauptereigniss der Geburt Isaacs in seiner Schrift erzählt, gemäss 18, 10 ff., aber von seinem Bericht hat R nichts aufgenommen, als den Anfang V. 1<sup>a</sup> und wohl auch אֱלֹהִים V. 2; wenigstens wäre V. 1<sup>a</sup> neben 1<sup>b</sup> als freie Zuthat des R (ohne Vorlage in C) ganz unmotivirt. Dagegen V. 7—21 ist, trotz des Elohim, nicht von A, für den die Erscheinung des göttlichen אֱלֹהִים V. 17, die Erklärung des Isaac-Namens V. 6, die Austreibung der Hagar und des Ismael überhaupt und das Alter Ismael's bei derselben (s. zu 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., אֵימָן 10, יָלַד 8. 14 ff. fremd sind (Kn.). Gegen C als Verf. spricht ausser dem Gottesnamen die von 18, 12 abweichende Erklärung des Isaac-Namens V. 6 und vor allem, dass das V. 9—21 Erzählte eine Variante der von C schon in Cap. 16 berichteten Sage über Hagar und Ismael in der südlichen Wüste, die Engelterscheinung und die Eröffnung über die Zukunft Ismael's ist. Nach alle dem kann nur B der Verf. sein, für welchen ausser dem Gottesnamen auch die Oertlichkeit des Vorgangs im Negeb (vgl. 20, 1), so seltene Wörter wie אֶרֶץ 14. 15. 19, אֶרֶץ 16, אֶרֶץ קְשָׁתָא 20, בְּלֵיל 7 und Ausdrücke wie אֶרֶץ 10. 12. 13, אֶרֶץ 18. 18, (אֶרֶץ 16), אֶרֶץ 11 zeugen. Nur in V. 16 (s. d.) hat vielleicht die Hand des R etwas eingegriffen. — An welchem Ort Isaac nach A geboren wurde, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln. Nach den uns erhaltenen Stücken zu urtheilen, in Mamre.

V. 1—7. Die Geburt Isaacs. V. 1<sup>a</sup> mit Bezug auf 18, 10—15 aus C, wofür auch sonst אֱלֹהִים ansehen d. i. sich annehmen, von Gott gebraucht z. B. 50, 24 f. Ex. 3, 16. 4, 13. 18. 19, während A אֱלֹהִים schreibt z. B. 8, 1. 19, 29 (Kn.). V<sup>b</sup> mit Bezug auf 17, 16. 21 aus A, nur dass R wie 17, 1 יְהוָה für אֱלֹהִים eingesetzt hat, weil 2 verschiedene Gottesnamen in diesen sonst gleichbedeutenden Sätzen schiefe Vorstellungen erzeugt hätten. — V. 2. אֱלֹהִים] 17, 21, aber auch 18, 14. אֱלֹהִים] seines Alters, wohl erst von R (nach B oder C) eingesetzt, s. zu 17, 17, und vgl. 21, 7. 37, 3. 44, 20; bei A kommt der Ausdruck sonst nicht vor (gegen Kn.). — V. 3 f. Benennung und Beschneidung Isaacs nach 17, 12. 19. אֱלֹהִים] 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 A in 17, 17 und als C in 18, 12) aus dem Lachen der Mutter bei der Geburt des Sohnes erklärt: Gott habe ihr ein Lachen bereitet, indem jeder, der von ihrem Sohne höre, über sie (Ij. 5, 22. 39, 7. 18. 22; Ps. 59, 9 a.) lachen werde, vor Verwunderung. אֱלֹהִים] s. 2, 12, 23. — V. 7. Mit neuem אֱלֹהִים (vgl. 16, 9—11) wird ein anderer Spruch von ihr mitgetheilt, worin sie ihrer eigenen freudigen Ueberraschung Ausdruck gab, und zwar ein dichterischer,

daher  $\text{בָּבֵר}$  (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), vorhersagen mögen oder sagen zu dürfen geglaubt? (Vulg.); nicht:  $\text{עֵץ אֲבַרְיָלַי}$ ; (LXX *Tuch*).  $\text{בָּנָי}$ ] Plur. der Gattung wie Ex. 21, 22. 1 Sam. 17, 48. Cant. 2, 9. Ein Sohn des Alters ist Isaac auch nach B. — V. 8—21. Austreibung der Hagar und ihres Sohnes Ismael. Vgl. die Parallele 16, 4 ff.; bei A findet sich von einer Austreibung Hagar's und Ismael's nichts. — V. 8. Isaac wird entwöhnt als er gross geworden 1 Sam. 1, 28 f. „Die Entwöhnung erfolgte oft spät, bisweilen nach 3 (2 Macc. 7, 27; *Mungo Park* Reisen S. 237) auch 4 Jahren (*Russell* Naturgesch. von Aleppo I. 427). Sie wird von Abr. als Familienfest gefeiert, wie noch heute im Morgenland, *Morier* zweite Reise S. 114; v. *Schubert* Reise II. 48“ (*Kn.*)  $\text{בָּנָי}$ ] wie V. 20.  $\text{בָּנָי}$ ] Pausalform Ges. §. 51 A. 2.  $\text{בָּנָי}$ ] 19, 3. — V. 9 f. „Bei demselben sieht Sara den Ismael  $\text{פָּרַח שְׂרָעָנָה}$  (19, 14) d. h. nach der Weise munterer Knaben spielend“ Zach. 8, 5 (LXX Gr. Ven.:  $\text{παίζοντα}$ , Vulg.: *ludentem*), hüpfend und tanzend (Ex. 32, 6. Jud. 16, 25. 2 Sam. 6, 5) und fordert erregt von mütterlicher Eifersucht seine und Hagar's Austreibung, damit er nicht mit Isaac erbe. So *Abene. Itg. Ges. Tuch* richtig. Mit andern z. B. *Kimch. Vatabl. Pisc. Grot. JDMich. Scha. Bohl. Baumgart.*  $\text{פָּרַח}$  von Spottereien 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 (*Sonath. Rasch.*) zu denken“ (*Kn.*), um so weniger als nach V. 14 ff. Ismael noch sehr jung war. In der Baer'schen Text-Ausgabe ist die Pausalansprache  $\text{פָּרַח}$  aufgenommen, wie solche auch Ex. 32, 6. Deut. 32, 14 die ursprüngliche mas. Lesart gewesen sein soll (vgl. Jud. 5, 8). — Merkwürdig ist übrigens, dass weder hier noch in der folgenden Erzählung der Hagarsohn mit seinem Namen Ismael genannt ist; s. weiter zu V. 17. — V. 11. Dem Abr. missfällt die Forderung, nicht so sehr wegen Hagar (doch s. V. 12), als wegen des Sohnes, den er nun einmal als seinen Sohn liebte.  $\text{בְּעֵינַי}$ ] ob der Wendungen oder Umstände, *von* — *wegen*, eine seltene und veraltete Redensart, welche noch V. 25. (26, 32). Ex. 18, 8. Num. 12, 1. 18; 24. Jos. 14, 6 (bei B) vorkommt. — V. 12. Aber was Sara aus weiblicher Eifersucht will, ist, freilich aus andern Gründen, Gottes Willen gemäss: er wird von Gott angewiesen, sein Vatergefühl zu verläugnen, und in allem seinem Weibe zu gehorchen.  $\text{לֹא תִשְׁמָע בְּקוֹל בְּנֵי אִשְׁתְּךָ}$ ] impr.: *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 eigentlichen Abrahamiden und als solche die Erben der göttlichen Verheissungen, nämlich die Israeliten, wel-



che die von Gott erwählte Abrahamische Nachkommenschaft waren“ (*Rn.*), vgl. Jes. 41, 8. Rom. 9, 7. Hbr. 11, 18. Erläuternd dass sind 17, 19, 21 bei A. — V. 18: „Als Sprössling Abraham's soll indess Ismael auch ein grosses Volk werden“ (vgl. 17, 19 f. bei A.). Diese Verheissung entleert dem Vater die Entlassung des Sohnes. „[wie noch V. 18: 46, 3 bei demselben Verf.“ (*Rn.*). — V. 14: „Am Morgen nach dieser Eröffnung, die also wie sonst des Nachts erfolgte (15, 1. 20, 3. f.) 22, 1. 26, 24. 31, 11. 24. 46, 2) vollzieht Abr. den göttlichen Befehl Er nimmt Brod und einen Schlanoh Wasser; beides und den Knaben übergibt (18, 7) er der Hagar; diese irrt vertrieben in der Wüste von Bersaba (s. V. 31) umher“ (*Rn.*). „[wegen folgender Tonsylbe für  $\text{מִיָּמִי}$ , st.  $\text{ע}$  von  $\text{מִיָּמִי}$  V. 15. 19 (*Ev.* §. 211, f); das Wort kommt nur hier vor; sonst s. *Weltk. Reise* in Arab. I. 66 ff.  $\text{מִיָּמִי}$ ] Pfl., erklärende App. zu  $\text{מִיָּמִי}$  (*Ev.* §. 346, a). „[ $\text{מִיָּמִי}$ ] ist weiteres Obj. zu  $\text{מִיָּמִי}$ , nicht notwendig (*LXX. Hasch. Hg. Schu. Bohl. Tuck*) zu dem blös eingeschobenen  $\text{מִיָּמִי}$ . Die Worte  $\text{מִיָּמִי}$  für eine Glosse des R zu erklären (*Rn.*) liegt kein Grund vor: das Missverständniss, als hätte Hagar den Knaben auf die Schulter genommen, wäre durch dieselbe nicht abgewehet, sondern gerade nahe gelegt worden. Auch ist eine Umstellung des  $\text{מִיָּמִי}$  hinter  $\text{מִיָּמִי}$  (*Ms. h.*) nicht notwendig. — V. 15. Als das Wasser aus dem Schlauche ein Ende genommen, wirft sie den Knaben unter einen der Sträucher. Ueber  $\text{מִיָּמִי}$  (2, 5) den Wüstenstrauch s. zu Ij. 30, 4. Umsonst bemühen sich die Ausleger aus dem *Werfen* d. h. schnell Hinlegen, die Vorstellung, dass sie den Erschöpften zuvor getragen hat, wegzubringen: Nach A wäre Ismael damals mindestens 16 Jahre alt gewesen (16, 16. 17, 25. 21, 5). Aber schon, dass er von der Mutter erschöpft wird, ausserdem  $\text{מִיָּמִי}$  V. 20; zeigt, dass er von B jünger gedacht ist (*Tuck*); allerdings nicht als ganz kleines Kind, aber doch als noch zarter Knabe, der an der Hand der Mutter geht (V. 18), aber gelegentlich erschöpft, noch von ihr getragen oder geschleppt werden kann. — V. 16. Sie selbst setzte sich ( $\text{מִיָּמִי}$  wie 12, 1. *Ev.* §. 315, a) *gegenüber* (*e. conspectu*, Num. 12, 2. 2 Reg. 2, 7. Obad. 11), *ferne machend* (*Ev.* §. 280, a; „vgl. Ex. 38, 7. Jos. 3, 16 beim selben Verf.“ (*Rn.*); *gleich: Bogenschützen* d. h. eine Bogenschussweite davon.  $\text{מִיָּמִי}$ ] Pl. st. o. Part. Filal (nicht subst. Bogenschuss, *Büchler*) von  $\text{מִיָּמִי}$  (*Gen.* §. 75 IA. 18. *Ev.* §. 12, v); ndr hier vorkommend. Sie thut das, um den Tod des Kindes nicht mit *ansehen* ( $\text{מִיָּמִי}$ ) mit  $\text{מִיָּמִי}$  wie 44, 34) zu müssen. „Das 2. Gl. von V. 16 ist Zugabe des Jehovisten, welcher das so natürliche Weinen der Mutter vermisste. Nur bei ihm findet sich  $\text{מִיָּמִי}$  im Pent. (27, 38. 29, 21), und dass Hagar sich gegenüber gesetzt habe, ist schon im 1. Gl. erwähnt“ (*Rn.*). — V. 17. Gott hört die Stimme des weinenden oder schneidenden Knaben (obgleich dass er gewaint habe, zuvor nicht gesagt ist, s. zu 20, 17), und der Engel Gottes (vgl. 16, 7 ff.)

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, s. V. 19“ (Kn.). Durch Zusammenhalt mit dem zu V. 10 Bemerkten drängt sich die Vermuthung auf, dass hier von B der Name Ismael erklärt war, dass aber B in Folge der Einordnung des Stücks in seinen jetzigen Zusammenhang die betreffenden Worte wegliess. וְיִשְׁמָעֵל „im Pent. nur bei diesem Verf. 28, 12, 31, 11, 32, 2. Ex. 14, 19“ (Kn.). — V. 18. Er leitet sie an, den Knaben aufzunehmen und ihre Hand an ihm zu befestigen, ihn an der Hand festzuhalten, denn er soll nicht verderben, sondern ein grosses Volk werden, V. 18. — 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 jüngeren Erzählern V. 22, 26, 8, 24, 28, 28, 16, 31, 8, 35, 3, 39, 2, 3, 21, 23, 48, 21. Ex. 3, 12, 18; 19 u. ö. (Kn.). וַיְהִי s. V. 8. Er hielt sich in der Wüste südlich von Kenaan (V. 14) auf, und wurde grosswerdend (Ij. 39, 4) ein Bogenschütze. So die Mas., und bereits Hieron. „Allein das Heranwachsen ist schon mit וַיְהִי bemerkt. Man liest besser וַיְהִי *Bogenschütze*“ (Kn.), indem man וַיְהִי = וַיְהִי (s. zu Gen. 49, 28) und וַיְהִי nimmt, vgl. Jer. 4, 29. Ps. 78, 9; so auch LXX und Onk. Denselben Sinn wollen, unter Beibehaltung der mas. Punktation, *Kimsh. Del. A.: ein Schütz, ein Bogenschütz* (vgl. 13, 8). „Von den ismaelit. Stämmen zeichneten sich manche, z. B. die Kedarener und Itarier (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, westlich von Edom (s. zu Num. 10, 12) nieder, und die Mutter, selbst eine Aegypterin (V. 9, 16, 1) nahm ihm (vgl. 34, 4, 88, 6. Jud. 14, 2) ein ägyptisches Weib, s. zu 16, 1.

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

Damals trat Abimelech, durch Abraham's Glück veranlasst, in ein näheres Verhältniss zu dem Patriarchen, und beide schlossen einen Freundschaftsvertrag, bei welchem Anlass Abr. einen Brunnen wiederbekommt, den ihm Abimelech's Leute entrispen hatten. Daher der Name des Ortes Beerscheba, V. 22—31. Abr. hielt sich lange im Lande der Philister auf, und verheirathete Jahve zu Beerscheba V. 32—34 (Kn.). Diese Erzählung, welche mit der Prüfungsgeschichte Abraham's in keinem näheren Zusammenhang steht, aber von dem Ansehen, in welchem der Gottesmann bei dem Eingebornen stand. (vgl. Cap. 14) und von der weisen Vorsicht, in welcher er unter ihnen lebte, Zeugnis gibt, zugleich das Besitzrecht denselben auf Beerscheba begründet, ist hieher

gesetzt, weil sie in B selbst schon mit der vorigen verbunden war. Aus A kann sie nicht stammen (vgl. z. B. *Huld: thun* 28, *מִן־הַמָּוֶלֶת* 27: 32; *מִן־הַמָּוֶלֶת* 30, *מִן־הַמָּוֶלֶת* 26, *מִן־הַמָּוֶלֶת* 23). Für B bewiesen ausser den Ausdrücken. (*Eldhim* 23, *מִן־הַמָּוֶלֶת* 25, *מִן־הַמָּוֶלֶת* 28), der Zusammenhang mit Cap. 26 bezüglich des Ortes und der Personen, sowie die höchst eigenthümliche und alterthümliche Beschreibung der Bundschliessung und die darin durchschimmernde Bemerkung älterer Quellen. Dem C aber kann die Erzählung schon wegen 26, 27 ff. nicht angehören. Dagegen ist V. 22—24 ein Zusatz des R. (s. zu d. St.), welcher theils mit 26, 8 ff. angeschlossen, theils auf 22, 6 vorbereitet, theils den Nachweis der Heiligkeit Beerscheba's geben soll.

V. 22. „Abimelech hat einen besondern Anführer seiner Bewaffneten, ist also mächtiger als Abr. (14, 14), der auch niemals *מֶלֶךְ* heisst, findet aber doch einen Vertrag gut, da Gott bei allen Unternehmungen mit Abr. ist (V. 20) und diesen immer bedeutender werden lässt“ (*Rn.*). Vgl. 14, 13. *מֶלֶךְ* sein 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 dem Text der LXX war auch wie 26, 26 *מֶלֶךְ* dabei. — V. 23. Abr. soll schwören. *hier*] eig. *hier* (15, 16), hinweisend auf den Ort von Beerscheba, dessen Namen der Verf. erklären will (*Rn.*), und hier ist auch der Schauplatz des Vorgangs. Die letzte Ortsbestimmung war die 26, 1 gegebene: *מִן־הַמָּוֶלֶת* 14, 23. *dass du nicht täuschen willst mir und meinem Spross und Schoss*] dass du nicht täuschen willst mich und meine Nachkommen, die wir nach dem bisherigen uns Gutes von dir versehen. Es bestand schon ein gutes Verhältniss; es soll nur für die Zukunft noch förmlich gesichert werden (*Rn.*). *מִן־הַמָּוֶלֶת*] alliterirend wie 18, 27; die Phrase noch *וְ*, 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 Abimelech's Knechte ihm genommen hatten (s. 18, 7, 26, 15 ff.), damit nicht nachher die abgeschlossene Freundschaft durch Streit gestört werde“ (*Rn.*). *מִן־הַמָּוֶלֶת*] zum Artikel vgl. 16, 7. *מִן־הַמָּוֶלֶת* 20, 16. *מִן־הַמָּוֶלֶת* V. 11. — V. 26. Abim. entschuldigt sich. Dass er den Brunnen zurückgibt, versteht sich nach dem Folgenden. — V. 27. „Abr. gibt, wie dies bei Bundesabschlüssen üblich war (*Jes.* 30, 6, 39, 1. 1 R. 15, 19), Geschenke, damit er unangefochten in Gerar wohne und vom König Abimelech geschützt werde. — V. 28—30. Er stellt aber ausserdem noch 7 Lämmer besonders hin und gibt auf die Frage, was sie seien (*מִן־הַמָּוֶלֶת*) wie 25, 16. *Zach.* 1, 9, 4, 5, nicht: *hier*, und *מִן־הַמָּוֶלֶת* ohne Art. *Ew.* §. 293, b) d. h. bedeuten sollen, die Erklärung, *damit es mir zum Zeugnis sei, dass ich diesen Brunnen gegraben habe.* Durch Annahme des Geschenks soll Abim. be-

sagen, dass Abr. der rechtmäßige Besitzer sei“ (*Kn.*), vgl. 20, 16 und *Ew.* Alterth. S. 24. Das fem.  $\text{מִצְדָּה}$  schwerlich auf  $\text{מִצְדָּה}$  bezüglich (etwa nach *Ges.* §. 146; 8. *Ew.* §. 317, a), sondern auf den ganzen Act, vgl. *Ij.* 4, 5. *Mich.* 1, 9 u. s.).  $\text{מִצְדָּה}$  und  $\text{מִצְדָּה}$ ; *Ew.* §. 247, d; *Ges.* §. 91, 1; vgl. 42; 36. — 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 urältesten Arten, die Wahrheit feierlich zu versichern hinein und zugleich in den Ursprung des Wortes  $\text{מִצְדָּה}$  (s. übrigens zu 15, 9). So nahmen die Araber 7 zwiſchen den Bündelschlüsseln liegende und mit deren Blut bestrichene Steine zu Zeugen *Her.* 3, 8. Aehnliches bei *Hom.* II. 19, 243 ff.; nach *Pausan.* 3, 20, 9 liess *Tyndareus* die Freier der *Helena* über den Opferstinken eines geschlachteten Pferdes die Beschützung der *Helena* feierlich beschwören; an der Stelle standen zur Erinnerung 7 Säulen; Anderes bei *Ew.* Alterth. S. 24. „Die Heiligkeit der Siebenzahl erklärt sich aus den siebenbürtigen Mondphasen (s. *Levit.* S. 537) und aus den 7 Planeten, wie sie z. B. die *Chaldäer* (*Plut.* qu. *Rom.* 48) annahmen“ (*Kn.*). Uebrigens ist wohl im *Kanaanischen*, nicht aber im *Hbr.* die Unterordnung des Zahlworts unter den st. c. einst üblich gewesen (*Ew.* §. 293, b; *Gesch.* I. 498, 494); um so natürlicher war es, dass die Hebräer, wie  $\text{עַד}$  etc. zeigt, weniger das Zahlwort, als den Begriff *Schwur* aus dem Namen heraushörten, obgleich  $\text{עַד}$  im A. T. für  $\text{עַד}$  nicht vorkommt. „*Beerscheba* lag nach dem *Onomas.* 20 röm. M. d. i. 8 Stunden südlich von *Hebron*; nach *Robins.* *Pal.* III. 812 f. ist das heutige *Bir es-Seba* (بئر السبع) angeblich: *Löwenbrunnen*“, doch verweist *Del.* mit Recht auf *ZDMG.* XXII. 177) „12 Stunden von *Hebron*, entfernt. Noch gibt es hier *Bunnen*, in deren Nähe sich 2 Brunnen (Cisternen) mit vorzüglichem Wasser befinden, s. *Robins.* *Pal.* I. 338; *Russegger* *Reisen* III. 71; *Saetzen* *Reisen* III. 31 f.; *Ritter* *Erdk.* XIV. 106. Eine andere Ansicht über die Entstehung des Namens s. 26, 33“ (*Kn.*). — V. 32—34. „Diese Angaben gehören schwerlich dem Erzähler des Vorhergehenden an. Denn er hat den Bundesabschluss schon V. 27, 31 erwähnt und kein Kommen *Abimelech's* aus *Philistää* erwähnt; er gebraucht auch den Namen *Philister* nicht für die Zeit der Erzväter und würde *Jehova* vermieden haben. Sie sind also ein Zusatz des *Jehovisten* (d. h. B), den auch *Jehova's Namen anrufen* (s. 4, 26) verräth. V. 32. *Abim.* u. *Ph.* kehren nach *Philistää* zurück. *Beerscheba* gehörte nach dem ältern Erzähler mit zum Gebiet des *Abim.*, nach dem *Jehovisten* nicht. — V. 33. Bei diesem Ort 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 Erzvatern den Platz zu einer

Cultusstätte geweiht sein, vgl. 26, 25, 46, 1 u. s. zu 12, 7 (An.); Ueber *abimelech* s. zu 17, 1 u. 14, 18; der Name hier wohl darum, weil es sich damals dem Abr. um Schwur und Vertrag für die Zukunft handelte. — V. 34: Abr. hielt sich, was ihm als Freund Abimelech's frei stand, lange im Philisterland auf. Das ist bemerkt, weil 22, 6 Isaac schon ziemlich herangewachsen ist. Schwerlich sind V. 33 u. 34 zu umstellen (*Hupf.* 146); denn freilich würde *abimelech* 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. Säm. Pesch. Vulg. ein *abimelech* nach 32 (wie auch V. 29 nach 28).

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

Isaac ist schon zu einem Knaben herangewachsen; da vernimmt Abr. eine Gottesstimme, welche ihm diesen einzigen geliebten Sohn und Leibeserben Gott als Opfer darzubringen befiehlt; gehorsam und ergeben trifft er die nöthigen Vorbereitungen; und begibt sich an den ihm dazubezeichneten Ort, entschlossen, auch dieses Aeußerste zu leisten. Aber im letzten Augenblick, als er schon die Hand zur Schlachtung aufgehoben hat, kommt ihm die klare Gottesstimme zu, dass Gott die That nicht vollzogen haben will, dass er zufrieden ist mit seiner nun bewährten Bereitwilligkeit, auch das Theuerste Gott hinzugeben. Das Opferthier, das stellvertretend für den Sohn eintreten soll, steht durch göttliche Fügung schon bereit, und wird für ihn geopfert. Die feierliche Erneuerung aller der ihm bisher gegebenen göttlichen Verheissungen ist der Lohn seines vollendeten Glaubensgehorsams. Der Ort aber, 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) endlich gegenüber von dem unter den kenaan. Völkern herrschenden Brauch die Erkenntniss errungen und für alle Zukunft gesichert, dass Gott die Menschenopfer nicht will. In der That hindert nichts anzunehmen, dass diese bessere Erkenntniss schon von Abr., dem Anfänger eines höheren Religionslebens in der Menschheit, obgleich erst in schwerem Kampfe erstritten und seinem Hause eingepflanzt wurde. Menschenopfer und besonders Kinderopfer waren in weiten Kreisen unter kenaan. und semit. Völkern verbreitet „bei den vorhebräischen Völkern Palästina's (2 Reg. 16, 3. Ps. 106, 38); bei den phönikischen Stammgenossen derselben (Porphyr. de abst. 2; 56; Euseb. praep. ev. 1, 10 und laud. Constant. 13, 4); bei deren Abkömmlingen, den Karthagern (Diod. 20, 14; Plutarch. de superst. 12; Plin. h. n. 36, 4, 12; Sil. Ital. 4, 767 ff.; Justin 18, 6. 19, 1; Lactant. instit. 4, 21), bei den Aegyptern (Diod. 1, 88; Plutarch. de Isid. 73); bei den mit Israel verwandten Mabitern (2 Reg. 3, 27) und Ammonitern, die den Moloch damit verehrten (Lev. 18, 21. 20, 2 ff.), kamen

sich bei aramäischen und arabischen Völkern vor (2 Reg. 17, 31; Lucian de des Syr. 58; Porphyr l. c.; Euseb. praep. ev. 4, 16)“ *Kn.* Dass auch die Israeliten der moaischen und nach-moaischen Zeit von darlei Bräuchen noch nicht losgekommen waren, zeigen die gesetzlichen Verordnungen dawider Lev. 18, 21, 20, 2 ff., Deut. 12, 31, sowie Jud. 11; zumal aus Anlass der geltenden Heiligkeit der Erstgeburt wollte dieses Opfer immer wieder eindringen (vgl. Hez. 20; 26 mit Ex. 22, 28, 13, 12 und Mich. 6, 7), und kam seit Ahas wieder stärker in Übung (2 Reg. 16, 8, 17, 17, 21, 8, 23, 10; Pa. 106, 37 f.; Jer. 7, 31, 19, 5, 32, 35. Hez. 16, 20 f.). Gegenüber dieser schwer ansrottbaren 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 vom ersten Vater des Volkes erkämpft worden war. — In der That hat man allen Grund, anzunehmen, dass R diese Erzählung nicht blos in einem, sondern in zweien seiner Quellenbücher vorgefunden hat. Zwar an A (*Tuch*) erinnert nichts in derselben, als *Elohim*, aber da auch B *Elohim* schreibt, ist vielmehr an diesen zu denken. Da jedoch V. 11 u. 14 ff. auch *Jahve* eintritt, so kann das Stück keinesfalls ganz von B sein. Im Gegentheil, da die sprachlichen Merkmale V. 1—13 nicht durchaus widerstreiten, Redensarten wie  $\text{הָיָה לְיָהוָה}$  und  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִצְחָק}$  V. 2,  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִצְחָק}$  V. 3,  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִצְחָק}$  V. 4 sogar dafür sprechen können, wollten *Kn.* und *Böhm.* das Ganze dem C zuweisen, und den Gebrauch von *Elohim* daraus erklären, dass der Verf. da, wo es sich vom Menschenopfer handle, absichtlich *Jahve* vermieden, und erst wo es beseitigt sei, von V. 11 an *Jahve* gebraucht habe. Indessen diese Erklärung ist schon darum unzulässig, weil V. 12 doch wieder  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה}$  erscheint; und Redensarten wie  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִצְחָק}$  (vgl. 20, 8, 21, 14, 28, 18, 32, 1),  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה}$  (vgl. 31, 10, 33, 1, 5) waren auch dem B geläufig; die Rufe und Antworten V. 1, 11 (vgl. 46, 2), auch Eröffnung im Nachtgesicht V. 1 (20, 3, 21, 12),  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה}$  V. 5 im lokalen Sinn sprechen ganz für B, wie auch  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה}$  V. 2 die Erzählung des B in 21, 14 voraussetzt. Hiernach ist vielmehr (mit *Hupf. Schr.*) anzunehmen, dass in der Hauptsache in V. 1—13, 19 B zu Grund liegt, während dagegen V. 14—18 die Ausdrücke und Wendungen V. 17, 18, auch  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה}$  V. 14 (a. d.) die Weise von C zeigen (obgleich V. 16<sup>a</sup> wieder so eigenthümlich ist, dass man es fast dem R. zuweisen möchte). Allein nur in der Hauptsache; V. 14 ff. weist deutlich auf  $\text{וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִצְחָק}$  zurück, während sich auf letzteres in V. 1—13 keine Rückbeziehung findet, und wieder setzt V. 16<sup>b</sup> in den Ausdrücken den V. 12 u. 2 voraus. Hiernach ist wahrscheinlich, dass R diese Erzählung aus den 2 Berichten des B und C zusammengearbeitet, und dabei, wie sonst in solchen Fällen, z. B. 7, 4 ff. 12, 1—9 etwas freier gewandelt hat. Nur

ler eine dieser Berichte, C, hatte den Vorgang auf Moria ver-  
setzt, der andere auf einen andern Berg, dessen Name aber nicht  
erhalten ist, vielleicht gar nicht genannt war. — Ueber die ver-  
schiedenen Auffassungen dieser Erzählung bei früheren Gelehrten  
s. *Schumann*, *Wiener RW.* u. Abraham, und über die, oft ver-  
glichenen, sonderbare Nachricht des Sanchuniaton, wie Kronos  
Israel seinen eingebornen Sohn Jedd von der Nymphe Anohret  
opferte (Euseb. praep. ev. 1, 10, 29 f.), *Ew. Gesch. I.* 517 f.

V. 1. *nach diesen Dingen*] s. zu 15, 1. Ueber אֵלֶּיךָ אֵלֹהִים (nicht  
אֵלֶּיךָ אֱלֹהִים) s. *Ew.* §. 341, e a. 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  
אֵלֶּיךָ s. Ex. 15, 25, 16, 4, 20, 20 (wie bei A). Die Eröffnung an  
Abr. geschieht (V. 3) bei Nacht, wie 21, 12, — 14. — V. 2. Die  
ganze Schwere der Forderung ist durch die 3 nachdrücklich ge-  
äußerten Accusative hinlänglich angedeutet: *deinen einzigen*] „der  
für nach Fortschickung Ismael's 21, 14 ff. noch ist und die ganze  
väterliche Liebe besitzt“ (*Kn.*). אֵלֶּיךָ אֱלֹהִים] wie 12, 1. *Land Mor-  
ija's*] d. i. Gegend desselben, vgl. Num. 32, 1. Jos. 8, 1, 10, 41,  
Moria (mit Artikel) hiess der Tempelberg in Jerusalem (2 Chr.  
3, 1. Jos. ant. 1, 13, 1 f.), seit Salomo die wichtigste Kultusstätte  
des Landes; über die Bedeutung des Namens s. *Bertheau* zu  
2 Chr. 3, 1. In der That wird trotz der dagegen gemachten  
Einwendungen (*JDMich.* suppl. p. 1551 ff., *Jänisch* z. Hamelsveld  
bibl. Geogr. II. 40 f.) Moria 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. Gesch. I.* 476. III. 313); die 12, 6  
genannte Oerlichkeit *Mora* bei Sichem (welche *Bleek* in dem  
Stud. u. Krijt. 1831 S. 520 ff. und *Tuch* lieber verstehen wollen)  
ist in der israel. Geschichte zu unberühmt, und von Beerscheba  
zu weit. (nach *Robinson's* Itinerarien über Hebron und Jerusa-  
lem, 35 Stunden) entfernt, als dass sie schon (V. 4) am 3 Tage  
erreicht werden konnte. Freilich hat die Sache Schwierigkeiten:  
Moria war, wenn auch schon vorsaalomisch, doch ein wenig  
genannter und bekannter Ortsname, und wurde niemals für Je-  
rusalem selbst gebraucht; es scheint, eben immer nur der Name  
des bestimmter Jerusalemitischen Hügels, auf dem der Tempel  
stand, gewesen zu sein; um so weniger konnte man füglich nach  
ihm die ganze Gegend benennen und dann den Moria selbst  
wieder als „einen der Berge“ dieser Gegend bezeichnen. Es  
war gewiss aus diesem Grunde (nicht wegen differenter Lesart),  
dass die Alten (nicht blos die Sam., die den Garizim verstanden)  
auswichen: LXX *εἰς τὴν γῆν τῆν ὑψηλὴν* (vgl. ihre Uebersetzung  
von אֵלֶּיךָ 12, 6), Aq. *τὴν ὑψηλὴν*, Symm. *τῆς ὑψηλῆς*, *Pesch.*  
*terram Amonaporum*; B. *Ἰβ.*: *auf einen hohen Berg*. Allein diese

Schwierigkeit löst sich, wenn man bedenkt, dass der jetzige Text erst durch Zusammenarbeitung des B und C hergestellt ist, von denen jener bloß *וַיִּשְׁרָא אֱבְרָהָם בַּבֹּקֶר*, dieser *וַיִּשְׁרָא אֱבְרָהָם בַּלַּיְלָה* hatte. *וַיִּשְׁרָא* wie 26, 2 vgl. 12, 1. — V. 3: „Der fromme Patriarch gehorcht sofort; gleich am Morgen nach der Nacht der göttlichen Aufforderung macht er sich mit Isaac und 2 Knechten auf die Reise. Den Esel nimmt er zum Tragen des Helms (V. 6) sowie der Geräte und Lebensmittel mit. Der Verf. sagt nicht, dass Abr. an dem schrecklichen Opfer Anstoss genommen habe. Denn Menschenopfer waren bei den Völkern gewöhnlich, unter denen Abr. wohnte“ (*Kn.*). — V. 4: Schon am 3 Tage (was die LXX falsch zu *וַיִּשְׁרָא* V. 3 verbunden haben) wird er des Ortes aus der Ferne ansichtig. Nach den Onomast. (s. Bersabee und Arboch) betrug der Weg von Beersheba über Hebron nach Jerusalem 42 röm. Meilen d. i. gegen 17 Stunden, nach Robinson (s. zu 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. *וְעַד* bis soweit d. i. im Gegensatz gegen *וְעַד* bis dorthin, 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 Wasser und das Feuer, d. i. einen glimmenden Zunder. — V. 7 f. Isaac hat den Vater schon früher Opfer darbringen sehen und fragt also nach dem Opfertier: Gott wird sich sehen das Lamm zum Brandopfer“ d. h. es ersehen, ausersuchen (41, 98. 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 der Verf., wie der Erzvater durch das Reden des unschuldigen und arglosen Knaben seines einzigen geliebten Sohnes, sich nicht erschüttern lässt der Gehorsam gegen Gott siegt bei ihm über das Gefühl der Vaterhetzens. Das hervorzuheben, dienen die Anreden: *mei Vater* und *mein Sohn*. Das zweite *וַיִּשְׁרָא* in V. 7 wiederholt nur das erste, vgl. 46, 2. Ex. 1, 15 f.“ (*Kn.*). — V. 9—11. Angeht am Ort trifft er die erforderlichen Anstalten. Mit der Ausreckung der Hand zum Schlachten ist die That so gut als vollzogen; Abr. hat sich innerlich, Gott zu lieb, losgemacht auch von dem Theuersten, was er hatte. Mehr will Gott nicht. Der Engel ruft vom Himmel herab (wie 21, 17) und thut Einhalt. Das doppelte Abraham drückt die Dringlichkeit aus wie 46, 2. Ex. 3, 4 (beim selben Verf.); 1 Sam. 3, 10. Den Engel nennt aber R *וַיִּשְׁרָא* (nicht *וַיִּשְׁרָא*), weil er hier schon auf V. 14 (aus C) vorbereitet will. — V. 12. Der Engel spricht im Namen Gottes (wie 16, 10. 21, 18), vgl. zu Ex. 3, 2: Mit der Bereit



willigkeit 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 einer minder beglaubigten Lesart: *גָּמְרוּ 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. Aehnlich stellte sich durch göttl. Fürsorge für Iphigenia, die ihr Vater Agamemnon in Aulis der Artemis opfern wollte, ein Hirsch als Opferthier ein, Eurip. Iphig. Aul. 1591 ff. (Kn.). Uebrigens statt des *גָּמְרוּ*, das in keinem Fall temporal, weder als *postea*, zu *נִשְׁמַר* bezüglich (*Saad. Rasch. Abarb. Ros.*), noch als *postquam* (*Abene. Kimch. Schu.*) zu fassen ist, haben nicht bloß Sam. LXX, B. Jub., Targg. Pesch., Gr. Ven., sondern auch eine Anzahl hbr. MSS., und fünf MSS. der Firkowits'schen Sammlung (Journ. As. 1865. I. 542) *גָּמְרוּ* (Ex. 29, 8; 1 Sam. 1, 1 u. s.), was zwar nicht so vielsagend ist wie *גָּמְרוּ*, aber als besser bezeugt von manchen (*JDMich. Olsh. Ew.*) vorgezogen wird, zumal da die Umwendung des Gesichts vorher nicht bemerkt ist, und die Lesart *גָּמְרוּ* hereingekommen sein kann, um zu erklären, warum Abr. den Widder jetzt erst bemerkte. — V. 14. Abr. nennt den Namen des Orts *Jahve sieht*, im Sinne von *יִרְאֶה* V. 8, und mit Beziehung auf V. 8 so punktirt (schon bei den LXX). Allein zum Folgenden passt diese Punktation wenig, und würde man eher *יִרְאֶה יי* erwarten. Denn es wird fortgefahren *so dass* oder welchen d. h. *von welchem* (s. zu 13, 7) *heute gesagt wird*, im Volksmund das Wort üblich ist (s. zu 10, 9): *auf dem Berge, da* (Ew. §. 332, d) *Jahve gesehen wird*, erscheint, oder auch (9, 6) möglicherweise: *auf dem Berge Jahve's erscheint er* (*Del.*), jedenfalls *ἐν τῷ ὄρει Κύριος ὠφθῆν* (LXX), auch nicht: *auf dem Berge Jahve's wird gesehen* d. h. Fürsorge getroffen (*Kn. u. A.*), da das Niph. in diesem Sinn nicht zu belegen ist. Beides sollen Anspielungen auf *יִרְאֶה יי* V. 2 sein, aber sie stimmen nicht zusammen, ausser wenn man auch das 2mal mit Vulg. *יִרְאֶה* liest oder das 1mal *יִרְאֶה יי*. Diese letztere Auskunft ist die natürlichere, zum Wesen des spätern Moriaheiligthums passendere, und durch den Zusammenhang der Erzählung keineswegs ausgeschlossen, da allerdings eine Erscheinung oder Offenbarung Gottes hier vorlag. Mit dem *יִרְאֶה יי* V. 8 (wenn es aus B ist) kann ursprünglich eine Anspielung auf den Moria nicht beabsichtigt gewesen sein (s. die Vorbem.), zumal da B nicht *יי*, sondern *אלהים* schreibt. Immerhin aber ist es eine blosser Anspielung; dass der Name *יִרְאֶה יי* damals geschöpft worden sei, wird aus guten Gründen nicht gesagt. Man beachte auch den Artikel. — V. 15—19. In V. 1—13 konnte nicht alles eigenthümliche des Referates von C eingefügt werden; es wird jetzt noch einiges in einem Zusatz

nachgebracht. Jahve ruft durch seinen Engel ein *zweitesmal* (vgl.  $\text{וי} 35, 9$ ) vom Himmel, um dem nun entscheidend bewährten Erzvater alle die früheren Verheissungen (vgl. namentlich 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 B, der Sache nach auch Num. 14, 28 (obgleich Cap. 15 auch ein Schwur war, nur in anderer Weise, und das blosses Schwören von Gott auch sonst in den jüngeren Berichten ausgesagt wird z. B. 24, 7. 26, 3. 50, 24. Ex. 13, 5. 11. 33, 1 u. ö.); sogar das prophetische  $\text{אמר}$  ist hier gewagt, wie Num. 14, 28. Das  $\text{ו}$  zur Einführung des Inhalts des Schwures V. 16 ist nach dem begründenden Satz wieder aufgenommen in V. 17. Das  $\text{וי} 16$  V. 16 (im Hexat. nur noch Deut. 1, 36. Jos. 14, 14) ist hier ebenso nachdrücklich wie  $\text{וי} 18$  V. 18 (ausserdem 26, 5) und die Inf. abs.  $\text{בנהו}$  und  $\text{הרבה}$  (3, 16): *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. Zu V. 18 vgl. 12, 3; aber zu bemerken ist das Hithp.  $\text{הרבהו}$  wie in der ebenfalls von B stärker bearbeiteten Stelle 26, 4. — V. 19. Sie gehen zusammen nach Beerscheba zurück, wo Abr. bleibt, vgl. 21, 33.

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

1. Nachrichten über die Nahoriden, Cap. 22, 20—24, von B nach A und C.

Die Reihe der jetzt noch folgenden Stücke über die Hausverhältnisse des Erzvaters und verschiedene Familienergebnisse eröffnet ein Bericht über die Familie Nahor's, des Bruders Abraham's. Er ist lose an das Vorhergehende angeknüpft (vgl. 15, 1 22, 1) und eingeführt als eine an Abr. nach Isaac's Geburt und Opferung 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 sich in solchen Fall der Formel  $\text{וי} 12$  zu bedienen pflegt, und nach der Anlage seiner Schrift hätten die Stammesnachrichten über Nahor ihre Stelle vor den Toledot Abraham's. Nun sind zwar „die ordentlich ausgeführten Stammtafeln der Genesis“ in der Regel von A (*Kn.*), und sowohl die Erwähnung der Milka, des Weibes Nahor's, Gen. 11, 29, als die des Bethuel 25, 20 bei A lässt erwarten, dass er sich irgendwo über die Familienverhältnisse derselben näher ausgesprochen hat. Allein diese Gründe genügen nicht, das vorliegende Verzeichniss, so wie es vorliegt (mit *Tuch. Kn. Nöhd.*), dem A zuzuweisen. Die Behauptung (*Nöhd.* Untersuch. S. 16 f. 23), dass A in der Genesis gerade 70 Hebräerstämme von Terach ableite, hat keinen guten Grund, und ist

laraus auch kein Beweis für seine Urheberschaft von 22, 20 ff. zu entnehmen. 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, auch 11, 31 von einer Mitwanderung Nahor's nach Harrau nichts berichtet hat, und man kann daraus den Schluss ziehen, dass A über Bethuel's Verwandtschaft sich zwar auch (wahrcheinlich in den *Toledot Terach's* 11, 27 ff.) ausgesprochen hat, aber in etwas anderer Weise, R aber dort den betreffenden Abschnitt weglassen und darum hier nachgeholt, aber zugleich nach den Nachrichten des C modificirt hat, denn sichtbar will er hier (vgl. 22, 23<sup>a</sup> mit 24, 4. 24 ff.) auf das Stück Cap. 24 (von C) vorbereiten. Man wird also dieses Stück dem R, beziehungsweise C, zutheilen müssen (*Hupf.* 57 f. *Böhm. Schr.*), zumal da auch וְיָלֵד V. 23, וְיָלֵד 24 (s. zu 25, 6), בְּנֵי הָרָמָה 20. 24 dafür zeugen, und die Ableitung des רָמָה, auch רָמָה (V. 21) von Nahor mit 10, 22. 23 nicht wohl stimmt, B aber seinerseits (wie A) den Laban den *Aramäer* nennt (31, 20. 24). Die Gliederung der Nahoriden in 12 Stämme (wie bei Ismael, Israel und Edom) beruht nicht auf blosser Uebertragung israelitischer Verhältnisse auf die Stammverwandten (*Rn.*) oder auf leerer Systematik des Schriftstellers (*Nöld.*), sondern war in den Sitten dieser Völker, sich dodekadisch zu ordnen, begründet (*Ev. Gesch.* I. 520—532), nur dass in der Durchführung des Grundsatzes wegen der beständig wechselnden Verhältnisse der Völker und Stämme immer viel Schwankungen und Veränderungen eintraten, und daher verschiedene Schriftsteller auch verschiedene Darstellungen davon geben konnten.

V. 20. בְּנֵי הָרָמָה V. 24. 4, 4. 22. 26. 10, 21. — V. 21. Die Stämme lassen sich nur zum Theil nachweisen. רָמָה 10, 28. Der Name ist hier wahrscheinlich in engerem Sian genommen als 10, 28; es wird ein mit Nahoriden zusammengeschmolzener Bruchtheil des älteren grösseren *Uss-Volkes* zu verstehen sein (vgl. ausserdem 36, 28). רָמָה „in der Nähe von Edomitis zu suchen, da er neben *Dedán* und *Témá* genannt wird (*Jer.* 25, 23) und ihm *Elihu*, der vierte Gegner des *Hiob* angehört (*Ij.* 32, 2). רָמָה nach seiner Stellung auch noch (?) diesseits des Euphrat zu denken, doch sonst nicht bekannt“ (*Rn.*). *Aram* ist schwerlich bloß andere Aussprache für *Ram* *Ij.* 32, 2 (*Rn.*, unter Berufung auf 2 *Chron.* 22, 5; *Ev. Gesch.* I. 445), aber auch nicht das grosse 10, 22 f. genannte Volk (*Tuch*), sondern ein einzelner Zweig von diesem. — V. 22. רָמָה „angenommener Stammvater eines Stammes der רָמָה, nämlich desjenigen, welcher dem *Hiob* die Kameele raubte (*Ij.* 1, 17), also wahrscheinlich ebenfalls noch diesseits des Euphrat“ (*Rn.*). Sonst vgl. zu 11, 28. רָמָה „vergleicht sich mit der Landschaft *Ἀραβία* beim Euphrat in Mesopotamien (*Arrian* bei *Steph. Byz.* u. *Καθ' ἑσπεριν*).

Strabo 16, 1, 1 kennt auch ein *Χαζηνή* in Assyrien, welches mit dem Orte  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  bei *Assem. bibl. or. II. 115. III, 2. 710 und II. 412. 458, auch III, 1. 288. 551* zusammentrifft (*Kn.*).  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  und  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  unbekannt; nach ihrer Stellung jenseits des Euphrat voraussetzen (*Kn.*). Einen Mannsnamen  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  hat man auf nabatäischen Inschriften gelesen ZDMG. XIV. 440.  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  als Ortsname nicht nachzuweisen (*Bethallaha*, einen in der notit. dignitt. I. p. 93 ed. Böcking angeführten Ort Mesopotamiens führt selbst *Kn.* nur zweifelnd an). Bei A heisst er ein Aramäer (s. Vorbemerkungen), und bei B spricht Laban, sein Sohn, aramäisch (31, 47), und heisst ein Aramäer (31, 20. 24). — V. 23. Dass Bethuel die Rebecca zeugte, ist mit Beziehung auf 24, 24 bemerkt. — V. 24. und sein Keksweib] (s. 25, 6), *Namens Reima*, was die betrifft, so gebar auch sie (*Ew. §. 344, b.*)  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  „vgl.  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  eine Stadt des syr. Königs Hadadeser 1 Chr. 18, 8, wofür freilich 2 Sam. 8, 8  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  steht (s. *Berth.* zur Chron.). Vergleichen lässt sich auch Thaeбата im nordwestl. Mesopotamien bei Plin. 6, 30; einen Ort *Θεβηθά*, nach Tab. Peut. XI, e südlich von Nisibis, kennt Arrian bei Steph. Byz.“ (*Kn.*)  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  „wäre dann mit dem Orte *Ἀταχάς* (vgl.  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  und *Ἀταβύριον*) nordwestlich von Nisibis bei Procop. de aedif. 2, 4 zu combiniren. Beides ist aber sehr zweifelhaft, da die übrigen Nahoriden westlicher und südwestlicher wohnten, man müsste denn  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  mit *كحول* *Camula* bei *Assem. bibl. or. III, 2. 731 f.* und Pildas (LXX *Φαλδός, Φαλδός*) mit *Ῥιπάλθας* bei Procop. l. l., Orten im nordöstl. Mesopotamien vergleichen“ (*Kn.*). —  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  auch *Aram Maakha* 1 Chr. 19, 6, aus Deut. 3, 14. Jos. 12, 5. 13, 11. 13. 2 Sam. 10, 6. 8 hinlänglich bekannt. „Der Stamm muss am Hermon gesessen haben (Onom. u. *Μαχαθ*), während die oft mit ihm verbundenen  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  weiter östlich in der Ebene wohnten (s. zu Deut. 3, 14). Dazu stimmt auch die Lage von *Abel* (2 Sam. 20, 14 18) oder *Abel Majim* (2 Chr. 16, 4), zum Unterschied von an deren *Abel* gewöhnlich *Abel* bei *Beth Maaka* genannt und nebei *Ijjon Dan Kedes* und *Hasor* erwähnt (2 Sam. 20, 15. 1 Reg. 15 20. 2 Reg. 15, 29), das heutige *Abil*, südwestwärts von *Banja* (*Seetzen Reisen* I. 118. 338; *Robins. n. bibl. Forsch.* S. 488 f.) zum District von *Banjas* gehörig (*Marâs. I. p. 4; Jaout Moscht* S. 4)“ *Kn.*  $\text{ܟܗܝܢܝ}$  unbekannt (*Kn.* denkt an die *بنى جهما*, eine Stamm zwischen dem *Hieromax* und *Jabboq*, *Burckh. Reisen* i *Syr.* 423 f. 449). In 31, 52 erscheint *Gilead* als Grenzscheid zwischen *Abrahamiden* und *Nahoriden* (*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 Rechte das Landstück Makhpela bei Hebron und die darin befindlich

Höhle von dem Hethiter Ephron zu einem Begräbnissplatz und begräbt dort sein Weib. So berichtet A, den ausser der chronologischen Angabe V. 1, die ganze Abzweckung der Erzählung, die juristische Pünktlichkeit und malerische Ausführlichkeit der Darstellung zugleich mit der Formelhaftigkeit derselben, „die Namen *Kinder Heth* 3. 5. 7. 10. 16. 18. 20 und *Makhpela* 9. 17. 19, und die Ausdrücke 1 שָׁנֵי חַיֵּי מִי 4. 9. 20, 4 חוֹשֶׁב, 4 נָשִׂיא, 6, 6 זֻמָּה *zu stehen kommen* 17. 20, 16 שָׁנֵי אֶלֶי, 18 מִקְדָּה, auch seine öftere Rückweisung auf das hier Erzählte z. B. 25, 9 f. 49, 29 ff. 50, 13“ (*Rn.*) nicht verkennen lassen. Nach den letztgenannten Stellen wurden auch Abr., Isaac und Rebecca, Jacob und Lea in jener Höhle begraben. Als Erbgruft der Ahnen galt sie den Späteren und war ihnen als solche heilig und theuer. Sie bildet den festen und sichern Grund der Erzählung. „Das einzelne ist freie Ausführung des Erzählers, welcher angelegentlich zeigt, wie die Hethiter Abraham 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“ (*Rn.*). Aehnlich thut dann Jacob bei Sichern (33, 19) nach B.

V. 1 f. Sara stirbt, 127 Jahre alt, in der *Arba-Stadt*, so genannt angeblich von dem Enakiter Arba (Jos. 14, 15. 15, 13. 20, 7. 21, 11. Jud. 1, 10), ursprünglich möglicherweise *Vierstadt* (*Ew. Gesch.* I. 494; *Furrer* im B.L. u. Hebron); es wird hier und ebenso 35, 27 bei A erklärt durch *Hebron* (s. zu Num. 13, 22), was nach Jos. 14, 15 und Jud. 1, 10 der jüngere Name war. Aber bei diesem selben A liest man auch מִקְדָּה הָיָה הַקְּבֻרָה V. 19 und מִקְדָּה הָיָה הַקְּבֻרָה 35, 27, wornach Mamre, wenn nicht ein anderer Name für Hebron selbst, so doch ein Theil davon gewesen sein oder zu Hebron gehört haben muss (vgl. „die Mamreterebinthen zu Hebron“ 13, 18). Von den Mamre-Terebinthen spricht A 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 הָיָה לָהּ עֵץ מִמְּרֵי סוּלָמֹמַרִים bei den LXX und אל עמק אל beim Sam. zwischen אֲרָבָה (Sam. (הארבע) und הָיָה. — Das מִמְּרֵי עֵץ מִמְּרֵי ist wie V. 19 sehr absichtlich dazu gesetzt. — Die letzte Ortsbestimmung in der Abraham-Geschichte 22, 19 setzte ihn nach Beerscheba. Eine Ausgleichung zwischen beiden Angaben (22, 19 und 23, 2) hat R nicht gegeben; er setzte wohl als leicht denkbar voraus, dass in der langen Zwischenzeit Abr. den Ort geändert habe. Wenigstens wird *Abraham* nicht als ein Kommen von Beerscheba (*Rasch.* u. A.) zu verstehen sein, als wäre Sara allein in Hebron gewesen; es bedeutet aber auch nicht: er schickte sich an (*Ros.*) oder: trat an die Leiche heran (*Del.*), sondern eher: er kam

von einem Orte der Umgegend, wohin er der Heerden wegen gegangen war, nach Hebron, um die üblichen Trauergebräuche zu vollziehen (*Kn.*). — 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 bis dahin getrauert hatte; zu  $\text{רָצוֹן}$  von beiden Geschlechtern vgl. Lev. 21, 11. Num. 6, 6; *Ges.* §. 107, 1 A. Er begibt sich (V. 10) zum Thor, wo man die Geschäfte und Rechtssachen abzumachen pflegte, *Winer* RW. u. Thore.  $\text{בְּשַׁעַר הַיְצוּאִת}$  im ganzen A. T. nur bei A, V. 5. 7. 10. 16. 18. 20. 25, 10. 49, 32 (*Kn.*). Ueber  $\text{רָצוֹן}$  s. 10, 15. Andere Bewohner von Hebron als Hethiter nennt A nicht (s. dagegen 14, 13 u. Jud. 1, 10. 20). — V. 4. Er, der als fremder Beisass keinen Grundbesitz hat, wünscht von ihnen einen *Grabbesitz* d. h. ein Grundbesitz zum Begräbnissort für seine Familie als Eigenthum. Angesehener Familien hatten erbliche Gräfte, in denen alle Familienglieder bestattet wurden, s. *Winer* RW. und das B.L. u. Gräber, auch *Böttcher* de inferis 1. p. 41. — V. 5 f. Zuverkommend und höflich bieten ihm die Hethsöhne ihre eigenen Familiengräfte zur Bestattung seiner Leiche an. Da  $\text{בְּחֵמְלָם}$  nicht üblich war und höchstens durch Lev. 11, 1 zu rechtfertigen wäre, so ist hier und V. 14 (mit *Hitzig* Begriff der Kritik S. 140 f. *Tuch Kn. Del.*)  $\text{בְּחֵמְלָם}$  zu folgenden V. zu ziehen, aber nicht  $\text{בְּחֵמְלָם}$ , sondern wie V. 13  $\text{בְּחֵמְלָם}$  zu sprechen (hier nicht, wie 17, 18 und 30, 34 mit Imprf. oder Jussiv, sondern mit Imperat. construiert) *bitte, höre uns!* wie es die Höflichkeit, deren sich beide Theile hier befleißigen, erfordert. ein Fürst Gottes] ein Gott angehöriger, von ihm geschützter und gesegneter, darum ausgezeichnet und herrlicher Fürst, vgl. Ps. 36, 7. 68, 16. 80, 11 (*Kn.*); s. auch 21, 22. in der Auswahl unserer Gräber] „in der auserlesensten, vorzüglichsten unserer Gräfte (Jes. 22, 7). Zu  $\text{בְּחֵמְלָם}$  vor  $\text{בְּחֵמְלָם}$  s. 16, 2. Ihr Anerbieten ist ein Ehrenbeweis, da man Fremde sonst nicht in eine Familiengruft aufnahm (Demosth. ad Eubul. p. 1307)“ *Kn.* — V. 7. „Abr. erkennt das dankbar an, indem er aufstehend sich verbeugt; aber er nimmt nicht an, sondern wünscht ein gesondertes Familienbegräbniss. Er will sich nicht mit ihnen vermischen. Isaac und Jacob heirathen auch keine Töchter des Landes; s. 11, 29. — V. 8 f. Er bittet sie also um Verwendung bei ihrem Mitbürger Ephron, damit dieser ihm um den vollständigen Preis die Höhle vor 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] wenn es euch im Sinne ist, in eurer Absicht liegt, vgl. Ij. 10, 13. 23, 14. zu begraben meinen Todten] näml. bei euch, nach dem Zusammenhang“ (*Kn.*). In dem höhlenreichen Palästina wurden Höhlen viel zu Gräbern benutzt, s. RW. und B.L. a. a. O.  $\text{בְּחֵמְלָם}$  s. V. 20. — V. 10 f. Da Ephron mit in der Versammlung anwesend ist, so bietet er sofort die Höhle sammt dem Acker dem Abr. zum Geschenk an.  $\text{בְּחֵמְלָם}$  über

s. zu 9, 10; *so weit sie* (oder wie  $\text{אך}$  V. 18 mehr distributiv: *so viel ihrer*) in das Thor seiner Stadt eingetreten waren oder einzutreten pflegten d. h. seine Mitbürger. Die  $\text{בְּנֵי הָעִיר}$  (V. 18) oder  $\text{אֲזָנֵי}$  (34, 24) sind die Bürger, die in der Gemeindeversammlung Zutritt haben und stimmberechtigt sind.  $\text{אָרְצָה}$  V. 13; s. zu 1, 29. — V. 12 f. Abr. lehnt das Geschenk ab (14, 23), und dringt auf Bezahlung. Mit überbietender Höflichkeit sagt er: gut! *nur* (oder *aber*), *wenn du doch, bitte höre mich!* Der mit optat.  $\text{אִם}$  begonnene Wunschsatz wird abgebrochen, und durch das noch feinere  $\text{אִם}$  mit Imperat. fortgesetzt (vgl. ähnlich Lev. 5, 17 *Kn.*). Es wird nicht nöthig sein, nach  $\text{אָרְצָה}$  einige Worte ausgefallen zu denken (*Olsh.*), oder  $\text{אָרְצָה אִם}$  *wenn du einwilligst* (*Hitz.* a. a. O. S. 141) als Prf. Qal von  $\text{אָרַץ}$  aufzufassen, s. zu 34, 15. *das Geld des Feldes*] den Preis für dasselbe. — V. 14 f. s. zu V. 5. Ephron gibt nach. *ein Land von 400 Schehel Silber, was ist es zwischen mir und dir?*] d. h. ein Landstück von so geringem Werth kann kein Gegenstand langen Verhandeln zwischen 2 reichen Männern sein (*Kn.*). Damit deutet er in höflicher Weise den Preis an. Noch heute sind im vordern Orient bei Kauf und Verkauf dieselben Redewendungen und Höflichkeitsformeln üblich, s. *Lane Sitten* II. 150; *ZDMG.* XI. 505. — V. 16. „Sofort wiegt Abr. die 400 Schehel dem Ephron 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, s. *Winer* RW. u. Münzen.  $\text{גָּבֹר לְפָנָיו}$  *gangbar dem Kaufmann* (2 Reg. 12, 5), von einem zum andern übergehend, current unter Handelsleuten, die keine zu leichten nehmen“ (*Kn.*). — 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  $\text{אֲרָצָה}$  vgl. die elohistischen Stellen Lev. 25, 30, 27, 14, 17, 19“ (*Kn.*).  $\text{אֲרָצָה}$  vgl. V. 10;  $\text{אך}$  hier entspricht dem  $\text{אֲרָצָה}$  dort, und ist distributiv wie 9, 10 u. s. — V. 20. „Die rechtmässige Erwerbung von Grundbesitz in Kanaan war wichtig. Daher die Wiederholung. Die  $\text{אֲרָצָה}$  V. 9, 17, 19 kommt im ganzen A. T. nur bei A vor (s. noch 25, 9, 49, 30, 50, 13); nach diesen Stellen war es der Name einer Oertlichkeit Hebron's, in welcher Ephron's Grundstück mit der Höhle sich befand; die  $\text{אֲרָצָה}$  mit Ephron's Feld lag  $\text{לְפָנָיו}$  oder  $\text{לְפָנֵי הָעִיר}$  *auf der Vorderseite* d. i. östlich (vgl. 16, 12, 25, 18. Num. 21, 11. 1 Reg. 11, 7) von Mamre; Mamre also westlicher.“ Ueber Mamre als Theil von Hebron s. zu V. 2. „Weiteres über die Lage bei *Robinson* Pal. I. 354 ff. II. 704 ff.; v. *Schubert* Reise II. 462 ff.; *Ritter* Erdkunde XVI. 209 ff. und besonders *Rosen* in *ZDMG.* XII. 477 ff. Hebron, 8 Stunden südwärts von Jerusalem, liegt nach der Beschreibung der Reisenden in einem engen, tiefen, von Nordwest nach Südost herabgehenden Thale, und ist an den

beiden Seiten dieses Thales erbaut, hauptsächlich an der östlichen. Zum südöstlichen Ende der Stadt gehört die am südwestlichen Abhang des östlichen Bergrandes erbaute Moschee, welche die Grabhöhle umschliesst“ und welche, früher für Nicht-muhammedaner unzugänglich, am 7 April 1862 dem Prinzen von Wales und seiner Begleitung (später im Nov. 1869 dem Kronprinzen von Preussen) geöffnet wurde. Ueber die Ergebnisse dieses Besuchs, durch welchen die Existenz einer natürlichen grossen (doppelten) Höhle unter dem Haram constatirt wurde, s. *Rosen* in der Zeitschrift für allgem. Erdkunde 1863. S. 369—429. „Allem Anschein nach hat man diese Stelle schon in sehr alter Zeit als die der Patriarchengräber angesehen. Josephus setzt die *μνημεία* der Erzväter in das Städtchen selbst, die grosse Terebinthe aber ausserhalb desselben (bell. jud. 4, 9, 7, vgl. ant. 1, 14). Gründe gegen diese Annahme gibt es nicht. Das westwärts davon gelegene Mamre ist wahrscheinlich am Ostabhange der zur westlichen Seite gehörenden Höhe Rumeidi zu suchen (*Rosen*), welche sich bis an das Westende Hebrons erstreckt und einen merkwürdigen Felsenbrunnen hat. Diese Höhe ist nur ein Ausläufer der Kuppe *نعير Neir*, deren Namen man mit נַעֲרִי, dem Bruder des Mamre und Eschkol (14, 13), vergleichen könnte. Das Thal Eschkol lag etwas weiter nördlich (Num. 13, 23). Vergleichen liesse sich aber mit נַעֲרִי auch die von *Rosen* ZDMG. XII. 486 und *Seetzen* II. 51 erwähnte, nur eine kleine Strecke nordwärts von Hebron gelegene Höhe *نمرة Nimre* mit einer gleichnamigen Quelle; in diesem Fall wäre נַעֲרִי einfach *vor, angesichts*. Dagegen dürfte der Wadi er Rame oder Ramet el Chalil eine Stunde nordwärts von der Stadt, wo man schon seit der patristischen Zeit den Wohnsitz Abraham's angenommen hat und meistens noch annimmt (*Schub. Robins. Seetz. Ritt. u. A.*), zu weit von Hebron entfernt sein, um נַעֲרִי gesetzt und als das biblische Mamre angesehen werden zu können“ (*Kn.*).

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

Abraham's Hausverwalter, nach Mesopotamien gesendet, erwirbt hier in Harran für seines Herren Sohn die Rebecca, die Tochter Bethuel's, des Neffen Abraham's, und bringt sie nach Kanaan, wo sie Isaac's Eheweib wird. Diesen Vorgang beschreibt der Berichterstatter in einer umständlichen, freien Ausführung, worin er besonders das gnädige Walten Gottes bei der Verheirathung Isaac's 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 göttlichen Willens folgten. Durch Gottes Leitung wurde Rebecca Isaac's Weib und eine Stammutter des Gottesvolks. — Isaac's Ver-



heirathung mit Rebecca muss auch A nach Cap. 23 (vgl. die Zeitangaben 23, 1 und 25, 20) und vor 25, 19 (sofern er 25, 20 darauf zurückweist) erzählt haben, aber sein vermuthlich kurzer Bericht ist weggelassen und mit der vorliegenden vollständigeren Erzählung ersetzt (*Kn.*), in welcher Isaac auch schon im Besitz des väterlichen Erbes erscheint V. 36. 62 ff. (s. zu 25, 5). Diese Erzählung ist ein in sich geschlossenes Stück, ein kleines Idyll, in dessen Kunst und Art man den Erzähler von Cap. 18 f. und in dessen hoher Auffassung der Ehe man den Verf. von 2, 23 ff. leicht wieder erkennt. Sachlich und sprachlich zeugt alles einzelne für ihn, z. B. der *Engel Jahve's* V. 7. 40, Isaac *der Knecht Jahve's* 14, אִרְס בְּהָרִים 10, בְּנוֹת הַפְּנִינִי 3, בָּא בְיָמַי 1, בָּא בְיָמַי 27. 49, חָסֵר וְאָמַר 12. 14. 49, אֵילֵי 5. 39, רָק 8, נָא 2. 12. 14. 17. 23. 42 f. 45, חָסֵר mit Suff. 42. 49, רִיחַ לְקַרְבָּא 17, טַבֵּחַ בְּרָאָה 16, יָרַע 16, הִקְרָה 12, הָרַשׁ אֶת-הַשְּׂעִיר 21. 40. 42. 56, הָבֵר אֶל-לִבִּי 45, אָרַב לְפָנָי 60, וְהָשִׁיב אֶת-הַשְּׂעִיר 26. 48, הִשְׁתַּחֲוֶה אֶרְצָה 52 u. A., sowie der durchgehende Gottesname יְהוָה. Indessen hat *Kn.* richtig gesehen, dass nicht nur V. 30 und 61<sup>b</sup> einige Unebenheiten in der Darstellung (s. d.) sich zeigen, sondern auch der Schluss des Stücks V. 62—67 insofern nicht zum Vorhergehenden stimmt, als die Sendung, die V. 1—9 von Abr. ausgeht, hier nicht zu ihm, sondern zu Isaac zurückkehrt (worauf vielleicht V. 36<sup>b</sup> vorbereiten soll), auch der Knecht V. 65 den Isaac als seinen Herrn bezeichnet, während er vorher immer (13mal) den Abr. seinen Herrn, und den Isaac den Sohn seines Herrn (V. 44. 48. 51) nennt. Dieser Schluss wird demnach aus einer andern Schrift, welche diese Heirath auch berichtet hatte, und zwar aus B (*Kn.*: Rechtsbuch) von R aufgenommen sein, zumal da auch הִקְרָה V. 65, אָרַב לְפָנָי 62 und einige seltenere Ausdrücke in V. 63. 64 eher zu B als C stimmen. Dass dagegen in V. 1—61<sup>a</sup> C und nicht B erzählt, sieht man auch daraus, dass die Angabe von der Amme V. 59 zu 35, 8 (bei B) nicht stimmt (*Kn.*).

V. 1—9. Der Auftrag Abraham's an den Hausverwalter, dem Isaac ein Weib aus der mesopotamischen Verwandtschaft zu suchen, und die Bedeutung dieses Geschäfts. — V. 1. Ein Zustandssatz, vorbereitend auf den Hauptsatz V. 2. בָּא בְיָמַי 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 Würde und Stellung, nicht dem natürlichen Alter nach), der alles, was er hatte, verwaltete (Ps. 105, 21), vielleicht denselben, der 15, 2 f. gemeint ist, obgleich er mit dem Namen Elieser hier nicht genannt wird. Da es sich aber um eine sehr wichtige Sache handelt, nämlich einestheils den Sohn der Verheisung vor jeder Vermischung mit den kenaan. Landestöchtern (vgl. 28, 2 ff. 34, 1 ff.) zu bewahren, andernteils den Sohn 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 vorher einen Eid ab bezüglich der pünktlichen Vollziehung des Auftrags. *lege doch deine Hand unter meine Lende*, näml. um zu schwören, ein Gebrauch, der nur noch 47, 29 erwähnt ist. Allerdings hatte das Zeugungsglied als solches, weil Abzeichen der Manneskraft, bei den Alten eine gewisse Heiligkeit, im Phallusdienst sogar religiöse Verehrung, allein weder hieran noch an eine durch die Beschneidung hervorgebrachte besondere Heiligkeit desselben (die Juden nach Hieron. quaest., *Targ. Joh., Rasch. Schu. Tuch Del.*), oder an beides zusammen (*Bohl. Ges. Kn.*) ist hier zunächst zu denken, sondern daran, dass nach Stellen wie 46, 26. Ex. 1, 5 die Lenden und die Gegend unter denselben der Ausgangsort der Nachkommen sind, so dass unter Berührung derselben schwören so viel sein konnte, als diese Nachkommen zu Hütern des geleisteten und Rächern des gebrochenen Eides aufrufen. Hier wie 47, 29 handelt es sich um die Versicherung einer Leistung, die der Abnehmer des Schwurs nicht mehr erlebt oder noch zu erleben nicht sicher ist. Uebrigens „wird aus neuerer Zeit von einem ägypt. Beduinen berichtet, dass er bei einer feierlichen Betheuerung die Hand auf das Zeugungsglied legte, *Sonnini Reisen II. 474; Eickhorn allgem. Bibl. X. 464*“ (*Kn.*); eine andere Analogie aus Kafferland s. bei *Ew. Alterth. 26.* — V. 3 f. Jahre wird als *Gott des Himmels und der Erde* und V. 7 als *Gott des Himmels* prädicirt, weil dem Sklaven, immerhin einem Fremden, das volle Verständniss des יהוה nicht zugemuthet wird, vgl. 14, 19. 22. אלהים 22, 14. 11, 7. „Für יהוה אלהים hier und V. 37 sagt der Elohist יהוה אלהים 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 er den Verwalter wie zum Vollstrecker eines Vermächtnisses ein. Das ist unabhängig von dem chronologischen 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. Wie? wenn kein Weib aus Mesopotamien kommen will, soll er dann den Isaac dorthin zur Begründung des Hausstandes zurückführen? ו 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 den Abr. aus dem Stammland fortgeführt (12, 1), ihm Kanaan verheissen (12, 7. 13, 15) und sogar eidlich zugesichert hat (15, 17 f. 22, 16), wird auch des Knechtes Sendung gelingen lassen (V. 40), indem er seinen Engel vor ihm her sendet (Num. 20, 16), welcher ihn behüten, an den rechten Ort bringen (V. 27) und die erwünschte Aufnahme finden lassen wird. Dieses Vertrauen hat Abr. zu Gottes bisheriger Huld und Fürsorge (*Kn.*). — V. 8. Sollte jedoch kein Weib dort wollen, so ist der Knecht der Verpflich-

tung V. 4 enthoben. Abr. sieht dann seinen Plan nicht als Gottes Willen an, und Isaac, der jedenfalls in Kenaan zu bleiben hat, heirathet eine Kenaanitin (*Kn.*). [קַנְעָנִי] *Ges.* §. 75 A. 7. [אִרְיָ] *Ew.* §. 298, a; *Ges.* §. 111, 2, b. [אִרְיָ] s. 4, 12; *Ew.* §. 320, a. — V. 9. Der Knecht leistet den Schwur. [אִרְיָ] *Ges.* §. 108, 2, b; *Ew.* §. 178, 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, die er zu Geschenken mit sich führt, z. B. Kostbarkeiten und Kleider (V. 22. 30. 47. 53), und die nothwendigen Reisevorräthe. *Aram der beiden Ströme*] Mesopotamien, welches zwischen dem Euphrat und Tigris liegt (Deut. 23, 5. Jud. 3, 8). A sagt immer *Paddan Aram* z. B. 25, 20 (*Kn.*). Die *Stadt des Nahor* ist (27, 43. 28, 10) Harran, über welches s. zu 11, 31. — V. 11. Er lässt die Kameele vor der Stadt bei dem Brunnen, der gewöhnlich bei einer Stadt zu sein pflegt und auch bei Harran war (etwas anders 29, 2 f.), sich lagern. *zur Abendzeit*] „in welcher die Mädchen und Weiber Wasser für den Hausbedarf zu holen pflegen (*Shaw* Reisen S. 210, *Burckhardt* Beduin. S. 282), noch heute im Orient ein gewöhnliches Geschäft derselben (v. *Schubert* Reise II. 401. III. 134; *Robins.* Pal. II. 385. 519. 628 f.), wie in alter Zeit 1 Sam. 9, 11“ (*Kn.*). — V. 12—14. Er bittet Gott, unter den herankommenden Schöpferinnen ihm die für Isaac bestimmte Jungfrau durch ein Zeichen, das er angibt, kenntlich zu machen (vgl. Jud. 6, 36 ff. und 1 Sam. 14, 9). *lass doch vor mir begegnen*] mir entgegen kommen, näml. die, die ich suche; so [קָרַע] im A. T. nur noch 27, 20. „Die möge es sein, welche auf sein Verlangen ihn und dann freiwillig auch seine Kameele tränke. So soll es Gott fügen. Das Kennzeichen ist passend gewählt; dem Sohne Abraham's muss die freundlichste Jungfrau beschieden sein. [נָרַע] steht im Pent. auch von der *Dirne*; somit für [נָרַע], näml. hier und V. 16. 29. 55. 57. 34, 3. 12. Deut. 22, 15—29, auch Ruth 2, 21; *Ges.* §. 107, 1; *Ew.* §. 175, b. Ebenso [נָרַע] von beiden Geschlechtern, s. 3, 12“ (*Kn.*). [הִרְבִּי] 21, 25; hier und V. 44 in der Bedeutung *erweisen, zuerkennen. deinem Knecht*] 26, 24. [אָרַע] *darau* s. 15, 6 u. 8. — V. 15 f. Noch hat er nicht ausgeredet (Sam. und LXX fügen [אֵלַי] hinzu, s. V. 45), da erscheint auch schon Rebecca. Sie trägt ihren Eimer auf der Schulter. „Dies scheint bei den Hebräern das Gewöhnliche gewesen zu sein (21, 14. Ex. 12, 34. Jos. 4, 5); sonst wird auch das Tragen auf dem Kopf erwähnt z. B. 40, 16“ (*Kn.*). [אָרַע] 12, 11. [אָרַע] 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 Rebecca hervorgehobene Dienstfertigkeit der Schöpferinnen ist übrigens im Morgenland nicht unge-

wöhnlich; man s. *Niebuhr* Reisebeschr. II. 410; *Robins.* Pal. II. 608. III. 278. Ueber die Tränkrinnen bei den Brunnen s. 29, 3. 30, 38. ךַּרְרִי mit לְקַרְרָא wie 18, 2“ (*Kn.*) — V. 21. Während dessen *war der Mann* in Anschauung oder *Betrachtung derselben versunken*, *schwieg*, redete nicht darein, *um zu sehen*, ob das Zeichen spontan und ganz sich erfülle, und so *zu erkennen*, ob Gott ihm seine Reise habe gelingen lassen d. h. in diesem Mädchen ihm die gesuchte zugeführt habe. ךַּרְרָא ist nur die erweichte Aussprache für ךַּרְרָא׳ (s. *Ges. thes.*) Jes. 41, 10. 23 (*Kn.*) und ist schwerlich mit ךַּרְרָא *wüste sein* (woher *Del. Keil* die Bedeutung *stauen* ableiten) zusammenzubringen. LXX: κατεμύθησεν, Vulg.: *contemplabatur*. Ueber den st. c. vor der praep. *Ev.* §. 289, b. ךַּרְרָא] V. 40. 42. 56. 39, 2. 3. 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 goldene Armbänder für sie nimmt. Dass er sie ihr schenkt oder ansteckt, ist durch das Suff. an ךַּרְרָא schwach angedeutet, ergibt sich aber sicher aus V. 30. 47. „Es war aber nicht Brautgeschenk, welches erst V. 53 kommt, sondern ein freies Geschenk für die Dienstfertigkeit. Der Ring ist ein Nasenring nach V. 47, worüber *Winer* RW. u. d. W. ךַּרְרָא ein halber Schekel, wie Ex. 38, 26, s. zu Ex. 30, 13 und *Winer* u. Sekel, Gewichte. Zu ךַּרְרָא ist ךַּרְרָא zu ergänzen wie 20, 16“ (*Kn.*) — 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. ךַּרְרָא] Acc. loci wie 12, 15. — V. 26 f. Nachdem er die Familie erfahren hat, ist er gewiss, dass Rebecca die ausersehene ist (V. 48) und dankt Gott für die glückliche Lenkung der Reise (*Kn.*) ךַּרְרָא] cas. absol. wie 4, 15; er setzt *sich* seinem Herrn entgegen. Dankend erkennt er an, dass Gott ihn *auf dem Wege*, d. h. ohne Irrungen und Umwege, geraden Wegs (vgl. V. 48) zu dem Hause *der Brüder* d. h. Verwandten (13, 8. 14, 14) seines Herrn geleitet hat. *Liebe und Treue*] wie 49. 32, 11. 47, 29. Ex. 34, 6. Jos. 2, 14, doch nicht bei A. — V. 28—54. Die durch die offenbare göttliche Fügung zur Braut bestimmte wird nun auch durch einfache Darlegung des Hergangs von den Angehörigen gewonnen, dass sie ihre Einwilligung geben und die Sache zu Stande kommt. — V. 28. Sie eilt, mit den Geschenken (V. 30), heim und zeigt die Sache *dem Hause ihrer Mutter* d. i. beim weiblichen Theile der Familie Bethuel's, unter dem sie, abgesondert von den Männern, ihre Wohnung hat, an. — V. 29 f. Ihr Bruder, der Sohn vom Hause, Laban eilt hinaus zum Brunnen. V. 30 greift über 29<sup>b</sup> zurück und holt genaueres nach, vgl. ךַּרְרָא und dann ךַּרְרָא׳ V. 10 oder 2, 15 u. 8. Möglich indessen, dass V. 29 aus einer anderen Urkunde wörtlich eingereicht ist (*Kn.*), s. Vorbem. ךַּרְרָא] *Ev.* §. 304, a. ךַּרְרָא] 38, 24. Jes. 29, 8. Am. 7, 1; *Ev.* §. 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 Jakve's*, da der Knecht V. 27 den Gott seines Herrn genannt und Rebecca das erzählt hatte (*Kn.*). — V. 32. Der Knecht kehrt ein. Da in  $\text{וַיָּבֹא}$  jedenfalls, wahrscheinlich aber auch in  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  Laban Subj. ist, so dürfte es allerdings richtiger sein (mit *Hieron.*, *JDMich. Dathe Olsh.*)  $\text{וַיָּבֹא}$  statt  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  zu schreiben; über das fehlende  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  s. *Ew.* §. 277, d. *waschen*] 18, 4. Nach seiner Person und seinem Reisezweck fragt man den Gast nicht; das verbietet die Höflichkeit. — V. 33. Statt  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$ , welches die Mas. 50, 26 punktirt und wahrscheinlich activisch und *man setzte* verstanden haben (wie von  $\text{שָׁבַט}$ , *Ges.* §. 70, 1), corrigiren sie hier, wo ein Act. besser passen würde, das *Heph.*  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$ . Da aber ein  $\text{שָׁבַט}$  durch den Schreibfehler *Jud.* 12, 3 nicht zu erweisen ist, so ist wohl in beiden Stellen ein passivisches  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  herzustellen (*Ew.* §. 131, d). Aber 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 ihn nun der Verf. alles, was vorgegangen ist, wieder erzählen; V. 47 ist diese Erzählung sogar genauer, als das bisherige Referat. Die Thatsachen sollen, so zu sagen, für sich reden, und die gewünschte Entscheidung herbeiführen, vgl. V. 50. — V. 34 f. vgl. 12, 16. 13, 2 und zu  $\text{וַיִּלֶּךְ}$  26, 13. — V. 36. *nachdem sie alt geworden war*] 21, 6. Das 2. Gl. erklärt sich durch 21, 10 ff. nicht genügend, und muss der Inhalt davon bei C früher irgend wo gemeldet worden sein, vgl. zu 25, 5. — V. 37—41 wie V. 3—8.  $\text{אִם־לֹא}$  eig. *wenn nicht*, nach negativen Sätzen *sondern, vielmehr* (vgl. V. 4) wie *Hez.* 3, 6, vielleicht auch *Ps.* 131, 2 (*Kn.*) *vor Jakve wandeln*] 17, 1.  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  von dem Eid (*LXX* ἀρά), den ich dir abgenommen, oder den du mir geleistet. Ueber den genaueren Unterschied der  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  von der  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  *δρακος* s. *Ew.* *Altrth.* S. 25 f. — V. 42—44 vgl. V. 12—14.  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  vgl. V. 49, *Ew.* §. 355, b; über das bittende  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  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.  $\text{וַיִּלֶּךְ}$ ] 8, 21; er trug also V. 12 ff. still betend Gott seinen Wunsch vor. — V. 47 f. vgl. V. 22—27.  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  *Ew.* §. 232, g.  $\text{וַיִּשְׁבֹּט}$  *בִּירֵךְ אֹמֵנוּ*] *auf dem wahren, richtigen Weg*, vgl. V. 27. *Bruder*] vom Bruderssohn, 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, *thun wollen* oder nicht; in letzterem Fall will er sich *rechts oder links* (18, 9) wenden, um bei andern chaldäischen Stämmen Mesopotamiens ein Weib für Isaac zu suchen (*Kn.*). — 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. *Re-*

becca'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“ (*Kn.*); die Ausbildung dieser Sitte war eine Folge der Polygamia. *vor dir*] dir unverwehrt, s. 13, 9. *אָרַךְ*] durch die That-sachen. 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 Rebecca 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* Reissbeschr. II. 225; *Tavernier* Reisen I. 282; *Jaubert* Reisen S. 220 f.; *Burchhardt* Beduinen S. 88. Dagegen sind die Kostbarkeiten, welche er dem Bruder und der Mutter Rebecca's gibt, der Kaufpreis für die Braut, s. *Winer* R.W. u. Ehe“ (*Kn.*). — V. 54. Erst jetzt nimmt er Speise und Trank, will aber schon am andern Morgen fort, um so zeitig als möglich wieder bei Abr. zu sein. — V. 55—61. Die Braut selbst, in freier Zustimmung, beiligt 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.* Alterth. S. 131). Ein ganzer *אָרַךְ*, den Sam. und Pesch. statt *אָרַךְ* geben, wäre (nach V. 54) zu viel, und wird darum auch nicht für *אָרַךְ* nach 29, 14 *אָרַךְ אָרַךְ* (*Olsh.*) zu lesen sein. — V. 56. Der Knecht will nicht aufgehalten sein, da (*?* wie 15, 2. 18, 13. 18. 20, 3 u. s.) Gott seine Reise hat gelingen lassen. — V. 57 f. Rebecca 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. Virg. Aen. 7, 1 ff.). Uebrigens hiess Rebecca's Amme Debora, und kam nach einer andern Nachricht (35, 8) erst zur Zeit Jacob's nach Kanaan“ (*Kn.*). Auch sie muss einst in diesen Väter-sagen gefeiert gewesen sein. — V. 60. Sie geben ihr ihren Segen (in einem dichterischen Spruch) mit, und dient dieser Segen (vgl. Rath 4, 11 ff.) gleichsam zur Einsegnung ihrer Ehe. *werde zu vielen tausend Myriaden*] Mutter unzähliger Nachkommen. „Dies war das grösste Glück des hbr. Weibes (s. 16, 2. 4). So ist es noch heute im Morgenland (*Sharast.* v. Haarb. II. 350; *Volney* Reise II. 359 f.)“ *Kn.* *das Thor seiner Hasser*] wie 22, 17. — V. 61. „Als die Tochter eines reichen Mannes erhält Rebecca eine Anzahl Dirnen zu Genossinnen und Diene-

rinnen (Ps. 45, 15). Laban gab indess jeder Tochter bei der Verheirathung nur eine Magd (29, 24. 29)“ *Kn.* Das 2. Glied würde als kurze Zusammenfassung der Hauptsache sich wohl schicken, allein da das Folgende wahrscheinlich aus einer andern Schrift genommen ist (s. die Vorbem.), so ist (mit *Kn.*) anzunehmen, dass deren Referat schon hier anhebt. — V. 62—67. Glücklich bei Isaac angelangt wird Rebecca dessen Eheweib. V. 62. Ein einleitender Beschreibesatz. *וַיָּבֹאוּ מִבְּרֵאשִׁית* gewöhnlich: *war vom Kommen nach dem Brunnen gekommen* (*Cler. Ges. Kn. Del.*) d. h. von einer Reise dorthin zurückgekehrt. Aber von einer Reise war nicht *וַיָּבֹאוּ*, sondern *וַיָּבֵר* oder dgl. zu sagen. Eher könnte *וַיָּבֹאוּ* (vgl. *וַיָּבֹאוּ* 10, 19. 30 oder *וַיָּבֵר* Num. 13, 21 u. s.) von in der Richtung nach bedeuten, aber man sieht überhaupt nicht ein, wozu das angegeben wäre, *woher* er kam, und dieser Grund entscheidet auch gegen Correcturen wie *וַיָּבֵר* nach 25, 11 anstatt *וַיָּבֹאוּ* (*Houbig.*) oder *וַיָּבֵר* (*Lagard.* onom. II. 95; *Olsh.*) für *וַיָּבֹאוּ*. Da in der ganzen Erzählung noch keine Angabe über den Aufenthaltsort Abraham's oder Isaac's gemacht war, Hebron aber aus Cap. 23 sich keineswegs als Ziel seines Kommens von Beer Lachaj-Roi von selbst versteht, da weiter *וַיָּבֹאוּ* *מִבְּרֵאשִׁית* = *il vint d'arriver*, er war eben nach Beer gekommen (*Ev.* §. 136, h; *Hupf.* S. 29) sehr bedenklich, weil ohne Analogie, ist, so wird entweder *וַיָּבֹאוּ* als unerklärbar zu streichen oder aus dem *וַיָּבֵר*, was Sam. und LXX dafür lasen, *וַיָּבֵר* aufzunehmen sein. Die Meinung wird sein: Isaac aber war nach (der Wüste) Beer Lachajroi (16, 14) gekommen, da er im Stidland (20, 1) wohnte; Beer Lachajroi wäre hienach der Ort, wo Isaac seine Braut in Empfang nahm, vgl. 25, 11. Uebrigens ist auch nach dieser Stelle, wie nach V. 36 Isaac als schon selbständig und für sich wohnend gedacht. — V. 63. Dort gieng Isaac aus. *וַיֵּצֵא* um zu klagen d. h. um sich im Felde ganz allein der Trauer über den Tod der Mutter hinzugeben, nach V. 67 (*Kn. Ev.* Alterth. 271), unter Vergleichung von *וַיֵּצֵא* Ps. 55, 3. 18. 142, 3. Ij. 7, 11. 13. Prov. 23, 29; andere: um nachzudenken (LXX *Vulg. Cler. Ros. Vat. Maur. Tuch Baumg. Del.*), um zu beten (*Targg., Arabb., Pers., Gr. Ven., Rasch. Luth.*), sich zu besprechen (*Aq., Symm., Bohl.*), um Reissig zu holen (! *Böttch.*). In der That wird klagen durch V. 67 mehr empfohlen, als *sinnen, nachdenken*, man mag sich als Obj. des Sinnens die Hirtengeschäfte (*Tuch*) oder die Vermählungssache (*Del. Reil*) oder sonst etwas denken, vorausgesetzt nämlich, dass V. 67<sup>b</sup> schon ursprünglich im Texte stand und nicht erst von R hinzugesetzt wurde, um diese Erzählung mit Cap. 23 zusammen zu klammern, und dabei ist dann anzunehmen, dass dieser Erzähler die Zeit dieses Vorgangs nicht erst (wie A nach 17, 17. 23, 1. 25, 20) 3—4 Jahre nach dem Tod der Sara angesetzt hatte. Aber beachtenswerth ist jedenfalls die Lesart der Pesch. *וַיֵּצֵא* um *spaziren zu gehen*, welche auch *Ges.* (thes. 1322) unter Berufung auf *וַיֵּצֵא*

V. 65 gebilligt hat. אָרױף צױן צײַט] „gegen die Zeit, wo der Abend sich herzuwendet (Ex. 14, 27. Deut. 23, 12), und der Oriental ausgeht (3, 8)“ *Kn.* Isaac sieht die Karawane kommen. — V. 64. Ziemlich gleichzeitig sieht Rebecca den Isaac, und ohne ihn zu kennen, aber wohl das richtige ahnend, *fiel sie vom Kameel* d. h. (2 Reg. 5, 21) sprang rasch vom Reitthier herab, zunächst „zum Zeichen der Ehrerbietung gegen Isaac, den sie als vornehmen Mann erkannte. Diese Sitte wird oft im A. T. erwähnt (1 Sam. 25, 23. 2 Reg. 5, 21), auch von diesem Erzähler (Jos. 15, 18), sonst im Alterthum z. B. bei den Römern (Liv. 24, 44), und besteht noch heute im Morgenland (*Niebuhr Arab.* S. 50 u. Reisebeschr. I. 239; *Joliffe Reise* S. 174); von den Juden und Christen wird verlangt, dass sie vom Reitthier absteigen, wenn sie einen vornehmen Muhammedaner treffen (*Niebuhr Arab.* S. 44; Reisebeschr. I. 139 f.; *Schultz Leitungen* IV. 358; *Sonnini Reise* II. 54. 92; *Seetzen Reisen* III. 190). — V. 65. Wie Rebecca erfuhr, wer Isaac sei, bedeckte sie sich mit dem Schleier. Denn verhüllt erschien die Braut vor dem Bräutigam, wovon *nubere viro* Plin. h. n. 21, 22. Erst wenn beide bei einander waren, wurde der Schleier abgenommen. Diese Sitte besteht noch im Morgenland, *Russell Naturgesch. v. Aleppo* I. 407 f.; *Jaubert Reisen* S. 222; *Burckhardt arab. Sprichw.* S. 176. 178; *Carne Leben und Sitte im Morgenl.* I. 88; *Lane Sitten* I. 183“ (*Kn.*; auch *Munzinger ostafrik. Stud.* S. 147). אָרױף צױן צײַט] im A. T. blos noch 38, 14. 19. אָרױף צױן צײַט] *der dort*, noch 37, 19 bei demselben Verf. (*Ges.* §. 34; *Ew.* §. 183, b). — V. 66 f. Nach dem Bericht des Knechtes über das Erlebte heirathet er die Rebecca, indem er sie in das Zelt der Sara führt. Von der Darstellung des A., wornach Sara in Hebron starb (23, 2), muss man hier absehen, und sich erinnern, dass nach B Abraham im Negeb, näher in Beerscheba (21, 31 ff. 22, 19) sich aufhielt. Das אָרױף צױן צײַט am st. c. wie 20, 1; und über den Artikel *Ew.* §. 290, d. „Die Weiber Jacob's haben auch besondere Zelte (31, 33). Ebenso die der Beduinenhäuptlinge nach *Arvieux merkw. Nachr.* III. 214“ (*Kn.*) und er tröstete sich nach seiner Mutter] d. h. nach dem Hingang derselben (vgl. אָרױף צױן צײַט] in der Zeit vor mir 30, 30), hörte also jetzt auf, über denselben zu trauern. Vgl. das zu V. 63 bemerkte. „Er müsste demnach gegen 4 Jahre getrauert haben. Aber schon 30 und 70 Tage waren grosse Trauerzeiten (50, 3. Num. 20, 29. Deut. 21, 13. 34, 8). Der Erzähler setzte also wohl Sara's Tod später oder Isaac's Verheirathung früher, als der Elohist“ (*Kn.*).

4. Abraham's Nachkommen von Ketura und sein Tod,  
Cap. 25, 1—11, von R nach A.

In diesem Stück (das *Tuch Kn. Ew. Nöld.* ganz von A ableiten) kann über die Abkunft von V. 7—11<sup>a</sup> kein Zweifel sein. Die Bestimmung des Alters Abraham's, „die Angabe von dem noch bei ihm befindlichen Ismael V. 9, von der Höhle Makhpela



V. 9 f., die breite Schreibart 9 f., die Ausdrücke וְיָרַד יִצְחָק וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד 10, וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד 8, וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד 7, so wie וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד וְיָרַד 11“ und die Rückbeziehung von 49, 31 auf V. 9 (*Kn.*) weisen deutlich genug auf A hin. Anders steht es mit V. 1—6 (*Hupf. Böhm. Schr.*). Zwar dass Abr. nach Sara's Tod noch einmal ein Weib nahm und Söhne zeugte, kann C nicht geschrieben haben, weil er (18, 12—14) schon die Zeugung Isaac's als etwas wunderbares hingestellt hat (über B vgl. 21, 7); nur bei A erreicht Abr. ein so hohes Alter, dass Zeugung nach dem 137 Lebensjahre nicht auffällt (über 17, 17 u. 21, 2 s. d.). In so weit muss der Grund von V. 1—6 von A sein auch wegen 17, 4 ff. Aber sein Bericht ist von R, zum Theil nach C, frei überarbeitet: וְיָרַד V. 1 schreibt A sonst nicht; וְיָרַד V. 2, die Ableitung Schebá's und Dedán's von Joqschan (vgl. 10, 7. 28) zeugen gegen A; V. 5 weist nach 24, 36 auf C hin und demnach wird auch V. 6<sup>a</sup>, als das Correlat zu V. 5, nicht von A sein, sowohl wegen וְיָרַד וְיָרַד als weil die Entlassung des Ismael zu Lebzeiten Abraham's zu V. 9 nicht stimmt, wogegen V. 6<sup>b</sup>, auf die Keturäer allein bezogen, für A sich wohl schicken würde (וְיָרַד s. 19, 29 u. 28, 6, und וְיָרַד וְיָרַד ist anders als 46, 30). Ueber V. 11<sup>b</sup> s. zu d. St. Offenbar hat A selbst schon die Keturäer gegen die Ismaeliten zurückgestellt; Hauptsöhne sind ihm nur Ismael und Isaac. Um so leichter erklärt sich, sowohl dass A über sie keine besondern וְיָרַד aufstellte, wie über Ismael, als auch dass R bei Wiedergabe seines Berichts ähnlich wie 22, 20 ff. freier waltete.

V. 1—4. Abr. nimmt die Ketura zum Weib, und zeugt mit ihr 6 Söhne, welche Stammväter arabischer Stämme geworden sind. V. 1. Die Anknüpfung וְיָרַד אֲבִי אֲרָם an Cap. 23 geht dem Ausdruck nach auf R zurück. Keturäische Araber führen zwar die spätern arab. Stammgenealogen nicht auf; doch nennen sie „einen Stamm Qatúrâ قطورا, der mit dem Stamme Gúrhum in der Gegend von Mekka zusammenwohnte, s. Ibn Coteiba ed. Wüstenf. p. 14, Ritter Erdk. XII. 19 f.“ (*Kn.*). Auch die Namen der einzelnen auf Ketura zurückgeführten Stämme können in späteren Schriften nur zum Theil nachgewiesen oder in einzelnen Spuren noch aufgefunden werden, da gewiss viele derselben später verschwunden oder in andere Volksverbindungen eingegangen sind. Das Verzeichniss findet sich auch 1 Chr. 1, 32 f., aber abgekürzt. — V. 2. Zunächst sind es 6 Hauptstämme, die von Ketura abgeleitet werden, eine halbe Dodekade. וְיָרַד bei den LXX Ζουβράν, Ζεμβράν, Ζεβράν, Ζεμβράμ, vergleicht sich (*Kn.*) mit Ζεβράμ, der Königstadt der Κιναδοκολπίται westwärts von Mekka am rothen Meere bei Ptol. 6, 7, 5. (Ueber die Κιναδοκολπίται, die man mit den joqtanischen Kinda, Blau mit den Banu-Kinána identificirt, s. ZDMG. XXII. 663). Auf die Zama-reni bei Plin. 6, 32 hat *Grotius* hingewiesen. Die Jer. 25, 25 erwähnten וְיָרַד hängen vielleicht mit וְיָרַד zusammen. וְיָרַד von Tuch mit וְיָרַד (10, 26), von *Ew.* Gesch. I. 451 mit וְיָרַד Hab. 3,

7, von *Kn.* mit den *Kassariva* bei Ptol. 6, 7, 6, südlich von den Kinäkolpiten am rothen Meer, zusammengestellt (die aber vielmehr den *غسان* Ghasân der Araber zu entsprechen scheinen ZDMG. XXII. 668), werden von arab. Genealogen auf den Stamm *ياقش* in Jemen gedeutet (*Osiander* in ZDMG. X. 31), vielleicht in Anbetracht der Ableitung des *קִטְרִי* von Joqshân V. 3. *קִטְרִי* u. *קִטְרִי* die *Midian* sind unter allen Keturiern die bekanntesten und waren bis gegen den Anfang des Königthums in Israel hin ein sehr mächtiges Volk; Gen. 37, 28. 36 treiben sie Karawanenhandel nach Aegypten; 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 Israeliten 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 *Winer* RW. u. das BL.). Die *Medan* kommen sonst nicht vor, denn die *קִטְרִי* Gen. 37, 36 sollen doch wohl mit den *קִטְרִי* 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 älanitischen Meerbusens einen Ort *Modiava* (6, 7, 27 einen Ort *Μαδιάμα* im glücklichen Arabien); einen Ort *Μαδιανή* dort kennt das Onomast. s. *Μαδιάμα*, ebenso die arab. Geographen *Istachri* v. Mordtm. S. 10; *Edrisi* p. Jaub. I. 328. 333; *Kazwini* Kosmogr. II. 173; *Abulf. Arab.* ed. Romm. p. 77 f.; *Marâs* III. 64; sie setzen ihn 5 Tagereisen südlich von Aila auf der Ostseite des Meeres (vgl. noch 1 Reg. 11, 18 u. *Ew.* Gesch. II. 473 f., auch *Wetzstein* in der Zeitschr. f. allgem. Erdkunde 1865. S. 115 ff.). Ein Thal *Medân* (bei *Jâcût* s. *المَدَان*) in der Nähe der Ruinenstadt *Dedân* (s. zu 10, 7) stellt *Wetzst.* (in *Del.* Jesaja 1866 S. 665) mit *קִטְרִי* zusammen, und auf einen gurhamitischen Götzen *Madân* hat *Osiander* (ZDMG. VII. 492) und *Hitzig* (zu Prov. 6, 19) aufmerksam gemacht. *קִטְרִי* unbekannt, da das von *Kn.* herbeigezogene Schaubak *الشوبك* im Gebel esch Scherâ (z. B. *Burckhardt* Syr. S. 695 f.) erst im Mittelalter vorkommt. *קִטְרִי* noch Ij. 2, 11 als ein Stamm in der Nähe vom Lande *קִטְרִי* erwähnt. („Vergleichen lässt sich der Araberstamm *سبأية* *Syayhe* östlich von Aila bei *Burckhardt* Syr. 945 und Beduinen 318, oder der Ort *صيحان* *Szykhan* im nördlichen Edom bei *Burckh.* Syr. 692 f.“ *Kn.*). „Im Ganzen zählt der Verf. die Söhne der Ketura von S. nach N. auf. Des Joseph. ant. 1, 15, I. Angabe, Ketura's Söhne hätten Troglodytis und den Theil des glücklichen Arabiens am rothen Meere hin eingenommen, ist nicht unpassend“ (*Kn.*). — V. 3. Die Söhne und Enkel Joqschan's. Ueber *Schebâ* und *Dedân* s. zu 10, 7. Allerdings werden hier die nördlicheren Zweige dieser beiden grossen arab. Völker zu verstehen sein, und insofern wäre immerhin möglich, dass A trotz 10, 7. 20, in Rücksicht auf eine

Mischung derselben mit nördlichen Arabern sie in diese genealogische Verbindung gebracht hätte. Jedoch da wegen  $\text{בן יצחק}$  dieser V. schwerlich von A stammt, und da die nördlichen Sabäer und Dedanäer doch erst in den jüngeren Schriften vorkommen, ist vielmehr wahrscheinlich, dass erst ein jüngerer Schriftsteller, zu dessen Zeit sie schon hervorgetreten oder wichtiger geworden waren, ihnen diesen genealog. Platz angewiesen hat. — Ueber die 3 Söhne Dedân's ist nichts mehr bekannt; da die Plur.-Endung dieser Namen dazu einladet, haben schon welche unter den Alten (s. Targg. u. Hieron. quæst. und Onomast.) und wieder *Hitz.* (s. BL u. Dedan) sie als nom. appell. aufgefasst und auf Beschäftigungen oder Lebensarten einzelner Zweige von Dedân gedeutet. *Kn.* wollte unter  $\text{בְנֵי דִדָּן}$  (mit denen übrigens schwerlich  $\text{בְנֵי מִדְיָן}$  Haz. 27, 23, keinesfalls  $\text{בְנֵי מִדְיָן}$  2 Sam. 2, 9 zusammenzustellen ist) die kriegerischen Stämme der Asir  $\text{عسير}$  in Tihâma (*Ritter* Erdk. XII. 983 ff.), unter  $\text{בְנֵי לַיִת}$  die Banu Laith  $\text{بنو لَيْث}$  in Higâz (Ibn Coteiba p. 32), unter  $\text{בְנֵי לָמ}$  die Banu Lam  $\text{بنو لَام}$ , einen weitverbreiteten Stamm (*Ritter* Erdk. XII. 913. XIII. 234. 438. 451. 458. XIV. 45) verstehen, schon den Lauten nach ohne guten Grund. Was die arab. Genealogen aus Letuschim und Leummim gemacht haben, s. ZDMG. XX. 175. XXIII. 298. Als Personennamen hat  $\text{מָנָן}$  und  $\text{לָמָן}$  auf nabatäischen Inschriften gelesen (ZDMG. XIV. 447). — V. 4. Von dem bedeutenden Volk Midian werden noch 5 Söhne oder Zweige namhaft gemacht.  $\text{גִּזְרָן}$  noch Jes. 60, 6 neben Midian als kamselreicher, Gold und Weihrauch aus Scheba bringender Handelstamm erwähnt. Die andern kommen sonst nicht vor; die Combination (*Kn.*) des  $\text{קִנְזָן}$  mit den Banu Ghifar  $\text{قنفر}$  vom Stamm Kenâna in Higâz (Ibn Coteiba p. 32; *Abulf. hist. anteq. p. 196*) ist nicht zu billigen, und eher (*Wetzst.* in der Zeitschr. f. allg. Erdkunde 1865. S. 102) *Ofr*, ein jetzt verödeter Ort zwischen dem Tihâma-Gebirge und Abân, worüber *Jächt* s.  $\text{عفر}$  und  $\text{نجد}$  Aufschluss gibt, herbeizuziehen. Dagegen dürfte  $\text{חֲזָרָן}$  mit *Kn.* durch den Ort Hanâkija 3 Tagereisen nördlich von Medina (*Burckh. Arab.* 690 f.) in der Nähe von *Ofr* zu erläutern sein (*Wetzst. a. a. O.*). Da  $\text{חֲזָרָן}$ ,  $\text{חֲזָרָה}$  und  $\text{חֲזָרָה}$  als Geschlechtsnamen auch in Juda, Ostmanasse und Ruben vorkommen, so ist immerhin möglich (*Nöldeke* im BL. IV. 218), dass Absenker dieser Midiangeschlechter in Israel aufgenommen waren. — Die Unterschrift ist in der Art von A, auch ist bei der Wichtigkeit Midian's für die israel. Geschichte wohl zu begreifen, dass er die Untarstämme desselben aufzuführen der Mühe werth fand. — V. 5 wörtlich wie 24, 36, und daher wohl von C. — V. 6. Während er dem Isaac sein ganzes Besitzthum übergab, fand er noch bei Lebzeiten die Söhne der Ketsweiber (Hagar und Ketura) mit Geschenken (an Dienern, Vieh u. s. w.) ab (vgl. 21, 10. Jud. 11, 2), obwohl nach

B (31, 20 f.) Ismael längst aus dem Hause ist. Da A sowohl Hagar (16, 3) als Ketura (25, 1)  $\text{קְטוּרָה}$ , nicht aber  $\text{שֵׁבִילֵי}$  nennt, so ist V. 6<sup>a</sup>, trotz des weitläufigen Ausdrucks  $\text{אֲרָצוֹת הַיָּבֵשׁ}$ , von C abzuleiten oder wenigstens als überarbeitet anzusehen. Es ist nämlich wohl möglich, dass auch A hier letztwillige Anordnungen Abraham's gemeldet hat, aber B, indem er zugleich den in 24, 36 vorausgesetzten, also dem Cap. 24 vorausgegangenen Bericht des C darüber berücksichtigte, die Angaben der beiden Schriftsteller zusammenarbeitete. Auch das 2 Gl. des V., wenn es auf Ismael mit bezogen würde, stimmt nicht zu V. 9; war es aber ursprünglich bei A nur auf die Keturäer bezogen, dann erklärt es zugleich, warum sie beim Begräbniss nicht anwesend waren. — Er entliess sie *nach Osten, in das Land des Ostens*, d. h. im allgemeinen nach Arabien (V. 15), aber das wüste Arabien oder die syrische Wüste mit eingeschlossen, s. *Wiener BW.* u. *Morgenland.* — V. 7 ff. Tod und Begräbniss des Abr. V. 7.  $\text{וַיָּבֵר}$  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 ähnlichen Fall 11, 32. — V. 8.  $\text{וַיִּבְרַח וַיֵּשֶׁב}$  V. 17. 35, 29. *in gutem Alter*] 15, 15. *wurde versammelt zu seinen Volksgenossen* (s. zu 17, 14) d. h. „ihnen im Scheol beigesellt. Denselben Sinn haben  $\text{וַיִּבְרַח וַיֵּשֶׁב}$  15, 15,  $\text{וַיִּבְרַח וַיֵּשֶׁב}$  Jud. 2, 10 und das häufige  $\text{וַיִּבְרַח וַיֵּשֶׁב}$  Deut. 31, 16. Diese Ausdrücke bedeuten weder *sterben* schlechtweg, weil häufig  $\text{וַיִּבְרַח}$  und  $\text{וַיֵּשֶׁב}$  mit ihnen verbunden werden (V. 8. 17. 35, 29. 49, 33. Num. 20, 26. Deut. 32, 50), noch *bestattet werden* im Familienbegräbniss bei den Angehörigen, 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 (Deut. 31, 16. 1 Reg. 2, 10. 16, 28. 2 Reg. 21, 18), oder in deren Begräbnissstätte erst einer der Väter lag (1 Reg. 11, 43. 22, 40). Sie sind aber entlehnt vom Bestatten am gemeinsamen Ort, und als sich die Vorstellung vom Scheol bildete, auf das Gelangen in den Scheol übertragen worden. In ihm befinden sich die Zusammengehörigen beisammen, wie auf dem Begräbnissplatz (37, 35. Hez. 32, 22 ff. Ps. 49, 20). Mehr bei *Böttcher de inferis* I. 54 ff.“ (*Rn.*). — V. 9 f. Zu 23, 20. — V. 11. Der göttliche Segen, der bisher auf Abr. ruhte, setzte sich an Isaac fort. Er lässt sich nieder beim Brunnen Lachajroï (16, 14). Auch hiemit (wie mit V. 5 vgl. mit 24, 36) wird etwas als jetzt erst eintretend gemeldet, was nach 24, 62 schon vorher eingetreten war. Da nun nach A (35, 27) Hebron der gewöhnliche Aufenthalt Isaac's gewesen zu sein scheint, so ist zwar dadurch nicht ausgeschlossen, dass auch A ihn zeitweise bei Beer Lachajroï wohnen liess, aber es ist ebenso möglich, dass V. 11<sup>b</sup> von R aus einer der andern Quellen hinzugesetzt ist.

5. Die Geschlechter Ismael's, Cap. 25, 12—18; nach A  
(ausg. V. 13).

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 näherer Nachweis der Erfüllung derselben unentbehrlich war, zumal da zugleich damit auch ein Theil des Gotteswortes an Abraham (17, 5 f.) zur Ausführung kam. Schon hienach kann über die Zugehörigkeit dieses Abschnitts zu A kein Zweifel sein, wie denn auch die Ueberschrift, die Altersangabe, und die Formeln und Ausdrücke das bestätigen; vgl. noch besonders V. 12 mit 16, 3. 15, V. 13 der Erstgeborne mit 35, 23, und die 12 Fürsten V. 16 mit 17, 20. Wenn *Hupf.* (S. 58 ff.) V. 13—16<sup>a</sup> u. 18, *Böhm.* (S. 84) alles ausser V. 17 dem A absprechen zu müssen meinten, so hängt dies mit ihrer unrichtigen Ableitung von Cap. 10 zusammen. Ein eigener Abschnitt mit der Ueberschrift  $\text{נְבִיאוֹת}$ , der nur V. 16<sup>b</sup> u. 17 enthielt, wäre wenig sinnvoll. Ueber V. 18 s. d. Zu dem Abschnitt ist zu vergl. das Verzeichniss 1 Chr. 1, 28—31.

V. 12. s. 16, 3. 15. — V. 13. vgl. 36, 10. 40. 46. 8.  $\text{נְבִיאוֹת}$  fällt auf, und ist nur dann nicht völlig überflüssig, wenn es mit  $\text{נְבִיאוֹת}$  näher verbunden wird: nach ihren Namen gemäss ihrer Geschlechtsfolge d. h. ihre Namen nach ihrer G.F. Ueber die Zwölfzahl dieser Ismaelstämme s. die Vorbemerkungen zu 22, 20 ff. Die bekanntesten und bedeutendsten sind *Nebajoth*, ausdrücklich als Erstgeborner oder Vorstamm bezeichnet und *Kedar*, beide auch noch Jes. 60, 7 verbunden, wie Plin. 5, 12 die Nabataei neben den Cedrei nennt, wogegen die arab. Genealogien (z. B. Ibn Coteiba p. 18. 30 und Abulfeda hist. anteisl. p. 192) welche Qaidar und Nâbit  $\text{نابت}$  als Ismaels älteste Söhne aufführen, nicht mehr in Betracht kommen, da dieselben einfach aus dem A. T. geschöpft sind. Aus dem A. T. selbst ersieht man über die *Nebajoth* nur das noch, dass Esau mit ihnen sich verschwägerte (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 Nabatu und Nabatai auf den assyr. Monumenten (*Schr.* KI. 56. 237). 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 Sela oder Petra eingenommen (Diod. 19, 94—100) hatte, und weiterhin mit dem Sinken des Seleucidenreichs auch im Ostjordanland und der syrischen 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 südlich nicht bloß bis Elath sondern noch ziemlich weit in das eigentliche Arabien hinein reichte

(Dioc. 3, 48; Steph. Byz. u. *Θαμoudá*), 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 Euphrat bis zum rothen Meer Nabatene hiess (Jos. ant. 1, 12, 4; Hieron. quaest. a. l.). Sie hatten eigene Könige, waren ebenso kriegerisch, wie durch Handel und andere Künste des Friedens bedeutend; von ihrer Cultur zeugten theils die Ruinen ihrer Hauptstadt Petra theils die nabat. Münzen und Steininschriften aus dem Jahrhundert vor und dem nach Chr. G. (vgl. *Ev. Gesch. I. 451 ff. IV. 458; BL. IV. 269*). Ihr Reich wurde von Trajan zerstört (Dio Cass. 68, 14; Ammian. M. 14, 8, 13) und frische Araberstämme drangen in die weiten Gebiete ihrer ehemaligen Herrschaft ein. Bei den muslimischen Arabern wurde der Na-

batäernamen (نَبَط, نَبِيْط, نَبِيط) auf das ansässige, Ackerbau treibende Volk der alten aramäischen Länder, namentlich auch Babyloniens übergetragen (s. *Nöldeke* in ZDMG. XXV. 122 ff.), was um so eher möglich war, da die Nabatäer der griech. röm. Zeit zwar ächte Araber gewesen waren und arabisch sprachen, aber in der Schrift und im grossen Verkehr dem damals dominirenden Aramäischen sich gefügt und mit der Zeit zum Theil auch aramäisch zu sprechen gelernt hatten (s. ZDMG. XVII. 705 ff.). Mit den Nebajoth unserer Stelle dürfen nun freilich diese späteren Nabatäer nicht unmittelbar identificirt werden, aber wenigstens einen gewissen Zusammenhang zwischen beiden wird man annehmen können. Dass die Nabatäer der gr. röm. Zeit Aramäer gewesen seien (*Quatremère* im Journ. As. 1835 Janv.-Mars, *Caussin de Perceval* *essai sur l'histoire des Arabes I. 35 ff., Ritter* Erdk. XII. 128 ff, wie schon die arab. Genealogen sie von Aram's Sohn Masch (10, 23) ableiten), ist als unrichtig erwiesen, seit man aus ihren Denkmälern erkannt hat, dass ihre ursprüngliche Sprache arabisch war, und der lautliche Unterschied zwischen dem alten und neuen Namen نَبَط (in welchem ن- keineswegs Endung des Plur. sein muss) und نَبِيط fällt darum weniger ins Gewicht, weil vielleicht die Nabatäer selbst, jedenfalls die talmud. Juden die Schreibart mit ن und و haben (ZDMG. XIV. 371. XV. 413), wie es scheint, auch die Assyrer. Es kann recht wohl der Name und Stoff der alten Nebajoth in diesem neuen aus Nebajoth und andern Araberstämmen zusammengemischten jüngeren Nabatäer-volk sich fortgesetzt haben. — Die *Kedarener* werden in der Zeit des Königthums Israels, wo die Midianiter schon mehr zurückgetreten waren, namentlich vom 8 Jahrhundert an im A. T. 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 (Hez. 27, 21), zwischen dem peträischen Arabien und Babylonien (Onom. ed.

Lag. I. 111; in einer regio inhabitabilis trans Arabiam Saracenum, Hieron. ad Jes. 42, 10), vgl. noch Jer. 2, 10. Ps. 120, 5 (u. dazu Theodor. et Suidas sub *Κηδάρι*). Mit ihrem Namen bezeichnen die Rabbinen die Araber überhaupt (die arab. Sprache als Sprache Kedar's), wie schon die Targg. Kedar durch *Araber* erklären, einmal auch durch *אֲרָבִי* Hez. 27, 21. — *אֲרָבִי* u. *אֲרָבִי* sind nicht nachzuweisen; ebensowenig *אֲרָבִי* von *Ka.* aufs Geradeswohl mit den *Mausaiuvēis* bei Ptol. 6, 7, 21 (über welche eine andere Vermuthung in EDMG. XXII. 672) nordöstlich von Medina und von *Def.* (gegen die Laute) mit der Ortschaft *al-Mismijē* in der Legā, südlich von Damask, zusammengestellt. *אֲרָבִי* schwerlich das (von *Wetzstein* Reisebericht über Haurān S. 93 nachgewiesene) Duma im östlichen Haurān, wahrscheinlich „das *Δούμαθα* bei Steph. Byz., *Domata* bei Plin. 6, 32, *Δούμαθα* oder *Δουμαθῶν* bei Ptol. 5, 19, 7, 8, 22, 3, von ihm bald in Arabia felix, bald in A. deserta gesetzt, *أدوم* bei Abulf. Arab. ed. Rom. p. 98 und in den *Marās* I. 416, 7 Tagereisen von Damask und 13 von Medina, auf der Grenze von Schām und Irāq, nach Edrisi p. Jaub. I. 335 vier Tagereisen nördlich von Teime, und dort im Distrikte Gōf von neueren Reisenden (*Niebuhr* Arab. S. 344. *Burckhardt* Syr. S. 1043) wieder erkannt, gewöhnlich Dumath al Gendel genannt“ (*Kn.*); aber von *אֲרָבִי* Jes. 21, 11 zu unterscheiden. Man kennt übrigens noch eine Reihe anderer Duma (aufgezählt bei *Mühlau* de proverb. Aguri. 1869 S. 19 f.). *אֲרָבִי* wird gewöhnlich, auch von *Kn.* mit den *Μαδαβοί* des Ptol. 5, 19, 2, ein Stück nordöstlich von Duma, combinirt blos nach Lautähnlichkeit. Gegen *Hitzig's* Vermuthungen über *Massa* s. *Mühlau* S. 22 ff., aber auch *Mühlau's* Meinung, dass es in der Nähe des Duma im Haurān gelegen haben werde, hat keinen guten Grund. *אֲרָבִי* wie nach der Masor., 1 Chr. 1, 30, den LXX Sam. Joseph. (statt *אֲרָבִי*) zu lesen ist, ist sonst unbekannt. *אֲרָבִי* wohl nicht in dem Ort Taimā  $\frac{1}{2}$  Stunden von Duma im Haurān (*Wetzstein* S. 94), keinesfalls in den *Θαυροί* nördlich von den Gerrhäern am pers. Meerbusen Ptol. 6, 7, 17, oder den Banu Teim (*تيم*) eben dort nach Jacut Moscht. p. 310. 352. 413 (*Kn.*) zu suchen, sondern der Jer. 25, 23. Ij. 6, 19 genannte Handelsstamm, dessen Land Jes. 21, 14 mit dem *تَيْمَاء* der arab. Geographen (s. *Ges.* thes. p. 600; *Kn.* zu Jes.) am Westrande von Negd, südostwärts von der Nordspitze des älanit. Meerbasens, zusammengestellt ist. *אֲרָבִי* und *אֲרָבִי* nicht durch *א* unter sich und mit dem vorigen Namen verbunden, waren Nachbarn der ostjordanischen Israeliten, von denen sie nebst den Hagräern bekriegt und zum Theil verdrängt wurden (1 Chron. 5, 18 ff.). *Naphisch* ist sonst unbekannt. „Mehr wissen wir von Jetar d. i. den *Itarräern*, welche theils auf dem Lebanon, um vieles nördlicher als Damask (Strab. 16, 2, 10. 18; Plin. 5, 19), theils südwärts

vom damascenischen Gebiet neben Arabern“ in schwerzugänglichen höhlenreichen Bergen (im sogenannten Drusengebirge im Centrum des Haurân, *Wetzst.* a. a. O. 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 (s. *Winer* RW.). „Die heutigen Drusen sind wahrscheinlich ihre Nachkommen“ (*Rn.*). Mit Gédur (جيدور) hat גִּדּוּר nichts zu thun (s. zu Deut. 3, 14 u. *Wetzst.* S. 91). גִּדּוּר sonst nirgends erwähnt. Denn auch die גִּדּוּר גַּי, welche Jud. 6, 3. 33. 7, 12 von Midian und Amaleq unterschieden und Jes. 11, 14. Hez. 25, 4. 10 neben Edom Moab Ammon genannt werden, sind nicht ein einzelner arab. Stamm, der mit גִּדּוּר identificirt werden könnte, sondern wie 1 Reg. 5, 10. Job 1, 3 ein Sammelname für die östlichen Araber, der (Jud. 8, 10. Jer. 49, 28) auch die Amaleq Midian und Kedar in sich fassen konnte, so weiten Sinnes, wie der gleichbedeutende, von der röm. Kaiserzeit an vorkommende Name Saraceni (von شرق Osten), nur dass in den angeführten Stellen hauptsächlich die im Osten von Palästina und Seir bis zum Euphrat hin wohnenden oder wandernden Araber, sei es Keturäer sei es Ismaeliten, zu verstehen sind (vgl. noch V. 6 und die גִּדּוּר 15, 19). — Nicht aufgeführt sind unter diesen Ismaeliten die הַגְרִיטִים oder הַגְרִיטִים *Hagräer*, welche zwar erst in der Chronik, aber doch nach alten Quellen, in der Nähe der ostjordanischen Stämme (1 Chr. 5, 10. 18 ff.; vgl. 11, 38. 27, 31) und zu Nehemja's Zeit Ps. 83, 7 neben den Ismaeliten erwähnt (vgl. noch Bar. 3, 23), und bei Ptol. 5, 19, 2 neben die Batanäer gesetzt werden (womit auch die Keilinschriften zusammenstimmen, *Schr.* Kl. 237), während bei Strab. 16, 4, 2 die Ἰσραηλιῶν (Ἰσραηλιῶν bei Dionys. perieg. 956) weiter südlich in der Nähe des pers. Meerbusens erscheinen. Während man die biblischen Hagräer leicht als Nachkommen der Hagar (16, 1) verstehen könnte, würden dagegen die südlichen Ἰσραηλιῶν eher mit der bekannten Stadt Hagar (حجر äth. *hagar*) in Bahrein (Jacut Moscht. S. 12. 14. 32. 167. 314. 333. 438; Ibn Batút. II. 247 f., Marâs III. 307, Isachri S. 9 u. A., schon als *Haegra* bei Plin. 6, 32) zusammenzustellen sein, und würde sich somit eine ganz andere Etymologie ergeben. Doch ist zweifelhaft, ob beiderlei Hagräer identisch sind. — Im übrigen wurde der Name *Ismaeliten* von jüngeren Schriftstellern auch in weiterem Sinne gebraucht; so dass er z. B. die Midianiter einschloss (Jud. 8, 24 neben 7, 12 u. 8, 22; vgl. wie beide Namen wechseln in Gen. 37, 25. 27 f. 36. 39, 1 allerdings bei verschiedenen Verfassern). — V. 16. „Das sind die Ismaelsöhne in ihren Gehöften und ihren Zeltlagern d. i. die theils in Dörfern oder offenen Flecken (Lev. 25, 31.



ss. 42, 11) fest wohnen, theils bios in beweglichen Zeltlagern (s. 69, 26). Denn  $\text{מִשְׁכָּן}$  von  $\text{מָשָׁךְ}$ , verwandt mit  $\text{מָסַךְ}$  *kreisen* bezeichnet das Zeltlager, welches gewöhnlich kreisförmig geschlagen wird und  $\text{בְּדָוָה}$  heisst, s. Burckhardt Beduinen S. 26“ (*Ka.*). 12 *tammfürsten*] 17, 20. Das seltene  $\text{מִשְׁכָּן}$ , ein mehr arab. Wort, ist A. hier und Num. 25, 15 von diesen arab. Völkerschaften sehr absichtlich gebraucht. — V. 17 vgl. V. 8. — V. 18. Ihre Wohnsitze. *Schur*: vor *Aegypten* s. zu 16, 7. Ueber *Chavila*: zu 10, 29; *Kal* denkt an Chavila im Süden Arabiens, so dass durch die Linie von S. nach N.W. die ganze Länge Arabiens bezeichnet wäre; aber passender wären die *Xaukoxaios* des Strabo oder auch Huwaila Niebuhr's, so dass die Breitenerstreckung vom pers. Meer bis Aegypten sich ergäbe. *in der Richtung* (10, 9. 30. 18, 10) *auf Assur* im Nordosten, wodurch das s. g. Arabia leserta bezeichnet sein muss, obgleich die Bezeichnung gerade durch *Assur* auffallend ist. Damit sind sehr weite Räume umschrieben, aber bemerkenswerth ist, dass das gegen Aegypten hin liegende petrische Arabien ausdrücklich darunter befasst ist, wie man bei der halbägyptischen Abstammung der Ismaeliten (16, 1. 21, 21) erwartet. *vor allen seinen Brüdern* d. h. östlich (23, 19. 16, 12) von den Bruderstämmen *fiel er* ein d. h. liess er sich nieder (Jud. 7, 12). Josephus ant. 1, 12, 4 gibt an, die Ismaeliten hätten vom Euphrat bis zum rothen Meer gewohnt. Nun ist aber dieser 2 Halbvers strenggenommen im Widerspruch mit der ersten Hälfte, ja auch mit V. 6; der Sing.  $\text{בְּדָוָה}$  (nach  $\text{בְּדָוָה}$ ) fällt auf; endlich sind (*Hupf.*) Inhalt und Worte aus 16, 12 genommen; somit liegt hier ein Nachtrag des R aus C. vor. Aber auch der 1 Halbvers hat an V 17. keinen Anschluss (*Hupf.*), und  $\text{בְּדָוָה}$ , von Völkerschaften gesagt, ist dem A. sonst fremd (obwohl er an sich für Arabes Seenitae sehr passend ist); auch diese Notiz scheint von R sonst woher, vielleicht aus B, aufgenommen zu sein.

#### IV. Die Geschichte Isaac's, Cap. 25, 19—Cap. 36:

Isaac tritt in der Erzvätergeschichte sehr zurück. Keine der drei Quellenschriften hat über ihn viel zu erzählen; und was über ihn erzählt wird, hat seine durchgehenden Parallelen an den Erzählungen über Abraham: die anfängliche Unfruchtbarkeit seiner Ehe, die Gefahr seines Weibes, die Achtung, die ihm Abimelech zollt, die Brunnenstreitigkeiten mit Abimelech's Leuten, sogar die häuslichen Widerwärtigkeiten wegen seiner 2 ungleichartigen Söhne. Und seiner Persönlichkeit nach erscheint er durchaus als das schwächere Nachbild seines Vaters. Er ist der Sohn der Verheissung und erbt vom Vater die Stellung und den Besitz der durch ihn errungenen Güter; ohne die

hohe Kraft Abraham's tritt er in dessen Fusstapfen, bewahrt treu sanft und geduldig das Ueberkommene, dient dem Gott seines Vaters, und wird von diesem, gleich Abr., geschützt, geleitet und gesegnet. Seine Prüfungen kommen ihm von den Fremden, den Philistern, die ihn anfeinden, und aus seinem eigenen Hause, aber durch mildes und williges Wesen überwindet er dieselben. Auch der Kreis der Oertlichkeiten, an die die Sage sein Andenken knüpfte, ist beschränkter als bei Abr.; in den ausführlicheren Erzählungstücken finden wir ihn immer in dem äussersten Süden und den Oasen der Wüste (Beer Laahajroi, Gerär, und Beersheba 24, 62. 25, 11. 26, 1—35); A aber setzt ihn, wie den Abr., wenigstens zuletzt nach Mamre (35, 27—29). In dieser Beschränkung mag noch eine gute Erinnerung liegen: in dem nach Abscheidung des Lotvolkes, der Ismaeliten und Keturäer noch übrigen Reste der ursprünglichen Abrahamischen Einwanderung, welcher längere Zeit in diesen südlichen Steppen sass, erkannten die Späteren den Theil der Hebräer, der die Abrahamische Art am reinsten bewahrte, und ihre eigentlichen Vorfahren. — Je weniger hienach über Isaac zu erzählen war, desto mehr über seine beiden Söhne Esau-Jacob, und der Anlage der Grundschrift gemäss gehört das eben unter die Toledot Isaac's. Jacob-Israel ist, neben Abr., der eigentliche Vater des Israelvolkes, der 2 grosse Patriarch, der durch Zuführung einer neuen hbr. Einwanderung von Mesopotamien her die Herausbildung Israels anbahnte, und der auch einen ganz anderen Theil Kanaan's, nämlich das mittlere Land (Bethel-Sichem) zum Schauplatz seiner Thaten hat. Neben ihm steht als die andere Hauptgestalt da Esau-Edom, der Bruder Jacob-Israel's, der Erstgeborene, der früher als Jacob mächtig und zu einem selbständigen Volk herausgebildet war, aber durch den jüngeren, strebsameren, höheren Zwecken dienenden Jacob später zurückgedrängt wurde. Der Kampf dieser 2 Brudervölker, oder, wie sie in diesen Vatersagen erscheinen, 2 Männer um den Vorrang bildet einen Hauptinhalt in den Erzählungen der Isaacsgeschichte, ein Kampf, der an Reiz und Bedeutung dadurch erhöht wird, dass Isaac, der in Kanaan geborne, auf Seiten Esau's, Rebecca aber, die Mesopotamierin, auf Seiten des Jacob steht, der dann aus Mesopotamien neue Kräfte zuführt. Aber auch dieser Kampf zwischen Esau und Jacob, dessen nationalen und für das Verhältniss der späteren Völker Edom und Israel verbildlichen Hintergrund man noch leicht durchfühlt (*Ew. Gesch. I. 492—504*), erschöpft noch nicht den Inhalt dieser Isaacsgeschichte. Das meiste derselben stammt von den jüngeren, prophetischen Erzählern, und ganz ebenso, wie B bei Abr. die göttliche Erziehung derselben zum Glaubenshelden zum Hauptgesichtspunkt macht, so hat er auch hier aus den Schriften jener Erzähler solche Stücke ausgewählt und zusammengestellt, welche ihm den Nachweis ermöglichten, wie Jacob von seinen Anfängen an zum Erben

ler Verheissungen bestimmt und befähigt, doch durch eine lange Reihe von Demüthigungen, Prüfungen und Läuterungen durchgehen musste, bis er endlich der grosse starke Held des Glaubens wurde, dem Gott den Bund mit Abr. erneuern und der zuletzt als der Erste Isaac's erbtreten 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 unhlauter, 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 Isaacsgeschichte und Jugendgeschichte Jacob's bis zu seiner Wanderung nach Harran 25, 19—28, 9; 2) Jacob in der Fremde und die Gründung seines Hauses in Harran im Kampf mit Laban 28, 10—32, 8; 3) Jacob zurückgewandert, als bewährter Gotteskämpfer, vor dem Esau weichen muss 32, 4—36, 43.

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

1. Geburt und erste Jugend der beiden Zwillingsbrüder und die Vorfälle ihrer künftigen Kämpfe, Cap. 25, 19—84, von R nach A, B, C.

Isaac erhält nach 20jähriger Unfruchtbarkeit seines Eheweibes auf sein Gebet hin endlich Zwillingsöhne, Esau und Jacob, von denen der letztere dem ersteren schon bei der Geburt zuverzukommen sucht. Herangewachsen wird Esau ein Waidmann der Liebling des Vaters, Jacob ein Hirte Liebling der Mutter. Esau aber, einst hungrig vom Felde heimkehrend, verkauft an den Jacob sein Erstgeburtserbe an ein Linsengericht. — Hier sind mit sammt der Ueberschrift V. 19 f. u. 26<sup>b</sup> wegen der chronologischen Angaben, wegen  $\text{פַּדְדָן אֲרָם}$ , *Paddan Aram*, *Bethuel der Arumäer* sicher auf A zurückzuführen, welcher 26, 34 f. 27, 46 Esau und Jacob als bekannt voraussetzt. Das übrige schreibt *Hupf.* dem C, *Schr.* seinem proph. Erzähler, *Rn.* dem Jehovisten, der aber dabei das s. g. Kriegsbuch benützt habe, zu. Das letztere wird (*mutatis mutandis*) das richtige sein. Nämlich da in Cap. 27, welches wesentlich auf C zurückgeht, der Jacobname (27, 36) etwas anders gedeutet und die Erringung des Ranges eines Erstgeborenen durch Jacob anders als hier dargestellt ist, so wird hier B als Quelle zu Grund liegen; zumal da auch  $\text{עֵשָׂו}$  V. 21 (vgl. 80, 28), und der V. 26 vgl. mit Hos. 12, 4 auf B hinweisen. Wenigstens kann daraus, dass 38, 27 f. über Perez und Zerech nach C ähnliches, wie hier V. 26, erzählt wird, noch nicht (*Hupf.*) auf Gleichheit des Verf. geschlossen werden. Andererseits aber ist das Referat des B nicht, rein gegeben, sondern stark von R überarbeitet.

Das folgt aus dem Namen *Jahme* und einigen anderen Ausdrücken die gerade in solchen Stücken, wo R selbständiger waltete, wiederkehren, wie  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  23 (15, 4),  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  28 (27, 29),  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  21 (Ex. 8 u. 10), ferner daraus dass V. 27 f. schon auf Cap. 27 vorbereitet auch V. 28 das Benehmen der Rebecca Cap. 27 erklärt, wie umgekehrt in 27, 11. 22 f. auf 25, 25 Rückbezug genommen ist sodann aus dem  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  25, wo auf eine von der V. 30 verschiedene Ableitung des Namens Edom angespielt ist, endlich aus der Einführung eines Jahveorakels und der Eröffnung einer proph. Perspektive gleich zu Anfang dieser Geschichte (vgl. 9, 25 ff. 15, 13 ff.). Dabei ist recht wohl möglich, dass R mit seinen Angaben V. 21, 27, auch  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  V. 25, sich an C anschloss. Aus den seltenen Ausdrücken  $\text{לֵבַט}$ ,  $\text{וַיִּזְכֹּר}$ ,  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  ist (gegen *Kn.*) nichts zu schliessen, da sie kaum zu vermeiden waren, und  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  V. 23 kann ebensogut dem jüngeren als dem wördlichen Hebraismus angehören:

V. 19 f. nach A. Aus der Fassung der Worte so wie aus seiner sonstigen Manier (11, 29. 26, 34. 28, 2 ff. 36, 2 f.) folgt, dass A schon vorher in seinem Buch die Verheirathung Isaac's erzählt hatte, die betreffende Stelle aber von R ausgelassen ist (s. Vorbem. zu Cap. 24). — Den *Aramäer* nennt A den Bethuel (s. Vorbem. zu 22, 22) und den Laban auch 28, 5, ebenso den letzteren B in 31, 20. 24 (vgl. auch Deut. 26, 5 u. dazu *Ew.* Gesch. I. 490 f.). Er wird so benannt nach seinem Wohnland.  $\text{אֲרָמִי}$  im ganzen A. T. nur bei A: 28, 2. 6 f. 31, 18. 33, 18. 35, 9. 26. 46, 15 (48, 7).  $\text{אֲרָמִי}$  bedeutet im Aram. *Jock* und im Arab. (aus der a. g. nabatäischen Sprache) auch (wie *jugum*) ein bestimmtes Maass Ackerland; Hos. 12, 13 setzt dafür  $\text{אֲרָמִי עֲבֵרָה}$  *Ebene, Feld Aram's*. Wie 24, 10 bei C  $\text{אֲרָמִי עֲבֵרָה}$  dafür steht, so haben es die LXX und Vulg. mit Mesopotamia Syriae oder Mesopotamia wiedergegeben, vgl. die campos Mesopotamias bei Curt. 3, 2, 3. 5, 1, 15. Allein daraus folgt nicht, dass beide Begriffe identisch sind, und scheint vielmehr Paddan Arâm das n. pr. nur der Ebene um Harran herum gewesen zu sein, vgl. 48, 7 wo Paddân allein dafür gesetzt ist (*Ew.* a. a. O.). Der alte Name, den Hosea in seiner Weise erklärt, blieb an einem Orte *Faddân* und einem Hügel *Tell Faddân* in der Nähe von Harran haften, den Jâcût noch kennt (*Chwotsohn* die Scabier I. 304, und Marâs. II. 337). Dass die Gegend von Edessa und Harran eine Ebene umgeben von Bergen ist, lehren Edrisi p. Jaub. II. 153; Wilh. von Tyrus 10, 29; *Buckingham R.* in Mesopot. S. 111 (*Kn.*). — V. 21. „Wie Sara und Rahel 11, 30. 29, 31 ist auch Rebecca 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. Der Dat. beim Pass., wie 14, 19.  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  eig. *gegenüber seinem Weibe*, so dass er sie im Auge halte, in Hinsicht auf sie;  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  nur hier und 30, 38

ei demselben Verf.; bei A  $\text{לָמַד}$  u.  $\text{לָמַד}$ “ (*Rn.*). — V. 22. Sie ist mit Zwillingen schwanger, die sich aber im Mutterleibe stossen; in Vorspiel der künftigen Kämpfe der beiden Männer und Völkler. „Ebenso hatten nach Apollod. 2, 2, 1 die um die Herrschaft streitenden Brüder Akrisius und Prötus sich schon im Mutterleibe estritten. *wenn also, warum doch ich*] d. h. wenn das so geht, warum bin, existire ich? Sie legt dem Vorgang eine schlimme Vorbedeutung bei“ (*Rn.*). Das  $\text{לָמַד וְיָמַד}$  ist zwar kurz gesagt, aber am Ende nicht kürzer als  $\text{לָמַד וְיָמַד}$ . Ein  $\text{לָמַד}$  nach  $\text{וְיָמַד}$  (*Böttch.*) forderte auch noch ein  $\text{וְיָמַד}$  und wäre unhebräisch. Dass  $\text{וְיָמַד}$  nicht Praed. sein kann (*de We.*), ist selbstverständlich; und ein  $\text{וְיָמַד}$  zu suppliren, liegt immer noch näher, als ein  $\text{וְיָמַד}$  oder  $\text{וְיָמַד}$ . Auch 27, 46 ist sie sofort mit einer ähnlichen Rede bei der Hand, als wäre gar nicht leben besser als zum Unheil leben. Beunruhigt geht sie hin, darüber Jahve zu befragen. Es wird dabei vorausgesetzt, dass es schon damals Orakelstätten gab (vgl. 14, 7), oder Seher und Priester des wahren Gottes (vgl. 14, 18), an welche man sich in solchen Anliegen um Auskunft wenden konnte. — V. 23. Die Antwort, der Orakelspruch, ist rhythmisch gegliedert, und gibt mit der Erklärung des Sichtstossens der Kinder eine Fernsicht auf das Verhältnis der beiden Völker Jacob Edom, wornach das jüngere das ältere überwinden und dienstbar machen werde, vgl. die ähnliche Ankündigung 27, 29. 40. *aus deinem Leibe trennen sie sich*] „hervorgehend aus dem Mutterleibe, also schon bei ihrer Geburt, sind sie zwiespältig (V. 26), nicht einträchtig, wie sonst Brüder Ps. 133“ (*Rn.*).  $\text{וְיָמַד}$  im Pent. tritt noch 27, 29.  $\text{וְיָמַד}$ ] 19, 31 ff., wie dort auf das Alter bezogen (vgl. 29, 26. 43, 33. 48, 14).  $\text{וְיָמַד}$ ] Ij. 32, 9; Artikel kann in Poesie fehlen. Daraus, dass hier  $\text{וְיָמַד}$  anders als 27, 40 — vom schliesslichen Freiwerden des Aelteren nichts gesagt ist, kann man nicht (mit *Rn.*) schliessen, dass der Verf. vor der Losreissung Edoms lebte; so genau wie Cap. 27 von der Zukunft zu reden, gehörte hieher nicht. — V. 24. *voll werden*, von der ablaufenden Zeit; hier der Schwangerschaft, wie 29, 21. 50, 3.  $\text{וְיָמַד}$ ] contr. aus  $\text{וְיָמַד}$  38, 27. — V. 25. Der erste Knabe wird geboren *rothlich*; ob das von den rothen Haaren (z. B. *Ges. Tuck Rn.*) oder von der rothbraunen Hautfarbe (z. B. *Del.*) zu verstehen sei, ist ebenso fraglich, wie bei David 1 Sam. 16, 12. 17, 42; doch ist das erstere fast wahrscheinlicher. „Arabische Schriftsteller wie Ibn Coteiba p. 19 u. Abulphar. hist. orient. p. 22. 42 leiten auch die rothhaarigen Orientalen von Esau ab“ (*Rn.*). Jedenfalls wird damit auf den Namen  $\text{וְיָמַד}$  angespielt; von dem V. 30 eine andere Erklärung gegeben wird. *er ganz wie ein Haar- oder Pelz-Mantel* (Zach. 13, 4), d. h. am ganzen Leibe mit Haaren bedeckt. Mit  $\text{וְיָמַד}$  wird (vgl. 27, 11. 29) auf  $\text{וְיָמַד}$  angespielt, welches Gebirgsland Esau's Nachkommen bewohnten (36, 8). Aber der Name, der hier gefliessentlich erklärt werden soll, ist  $\text{וְיָמַד}$ , mit dem man ihn benannte;  $\text{וְיָמַד}$  bedeutet *rauh, behaart*, wie  $\text{وَأَعْتَى}$  (vgl. auch

den *Ὀυσαε* der Phöniker, oben S. 8; u. *Ev. Gesch. I. 494 f.* — V. 26. „Der zweite Knabe kommt in der Art zur Welt, das seine Hand an der Ferse des Bruders hält: er will den vorardringenden Esau zurückhalten und selbst der Erstgeborne werden. Der Verf. nimmt *אָר* als denom. von *אָר* *Ferse* und *אָר* als *Fersenkalter*, vgl. Hos. 12, 4: Allein die Sache ist sehr unwahrscheinlich. Denn nach *Busch Lehrb. der Geburtskunde* §. 289 erfolgt bei Zwillingsgeburten die Geburt des zweiten Kindes in der Regel binnen einer Stunde nach der Geburt des ersten, gar häufig auch später. Vielleicht ist *אָר* a. v. a. *Nachfolger*, indem die somit. W. *אָר* *hinterhersein, nachfolgen, nachspüren, nachstellen, beliaßen* bedeutet. Der Jehovist 27, 36 deutet den Namen etwas anders“ (*Kn.*). *אָר* neben *אָר* V. 25 ist auffallend, erklärt sich aber wohl daraus, dass R. schon hier, wie sicher in V. <sup>b</sup>, aus A schöpfte (vgl. 16, 16). *אָר* *Ev. §. 304, a.* — V. 27 f. Esau wird heranwachsend (21, 8. 20. 38, 14) ein jagdkundiger, ein Mann des Feldes (unterschieden von *אָר* 9, 20), der dem Wilde nachjagend die Gefilde durchsieht, daher des Vaters Liebling, denn *Wildpret war in seinem Munde*, d. h. nach seinem Geschmack, mundete ihm, dem Esau, vgl. 27, 5. 7; *אָר* gäbe einen andern Sinn, und des Suff. auf Esau zu beziehen „weil er ein Wildpretesser war, immer viel Wildpret hatte“ (*Abulwalid s. Journ. As. 1850 Sept. p. 239; Böttch.*) macht nichts besser. Wenn im Gegensatz zu ihm Jacob *אָר* genannt wird, so kann das in diesem Zusammenhang weder sittlich *untadelig*, noch auch *ἀπλοῦς, ἀπλοῦς simplex, lauter, schlicht* (LXX Aq. Theod. Vulg.) bedeuten, da, er ja vielmehr weiterhin als der listige erscheint, sondern muss etwa s. γ. a. *ἤμερος* (Philo) sein (*Gen. thes.; Ev. Gesch. I. 506*), wie man das deutsche *frumm* auch im Sinne von *ruhig, still* (im Gegensatz gegen die Wildheit) gebraucht, und wie *אָר* von einem ähnlichen Grundbegriff aus die besondere Bedeutung *friedlich* aus sich entwickelt hat. Ein *Zeltbewohner* aber heisst er, nicht sowohl als ein *häuslicher* Mensch (LXX), sondern (4, 20) als *Hirte*, wegen seiner Beschäftigung. „Die Jagd, nicht aus Nothwehr oder Bedürfnisse, sondern wie von Esau als Lustgeschäft getrieben, gilt dem Verf. als etwas Wildes, Grausames, Rohes, zumal im Vergleich mit dem bei den Hebräern sehr geachteten Hirtenleben“ (*Kn.*). — V. 29.—34. Ein erster Ausbruch des Kampfes, den die Brüder mit einander kämpfen, zugleich ein Beitrag zu ihrer Charakteristik. (V. 29 f.; „Einst kommt Esau, als Jacob ein Gericht (Linsen nach V. 34) siedet, hungrig von der Jagd nach Hause und wünscht von dem Rethen zu schlingen. Gierig braucht er nicht *אָר*, sondern *אָר* *schlingen* (s. *Gen. thes.*). Auch kann er vor Heißhunger die Linsen nicht gleich beim Namen nennen und bezeichnet sie nach dem Anblick nur als das Rothe, als ein *κόκκινον* wie Crates bei Diog. Laert. 7, 1, 3. Dayqn soll er den Namen *Edou* erhalten haben. — V. 31. Eigennützig verlangt Jacob dafür Abtretung der Erstgeburt

In 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. Deut. 21, 17). Hier denkt der Verf. besonders daran, dass die göttlichen Verheissungen der Linie der Erstgeburt angehörten, vgl. Sem, Abr., Isaac“ (*Kn.*). Die beste Erläuterung gibt 27, 27 ff. *עַתָּה*] *jetzt, gegenwärtig* (Jes. 58, 4), und im Gegensatz gegen eine spätere Zeit hier und sonst gewöhnlich = *vorerst, zuvor* V. 33. 1 Sam. 2, 16. 9, 27. 1 Reg. 1, 51. 22, 5 (*Ges. thes. und Welthausen* BB. Samuel. S. 37). — V. 32. Esau ist bereit *ich gehe zu sterben*) muss sterben, wenn ich jetzt nicht zu essen bekomme (*Schu. Tsch. 2. A.*), oder vielleicht besser: meine Wege führen mich, den Jäger in steten Lebensgefahren, doch früher oder später zum Tod (*Ros. Kat. Kn.*); wozu mir da Vortheile, die ich doch nicht ausgeniessen kann? Stirbe er vor dem Vater, so käme er nicht einmal in den Besitz der Erstgeburtsrechte (*Kn.*). — V. 33 f. „Der vornehmige Jacob lässt sich die Erstgeburt eilich zusichern, und gibt erst dann sein Linsengericht heraus. Er legt Gewicht auf sie, während Esau, wie der Verf. tadelnd hinzufügt, sie verachtet. *עַתָּה*] im Pent. nur noch Num. 15, 31“ (*Kn.*). — Esau zeigt sich hier als der Mann kurzsichtigem Leichtsinns, von sinnlicher Begier beherrscht und vom Augenblick hingenommen, ohne Gefühl für übermännliche 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 Heilswirke 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 den Vorrang in volksthümlicher Bedeutung abgewann, sondern auch der Träger der Verheissung und der göttlich Erwählte wurde, stand thatsächlich fest. Da aber Esau in der Ueberlieferung ganz bestimmt als der Ältere oder Erstgeborne galt, also die Erwählung Jacob's nicht mehr; wie bisher; der Erstgeburt folgte, so war diese Abweichung zu motiviren. Nach der ältesten Darstellung bei A wird, weil Esau fremde Weiber genommen, Jacob von Isaac selbst vorgezogen (27, 46 — 28, 9) und diese Wahl von Gott bestätigt (35, 9 ff.), und ähnlich beruht auch bei C sein Vorrang auf einem Segen des Vaters (Cap. 27). Dagegen unsere Sage hier findet den Grund, mit gutem Becht, in dem Wesen und Charakter beider Völker selbst, wie es sich typisch schon in den Stammvätern dargestellt hat (vgl. 9, 20 ff. 16, 12). Aber die Zeichnung derselben ist wenig angeführt; selbst einige Unwahrscheinlichkeiten treten darin

zu Tage; sie hätten, bei weiterer Ausführung im einzelnen leicht beseitigt werden können.

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

Es ist hier alles zusammengedrängt, was über Isaac selbst abgesehen von seinen Söhnen, noch gemeldet wird, und woran man sehen kann und soll, wie Gottes Fürsorge, Segen und Schutz ihn überall begleitete, und er aus allen Anfechtungen siegreich gewachsen an Habe und Ansehen, hervorgieng; im einzelnen, wie er einer Hungersnoth wegen nach Gerár zog, dort eine göttliche Verheissung empfing; sein Weib für seine Schwester ausgab, mit grossem Glück auch Ackerbau trieb, so reich und gewaltig wurde, dass die Philister ihn beneideten und fortwiesen wie er dann nach dem Nachal Gerár zog, dort 2 Brunnen anlegte, über welche Zank mit den Hirten Gerár's entstand, dann noch weiter rückte und einen Brunnen grub, der ihm nicht bestritten wurde, zuletzt in Beersheba sich niederliess, wo er Jahve verehrte, abermals eine göttliche Verheissung empfing und einen Brunnen machte, auch dort mit Abimelech, der ihn besuchte, ein Freundschaftsbündniss schloss, woher der Name Beersheba (Ks.). Dass zu diesem mannigfaltigen Inhalt die verschiedenen Quellschriften Beiträge geliefert haben, ist zum voraus zu erwarten, und das Verhältniss von V. 2 zu 3, von 25<sup>b</sup> zu 25<sup>a</sup> u. von V. 29 zu 27 lässt die Zusammenarbeit zweier Referate deutlich erkennen; aber eine reinliche Sonderung lässt sich nicht machen, weil R meist nicht wörtlich, sondern in freier Reproduktion daraus mitgetheilt hat. Dass A eine Gotteserscheinung an Isaac erzählt hatte, ist aus 35, 12. Ex. 6, 3 gewiss; ob hier in 26, 2 ff. 24 etwas davon steckt, ist nicht zu sagen; mit Sicherheit lässt sich nichts, auch nicht V. 6 (Schr.), auf ihn zurückführen, am ehesten noch V. 17<sup>b</sup> vgl. mit 33, 18. Auch B wird (vgl. 24, 82. 25, 11) über Isaac im Südlände einiges zu berichten gehabt haben (vgl. wie bei B 46, 1. Jacob: in Beersheba des Gottes Isaac's gedenkt); nicht blos V. 19—22, sondern auch andere Angaben über seine Wanderungen dort wie V. 6. 17. 23. 25 mögen zuletzt auf ihn zurückgehen, und so seltene und keineswegs junge Ausdrücke wie עָרַב 12, עָרַב 26, auch der alte Name בְּעֵרְשֶׁבַת 26 neben בְּעֵרְשֶׁבַת (21, 22) scheinen bestimmt auf ihn als die Quelle hinzuweisen. Allein das meiste ist doch aus C genommen, also namentlich die eine oder andere der beiden Gotteserscheinungen, weiter die Gefahr der Rebecca V. 7—11, welche bei C neben Cap. 12 eher denkbar ist als bei B neben Cap. 20 und schwerlich blos freie Nachbildung des R (Böhm.) ist; und endlich der Bund mit Abimelech V. 26—33, indem zwar B recht wohl erzählt haben kann, dass Abim. sein Freundschaftsverhältniss zu Abr. (Cap. 21) auch mit Isaac fortsetzte, aber die



Erzählung in ihrer jetzigen Combination mit der Entstehung des Namens Beerscheba wegen 21, 31 nur von C sein kann, denn lass 26, 33<sup>b</sup> von R ohne Vorlage frei hinzugefügt und so der Widerspruch gegen 21, 31 hereingebracht sei, ist undenkbar. Wenn C, wie auch sonst wahrscheinlich ist, die Schrift des B schon benutzt hat, so erklärt sich, wie im Ausdruck Manches an B erinnert (z. B. V. 10 an 20, 9; V. 28 an 21, 22; V. 29 an 11, 23;  $\text{בְּיָמָיו}$  28 an 42, 23;  $\text{וְלֹא-יָדָע}$  32 an 21, 11. 24), aber doch auch wieder die Sprache von C durchklingt (z. B.  $\text{וְיָדָע}$  7,  $\text{וְיָדָע}$  8,  $\text{וְיָדָע}$  28,  $\text{וְיָדָע}$  29). Aber auch R muss, um die Angaben der Quellschriften zu einem lesbaren Ganzen abzuwenden, stärker eingegriffen haben (s. z. B. zu V. 1. 14. 15. 18), wie denn auch seine Hand in den Ausdrücken V. 3. 4. 5 unverkennbar ist. Ob die Philister V. 1. 8. 14. 15. 18 erst von ihm oder schon von C hereingebracht sind, ist hier sowenig als 21, 32. 34 sicher auszumachen. Nach *Kn.* wäre das Stück (wie Cap. 14. 15. 25, 21 ff.) vom Jehovisten auf Grund seines s. g. Kriegsbuches verfasst, nach *Hupf.* von C, nach *Schr.* von seinem proph. Erzähler (ausg. V. 6 u. 32. 33<sup>a</sup>), nach *Böhm.* von R (ausg. V. 6. 13. 16. 17. 19—23. 25—33<sup>a</sup>, die er dem B zuschreibt).

V. 1—6. „Isaac zieht wegen Hungersnoth zu Abimelech nach Gerár und hält sich daselbst auf, dies auf Befehl Jahve's, der die Abraham gegebenen Verheissungen auch ihm ertheilt.“ V. 1. *im Lande*] Kanaan; also war Is. bis dahin im Lande; es wird somit nicht an 25, 11 (24, 62), sondern an eine abweichende Vorstellung von seinem Aufenthaltsort angeknüpft.  $\text{לְבָרַךְ}$  für  $\text{לְבָרַךְ}$  *Ew.* §. 276, b; Gen. 46, 26, meist bei A, doch auch Deut. 4, 35. 28, 69. Jos. 22, 29. Die Rückweisung auf die Hungersnoth zu Abraham's Zeit 12, 10 ff. ist wohl erst von R eingefügt. Dass Abim. ein anderer als der Cap. 20 u. 21 erwähnte, etwa dessen Nachfolger sein soll (*Kn.*), ist in Anbetracht von V. 26 nicht wahrscheinlich, und aus Ps. 34, 1 ist nicht zu erweisen, dass Abim. dort ein gewöhnlicher Königsname oder gar Königstitel war. Oder sollte auch Phikhol V. 26 ein stehender Feldherrname gewesen sein? *Philister, Gerar*] s. zu 20, 1. 2. — V. 2. „Wie Abr. (12, 10) scheint Is. wegen der Hungersnoth nach Aegypten ziehen zu wollen. Dies verbietet ihm aber Gott, der alle Schritte der Erzväter anordnet (12, 1).“ Das 2 Gl. (wie 22, 2 u. 12, 1) unmittelbar vor V. 3<sup>a</sup> ist allerdings überflüssig; daraus folgt, nicht dass 2<sup>b</sup> ein jüngerer Zusatz (*Kn.*), sondern dass V. 3—5 erst durch einen andern Referenten (C oder R) angefügt ist. — V. 3. Er soll in *diesem Lande* d. h. in Gerár, bleiben, nicht in ein ganz anderes Land wandern (24, 6 f.), weil die Verheissung künftigen Landbesitzes auch ihm gelte. *ich bin mit dir*] helfe dir und beschütze dich (21, 20) gegen jede Noth. *alle diese Länder*] Kanaan 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 Chron. 13, 2. 2 Chr. 11, 23), offenbar von R, wie 15, 18—20 [בָּ] wie 19, 8. „Zu אָרָם *aufrecht hielten, stehen lassen* vgl. Lev. 26, 9. Deut. 8, 18, und zu Gottes Schwur 15, 17 f.“ (*Ku.*) und 22, 16 ff. — V. 4 wie 15, 5. 22, 17 und 12, 3. 22, 18, namentlich אָרָם wie 22, 18. — V. 5. Diese Huld gegen Isaac und seine Nachkommen kommen daher, dass Abr. in allen Stücken Gottes Willen nachkam, nach der Regel Ex. 20, 6. 2 Reg. 8, 11. 19, 34 (*Ku.*). אָרָם [אָרָם] 22, 18. Dass bei Abr. von Geboten, Satzungen und Gesetzen, die er gehalten habe, die Rede ist (17, 1. 18, 19), beruht auf Uebertragung der Verhältnisse unter dem mosaischen Gesetz auf die Erzväterzeit, kommt aber nur hier so vor und lässt zusammen mit der Häufung der Ausdrücke an die Hand des jüngsten Verf., des R, schliessen. Ueber אָרָם zu Num. 1, 53. — V. 6. So blieb er denn in Gerâr. — V. 7—11. In Gerâr begegnet ihm mit Rebecca etwas ähnliches, wie Abraham mit Sara ebendasselbst und schon vorher in Aegypten. § zu 12, 10 ff. — V. 7. Die Leute der Gegend fragten ihn *nach* (32, 30. 43, 7) seinem Weib; er gab 'sie für seine Schwester aus um nicht *ihretwegen* (V. 9. 20, 3) ermordet zu werden (12, 12) אָרָם [אָרָם] 24, 16. אָרָם 3, 22. Nach dem Sinn des Verf. soll die Geschichte offenbar in die erste Zeit der Ehe Isaac's, nicht erst nach 25, 29 ff. fallen; der Zeitfolge nach müsste sie in Cap. 25 erzählt sein, aber Verf. wollte alle Erlebnisse Isaac's im Philisterland zusammenstellen. — V. 8. Das Geheimniss kommt aber beim längeren Aufenthalt Isaac's daselbst heraus. אָרָם] das Qal nur noch bei Hez.; sonst s. Num. 9, 19. 22. אָרָם] 18, 16. 19. 28. „Als er einst *mit* Rebecca scherzt (21, 9), nämlich auf eine Art, wie es zwischen Gatten, nicht aber zwischen Bruder und Schwester vorkommt, bemerkt das der König *durch* das Fenster (8, 6), und erkennt das wahre Verhältniss. Der Verf. dachte sich Is. und Reb. dabei wohl im Garten beim Hause des Königs“ (*Ku.*), nicht aber den König bei Isaac's Haus (!) durch dessen Fenster hineinsehend (*Böhm.*). Ueber אָרָם s. *Winer* RW. u. Fenster. — V. 9 f. Abim. tadelt Isaac. אָרָם] nun ist sie ja *doch* dein Weib, obwohl du es anders gesagt hast. אָרָם] *Ev.* §. 135, d. אָרָם] 34, 2. אָרָם] wie 20, 9; nur dass hier der gesetzlich-technische Ausdruck אָרָם gebraucht ist. Wie Cap. 20 erscheint Abim. auch hier als ein gottesfürchtiger, auf Recht und Sitte in seinem Land haltender König. — V. 11. Er verbietet sogar bei Todesstrafe jegliche Antastung des Isaac und seines Weibes. — V. 12—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. Ia. 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. u. Pesch. falsch אָרָם) d. h. erntete 100fältig.

erhielt ganz ausserordentlichen Ertrag. „Ackerbau wird auch von Jacob berichtet (37, 7), aber nicht von Abraham. Manche arab. Nomaden verbinden ebenfalls Ackerbau mit Viehzucht, *Burckhardt*, Syr. S. 430 u. Beduinen S. 17; *Berggren* Reisen I. 325; *Robins.* Pal. I. 85 f.; *Buckingham* Syr. II. 11; *Seetzen* Reisen I. 339. 409. II. 335; *Ritter* Erdk. XIV. 978 ff. Die Angabe passt nach Gerar. Der Boden bei Gaza ist äusserst fruchtbar und in Nuttar Abu Sumar, eine Strecke nordwestlich von Elusa haben die Araber Getreidemagazine, *Robins.* I. 327. II. 639 f. „Noch heute kommt in jenen Ländern, z. B. Hauran ein so reichlicher Ertrag vor, *Burckhardt* Syr. 463“ (*Kn.*), *Wetzstein* Reisebericht S. 30. — V. 13 f. So von Gott gesegnet wurde Isaac fortgehend (8, 3. 5. 12, 9) grösser (24, 35. 48, 19. 2 Sam. 19, 33), bis er sehr gross ward d. h. sehr mächtig, weil reich an Gesinde und Vieh, so dass die Phil. ihn um sein Gedeihen und Glück beneideten. Ueber die Fortsetzung des Inf. abs. durch das Part. vgl. Jud. 4, 24 u. *Ev.* §. 280, b. Das seltene אֶרְבָּא וְצֹאן אֶרְבָּא (wie zusammengesetzt aus 2 Referaten, von denen das eine אֶרְבָּא, das andere וְצֹאן אֶרְבָּא hatte) im Pent. nur noch 47, 17 f., u. אֶרְבָּא noch 49, 10. Auch אֶרְבָּא im Pent. nur hier, wiederholt Ij. 1, 3. — V. 15 ohne ׀ cons. angeknüpft erscheint wie ein Redactionszusatz zur Vorbereitung auf V. 18. Die von Abraham's Leuten gegrabenen Brunnen zerstörten in ihrer Eifersucht die Philister dem Isaac, um ihm das Nomadisiren in ihrer Gegend unmöglich zu machen. Aehnlich 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. Reisebeschr. S. 682; *Niebuhr* Arab. 382 (*Kn.*). Ueber das suff. masc. in אֶרְבָּא וְצֹאן אֶרְבָּא auch V. 18. 33, 18. s. *Ev.* §. 249, b. — V. 16. Aber auch Abim. theilt diese Eifersucht und heisst den Isaac geradezu fortziehen, weil er ihnen zu gewaltig oder mächtig geworden sei. — V. 17. Veranlasst durch diesen Befehl des Königs (nicht durch die Brunnenverschüttung, denn diese betraf nach V. 18 auch die Brunnen seines neuen Aufenthalts) zieht Isaac von Gerar weg nach dem *Bachthal Gerar*, worüber s. zu 20, 1. *Sozom.* hist. eccl. 6, 32. 9, 17 kennt ein Kloster ἐν Γεράροις ἐν τῷ χειμάρρῳ. אֶרְבָּא] wie 33, 18 bei A. — V. 18—22. Isaac's Aufenthalt im Bachthal Gerar und die Brunnen (אֶרְבָּא wie Deut. 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; *Ev.* §. 285, a) auf, und gab ihnen die alten Namen wieder. Obwohl in der Abrahamgeschichte von solchen Brunnen im W. Gerar nichts gemeldet ist, so ist doch möglich und wahrscheinlich, dass R. in einer seiner Quellenschriften darüber Notizen hatte, die er nur betreffenden Orts nicht mitgetheilt hat. Da aber eine andere Quelle oder Sage diese Brunnen auf Isaac zurückführte, so hat er in seiner Weise so vermittelt, wie er hier

angibt. So wird zugleich klar, wie er die doppelte Schöpfung des Namens Beerscheba unten V. 33 und oben 21, 31 möglich dachte. Aber auch die 3 Brunnen, deren Erwähnung unmittelbar (V. 19—22) folgt, sollen demnach nicht ganz neue (*Del.*), sondern bloß erneuerte (*Kn.*) sein, da es auch nicht heisst: *und es fuhr fort* zu graben u. dergl. עָבַדְיָ לְיִשְׂרָאֵל LXX Sam. Vulg. B. Jub — V. 19—21. „Bei zweien von ihnen haben Isaac's Leute Streit mit den Hirten von Gerar, welche dieselben für sich verlangen (vgl. 13, 7 f., auch Ex. 2, 17 u. *Burckhardt* Syr. 628 u. Beduiner S. 118). Daher nennt er sie עָבַדְיָ Streit und מַעְבְּדֵי בְּעִינְיָהם lebendiges d. h. sich bewegendes, fließendes Wasser, in Gegensatz zum stille stehenden, hier also Quellwasser, vgl. Lev 14, 5. Jer. 2, 13. Zach. 14, 8. Cant. 4, 15“ (*Kn.*). — V. 22. „Is zieht aus dem Nachal Gerar fort (עָבַדְיָ 12, 8) und gräbt einen Brunnen, über den es keinen Hader gibt; er nennt ihn עֵינַי Weiten, weil Gott ihnen weit gemacht d. i. Raum verschafft hat und sie fruchtbar sein, d. i. sich mehren können im Lande. עֵינַי hinten betont wegen folgenden עֵינַי. §. 63, c. 193, b. עֵינַי begrundend, möglicherweise recitativ, vgl. 29, 32 f. „Dieser Brunnen lag allem Anschein nach nicht mehr im Gebiete von Gerar. Man muss also wohl denken an die Oertlichkeit حبيبة, *Ruhaibe* gegen 3 Stunden südlich von Elusa,  $8\frac{1}{3}$  südlich von Bersaba, wo es Reste von Brunnen gibt, *Robins.* I. 324 ff., *Russegger* Reisen III. 69. Hier hat sich auch der Name עֵינַי erhalten. *Robinson* Pal. I. 332 kam auf seiner Reise von *Ruhaibe* nach *Chulasa* zu einem Wadi شطين *Schutein*, der an einer Ruinenstätte vorübergeht. Sitna lag also nördlicher als Rechoboth, noch nördlicher wahrscheinlich Esek, welches aber nicht näher nachzuweisen ist“ (*Kn.*). — V. 23—25. Von da zieht Is. nach Beerscheba hinauf und erhält dort in einer nächtlichen Erscheinung (s. 20, 3. 6. 21, 14. 31, 11. 24. 46, 2 bei B; dann 15, 1. 22, 1) wieder göttliche Verheissungen; aber auch hier, wie V. 5 werden sie ihm um Abraham's willen, *des Dieners Gottes* (nur hier so in der Gen., doch vgl. עָבַדְיָ 20, 7) gegeben. — V. 25. „Die Gotteserscheinung veranlasst Isaac, einen Altar zu erbauen und Beerscheba wird dadurch zu einem Cultusort geweiht, s. 21, 33. 12, 7. Dass er den Altar früher als das Zelt errichtet, fällt auf. Deutlich schliesst sich עֵינַי u. s. w. an V. 23 an, während V. 24 u. 25 bis עֵינַי eine Einschaltung des Jehovisten sind“ (*Kn.*) d. h. des R; ob aber eine freie oder nach einer Vorlage, ist nicht zu entscheiden. עֵינַי 12, 8. 33, 19. 35, 21. עֵינַי nur hier, sonst (V. 15. 18. 19. 21. 22. 32) immer עָבַדְיָ; ob ein Unterschied in der Bedeutung sein soll („angraben“ gegen עָבַדְיָ V. 32 „fertig ausgraben“ *Böhm.*) oder ob verschiedene Quelle zu Grund liegt? — V. 26—33. Abimelech's Bundesvertrag mit Isaac und der Grund des Namens Beerscheba (vgl. 21, 22—31). V. 26. Abim. kommt von Gerar zu ihm nach Beerscheba mit Phikhol (21, 22) und

Abhuzzath (Form wie אָהַזְזַת, seinem חֵן (im Pent. nur hier) d. h. einem Freund, „Vertrauten, der ihm rathend und sonst Dienste leistend zur Seite stand, vgl. 1 Reg. 4, 5. 1 Chr. 27, 33“ (Kn.). — V. 27. s. V. 14 u. 16. Zu אָהַזְזַת in וְאָהַזְזַת s. zu 24, 56. — V. 28. [ahve mit dir] 21, 22. אָהַזְזַת Eidschwur (24, 41) hier s. v. a. ein inter feierlichen Verwünschungen bekräftigter Vertrag wie Deut. 29, 11. 13. Hez. 16, 59. אָהַזְזַת] diese Form wohl absichtlich zum Wechsel mit dem folg. אָהַזְזַת, sonst vgl. 42, 23. — V. 29. אָהַזְזַת] wie 21, 23. 14, 23. אָהַזְזַת] für אָהַזְזַת, worüber Ges. §. 75 Anm. 17; Ew. §. 224, c. „Ihre Angabe, sie hätten nur Gutes ihm erwiesen, hat der Jehovist (d. h. R, vielleicht schon C) aus der älteren Quelle beibehalten; er selbst erzählt V. 15. 16. 18 (vgl. V. 27) Feinseliges genug von ihnen“ (Kn.). אָהַזְזַת V. 31. 28, 21. du bist nun einmal der Gesegnete Jahve's (wie 24, 31), und darum ist's wünschenswerth, mit dir im Wohlvernehmen zu stehen. — V. 30—33. „Die Gäste und Isaac halten zusammen eine Bundesmahlzeit (s. zu 31, 54) und leisten am andern Morgen einander den Bundeseid, worauf jene von Isaac geleitet nach Gerar zurückkehren. An demselben Tage erhält Is. die Nachricht, dass die den Brunnen V. 25 grabenden Knechte Wasser gefunden haben; er nennt daher den Brunnen אָהַזְזַת d. i. Schwur nach dem Verf., der das Wort mit אָהַזְזַת gleich nimmt. Daher der Name Beerscheba, über dessen Entstehung 21, 31 eine andere Sage gibt“ (Kn.). אָהַזְזַת] s. Vorbem.

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

Esau nimmt 2 hethitische Weiber, zum Verdross der Eltern 26, 34 f. Jacob betrügt, unter Mitwirkung der Mutter, den Esau um den väterlichen Segen, und muss, um der Rache Esau's zu entgehen, sich zur Wanderung nach Mesopotamien entschliessen 27, 1—45. Isaac schickt, auf der Rebecca Veranstaltung, den Jacob nach Paddan Aram, um sich dort ein Weib zu holen, worauf Esau noch eine Tochter Ismael's heirathet 28, 1—9. — Von diesen 3 Abschnitten schliessen sich der erste und der letzte (26, 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 אָהַזְזַת 28, 1. 6. 8, אָהַזְזַת 2. 5 ff., אָהַזְזַת und אָהַזְזַת 3, אָהַזְזַת und אָהַזְזַת 4, אָהַזְזַת 5 zweifellos folgt (Tuch, Kn., Hupf. Schr.). Der Vers 27, 46 (s. d.) leitet zu 28, 1 ff. hinüber. Zwischen diese Nachrichten ist nun von R die ausführliche Erzählung über die Erschleichung des väterlichen Segens durch Jacob 27, 1—45 eingeschoben, welche nicht blos Jacob's Auswanderung anders (mit Jacob's Betrug und Esau's Hass) motivirt, und von dem väterlichen Segen selbst eine abweichende Darstellung gibt, sondern auch durch ihre Angabe

von Isaac's Alter, Todesnähe und Blindheit V. 1 f. 7. 10. 41 n 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 Verf. als A sein, zumal bei dieser von einer Verfeindung der beiden Brüder nirgends die Rede ist. Auch die sprachlichen Zeichen lassen sicher einen der jüngeren Verf. erkennen. Auf B speciell führt nichts, da ihm ausschliesslich eigenthümliches darin nicht vorkommt; mehreres weist auf C hin, besonders „die lebhaft, leichte und fliessende Schreibart, der Gottesname יהוה V. 7. 20. 27, die Ausdrücke הַיְהוּדָה 2, הַיְהוּדָה 20, הַיְהוּדָה 36, הַיְהוּדָה 41, הַיְהוּדָה 44, die Erwähnung des Hauses 15“, und da späterhin in Stücken des C (s. zu Cap. 32) eine ernstliche Feindschaft Jacob's und Esau's vorausgesetzt ist, so wird das Stück dem C zuzuschreiben sein (*Tuch, Kn. Hupf. Schr.*). Ueber das Verhältniss von V. 3 f. 11. 22 f. zu 25, 27. 25 a. die Vorbem. zu 25, 19 ff. Aber wie dort R auf Cap. 27 vorbereitet hat, so hat er auch hier wieder 27, 36 durch Unterscheidung der Erlistung der בְּרִית von der בְּרִית die Erzählung mit 25, 29 ff. ausgeglichen; הַיְהוּדָה V. 28 ist auffallend genug, um (vgl. 4, 25. 9, 27) vermuthen zu lassen, dass R auch in der Formulirung der Segensprüche eingegriffen habe (vgl. auch 29<sup>b</sup> mit 12, 3), und auch sonst zeigt sich manches, was nicht gerade auf C schliessen lässt z. B. הַיְהוּדָה V. 13 (s. 19, 8. 24, 8, anders 27, 30), הַיְהוּדָה V. 33. 34. Grund und Zweck der Erzählung ist, zu erklären, wie Jacob dem Ertgebornen den Vorrang abgewinnen, also namentlich das bessere Land und die grössere Macht, sogar die Oberherrschaft über den Bruder erlangen konnte. Sie erklärt es aus dem väterlichen Segen, insoweit ähnlich wie A in 28, 8 f. (vgl. die Vorbem. zu 9, 18 ff.). Das auffallende dabei ist aber, dass dieser Segen durch Betrug erschlichen wird. Denn wenn man auch in Betracht nimmt, dass durch die Deutung des Namens Jacob als des Listigen, durch die Schätzung Isaac's als eines Gottesmannes, dessen Worte Kraft und Wirkung haben müssen (s. zu V. 33) und durch Zurücktragung der späteren Feindschaft Edoms und Israels in ihre Anfänge der Volkssage die Factoren zur Bildung dieser Erzählung gegeben waren (*Kn.*), so ist doch verwunderlich, wie ein Schriftsteller von der ethischen Tiefe und Feinheit des C eine solche Volkssage scheinbar ohne ein Wort der Misbilligung erzählen und einem auf diese Weise erschlichenen Segen ernstliche Bedeutung beilegen kann. In Wahrheit aber sieht man daraus nur so viel, dass die Erzählung nicht für sich, sondern im Zusammenhang mit den folgenden Stücken aufgefasst sein will. Mit der Segnung Jacob's vollzieht sich ein Beschluss Gottes: in Gottes Willen war es gelegen, den Jacob über Esau zu erhöhen; das zeigt die Geschichte der beiden Völker bis auf die Zeit des Verf. thatsächlich und unwidersprechlich. 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 Verweigerung der Rebecca für Jacob hat durch 25, 23 eine tiefere Begründung. Aber ihre betrügerische List und des Sohnes Sünde kann nicht ungestraft bleiben; die Flucht Jacob's, die Trennung der Mutter vom Sohne, die vielen Kämpfe, Aengste, Enttäuschungen und Demüthigungen, welche sofort für Jacob folgen, sind gerechte Strafen für jene Sünden und zugleich in der Hand des alles leitenden Gottes Erziehungsmittel, durch welche ihm der unlautere Sinn abgethan und ein würdiger Träger der Verheissung aus ihm herausgebildet werden soll. Der ganze Vorgang hier ist demnach nur der fruchtbare Anstoss zu der folgenden Erziehungsgeschichte Jacob's. In diesem Lichte aufgefasst lässt die Erzählung doch zuletzt wieder denselben feinsinnigen Verf. wiedererkennen, der auch im Leben Abraham's vorzüglich dessen Bildung für die Heilzwecke Gottes nachzuweisen suchte. Für den Isaac aber ist es freilich weniger ehrenvoll, dass er gegen seinen Willen und Betragen Gottes Zwecke fördern muss, aber er ist ja überhaupt in der Sage nur das schwächere Nachbild Abraham's, und zu dieser niedrigeren Schätzung desselben gehört es auch, dass er zu der Segenshandlung sich erst durch ein Essen vorbereitet, ähnlich wie geringere Propheten solche äusserer Mittel zur Erregung zu Hilfe nahmen (*Ev. Proph. I. 42*).

Cap. 26, 34 f. Esau heirathet in seinem 40, also in Isaac's 100 Jahr (25, 26) 2 Hethiterinnen; über sie s. zu 36, 2 f. Sie wurden für die Eltern, welche keine Vermischung mit den Landes- eingebornen wollten, eine *Bitterkeit des Geistes*, Gegenstand der Geisteserbitterung, schmerzlichen Unmuths und Herzeleides. [עַרְבוּרִי] 19, 33, 27, 1. — Cap. 27. V. 1—4. „Isaac fordert Esau auf, ihm ein Wildpret zu jagen und zu bereiten, um vor seinem vielleicht nahen Tode noch einmal sein Lieblingsessen (25, 28) zu geniessen und ihn dann zu segnen.“ *seine Augen wurden matt* (Deut. 34, 7. Zach. 11, 17), *erloschen 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. [מַחֲבֵרֵי] s. 12, 11. [מַחֲבֵרֵי] hapaxleg. von מָחָר hängen eig. *das Gehänge*, also der Köcher, welcher umgehungen wird (*LXX. Vulg., Gr., Ven., Targ. Jon., Abene. Kimch.*), nicht das Schwert (*Onk., Syr. Pers., Ar. Erp., Rasch.*), welches angegürtet wird. Bogen und Pfeile waren die gewöhnlichen Jagdwaffen der Hebräer (Jes. 7, 24).“ [מַחֲבֵרֵי] sonst *Zehrung*, hier aber Einzelwort (*Tuch; Ev. §. 176, a*) zum Collect. מַחֲבֵרֵי, welches V. 5. 7. 33 steht, und nach der Masora auch hier gelesen werden soll. „An den Genuss des Essens eig. *Schmachhaften* d. i. Leckergerichts (Prov. 23, 3. 8) will Isaac, dann befriedigt und wohlgestimmt, die Segnung des Bereiters knüpfen und damit dessen Liebe erwidern.“ (*Kn.*) [מַחֲבֵרֵי] 19, 31 (10). 21; 30. 46, 34. — V. 5—13. „Rebecca hört den väterlichen Auftrag mit an (עִיף mit אָ wie 1. Sam. 17, 26) und wünscht den Segen dem Jacob zuzuwenden, fordert diesen

also auf, ihr 2 Ziegenböckchen (*Ew.* §. 212, b) zu holen, die sie wie Wildpret zubereiten will und er dem Vater bringen soll.“ [לְהַבִּיטָם] nach V. 4 u. 7; LXX: לְהַבִּיטָם. „sein Sohn, ihr Sohn] wie auch wir sagen: des Vaters, der Mutter Sohn d. i. Liebling, vgl. 25, 28. [לְהַבִּיטָם] Jova praesente ac teste 1 Sam. 23, 18. [לְהַבִּיטָם] in *Beziehung auf das was ich dir gebiete Ges.* §. 123, 2. *ich mache sie als Leckergericht] bereite sie zu einem solchen Ges.* §. 139, 2; *Ew.* §. 284, a. Das Gericht ist sehr reichlich, um das Oberhaupt der Familie, welches segnen soll, zu ehren (18, 6. 43, 34). Der vorsichtige Jacob hat nur das Bedenken, dass Isaac ihn, der am Halse und auf den Händen nicht wie Esau (25, 25) rauch, sondern glatt ist, durch Betastung erkennen und als einen, der mit dem halbblinden Vater seinen Spott treibe (von יָרַר), verwünschen werde. Bloss als Spötter, nicht als Betrüger, fürchtet er behandelt zu werden, weil er nur die Absicht eines Scherzes bekennen würde“ (*Kn.*). Rebecca aber nimmt seinen Fluch (vgl. 16, 5) d. h. die Folgen des Fluchs über ihn auf sich, weil sie nach 25, 23 überzeugt ist, dass Jacob den Segen haben muss und wird. — V. 14—17. „Sie bereitet die gehalten 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 קִיבְרָתוֹ *Kostbarkeiten* ist קָבַר zu wiederholen und gemeint sind Esau's bessere Kleider (Jud. 14, 12 f.), die bei festlichen Anlässen angezogen wurden“ (nach den Juden in Hieron. quaest. Esau's Priesterkleider); „sie dufteten nach den Gefilden (V. 27), während die Jacob's nach der Heerde rochen. Die Ziegenböckchen sind, da es sich bloss um die Bekleidung der Hände und des Halses, nicht des Scheitels und Kinns handelt, solche der gewöhnlichen Art, schwerlich solche der in Kleinasien einheimischen langhaarigen und gelockten angorischen Ziegenart. Der Jehovist redet von einem Hause des Isaac, wie er 19, 2 ff. auch Lot in Sodom ein solches bewohnen und 38, 17 Jacob eines zu Sichem erbauen lässt.“ Sonst „erscheint immer das Zelt als Wohnung dieser Nomaden. Die Stelle 38, 11 geht auf kenaan. Verhältnisse“ (*Kn.*). — V. 18—23. Jacob führt's aus und besteht die Prüfung. V. 18. יָבִיטָא לְיִצְחָק LXX Vulg. — V. 20. „Isaac ist verwundert über den schnellen Erfolg der Jagd. [יָבִיטָא] steht vice adverb. wie שָׁבַת 26, 18. [יָבִיטָא] 24, 12. — V. 21 ff. sowohl das zeitige Erscheinen als die Stimme des angeblichen Esau machen ihn argwöhnisch und er wird erst durch Betastung desselben sicherer“ (*Kn.*). [יָבִיטָא] nicht: und er begrüßte ihn (47, 7. 10. 2 Reg. 4, 29) mit einem Segenswunsch (*Kn.*), was hier, nach der bisherigen Verhandlung keinen Sinn mehr hat, sondern: und so war denn der Erfolg, dass er ihn segnete, wie V. 24 ff. im einzelnen gemeldet wird. — V. 24 f. Um aber seiner Sache völlig gewiss zu werden, fragt er vorher noch rund und nett: *du da* (V. 21) *bist mein Sohn Esau?* (ohne Fragwort *Ew.* §. 324, a; *Ges.* §. 153, 1), und erst



nach der Bejahung der Frage nimmt er das Essen an und genießt es. מציד בני [מציד בני] LXX Vulg. B. Jub. — V. 26—29. „Nach der Mahlzeit lässt er sich von Jacob küssen, riecht den angenehmen Duft seiner Kleider und ertheilt, durch Essen, Wein, Kuss und Wohlgeruch wohlgestimmt den Segen. [מִשְׁקָו] s. 2, 12. — V. 27. Der Segen ist, der gehobenen Stimmung entsprechend (4, 23 f. 9, 25 f. 14, 19 f. 24, 60), dichterisch gehalten. Von dem zuletzt aufgenommenen sinnlichen 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 herrlichen Pflanzen, insbesondere duftreichen Kräutern und Blumen reichlich ausgestattet hat (Hos. 14, 7. Cant. 4, 11).“ — V. 28. An diesen Gedanken eines von Gott gesegneten Feldes anknüpfend, wünscht er ihm zunächst ein solches fruchtbares Land, in welchem Thau vom Himmel und fruchtbarer Boden der Erde zusammen wirken zu einem reichlichen Ertrag von Korn und Most. Er meint Kenaan, über dessen grosse Fruchtbarkeit s. Ex. 3, 8 und *Wiener RW.* II. 188. Dass [מִשְׁקָו] optativisch, nicht futurisch zu verstehen ist, folgt aus [מִשְׁקָו] V. 29. [מִשְׁקָו] part. wie 4, 4. 28, 11. 30, 14. „Der Thau vertritt in Palästina während des regenlosen Sommers den Regen und bedingt hauptsächlich die Fruchtbarkeit der Witterung, ist daher hier statt derselben genannt, vgl. 49, 25. Deut. 33, 13. 28. Hos. 14, 6. Zach. 8, 12.“ [מִשְׁקָו] nicht von [מִשְׁקָו] Dan. 11, 24, sondern des Sinnes und des Parallelismus wegen nothwendig = [מִשְׁקָו] (mit aufgebener Verdoppelung des *s* *Ew.* §. 83, a) von den fetten d. h. fruchtbaren (Jes. 5, 1. 28, 1) Oertern oder *Feltfeldern der Erde* einen Theil. — V. 29. Der 2 Wunsch geht auf die künftige Stellung Jacob's unter den Völkern. *dieneu müssen dir Nationen und sich dir beugen Völker*] dir unterthan sein und huldigen; dies geschah seit Josua, mehr aber seit David. [ישׂוּעוֹ] ist gemäss den umgebenden Verba blos anomale oder falsche Schreibart für [ישׂוּעוֹ]. *sei ein Herr deinen Brüdern und beugen müssen sich dir die Söhne deiner Mutter*] deine Brüder müssen dir als Herrn huldigen. 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 hbr. Herrschaft, s. V. 40 (*Ku.*). Zum rhythmischen Wechsel von [מִשְׁקָו] und [מִשְׁקָו] vgl. Ps. 50, 20. [ישׂוּעוֹ] aramaisirend, 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. [בְּרִי] 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, nach 12, 3, wie der 1 Wunsch an 12, 7. 26, 3 und der 2 an 22, 17 sich anschliesst, so dass im wesentlichen die dem Abr. und Isaac verheissenen Segnungen hier wunschweise auf

Jacob übergetragen sind (vgl. 28, 4 bei A). Zu וְיָבֹא und וְיָבֹאֵם im Sing. vgl. Ex. 31, 14. Lev. 19, 8. Num. 24, 9; *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. *nur* eben d. h. kaum *hinausgegangen war Jacob*, da kam Esau, *Ev.* §. 341; d. וְיָבֹאֵם] wie 19, 13. 27. 33, 18. — V. 33. Isaac, bei Entdeckung des Betrugs, erschrickt heftig, kann aber nichts ändern. *er wird auch gesegnet sein* (bleiben). וְיָבֹא am Anfang wie 44, 10. 1 Sam. 12, 16. 28, 20. „Der Verf. betrachtet die Patriarchen als Gottesmänner (15, 1. 20, 7) und legt ihren Aussprüchen dieselbe Wirkung bei, wie den Gottessprüchen der Propheten. Ein ausgesprochenes Gotteswort gilt als eine Kraft, die unausbleiblich und unabänderlich das wirkt, was das Wort besagt; Gottes Wort kann nicht unwirksam sein, vgl. 9, 18 ff. Num. 22, 6. 2 Reg. 2, 24. Jes. 9, 7 f.“ (*Kn.*). Jacob sieht es als Gottes Willen an, dass es so kommen musste; er wird nicht zornig, sondern fügt sich in Geduld. — V. 34. Im Anfang ist ein (nach וְיָבֹא) ausgefallenes וְיָבֹא (24, 30. 52. 29, 13. 39, 13. 15. 19) aus LXX und Sam. wieder einzusetzen (*Schu. Tuck*). „Ob der Erklärung des Vaters betrübt sich Esau heftig. Mit nationaler Befriedigung malt der Verf. von hier an die grosse Noth aus, welche damals der Stammvater des feindseligen Edomitervolks empfand. *segne auch mich*] V. 38. 4, 26. Num. 14, 32; Prov. 22, 19; *Ev.* §. 311, a; *Ges.* §. 121, 8. — V. 36. Is. bemerkt, nicht ohne Grund habe man seinen Bruder וְיָבֹא benannt, was hier (anders als 25, 26) im Sinne von *Ueberlister, Hinterlistiger* gefasst ist. וְיָבֹא *ist's dass* man benannt hat? (wie 29, 15; *Ev.* §. 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. Rückbezug auf und Ausgleich mit 25, 31 ff. Sachlich betrachtet ist die וְיָבֹא in der וְיָבֹא enthalten, ist nur die Entwicklung der in der וְיָבֹא gegebenen Vorrechte. — 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 ihn 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 vergehen hatte, verliehen habe (*Kn.*); was sollte da noch übrig sein? וְיָבֹא] c. dupl. Acc., *Ev.* §. 283, b (Pa. 51, 14; Jud. 19, 5). וְיָבֹא] 3, 9. — V. 38. Eine Widerrufbarkeit des Segens setzt auch Esau nicht voraus, meint aber, dass es mehr als einen Segen gebe. וְיָבֹא] wie 21, 16. — V. 39. So lässt sich Is. zu einem Nachseggen bewegen, der aber mehr Unseggen als Segen ist, und eben darum nicht wunschweise, sondern weisend gesprochen. „Er gebraucht die bei Jacob gebrauchten Ausdrücke, aber in anderer Wendung (vgl. 40, 13 mit 19, *Tuck*). Denn וְיָבֹא ist hier nicht part. (*Fulg. Luth. A.*), sondern privativ (wie Num. 15, 24. Prov. 20, 3. Jj. 11, 15. 21, 9 u. s.), wie aus

V. 37 u. 40 klar ist (*Tuch Baumg. Kn. Ew. Del.*). *weg von den Fettgegenden der Erde wird dein Wohnsitz sein und weg vom Thau des Himmels von oben* (49, 25) d. h. „du wohnst entfernt und ausgeschlossen von den Ländern ergiebigen Bodens und fruchtbarer Witterung. Dabei ist besonders an Palästina gedacht, aus welchem Esau auf das Gebirge Seir zog (36, 8): Dieses letztere war im allgemeinen ein dürres, felsiges und unfruchtbares Gebiet. Ausserhalb der Umgebung Petra's *χώρα ἔρημος ἢ πλείστη, καὶ μάλιστα ἢ πρὸς Ἰουδαία*, Strab. 16, 4, 21. Als *χώρα τὴν μὲν ἔρημον, τὴν δὲ ἄνυδρον, ὀλίγην δὲ καρποφόρον* bezeichnet das nabatäische Land Diod. 2, 48. Nach *Shaw Reisen* S. 376 f. ist Edom „eine einsame leere Wüste“, und nach *Burckhardt R. in Syrien* S. 728 kann man die hohe Ebene nördlich von Akaba füglich eine steinige Wüste nennen“ (*Kn.*). Nur um den allgemeinen Unterschied des Wohnlandes Edom's von Palästina kann es sich hier handeln; dass dasselbe auch fruchtbare Wadi's hat (z. B. *Robins. Pal.* III. 103), wie Pal. unfruchtbare, kommt nicht in Betracht. Mal. 1, 3 gehört aber nicht hieher. — V. 40. „Dar- nach die Lebensweise: *auf deinem Schwert wirst du leben*“ in dem unfruchtbaren Land deinen Unterhalt auf das Schwert gründen (Deut. 8, 3. Jes. 38, 16), also von Krieg, Raub und Freibeuterei leben. Aehnlich Ismael 16, 12 und noch heute die Stämme im alten Edomiterland, *Burckh. Syr.* 826; *Ritter Erdk.* XIV. 966 ff. Zu dieser übeln Lebensweise kommt noch Unterwerfung unter Jacob, die aber nicht andauern wird“ (*Kn.*). Es wird ihm zugestanden: *wann du dich anstrengst, wirst du setz Joch von deinem Halse* (Jes. 10, 27) brechen. Nämlich *יָרַד* bezeichnet zwar das hetren- und zügellose Umherschweifen (Jer. 2, 31. Hos. 12, 4), aber das gibt hier, auch wenn man *יָרַד* durch Num. 27, 14 deckt (*Kn. Del.*); keinen Sinn, weil mit „Schweifen“ ein Joch nicht gebrochen wird, und „Freischweifen“ schon die Folge voraussetzt; annehmbarer 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. äth. *rōda* und *marrada*, sowie *אָל* IV (*Lud. de Dieu* zu Jer. 2; *Ros.*; *Win.* im Lex., *Ew. Gesch.* I. 159). Die alten Uebersetzer dachten an *יָרַד, יָרַד, יָרַד*; über die Lesart des Sam. *יָרַד* (auch im B. Jub.) s. *Ges. de Pent. Sam.* p. 38. Dieses Wort, die Hauptsache des ganzen Nachsegens, zielt auf die Zeiten von König Joram an, unter dem sie sich zuerst von Juda frei machten (2 Reg. 8, 20 ff.); unter Amassja (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 wieder frei. „Der ältere Erzähler 25, 23 sagt von diesem dereinstigen Freiwerden nichts“ (*Kn.*). — V. 41—45. Die nächsten Folgen: tödtlicher Hass Esau's gegen Jacob und Anweisung der Rebecca an Jacob zur Flucht nach Hærran. V. 41. *es nahen die Tage der Trauer* nicht: des Va-

ters, als wollte er durch Ermordung des Bruders sich auch an 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. Zu *אָבִי* vgl. 8, 21. — V. 42. „Esau sprach wohl auch laut von seinem Vorhaben. Daher erfuhr es Rebecca.“ Acc. beim Pass. s. 4, 18; zum Hithp. *הִתְחַנַּח* sich durch Rache Befriedigung verschaffen vgl. das Niph. Jes. 1, 24. *הִתְחַנַּח* 11, 31. — V. 44. „Nur *einige Tage* d. i. eine ganz kurze Zeit soll er in Haran bleiben.“ Sie spricht verkleinernd, um ihn desto eher zu bewegen.“ *אֲדַרְבֵּי* wie 29, 20 (anders 11, 1). Dan. 11, 20. — V. 45. „Sie würde sonst beide Söhne an einem Tag d. i. in derselben Zeit verlieren, Esau nämlich als Mörder durch die Blutrache, s. 9, 6“ (*Rn.*). *אֲדַרְבֵּי שְׁנֵי אָבְנָיִךְ* nach 44<sup>b</sup> ist auffallend, und scheint das eine von beiden eine Glosse zu sein. — V. 46 leitet zu 28, 1 ff. hinüber und ist von R eingefügt (*Böhm.*). „Rebecca äussert, sie sei wegen der hethitischen Weiber Esau's des Lebens überdrüssig, und wenn auch Jacob Hethiterinnen nehme, so wünsche sie gar nicht zu leben“ (*Rn.*). Deutlich ist hier die Rückbeziehung auf 26, 34 f. Aber dass diese Bemerkung von A stamme (*Rn. Schr.*), folgt daraus noch nicht, ebensowenig aus *בְּנֵי הָאָדָם* (s. zu 23, 3) und *בְּנֵי הָאָדָם* (wie 34, 1), was auch R schreiben konnte (wogegen die Ausdrücke des C in 24, 3. 37). Vielmehr waren aber nach 26, 35 diese Esauweiber *beiden* Eltern ein Herzeleid (vgl. 28, 7), und die Initiative der Reb. ist zwar ganz im Sinne des Erzählers von Cap. 27, aber bei A handelt Isaac selbständig 28, 1 ff., und *לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵי* ist nach 25, 22 gebildet. „Uebrigens ist erst *מִבְּנֵי הָאָדָם* und dann noch *מִבְּנֵי הָאָדָם* sehr anstössig; die LXX lassen das erste weg“ (*Olsk.*). — 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. *בְּנֵי הָאָדָם* s. zu 24, 3. — V. 2. „Der Auftrag geht dahin, dass er nach Paddan Aram (25, 20) ziehen und aus dem verwandten Stamme daselbst ein Weib nehmen soll, nicht wie Esau misfällige Kenaaniterinnen.“ *אֲדַרְבֵּי אֲרָם* zum st. c. (wie sofort *אֲדַרְבֵּי*) vgl. 20, 1; zu *אֲדַרְבֵּי* 14, 10; zu der Betonung des *אֲדַרְבֵּי* vor *א* *Ev.* §. 216, c u. 63, c; ebenso *אֲדַרְבֵּי* 27, 45, *אֲדַרְבֵּי* 29, 21 u. a. — V. 3 f. „Der Segen besteht darin, dass Gott ihn mit Fruchtbarkeit und zahlreicher Nachkommenschaft beglücken und ihm und seinen Nachkommen das dem Abr. verliehene Land geben möge.“ *אֲדַרְבֵּי אֲרָם* 17, 1. *אֲדַרְבֵּי אֲרָם* wie noch 35, 11. 48, 4 bei A; *אֲדַרְבֵּי* von den israel. Stämmen z. B. auch Deut. 33, 3. *Segen Abraham's* 17, 8. *אֲדַרְבֵּי אֲרָם* 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 so den Fehler einigermaassen gut zu machen, heirathet er auch noch eine Anverwandte, eine Tochter Ismael's,

Enkelin Abraham's. וְיִשְׁעָרָה] nicht וְיִשְׁעָרָה, dürfte sich durch die Abhängigkeit von יָרַח rechtfertigen, aber in weiterer Fortsetzung V. 7 וְיִשְׁעָרָה, was ebenfalls noch von יָרַח V. 6 abhängt. וְיִשְׁעָרָה V. 8 führt einen 2 Erwägungsgrund ein. *er gieng zu Ismael*] nicht als ob er jetzt schon das Vaterhaus ganz verlassen hätte (*Tuch*), s. dagegen 36, 6 f., sondern um ein Weib zu holen. Ismael lebte also damals noch, was zu 25, 26. 26, 34 vgl. mit 25, 17 und 17, 24 f. sehr wohl stimmt, und es ist kein Grund, einer unrichtigen Chronologie zu lieb (*Del. Keil*) den Ismael in die Familie des Ismael umzudeuten. Ueber die Chronologie s. zu Cap. 35 a. E. *Schwester Nebajoth's*] vgl. zu 24, 51. *auf seine Weiber hinauf*] d. h. zu ihnen hinzu 31, 50. Lev. 18, 18. Ueber die Machalath s. zu 36, 3.

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

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

Jacob zieht von Beerscheba aus, übernachtet bei Luz, hat hier den Traum von der Himmelsleiter, erhält göttliche Verheissungen, nennt den Ort Bethel, und thut ein Gelübde in Beziehung auf ihn und seine Wanderung (*Kn.*). — 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 göttlichen Schutzes und seiner erhabenen Bestimmung als 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 בֵּתֵל וְלִזְרַת וְיִשְׁעָרָה und den Verheissungen V. 13—16 nach Inhalt und Ausdruck (vgl. 13, 14. 16. 12, 3. 18, 18), in יָרַח 13, פָּרַךְ 14 und אֶרְצָה 14 f. die Hand des C. Allein V. 11 f. 17—22 haben אֶרְצָה, und während an A als Verf. 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 dieser Verse zu der Schrift des B (*Kn. Hupf. Böhm. Schr.*): die Ausdrücke בֵּתֵל 11 (32, 2), וְיִשְׁעָרָה 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  $\text{מִן־הַיָּמִין}$  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 bloß durch R überarbeitet (*Böhm.*) ist. Wahrscheinlich hatte schon C die Erzählung des B benutzt (z. B.  $\text{וַיִּשְׁכַּב}$  16 vgl. mit Ex. 2, 14). Und  $\text{וַיִּשְׁכַּב}$  V. 21 stammt entweder aus C oder ist von R eingesetzt.

V. 10. Der Bericht hebt neu an. Nach V. 5. 7 bei A glaubt man Jacob schon in Paddan Aram. Dass Isaac in Beerscheba wohnte, ist bei A (25, 11. 35, 27) nicht zu ersehen, wohl in 26, 23 (*Kn.*). — V. 11. Jacob trifft auf *den* (zum Uebernachten passenden oder den rechten) Ort; schon in diesem Treffen liegt eine höhere Fügung. Er nimmt *von* (4, 4. 27, 28) den Steinen einen (V. 18), und legt ihn *zu seinem Kopforte* (*Ew.* §. 160, b), an den Platz, *wohin* er sich mit dem Haupte legt, zu seinen Häupten. Es war schon etliche Tagereisen von Beerscheba (22, 4). — V. 12. In der Nacht hat er einen wunderbaren Traum (20, 3), in welchem er eine auf die Erde gestellte, bis zum Himmel reichende Leiter sieht; an ihr steigen Engel Gottes (21, 17) auf und ab, nicht ab und auf, d. h. sie sind schon unten als er sieht, gehen hinauf und kommen wieder. Diese Leiter „versinnbildet den Gedanken, dass Himmel und Erde, Gott und Menschen in Verbindung stehen (ähnlich der Regenbogen 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 und Gottes Befehle vollziehen, ihn behüten und unterstützen (24, 7), dass aber auch gerade dieser Ort ein rechtes Gottesheiligthum ist (V. 17 ff.), wo wirklich ein Verkehr zwischen Himmel und Erde stattfindet. An einer Leiter geht dieser Verkehr vor sich, weil in der älteren Zeit die Engel noch nicht als geflügelt gedacht wurden. — V. 13—15. Zu der Ermuthigung und Tröstung; welche das Gesicht an sich schon in Jacob erwecken muss, kommt noch eine ausdrückliche Zusprache Gottes, welche die Bedeutung des Gesichts ihm erklärt (V. 15) und eine grosse Verheissung (V. 13 f.) gibt. Es ist richtig (*Kn.*), dass nur V. 15 mit dem Gegenstand des Gesichtes, der Leiter, in einem inneren Zusammenhang steht, dagegen die Verheissung V. 13 f. ihm fremd und hinzugebracht ist; gleichwohl ist V. 15 in seiner jetzigen Fassung nicht von B; s. die Vorbem.  $\text{וְעַל־יְרֵכְךָ}$  gewöhnlich: oben *auf* ihr, der Leiter, aber gerade das *oben* ist nicht ausgedrückt, und der ganze V. ist von C, also: *Jahre stand über* (vor) ihm, wie 18, 2. 24, 13, vgl. 18, 8. 24, 30 (*Tuch Hupf.*). 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.  $\text{וְעַל־יְרֵכְךָ}$  30, 30. 48;  $\text{וְעַל־יְרֵכְךָ}$  LXX u. B. Jub.  $\text{וְעַל־יְרֵכְךָ}$  13, 14.  $\text{וְעַל־יְרֵכְךָ}$  12, 3. 18, 18. V. 15. verheisst den Schutz Gottes für die Zeit der Wanderungen

überall wo oder wohin er geht.  $\text{אֶת־יְהוָה}$  bis dass wann, Num. 32, 17. Jes. 6, 11 (kürzer 24, 19). — V. 16. Jacob ist beim Erwachen verwundert, dass Jahve an diesem Orte gegenwärtig ist, nicht bloß an den heiligen Stätten, wo Isaac ihn verehrte, z. B. Beerscheba 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. So nach C.  $\text{אֶת־יְהוָה}$  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), eine Himmelpforte, wo, wie es in einem rechten Gotteshause sein soll, der Himmel sich den Menschen öffnet und ein wirklicher Verkehr mit der oberen Welt gestattet ist. — V. 18. Wie bei C und R die Erzväter an den Orten der Gotteserscheinungen Altäre errichten, so stellt Jacob hier den Stein, auf dem er geschlafen, als Malstein, Denksäule auf, und begießt ihn mit Oel, weilt ihn dadurch (z. B. Ex. 30, 30). Dieser Jacobstein zu Bethel hat einst eine hohe Heiligkeit für ihn und sein Haus gehabt, s. 35, 14 bei A, und noch früher 49, 24. Dass aber Jacob oder die Seinen diesen Stein oder Steine überhaupt göttlich verehrt hätten (*Dozy*, die Israel. zu Mekka 1864 S. 18 ff.), folgt nicht daraus, ebensowenig aus der alten Benennung Gottes mit  $\text{אֱלֹהִים}$  Deut. 32, 18. 30 u. s. Zwar ist merkwürdig genug, dass hl. Steine noch nicht bei Abr., sondern erst bei Jacob, dem in Mittelpalästina heimischen, erwähnt werden, als wäre das Bedürfniss nach solchen Zeichen göttlicher Gegenwart doch erst auf einer jüngeren Stufe der Religionsentwicklung und nicht ohne Zusammenhang mit dem kanaan. Wesen eingetreten. Aber auch bei ihm hat die Heiligung des Steines noch keinerlei heidnischen Sinn. Steine zum Andenken an merkwürdige Vorgänge, namentlich 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 eine Art Heiligthum, bei dem man Gottesdienst that, zu achten (vgl. V. 22), schloss sich leicht an jene Sitte an. Mehr als dies wird vom Jacobstein nicht gesagt. Erst bei zunehmender Verfinsterung hat man solche geweihte Steine, als verkörperte Gottheiten oder gottbeseelte Steine, göttlich verehrt und zu allerlei Zauber gebraucht. In Kanaan selbst begann diese Entartung frühe, und wurden darum  $\text{אֲבִיבִים}$  in den ältesten Gesetzen des Pent. verboten (Ex. 23, 24. Lev. 26, 1). Aus der Zeit des gesunkenen Heidenthums werden solche abgöttisch verehrte und zum Aberglauben verwendete Steine allenthalben erwähnt, nicht bloß in Kanaan und bei Syrern und Arabern, sondern auch sonst im Morgen- und Abendland. „S. über die  $\text{λίθοι λιπαροί}$  oder  $\text{ἀληλιμμένοι}$ , *lapides uncti* Paus. 10, 24, 5; Minuc. Fel. 3, 1; Apulei. Florid. init., und über ihre religiöse Verehrung Theophr. charact. 16; Lucian. Alex. 30 und conc. deor. 12; Clem. Al. Strom. 7 p. 713 Sylb.; Arnob. adv.

gent. 1, 39; dem Namen nach gehören hierher auch die *βαρυλοι*, *βαρύλια*, *baetyli* (Plin. 37, 51), zum Theil Aërolithen, bei den Westasiaten, deren es gab zu Pessinus in Phrygien (Herodian. 1, 11. Liv. 29, 11), bei den Phöniken (Sanchun. ed. Orelli p. 30), bei den Syrern in Heliopolis (Phot. bibl. p. 557. 568) und in Emesa (Herodian 5, 3), bei den Aegyptern (*Gale* zu Jamblich. de myst. p. 215) und bei den Arabern (Maxim. Tyr. diss. 38; Arnob. 6, 196), z. B. in Petra der Nabatäer (Suid. u. *Θεοσάφης*) und in Mekka der schwarze Stein der Kaaba“ (*Ka.*). Vgl. auch *Winer* RW. u. Steine; *Gesen.* mon. phönici. p. 384. 387; *Ev.* Alterth. 158 ff.; Jahrb. X. 17 f. u. V. 287 f. — V. 19. Jacob benennt den Ort Bethel (s. V. 17), worüber zu 12, 8. Nach A thut er das erst bei seiner Rückkehr 35, 15. *בֵּית־אֵל*] wie 48, 19. Num. 14, 21. Ex. 9, 16. Dass Bethel früher *Luz* hieß (35, 6. 48, 8. Jud. 1, 23), ist dahin einzuschränken, dass das jüngere Bethel in der Nähe des älteren Luz lag (Jos. 16, 2. 18, 13); der Ort, wo Jacob übernachtete, war ja auch nicht in Luz, sondern nur in der Nähe (*Ev.* Gesch. I. 435 f.). — V. 20 ff. Er gelobt noch, dass er, wenn Gott ihn behüte und wohlbehalten (26, 29. 31) ins Vaterhaus zurückkehren lasse, diesen Gott verehren wolle u. s. w. Der Nachsatz hebt mit *אֵלֹהֵי אֲבוֹתַי* an (LXX Pesch. Vulg.), nicht mit V. 22 (*Tuch Hengst.* Authent. S. 370), schon der Wortstellung nach nicht. Möglich aber ist, dass die Worte *אֵלֹהֵי אֲבוֹתַי* ein Einschub des R (aus C) sind. *zu Gott sein*] 17, 7. Der Stein soll ein *Haus Gottes* d. i. eine Stätte der Gottesverehrung werden; die Erfüllung s. 35, 7, wornach er dort einen Altar errichtet. Auch will er diesem Gott — lebhafter werdend redet er ihn an — den Zehnten von allem geben, was Gott ihm gibt, s. 14, 20. Die Ausführung wird später nicht gemeldet (sie ist von R fortgelassen); wie der Verf. sie sich gedacht hat, ist nicht klar, ob in Form eines Opfers oder als Abgabe an einen stehenden Priester? Vgl. B. Jub. cap. 32.

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

Jacob, nach dem Land der Söhne des Ostens gelangt, trifft schon in der Nähe von Harran mit Rahel, der Tochter Laban's seines Oheims 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 jeder der beiden Frauen, und endlich auch von Rahel erhält er 11 Söhne und eine Tochter (20, 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 fernerm Dienst,



weiss aber durch List diesen Lohn so zu mehren, dass er in kurzer Zeit sich sehr grosse Habe erwirbt (30, 25—43). — Der leitende Gedanke der Erzählung ist der Nachweis des Schutzes und Segens Gottes (28, 15), welcher ihn allenthalben, auch im Kampfe mit der List und dem Eigennutz Laban's (vgl. noch 31, 7—12), begleitete. Aber in dem Dienst, zu dem er sich hergeben muss, und der durch den Betrug des Laban auf das doppelte Zeitmaass ausgedehnt wird, sowie in der langen Unfruchtbarkeit seines liebsten Weibes, wird doch, wenn auch nur feiner, auf seine verdiente Küchtigung für die im Vaterhaus verübten Trügerieen hingedeutet. Sowohl durch diese Zucht als durch jenen Schutz und Segen soll er geläutert und zur Anschmiegung an seinen Gott erzogen werden. Neben diesen ethischen Gesichtspunkten sind die nationalen nicht zu verkennen: die Verherrlichung Jacob's als des Ideals eines hebr. Hirten, und die Erklärung des Ursprungs der Israelstämme. — In dem engen Rahmen dieser 2 Kapitel (wozu Ergänzungen in Cap. 31) ist das wesentliche über Jacob's Thaten und Kämpfe in Mesopotamien zusammengedrängt. Die lebendige Volkssage über ihn floss einst reicher: Und während einige Bestandtheile derselben in diesem kurzen Abriss sich noch deutlich erkennen lassen, z. B. der Wettstreit des Hebräers und Aramäers in gegenseitiger Ueberlistung oder die Erfindung von allerlei Hirtenkünsten durch Jacob 30, 37 ff., sind dagegen andere Züge derselben schon fast ganz erblasst, wie z. B. von der riesigen Stärke des Helden (29, 10 vgl. 32, 25 ff.). Sogar schriftlich scheint dieser Theil der Jacobssage einst ausführlicher behandelt gewesen zu sein: das Stück 30, 35—42, bloß ein einzelnes Beispiel der mancherlei Künste Jacob's, 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). Wahrscheinlich war es B, welcher diese Dinge eingehender beschrieben hatte, und aus dessen Schrift dann auch von Cap. 31 an Mittheilungen folgen. Aber schon C, welcher jene Schrift kannte, legte auf solche mehr volksthümliche Stoffe weniger Gewicht, und R vollends hat so sehr die ethisch-religiösen Gesichtspunkte zur Hauptsache gemacht, dass er von jenen Dingen viel mitzuthemen nicht der Mühe werth fand. Das meiste in diesen 2 Capiteln stammt eben von C, wenn er auch für einzelne Theile wie 30, 32 ff. den B als Vorlage benützt hat. Dem A lässt sich mit Sicherheit nichts zuweisen, am ehesten noch 30, 22<sup>a</sup>; bei 29, 16 f. 24. 29. 35<sup>b</sup>. 30, 9. 17. 19 (*Kn.*) sind keine genügenden Gründe dafür, da gerade bezüglich der Weiber, Mägde und Söhne Jacob's, wovon diese Stellen handeln, gewiss die Sage so fest war, dass jeder Erzähler sie auf die gleiche Weise erzählen musste, und das Verzeichniss 35, 22 ff. macht es unwahrscheinlich, dass A schon vorher die Geburten im einzelnen verfolgt hatte. Styl und Erzählungsweise, auch die Namensetymologien, lassen vielmehr hier überall

die jüngeren Erzähler erkennen. Und zwar wird man, da  $\text{הַיָּמִים}$  im ganzen durchherrscht, da weiter 29, 2—13 in seiner Anlage mit 24, 10 ff. so viel Aehnlichkeit hat und 29, 14—30 mit 27, 1 ff. in ethischem Zusammenhang steht, da auch Ausdrücke wie  $\text{בְּבִטְחָא בְּרֵיבָא}$  29, 14,  $\text{וַיִּפְתַּח אֶת-בֶּטְנוֹ$  20, *den Mutterleib öffnen* 29, 31. 30, 22, *erbaut werden aus einer* 30, 3,  $\text{וַיִּבְנֶה אֶת-בְּרֵיבָא$  29, 34 f. 30, 20,  $\text{וַיִּבְנֶה אֶת-בְּרֵיבָא$  29, 13,  $\text{בְּבִטְחָא}$  und  $\text{וַיִּפְתַּח אֶת-בֶּטְנוֹ}$  30, 27,  $\text{וַיִּבְנֶה}$  30, 48 dafür sprechen, auf C als Hauptzähler schliessen müssen. Auch die chronol. Schwierigkeiten, welche sich aus Vergleichung von 30, 25 ff. mit 31, 38. 41 (bei B) ergeben (s. zu 30, 26), lösen sich am ehesten, wenn beide Stellen verschiedenen Verff., also Cap. 30 dem C angehört. Es kommt dazu, dass in 30, 16 ff. 20. 23 f. doppelte Namensdeutungen vorkommen; da je die eine derselben, weil in ihr Gott Elohim genannt ist, auf B zurücksuführen ist, so ist je die andere um so sicherer dem C zuzuschreiben. Indessen zeigt das eben bemerkte, dass in dem Stück auch Bestandtheile sind, die nicht von C stammen. Das gleiche folgt daraus, dass nicht bloß 30, 2, sondern auch 30, 5. 8. 17. 22 (wie 18. 20. 28)  $\text{וַיִּבְנֶה}$  statt  $\text{וַיִּפְתַּח}$ , und V. 3  $\text{וַיִּבְנֶה}$  statt des sonst durchgehenden  $\text{וַיִּפְתַּח}$  gebraucht ist. Man muss darum annehmen, dass der Bericht des C durch B mit Angaben aus der Schrift des B entweder ersetzt oder bereichert worden ist in den Stellen 30, 2 f. 5 f. 8. 17—20<sup>a</sup>. 22 f., auf welchen B auch die Phrase  $\text{וַיִּבְנֶה אֶת-בְּרֵיבָא}$  V. 2 (vgl. 50, 19) hinweist. Dasselbe gilt vielleicht von 29, 1 (s. d.). Aber auch in 30, 31—42 ist wahrscheinlich, jedoch schon von C selbst, eine Vorlage von B benützt, nicht gerade wegen der vielen seltenen Ausdrücke (dena diese waren durch den Gegenstand erfordert), wohl aber, weil der ganze Abschnitt sich mehr wie ein Auszug aus einer längeren Beschreibung gibt, und allerdings darin auch Wörter erscheinen, die man sonst bei B findet, wie  $\text{וַיִּבְנֶה}$  38,  $\text{וַיִּפְתַּח}$  38. 41. Dass aber der Abschnitt durch die Hand des C gegangen ist, zeigt sich darin, dass hier auf die List und Kunst des Jacob zurückgeführt ist, was bei B (31, 6—13) aus einer unmittelbaren Einwirkung Gottes abgeleitet wird (s. *Hupf.* S. 42). Die Notiz 30, 21 vielleicht erst von R.

Cap. 29, 1—14. Jacob gelangt glücklich bei seinen Verwandten in Haran an. V. 1. Er *erhob seine Füsse*, setzte seine Reise fort, die eine grosse war und gieng (nicht: kam) in das Land (20, 1) *der Söhne des Ostens* (s. zu 25, 15). Dieser Ausdruck fällt auf, einmal an sich, weil er sonst nicht die Mesopotamier bezeichnet, während man wohl Mesopotamien ein  $\text{אֶרֶץ מִצְרַיִם}$  (so hier die LXX ohne  $\text{בְּנֵי}$ ) nennen konnte Num. 23, 7 (vgl. Gen. 11, 2), sodann weil es zu  $\text{וַיִּבְנֶה אֶת-בְּרֵיבָא}$  28, 7 und  $\text{וַיִּבְנֶה אֶת-בְּרֵיבָא}$  28, 10 die dritte Variation ist. Ob es, wie das vorhergehende 28, 20 ff., nicht zu dem Bericht des B gehörte? — V. 2 f. Die Reise selbst wird nicht beschrieben, wie auch Cap. 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 lagerten eben 3 Heerden, die man dort zu bestimmten Zeiten zu trinken pflegte. Der (s. 14, 13. 24, 11) Stein aber, mit dem man die Brunnen zu bedecken pflegt (Rob. Pal. II. 414), war gross, damit nur die Berechtigten, indem sie mit vereinten Kräften ihn wegthaten und wieder darauf wälzten, den Brunnen benutzen könnten. Die Perff. V. 8 mit ? cons., als Fortsetzung zu  $\text{פָּרַעַ$ , zum Ausdruck des Pflegens (Ges. §. 127, 4, b). Bemerk. wird das hier zur Vorbereitung auf V. 10. „Brunnenscenen dieser Art waren (24, 11 ff. Ex. 2, 16 ff.) häufig und sind es noch (Rob. Pal. 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 (v. Schubert Reise II. 458; 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. Beduin. S. 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 Nabor's*] Sohn im weiteren Sinn (vgl. 31, 28. 32, 1); sein Vater Bethuel tritt auch 24, 50 ff. etwas zurück (Kn.). *geh's ihm wohl?*] 43, 27 f. — V. 7 f. Jacob glaubt, sie hätten das Vieh zum Uebernachten zusammengetrieben ( $\text{סָמַע}$ ) und fordert sie zum Trinken 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.  $\text{לְהַרְוֵם בְּיָדָם}$  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 unverheiratheten Töchter das Vieh auf die Weide treiben, Burckh. Beduin. 283; mehr zu Ex. 2, 16 (Kn.). — V. 10 f. „Der Anblick der schönen Base ergreift und hebt Jacob; entschlossen und stark wälzt er allein den Stein ab; freundlich und dienstfertig trinkt er ihr Vieh. Das dreimalige  $\text{וַיִּשְׁתְּ$  deutet an, dass er als Vetter so handelte“ (Kn.). So allerdings nach dem Sinn des Erzählers, 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.).  $\text{וַיִּשְׁתְּ$ ] 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  $\frac{1}{2}$  wie 48, 10; mit Acc. 33, 4) und küsst ihn viel und lang (Pi.), führt

ihn heim, und nachdem er seinen Bericht gehört, erklärt er ihn für *sein Gebein und Fleisch* d. h. leiblichen Verwandten oder Stammgenossen (37, 27. Jud. 9, 2. 2 Sam. 5, 1. 19, 13 f.); der Bericht sowohl als das Aeußere lassen ihm darüber keinen Zweifel. Die Stelle erinnert im Ausdruck an 2, 23 und  $\text{רַעֲיָתָי וְרַחֲמָי}$  an 18, 2. 24, 17. Jacob bleibt bei ihm *einen ganzen Monat Zeit*, vrgl. 41, 1. Num. 11, 20 f. (*Kn.*). Ueber  $\text{חַדֵּשׁ}$  (hier: nichts anders als) bei den jüngeren Erzählern vrgl. 20, 12. 26, 9. 27, 13. 30. 44, 28. — V. 15—30. Jacob gewinnt 2 Weiber, Schwestern. In dieser Ehe mit 2 Schwestern ist er kein Vorbild für Israel (Lev. 18, 18); aber sie geschieht wenigstens nicht nach seinem Willen; die eine Schwester ist ihm durch die Schlantheit des Aramäers aufgedrungen, und so erscheint die Sache mehr als harranische Sitte. (Ueber 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. Laban hat in dem Monat ihn als geschickten Hirten kennen lernen, und wünscht ihn bei sich zu behalten; er bringt ihm dies in feiner, scheinbar uneigennützigter Weise an: solltest du ( $\text{הֲיִכָּרְךָ}$  wie 27, 36) als Bruder mir umsonst dienen? dem man eher mehr als weniger gibt. Er heisst ihn den Lohn bestimmen.  $\text{וְיִשְׁכַּחֲמֶנּוּ}$  wie 31, 7. 41; sonst  $\text{וְיִשְׁכַּחֲמֶנּוּ}$  z. B. 30, 28. 32. — V. 16 f. Beschreibesätze, betreffend die beiden Töchter Laban's, zum Verständniss seiner Antwort V. 18 nothwendig. Von Rahel war freilich schon vorher die Rede, aber nicht von ihrer Schönheit, und von Lea war noch gar nichts gesagt. So konnte der Erzähler wohl mit  $\text{וְיִשְׁכַּחֲמֶנּוּ}$  beginnen; aus einer anderen Quelle näml. A (*Kn.*) müssen darum diese Verse nicht stammen.  $\text{וְיִשְׁכַּחֲמֶנּוּ}$  und  $\text{וְיִשְׁכַּחֲמֶנּוּ}$  wie 27, 15. 42. Die jüngere schön von Gestalt (39, 6, aber auch 41, 18) und Ansehen (12, 11. 24, 16. 26, 7); die ältere hatte *schwache* (eig. zarte) Augen, „ohne frischen, klaren Glanz. Den Orientalen, besonders dem Araber, gelten lebhaftere, feurige, klare und ausdrucksvolle schwarze Augen (Gazellenaugen, Hamás. 1. p. 557. 584. 596. 622; *Hartmann Ideale* S. 77 ff.) als Hauptstück weiblicher Schönheit“ (*Kn.*). — V. 18 f. „Jacob will dem Laban 7 Jahre als Hirt dienen, und verlangt dafür die geliebte Rahel zum Weibe. Laban ist es zufrieden, da er seine Tochter lieber einem Verwandten als einem Fremden ( $\text{וְיִשְׁכַּחֲמֶנּוּ}$  wie Jer. 6, 12. 8, 10) gibt. Bei allen Beduinen-Arabern hat der Vetter das Vorrecht vor den Fremden (*Burckh.* Bed. 219) und die Drusen in Syrien ziehen allemal den Verwandten einem reichen Fremden vor (*Volney Reise* 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. S. 274 f.; *Layard Nineveh* u. Bab. S. 222; *Lane Sitten* I. 167“ (*Kn.*). — Der Dienst Jacob's vertritt den

üblichen Kaufpreis für das zu erwerbende Weib, *Winer* R.W. u. Ehe. Dergleichen kommt noch immer vor; Beispiele bei *Ritter* Erdk. XV. 674 und *Burckh.* Syr. 464 (*Kn.*) — 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 (עָבַד 28, 2) sein Weib, da seine Tage d. h. Dienstzeit voll, abgelaufen seien (25, 24). Laban veranstaltet auch die Hochzeit und das übliche 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.*). Nach *Kn.* erinnern die Angaben V. 24. 29 an A, der sie auch 46, 18. 25 hat, s. aber die Vorbem. — V. 25 f. Seinen Betrug entschuldigt Laban mit der Landessitte (34, 7. 2 Sam. 13, 12), die jüngere Tochter nicht vor der älteren herzugeben (קָנְיָהּ und קָנְיָהּ wie 19, 31), eine Sitte, die in Indien Gesetz war (Manu 3, 160) und ab und zu auch sonst vorkommt z. B. *Lane* Sitten I. 169 (B. Jub. c. 28 will sie sogar für Israel zum Gesetz machen). Aber Laban hatte ihm zuvor davon nichts gesagt. — V. 27. Jacob soll aber für einen weiteren siebenjährigen Dienst auch Rahel erhalten. *mache voll die Woche dieser*] feire die Hochzeitwoche mit dieser zu Ende; die Hochzeit dauerte gewöhnlich eine Woche (Jud. 14, 12. Tob. 11, 18). *wir wollen geben*] ich und die Meinigen, s. 24, 50 (*Kn.*). — V. 28—30. Nach Ablauf jener Woche erhält er Rahel, welche ebenfalls eine Magd mitbekommt, heirathet also binnen 8 Tagen 2 Weiber. Auch zu Rahel gieng er hinein (wie vorher zu Lea) und liebte sie vor Lea, bevorzugte sie vor dieser. Das zweite נָא soll bloß הָדָל hervorheben (*Ges.* §. 155, 2, a; thes. 294) oder mit וְנָא zusammen „*etiam, noch mehr als*“ ausdrücken (*Del.*), beides gegen den Sprachgebrauch; auch zu וְנָא 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, aber gegen V. 31; daher נָא zu verwerfen mit LXX Vulg. — V. 31—30, 24. Jacob 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 Jacob-söhne, von denen bei einigen eine zweifache Deutung gegeben wird. (Durchaus geben die Mütter die Namen, wie auch sonst bei den jüngern Erzählern). Aber es sind auch ethische Ideen darin. Es ist in einer Doppelehe nicht recht, das eine Weib vor dem andern zu bevorzugen; Jacob, der das thut, wird durch die lange Unfruchtbarkeit der geliebten 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. — V. 31.  $\text{אָהַבָה}$  ist, kraft V. 30, relativ zu verstehen; minder geliebt (Deut. 21, 15. Matth. 6, 24). Gott *öffnete ihren Mutterleib* (16, 2), lies sie fruchtbar sein und gebären; damit gleicht er das Misverhältniss aus, denn Fruchtbarkeit macht das Weib dem Manne werth (16, 4). — V. 32. Den Sohn nennt sie  $\text{בְּנֵי}$  d. i. *sehete einen Sohn*, weil Gott ihr Elend angesehen hat (16, 11), denn nun, dachte sie, wird der Mann sie dafür lieben. (Eine Ableitung aus dem Arab. versucht Lagarde Onom. II. 95). Zu  $\text{בְּנֵי}$  nach  $\text{בְּנֵי}$  vgl. V. 33 u. 26, 22.  $\text{בְּנֵי}$  19, 19. — V. 33.  $\text{שָׁמַעַתְּ$  *Erhörung*, weil Gott gehört und beachtet habe, dass sie ungeliebt sei. S. aber *Ew.* §. 167, a. — V. 34.  $\text{רֵצִי}$  *Anhänger*, weil sie hofft, dass der Gatte ihr fortan mit Neigung anhangen werde.  $\text{אֲהַבָה}$  2, 24. Für  $\text{אֲהַבָה}$  ist mit Sam. LXX ( $\text{ἐλάσσε}$ , nicht  $\text{ἐκλήθη}$ ) Pesch.  $\text{אֲהַבָה}$  zu lesen, vgl. V. 35. — V. 35.  $\text{אֲהַבָה}$  *Gegenstand des Lobes und Preises (Del.)*, denn sie pries Gott für ihn, vgl. 49, 8. Der Name ist genommen als aus dem Hoph. abgeleitet (zum  $\text{אֲהַבָה}$  vgl. Ps. 28, 7. 45, 18. Neh. 11, 17). Nun machte sie einen Stillstand, so dass sie nicht gebar (16, 2), doch wohl mindestens ein Jahr (*Kn.*), wenn es 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: *bin ich an Gottes Statt?* des Urhebers von Leben und Tod (Deut. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. 2 Reg. 5, 7), der allein das gewähren kann. So der Ausdruck noch 50, 19 bei demselben Verf., den auch  $\text{אֲהַבָה}$  wie Num. 22, 16. 24, 11 verräth (*Kn.*). — 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 *knien gebäre* d. h. Kinder, die Rahel auf ihren Schooss nehmen (Ij. 3, 12) und als die ihrigen anerkennen will (50, 23), und dass auch sie von ihr erbaut werde (16, 2).  $\text{אֲהַבָה}$  20, 17. 21, 10. 12 f. — V. 4. Jacob willfahrt ihr. — V. 6.  $\text{רֵצִי}$  *Richter* nennt sie den Sohn, weil Gott sie gerichtet d. i. ihre Sache ihren Wünschen gemäss entschieden hat.  $\text{בְּנֵי}$  3, 17. 21, 12. 27, 18. — V. 8.  $\text{בְּנֵי}$  *Kampfmann*, weil sie einen Ringkampf (*Ew.* §. 156, c) Gottes mit Lea gekämpft und gesiegt habe, d. h. nicht: einen Kampf in göttlicher Sache, wie die Gründung Israels ist (*Kn.*), auch nicht: einen von Gott zur Entscheidung gebrachten (*Hengst.*), sondern Kampf um Gottes Gnade und Segen (*Tuch Del.*) vgl. 29, 31. 30, 2. — V. 9—12. Auch Lea, weil sie nicht mehr gebiert, gibt nun ihre Magd Silpa dem Jacob zum Weib, die ihm Gad und Aser gebiert. V. 10.  $\text{בְּנֵי}$  *Glückskind*; sie sagt:  $\text{בְּנֵי}$ , in Pausa  $\text{בְּנֵי}$ , *mit Glück* ( $\text{ἐν τύχῃ}$  LXX), vgl.  $\text{בְּנֵי}$  V. 13; die Masor. wollen  $\text{בְּנֵי}$  *gekommen ist Glück* (vgl. Jes. 65, 11 und

das m. pr. Jos. 11, 17. 12, 7), so wenigstens Targg. und Pesch.; dagegen Vrs. Sam. (רַבִּי) und Ven. (ἡκεῖ σφάτευσμα) deuten nach 49, 19. — V. 18. רַבִּי Gerader d. h. sowohl Glücklicher als Günstiger, *Glückspeader* (vgl. zum Sinn רַבִּי die Glücksgöttin, wie zu Gad den Glücksstern), denn sie sagt: mit meinem Glück d. h. mir zum Glück gereicht das, denn glücklich preisen (Perf. der Gewissheit, *EW.* §. 135, c) 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 רַבִּי, 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 Herbären wohl bekannten Staude. Die Reisenden, z. B. *Muriti* Reisen 564, *Schultz* Leitungen V, 197, *Hasselquist* Reise 184, *Seetzen* II. 98, v. *Schubert* II. 457, fanden schon im Mai reife Früchte, und berichten, die Araber ässen dieselben gern und legten ihnen eine zur Wollust reizende und zum Kinderzeugen förderliche Kraft bei, was auch *Maundrell* Reisebeschr. S. 83 angibt. Nach *Dioscor.* 4, 76 und *Theophr.* h. pl. 9, 10 brauchte man die Wurzeln zu Liebestränken und nach *Heeych* hiess die Liebesgöttin auch *Μανδραγορίτις*. Daher רַבִּי *amatoria* d. i. Liebesäpfel, von רַבִּי *Ges.* §. 93, 6, 6; *EW.* §. 189, g. Mehr darüber bei *Tuch*, *Ges. thes.*, *Chvolsohn* Ssab. II. 725 f., *Wiener* B.W. u. Alman“ (*Kn.*). 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 Infin. רַבִּי (und zu nehmen = und du willst nehmen?) soll die Absicht noch schärfer ausdrücken als das näher liegende Perf. cons. רַבִּי 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 angespielt. רַבִּי 19, 33. Der Rahel nützt auch dieses Mittel nichts; sie wird nicht schwanger, wohl aber Lea; dass in Folge des Genusses von den 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 Erzähler das Wort gegeben, und zwar dem B. Denn רַבִּי, was *Kn.* für A geltend macht, findet sich auch bei B (21, 17) und C (16, 11. 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. רַבִּי d. i. רַבִּי *es gibt Lohn* (über eine andere Aussprache des Namens s. S. 84 der Bær'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  $\text{וַיִּתֵּן}$  als V. 16. — V. 19 f. Auch vom Namen *Sebulun* werden 2 Deutungen gegeben, die eine von B: *beschenkt hat mich Gott mit einem guten Geschenk* (s. über  $\text{וַיִּתֵּן}$  *Ges. thes.* 401 und über den Wechsel von  $\text{ו}$  und  $\text{ב}$  S. 727; *EW.* §. 51, b), die andere von C: *dasmal (29, 34 f.) wird mir beiwohnen 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. — V. 21. Die Nachricht über die Tochter *Dina* ist zur Vorbereitung auf Cap. 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 (Cap. 34 und 46, 15), ist diese Notiz hier doch nicht von ihm, da bei ihm die Kinder vom Vater benannt zu werden pflegen. — V. 22—24. Endlich, aber nicht durch ihre menschlichen Mittel, sondern durch Gottes Gnade und Erhörung bekommt auch Rahel einen Sohn.  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  erinnert allerdings an A (s. zu 8, 1), vgl. aber auch 1 Sam. 1, 19. Zu  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  s. V. 17.  $\text{וַיִּזְכֹּר}$ ] 29, 31. *Gott hat meine Schmach* (wegen der Kinderlosigkeit 16, 4) *weggenommen*, sagt B, der somit  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  als  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  deutet. Aber C: *Jahve möge mir einen andern Sohn hinzufügen!* (vgl. 35, 18) also Josef s. v. a. *Mehrer*. — V. 25—43. In Folge eines neuen Vertrags mit Laban dient Jacob bei ihm noch weiter; den ausgemachten, anscheinend geringen Lohn weiss Jacob durch List und Kunst so zu mehren, dass er dem eigennützigem Schwiegervater einen grossen Theil seiner Habe abgewinnt und ein sehr reicher Mann wird. V. 25 f. Nach Josef's Geburt verlangt Jacob seine Entlassung, um nach seiner Heimath zurückzukehren.  $\text{וַיִּקְרָא}$ ] 29, 26. Die Zeitrechnung ist hier, in Anbetracht von 31, 41, nicht ohne Schwierigkeit. Wenn die Geburten, die im 1 Jahr der 2 Dienstjahrwoche begannen, in der Ordnung, in der sie erzählt sind, auf einander folgten, so ist es unmöglich, dass bis zum Ablauf dieses 2 Jahrsiebends Lea ihre 6 Söhne und dann noch Rahel den Josef geboren haben (die Dina kommt wegen  $\text{וַיִּזְכֹּר}$  V. 21 nicht in Betracht) und der neue Dienstvertrag am Anfang des 1 Jahrs nach jener Jahrwoche geschlossen wurde. Entweder muss man also 30, 1 ff. vor 29, 35 und wieder 30, 9 f. vor V. 7 schieben (*Keil Kurtz*), um jene Möglichkeit zu erzielen, oder die Geburten über das 2 Jahrsiebend hinaus fort dauern lassen (B. Jub.; zum Theil *Del.*). 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 und die meist gemachte Voraussetzung, dass nach 31, 41 zu erklären sei, wegen der Verschiedenheit der Verff. hinfällig ist. — V. 27 f. Laban mag den nützlichen Knecht nicht ziehen lassen. Der Eigennutz lässt ihn höflich und die Verlegenheit abgebrochen oder stammelnd reden.  $\text{וַיִּזְכֹּר}$ ] wie 18, 3; den Nachsatz



so gehe nicht fort von mir) verschweigt er und führt gewinnend fort: *ich habe die Zeichen beobachtet* (44, 16), habe gute Vorbedeutungen, dass das (dein Abgang) nicht sein wird, und *Jahve hat mich deinethalb* (s. zu 12, 13) *gesegnet*, ich muss also sehr wünschen, dass du bleibst. Neu anhebend heisst er ihm den Lohn für fernere Dienste zu bestimmen. וְעַל־י כֹּה־יִשְׂרָאֵל weil er ihm damit etwas auflegt. — V. 29 f. Jacob scheut sich nicht, noch nachdrücklicher als Laban selbst gethan, an den Werth seines Dienstes zu erinnern und ihn darauf hinzuweisen, was bei ihm d. i. unter seiner Obhut Laban's Vieh geworden sei, macht aber zugleich geltend, dass nun auch er endlich für sein eigenes Haus thätig sein (Ruth 2, 19. Prov. 31, 13) müsse. וְעַל־י 28, 14. *meinem Fuss gemüss*] auf jedem meiner Schritte Jes. 41, 2. 1j. 18, 11. — V. 31. Auf Laban's Frage wegen der Bedingungen des Bleibens erklärt Jacob wie ein Uneigennütziger, er verlange gar nichts, wenn Jacob folgenden Vorschlag annehme. וְעַל־י wie 26, 18. וְעַל־י steigernd hinzugesetzt, *Ev.* § 349, a. — V. 32 f. Der Vorschlag. Die Darstellung ist hier wenig klar. Der Vorschlag beruht darauf, dass die Schafe mit wenigen Ausnahmen weiss (Cant. 4, 2, 6, 6. Dan. 7, 9), die Ziegen meist dunkelfarbig, braun oder schwarz, waren (Cant. 4, 1; vgl. die aus ihren Haaren gemachten schwarzen Zelte der Araber Cant. 1, 5; *Arvioux* Nachrichten III. 214; *Berggren* Reise I. 326; *Burckh.* Bedn. S. 89. 54. 163; *Lyack* Bericht S. 125; *Rn.*). Jacob will nun heute durch das sämtliche Kleinvieh Laban's durchgehen, daraus entfernend (Inf. abs. wie 21, 16) jedes gesprenkelte und gefleckte (וְעַל־י nur V. 31—39) Stück 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 (*Rn. Del.*). Allein nach V. 31 soll ihm Laban (jetzt) nichts geben; V. 35 f. ist nicht angedeutet, dass das damals abgesonderte dem Jacob gehört, im Gegentheil ist es zum Vieh Laban's gerechnet 36<sup>b</sup>; V. 37 ff. ergibt sich vielmehr, dass die erst zu werfenden seltenfarbigen Thiere dem Jacob zu fallen sollen. Und doch wäre davon V. 32 nichts gesagt (obgleich *Rn. Del.* diese künftigen Thiere dort als Subj. zu וְעַל־י auch mit-, *Tuch Baumg.* aber allein verstehen wollen). Hier ist keine Möglichkeit, als anzunehmen, dass vor oder nach וְעַל־י eine ganze Wortreihe (ob homöotel.) ausgefallen ist, oder aber gegen die Mas. den Athnach bei dem ersten וְעַל־י zu setzen: „und jedes schwarze Stück unter den Sch., und buntes unter den Z. — das wird (künftig) mein Lohn sein.“ Bei den Schafen genügte וְעַל־י (vgl. V. 33. 35), weil וְעַל־י so viel als וְעַל־י (s. V. 35) d. h. woran schwarzes ist; ganz weisse Ziegen werden weder hier noch V. 33. 35 vorausgesetzt. In dem Satze וְעַל־י ist וְעַל־י absichtlich nicht mit genannt, weil וְעַל־י 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. — Seine Rechtmäßigkeit, meint er weiter, werde sich leicht constatiren lassen, sie werde selbst sich bezeugen oder *über ihn* (als rechtlichen) *aussagen* (אָרָאִי vox forens., s. Lex.); andere Thiere als die der bezeichneten Art, also ganz weisse Schafe und ganz schwarze Ziegen, wenn die sich künftig bei ihm finden sollten, werden sich von selbst als gestohlen erweisen. Es ist nicht nöthig, אָרָאִי nach 2 Sam. 19, 29. Neh. 2, 20 (mit *Ku.*) wie אָרָאִי zu deuten: mein Recht, das mir rechtlich zukommende. אָרָאִי בֹרֵךְ] am morgenden Tag d. h. *künftig*, wie crastinum tempus, Ex. 13, 14. Deut. 6, 20. *wann du kommst über meinen Lohn vor dir*] wann du einmal, um es zu beschen, über mein Vieh hergehst, welches dir ja nahe und zugänglich (13, 9) sein wird (*Ku.*). אָרָאִי] d. i. אֲרָאִי אָרָאִי. — V. 34—36. Laban willigt ein: gut, möge (17, 18. 23, 13) es so sein! Er nimmt aber, um der Sache sicher zu sein, die Ausscheidung selbst vor (denn dass Laban Subj. in V. 35 ist, ergibt sich aus אָרָאִי vgl. mit 31, 1), that namentlich auch die bunten Böcke weg, und übergibt sie seinen Söhnen zur Beaufsichtigung, bestimmt zugleich eine Entfernung von 3 Tagesreisen zwischen sich (LXX. Sam.: אָרָאִי zw. ihnen d. h. seinen Söhnen) und dem das übrige d. h. normalfarbige Vieh Laban's hütenden Jacob, damit ja keinerlei Einwirkung der ersteren auf die letzteren in Erzeugung des jungen Viehs stattfinden könne. אָרָאִי] wie 32, 15. אָרָאִי] gestreift wechselt hier scheinbar mit אָרָאִי 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 (*Gas. thes.* s. hh. vv.) und schält an ihnen *weisse Schälungen*, ein Entblößen des *Weisses 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.*): אָרָאִי] collect., und kraft אָרָאִי hier fem., sonst masc. — V. 38. „Diese Stäbe stellt er an den Wassertränken, zu welchen das Vieh trieken kam, auf und zwar *gegenüber* (s. 25, 21) vom Vieh, so dass es dieselben im Auge hatte, wenn es sich beim Trieken begattete. Die Brunnen waren mit Trögen umgeben, aus welchen das Vieh getränkt wurde (s. 29, 3)“ אָרָאִי] für אָרָאִי *Gen.* §. 48 A. 3; *Ev.* §. 191, b. Das seltene und mehr aram. אָרָאִי (wie noch Ex. 2, 16 bei B) ist hier durch אָרָאִי אָרָאִי (von אָרָאִי 24, 20, s. *Ev.* §. 31, b und 212, b) erklärt. — V. 39. אָרָאִי] für אָרָאִי, vgl. Jud. 5, 28. Ps. 51, 7; *Ev.* §. 193, a. Die (männlichen) Thiere begatteten sich in der Richtung auf die oder *bei* (24, 11) den Stäben, und (die weiblichen) gebären *später bunte*. „Die brünstigen Thiere empfangen durch den Anblick der sie frappirenden bunten Stäbe einen lebhaften und starken Eindruck, der auf die Bildung des Fetus einwirkte: sie versehen sich an den Stäben. Nach Aristot.

h. anim. 3, 12 und Aelhan h. anim. 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. Cyneq. 1, 331 ff. liess man, um schöne verschiedenfarbige Füllen zu gewinnen, die brünstige Stute bei der Begattung das Bild eines stattlichen verschiedenfarbigen Hengstes sehen (z. B. in Hispanien; wie Hieron. ad h. l. angibt) und die Taubenzüchter erzielten auf ähnliche Weise purpurfarbige junge Tauben. Häufiger aber erwähnen die Alten das Sichversehen bei dem Menschen z. B. Plin. 7, 10; Oppian. l. l. 358 ff. u. A. bei Bechart hiezo. I. 618 ff. ed. Ros.“ (Kn.). — V. 40. Das junge Bantvieh (בָּנִיָּהּ muss hier auch die Ziegenlämmer vertreten); sondert Jacob ab und richtet die Gesichter 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 Gesicht 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 Bantvieh besondere Heerden, die er nicht zu Laban's Vieh hinzu (בְּ) wie 28, 9) fügt. So nach dem mas. Text. Es hilft nichts für בָּנִיָּהּ mit LXX: Sam. בָּנִיָּהּ und mit Targg. *Saad. Homig. Ra.* בָּנִיָּהּ zu lesen, in welchem Fall בָּנִיָּהּ *angesichts*, vor (wie Ex. 23, 15. Ps. 42, 3): bedeuten und בָּנִיָּהּ u. a. w. Obj. zu בָּנִיָּהּ sein müsste. Der Anstoss liegt darin, dass das abgesonderte bunte nachher wieder als בָּנִיָּהּ bezeichnet wird, während vielmehr an בָּנִיָּהּ naturgemäss sich אֲבָנִיָּהּ u. a. w. anschliesse. Der ganze 2. Kunstgriff (בָּנִיָּהּ — בָּנִיָּהּ) scheint erst (von C oder B) in einen ältern einfacheren Text eingefügt (Hupf. *Olsh. Del.*, auch *Böhm.*): — V. 41 f. „Zugleich bewirkt er, dass er lauter starkes Jungvieh bekommt. Denn nur in der Zeit, wo das starke Vieh sich begattet, stellt er die Stäbe auf, nicht auch beim Schwachmachen des Viehs d. h. wenn dieses schwaches Jungvieh erzeugte, indem es selbst schwach war“ (Kn.). Der hier gemachte Unterschied zwischen starken und schwachen Thieren ist wohl (*Aq. Symm. Onk. Hieron. 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 gelten als die von diesen im Frühjahr gebrachten (Columell. de r. r. 7, 3; Varro de r. r. 2, 2; Plin. 8, 72). בָּנִיָּהּ] Prf. cons. = אֲבָנִיָּהּ. אֲבָנִיָּהּ] Inf. Pi. von אָבַן (31, 10) mit Verbalsuff. אָבַן, aber s. *Ev.* §. 247, d, Anm. — V. 43. Durch den Erfolg dieser seiner Listen wurde Jacob überaus begütert. אֲבָנִיָּהּ] 30, 30. 28, 14. אֲבָנִיָּהּ] 7, 19. — Sonst 12, 16. — „Bemerkung verdient, dass der Erzähler Gott nicht erwähnt wie der Berichterstatter 31, 9 ff. Ein ähnlicher Fall bei ihm V. 14—16“ (Kn.).

3. Jacob's Rückwanderung aus Harrao, Cap. 31 — 32, 3,  
meist aus B.

Jacob, nach 20jährigem Dienst bei Laban, beschliesst unter Zustimmung seiner beiden Weiber, mit seiner ganzen Habe nach Kanaan zurückzukehren: die Eifersucht Laban's und seiner Söhne, Laban's fortwährend trügerisches Verhalten und eine Mahnung Gottes bestimmen ihn dazu 31, 1—16. Fluchtweise, ohne Vorwissen Laban's, zieht er fort und Rahel nimmt noch des Vaters Hausgott mit. Auf die Kunde davon setzt ihm Laban nach, holt ihn auf dem Gebirge Gilead ein. Es kommt zu einer scharfen Verhandlung zwischen ihnen. Aber von Gott vor Unfreundlichkeit gegen Jacob gewarnt und nicht im Stande, ihm entwendete Habe bei Jacob aufzufinden, muss Laban sich begnügen, mit Jacob auf dem Gilead einen Friedens- und Freundschaftsvertrag zu schliessen, wovon Gilead seinen Namen hat 31, 17—54. Sie gehn in Frieden auseinander und dem Sieger Jacob begegnet gleich bei seinem Eintritt in das Hebräerland zu Mahanaim ein ganzes Lager von Engeln 32, 1—3. — Deutlich wird hier nachgewiesen, wie Gott bis zuletzt seinen Schützling leitete, im Kampfe mit dem Aramäer nicht erliegen, sondern mit grossem Haus und Habe glücklich aus dem fremden Lande zurückkehren liess (nach der Verheissung 28, 15). Zugleich wird der Ursprung des Terafimcults bei den Israeliten, die Völkerscheide zwischen den Aramäern und Hebräern auf dem Gilead und die Heiligkeit Mahanaim's erläutert. — Geschöpft hat B diese Erzählung zumest aus B. Als aus A genommen erweist sich nur V. 18 (*Kn.*) durch אַרְצוֹ רָחֵל, אֶרֶץ קַנָּז, אֶרֶץ אֲרָם, אֶרֶץ קַנָּז, die Breite des Ausdrucks und die Beziehung auf 35, 27; dass auch 17<sup>b</sup> (*Schr.*) oder ganz 17 (*Hupf.* S. 32) dorthin stammt, ist nicht sicher, obgleich die Wiederholung von וַיֵּקֶם V. 21 dafür sprechen kann. Ausserdem sind V. 48—50 wegen Abweichung der Angaben von dem zuvor und nachher gesagten sowie wegen des Namens אֲרָם, aus letzterem Grunde und wegen der in 32, 10 vorliegenden Rückweisung darauf theilweise auch V. 3 dem C zuzuweisen (*Schr.*), und wahrscheinlich zugleich V. 1 (*Hupf.*), da V. 1 neben 2 entbehrlich, V. 2 aber durch V. 5 für B gesichert ist (vgl. אֶרֶץ קַנָּז mit 30, 35). Auch in V. 23<sup>b</sup>, fast identisch mit V. 25, dürfte noch ein Satz aus C (vgl. וַיֵּקֶם 19, 19) erhalten sein (*Hupf.* S. 161). Alles übrige bildet ein wohlzusammenhängendes Ganze, dem durch אֲרָם V. 7. 9. 11. 16. 24. 42. 32, 2. 3, die abweichende Erklärung der Zunahme des Reichthums Jacob's V. 7—12, die Uebereinstimmung von V. 13 mit 28, 20 ff., die Traumoffenbarungen V. 10. 24, die Erwähnung der Terafim 19. 30 ff. (vgl. 35, 2 ff.), die Ausdrücke *Laban der Aramäer* 20. 24, אֲרָם 33, (אֲרָם 37. 42) אֲרָם 26, אֲרָם hier 37, אֲרָם 32, 2, das alterthümliche וַיֵּקֶם 31, 42. 53 u. אֲרָם 7. 41 seine Abstammung von B gesichert ist. Alterthümlich ist auch die Erwähnung der Brüder Laban's und Jacob's 23. 25. 32. 37. 46. 54.

Cap. 31, 1—16. Jacob beschliesst die Heimkehr. V. 1. Laban's Söhne (30, 35) äussern, Jacob habe ihrem Vater sein Eigenthum genommen und so sich den grossen Reichthum gewonnen. Dem Jacob kommt das zu Ohren. *וַיִּשְׁמַע*] wie 12, 5. *וַיִּשְׁמַע*] vom Reichthum wie Jes. 10, 3. 66, 12. Ps. 49, 17. — V. 2. Jacob bemerkt an Laban's unfreundlichem Gesicht die Sinnesänderung gegen ihn. *מִיְתִימָה*] im Umgang mit ihm, im Verhalten gegen ihn (Ps. 18, 24. 26 f.); dafür V. 5 *בָּקָה*. *גִּטְרָה אֲבֹגִטְרָה*] frühzeitig, vordem, wie Ex. 21, 29. 36. Jos. 4, 18 u. ö. (*Kn.*). — V. 3. Jahve selbst, der alle wichtigen Schritte der Väter leitet (12, 1), befiehlt ihm die Heimkehr nach Kanaan (s. 32, 10). Der V. ist nach C überarbeitet, denn nach B hat der Engel Gottes im Traum ihm diesen Befehl gegeben V. 13. *Land der Väter*] nur noch 48, 21 (bei B). — V. 4—6. Jacob bescheidet seine Weiber zu sich hinaus und trägt ihnen die Sache vor. Er erinnert zuerst an seine Anstrengungen und Verdienste um Laban und an dessen undankbares Verhalten. *וְעַתָּה אֲבִי אֲדַע*] *da doch der Gott meines Vaters mit mir gewesen*] d. h. mich in meinem Dienst für ihn gesegnet und ihm so grossen Reichthum zugewendet hat, vgl. 30, 27. (*Kn.*). *וַיִּשְׁמַע*] *Ges.* §. 32 A. 5. — V. 7—9. „Zum Dank dafür täuschte ihn Laban, indem er den ausgemachten Lohn ganz nach Willkür zehnmal d. i. zum öfteren (Num. 14, 22. 1J. 19, 3) wechselte, bald solche bald wieder andere Thiere zum Lohn bestimmend. Gott aber gestattete ihm nicht, Jacob zu benachtheiligen. „Denn er liess immer lauter solche Thiere geboren werden, wie sie Laban gerade zum Lohne bestimmt hatte, und wendete so dessen Vieh dem Jacob zu.“ *וַיִּשְׁמַע*] von *וַיִּשְׁמַע*, *Ev.* §. 127, d. *וַיִּשְׁמַע*] 20, 6. *וַיִּשְׁמַע*] *Ges.* §. 147, d. *וַיִּשְׁמַע*] Prf. cons. *וַיִּשְׁמַע*] für *וַיִּשְׁמַע* wie 32, 16. 41, 23. Ex. 1, 21. Num. 16, 17 f. (*Ges.* §. 121 A. 1; *Ev.* §. 184, c.), vgl. 26, 15. 33, 13. In Cap. 30 ist von diesen vielfachen Betrügereien nichts gemeldet, und R hat diese ganze Rede ausführlich aufgenommen, um den abweichenden Bericht des B über Jacob's Heerdenwerb wenigstens in dieser Form beizubringen. — V. 10—12. „Dass Gott der Geber des Viehes war, zeigte er selbst an. Denn wie Jacob träumte, die das Muttervieh bespringenden Böcke seien bunt, eröffnete ihm Gott, er habe alles gesehen, was Laban ihm zufüge, wies ihn also an, den natürlichen Zuwachs an buntem Jungvieh als Gottes Gabe zu betrachten. Der Verf. leitet mithin“ den Segen „unmittelbar von Gott ab und hat nichts von den Stäben. Ebenso 30, 18. *וַיִּשְׁמַע*] nach V. 13 die letzte während Jacob's Aufenthalt in Mesopotamien“ (*Kn.*). Für *וַיִּשְׁמַע* 30, 35 ist hier *וַיִּשְׁמַע* gebraucht (doch s. 32, 15); für *וַיִּשְׁמַע* 30, 32 f. 35 hier *וַיִּשְׁמַע*. Ueber den Traum s. 20, 3. *וַיִּשְׁמַע*] 21, 17. — V. 13. „Gott forderte ihn auf, nach Kanaan zurückzukehren. S. 28, 18 ff. *Der Gott von Bethel*]. derselbe Gott, der in Bethel sich dir geoffenbart hat; über den Artäkel *Ges.* §. 110, 2, b; *Ev.* §. 290, d“ (*Kn.*). — 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. Ueber  $\text{בְּיָדָא}$  s. zu 29, 30; Inf. abs. weist aus, dass es zum Verb. gehört; ebenso 48, 4 bei B. V. 16.  $\text{אֲנִי}$  nicht: so dass (Kn. Del.; auch nicht Deut. 14, 24 l. 10, 6; Fälle wie V. 36. 20, 9. 40, 15 sind andere), sondern mit Nachdruck das Gegentheil zu ihrer Angehörigkeit ans Vaterhaus einführend (Pa. 37, 20. 49, 11. 180, 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.  $\text{אֲנִי}$  im Pent. nur hier. — V. 17—25. Jacob zieht mit Familie und Habe ohne Vorwissen Laban's fort; auch seine Terafim entwendet ihm Rahel; Laban verfolgt und erreicht dem Fliehenden auf dem Gilead. V. 17. *auf die Kameele*] 24, 61; sonst vgl. auch 48, 5 bei A. — V. 18 aus A (vgl. 36, 6. 46, 6), obwohl  $\text{אֲנִי}$  im Pent. nur noch Ex. 3, 1 bei B. *das Vieh seines Erwerbes*] also nichts von Laban's Vieh. — V. 19 ff. Der Abzug geschah aber (nach B) heimlich und fuchthartig. Laban war zur Schur seiner Schafe gegangen, welche bei der Grässe seiner Heerden eine Anzahl Tage dauerte (1 Sam. 25). Seine Abwesenheit benutzt Rahel, ihm seine Hausgötter zu entführen und so, wenigstens ihrer Absicht nach, den Schutz und Segen derselben oder das Glück des Hauses sich zuzueignen (so wie Aeneas die Penaten aus Troja mit fortnahm Dionys. Halic. 1, 69; Verg. Aen. 3, 148 f. 4, 598. Kn.); und Jacob benutzt sie, um heimlich zu entkommen:  $\text{אֲנִי}$  s. *Winer* RW. und *Ev.* Alterth. 296 ff. Eine zutreffende Etymologie des Worts ist noch immer nicht gefunden (s. *Ges. thea.* 1519 f.). Uebrigens ist hier vielleicht nur ein einzelnes Bild gemeint; der Plur. pron. suff. V. 34 u.  $\text{אֲנִי}$  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 einem nationalen Selbstgefühl des Hebräers geflossen. Zu  $\text{אֲנִי}$  hier und V. 26 *den Sinn von einem täuschen* vgl.  $\text{κλέπτειν νόον}$  Hesiod. theog. 613. Hom. Il. 14, 217; kürzer c. Acc. pra. V. 37 wie  $\text{κλέπτειν νόον}$  u. lat. *decipere* (Kn.).  $\text{אֲנִי}$ ] wegen Mangels davon dass d. i. *weil* oder *sofern nicht* (*Ev.* §. 322, a), kommt sonst nicht mehr so vor. *dass er fliehen wollte*] d. h. davongehen, sich fortmachen (vgl. V. 27). — V. 21. *Strom*] Euphrat wie Ex. 23, 31. Mich. 7, 12. *und stellte sein Gesicht*] nahm seine Richtung nach dem Gebirge Gilead, vgl. 2 Reg. 12, 18. — V. 22 f. Krat am 3 Tag erfährt Laban seine Flucht und setzt nun mit seinen Brüdern d. h. Stammgenossen (Lev. 10, 4. 2 Sam. 19, 18) dem Entflohenen nach. Nach 7. Tagemärschen,

die aber sehr starke gewesen sein müssen (vgl. V. 36), halt er ihn auf dem Gebirg Gilead ein.  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  war nahe hinter ihm her, folgte ihm hart auf dem Fusse Jud. 18, 22. 20, 42 (*Kn.*); aber s. Vorbem. — V. 24: Laban mit seinen Männern ist weit stärker (V. 29); Jacob 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, 8) den Laban, mit Jacob zu reden (geschweige zu thun)  $\text{לֹא תִירָא$  d. h. nicht: von gutem anhebend dann zu bösem übergehend (*Kn. Bvns.*), sondern (24; 50 u. 14, 23) *irgend etwas*, näm. übles, was aus  $\text{לֹא תִירָא}$  folgt; LXX richtig  $\text{καταλαλεσει}$ ; ebenso V. 29. — V. 25. Das eigentliche Zusammentreffen. Jacob hatte sein Zelt aufgeschlagen: ( $\text{בְּרֵאשִׁית}$  im Pent. nur hier) auf oder an dem  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  und Laban mit seinen Brüdern schlug auf oder an  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  auf. Nach V. 21 u. 22 kann  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  nur als  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  verstanden werden; also ergab sich: Laban lagerte *eben daselbst* (Vulg. *Rn.*). Aber welcher gute Schriftsteller wird sich so ausdrücken? Wahrscheinlich war er einst näher bestimmt; diese Näherbestimmung ist aber von R getilgt, weil sie zu V. 48—50, die er einsetzen wollte, nicht passte. Ueber die Oertlichkeit 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 heimlichen Entweichens.  $\text{וְעַתָּה$  s. zu 20, 5. *Schwertgefangene* mit dem Schwert; im Krieg erbenete 2 Reg. 6, 22.  $\text{וְעַתָּה$  Ges. §. 142 A. 1. *dass ich dich entliess* mit Fröhlichkeit (1 Sam. 18, 6), Gesang und Musik, dir eine festliche Abschiedsfeier bereitere (über solche im neuen Orient, s. *Harnar* Beobachtungen I. 415 f., *Kn.*),  $\text{וְעַתָּה$  s. V. 43; Enkel 29, 5. Damit habe er als unverständiges Mann gehandelt. Sowohl  $\text{וְעַתָּה}$  im Sinn von  $\text{וְעַתָּה}$ , als  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  im Pent. nur hier. Zu  $\text{וְעַתָּה}$  für  $\text{וְעַתָּה}$  s. 48, 11. 50, 20. Ex. 18, 18 im derselben Urkunde (*Kn.*); Ges. §. 75 Anm. 2; *Ev.* §. 238, e. — V. 29. Dafür wäre er wohl im Stand an Jacob Abndung zu nehmen, aber Gott hat verwichene Nacht (19, 34) ihm das untersagt.  $\text{וְעַתָּה$  wie Mich. 2, 1. Prov. 3, 27 und verneint Deut. 28, 32. Neh. 5, 5; wörtlich nicht: *es ist zum Gott meine Hand* (*Seb. Schmid, Kn. Hitz. Bertheau*), 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.  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  heisst nicht „Starker“ von  $\text{בְּרֵאשִׁית}$ , sondern ist ein Nom. ältester Bildung von  $\text{רָאשִׁית}$ , wie  $\text{אֵל}$ ,  $\text{יְיָ}$  u. s. w. (s. S. 18). *Gott eures Vaters* näm. des Jacob und der Seinigen (vgl. 37. 46); der Vater ist Isaac. Dass Jacob's Stammgott es war, der mit ihm redete, erkennt Laban an dem Inhalt der Warnung. — V. 30. Nun aber, wenn er auch darüber nicht weiter mit ihm rechten will, weil Jacob eben einmal fortgezogen ist und Laban sich das aus seiner grossen (*Ges.* §. 131, 3) Sehnsucht nach dem Vaterhaus erklären

mag, so kann er doch den Götterdiebstahl nicht bloß so als gesehen hinnehmen. Er kommt damit auf den 2, ihm wichtigsten Punkt. Aber gerade in diesem Punkt, worin er unbestrittenes Recht hat, sieht er nachher den kürzeren; er wird von seiner eigenen Tochter, die er einst um ihr Recht betrogen (29, 25 ff.), überlistet. אשר] im Pent. nach hier. — V. 31 f. Auf die erste Büge bemerkt Jacob, er habe (אשר wie 20, 11) befürchtet, Laban werde seine Töchter von ihm reissen, nach seiner Willkür 29, 23 ff. In Betreff des 2 Punktes weis sich Jacob unsehrwürdig, da ihm Rahel vom Diebstahl nichts gesagt hat; er erklärt also getrost, dass der sterben soll, bei welchem Laban die Terafim findet, und gestattet diesem die Durchsuchung. אשר אשר] für אשר — אשר (44, 9. 10) ist ganz ungewöhnlich (obwohl in den aram. Verss. nachgeahmt und bei *Ew.* §. 333, a. *Ger.* §. 123, 2 anerkannt); da zugleich jede Verbindung mit V. 31 fehlt, so ist die Lesart überhäupt verdächtig. Wenigstens אשר zu Anfang, was die LXX noch bieten, vermisst man ungern. (s. *Böttch.* N. Aehn. 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). אשר] wie 37, 32 a. 38, 25 (bei C); bei B vgl. 42, 7 f. — V. 38—35. Laban durchsucht die Zelte, von denen jede Hauptperson eines bewohnte (24, 67). Rahel hatte die Terafim in einem Kameelkorb oder Tragsessel gethan und sich darauf gesetzt, und gab vor die monatliche Reinigung (18, 11) zu haben, wodurch sie ihrer Pflicht, vor dem Vater aufzustehen (Lev. 19, 32), sich entzog, und zugleich dem Laban die Lust zur Durchsuchung (Lev. 15, 19) benahm (*Kn.*). *nicht entthronen es in den Augen*], werde nicht zernig (4, 5); die Gluth des Zorns offenbart sich im Blick der Augen. — Das genannte Gerath 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 vornehmlich zum Transport der Frauenszimmer dienen; *Burckh.* Beduinen 370 f.; *Brown* Reisen S. 478; *Ker Porter* Reisen II. 239 u. a. bei *Jahn* bibl. Arch. I, 1. 296 f. אשר] 20, 17. אשר אשר] 45, 5. אשר] 44, 12. — V. 36 f. „Jacob wird muthiger; da alles gut für ihn abläuft; rechnet mit Laban und fordert ihn auf, doch das von seinem Eigenthum bei ihm Gefundene ihren Begleitern vorzulegen. *sie sollen entscheiden zwischen uns beiden*] d. h. Schiedsrichter sein (Jes. 2, 4. Ij. 18, 21), wer Unrecht hat. *Ja brennend, hitzig sein* (Jes. 5, 11) hinter jem. her d. i. ihn lebhaft, hitzig verfolgen vgl. 1 Sam. 17, 53“ (*Kn.*). אשר] bei B auch V. 42. 21, 26. 20, 16 in verschiedenen Bedeutungen (aber auch 24, 14. 44 bei C). אשר] 22, 5. — V. 38—42. Um Laban's



Benahmen in's gehörige Licht zu stellen, erinnert Jacob weiter n bereden und mehrmals dichterisch gehobenen Worten an seinen 20jährigen sorgsamem, uneigennützigem und schweren Dienst and 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.  $\text{וַיַּעַבְדוּ}$  41. 26, 36. *sie thaten nicht Fehlgeburten*] Ex. 23, 26. 1j. 21, 10; so sorgfältig behandelte sie der Hirte. — V. 39. Gl. a erklärt sich aus Ex. 22, 12.  $\text{וַיִּשְׁלַח}$ ] für  $\text{וַיִּשְׁלַח}$  Ges. §. 74 A. 4; hier s. v. a. *büssen, ersetzen* wie sonst  $\text{וַיִּשְׁלַח}$ . Das verlangte auch Laban von ihm. *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. Ueber das  $\text{וַיִּשְׁלַח}$  s. *Ew.* §. 211, b. *Ges.* §. 90, 3. Die Imprff. vergegenwärtigen in lebhafter Darstellung das Geschehene (nicht: ich will büßen, du sollst fordern, *Tuch*). — V. 40. Der Dienst war anstrengend. *Ich war — bei Tag frass mich Hitze*] ich wurde bei Tag von Hitze verzehrt *Ew.* §. 128, a. „Bekanntlich entspricht im Orient die Nachtkälte der Tageshitze, vgl. Jer. 36, 30; *Morier* zweite Reise S. 104; *Wellsted* R. in Arab. I. 64; *Kalte* Reise in Abyss. S. 12. 56 u. A. bei *Rosenm.* A. u. N. Morgenl. z. d. St. *mein Schlaf*] der mir zukommende, gehörende, Jes. 21, 14. 31, 9“ (*Rn.*). — V. 41 f. Ueber die Zeitrechnung s. zu 30, 26. *zehnmal*] V. 7. *Furcht Isaac's*] d. i. Gegenstand seiner Furcht und Scheu, numen reverendum, *stípas*, eine alterthümliche Benennung Gottes; ebenso V. 53 (vgl. Jes. 8, 13).  $\text{וַיִּשְׁלַח}$ ] *für mich*, mir günstig Ps. 124, 1 f. 56, 10.  $\text{וַיִּשְׁלַח}$ ] *ja dann* (*Ew.* §. 358, a) *hättest du mich leer entlassen*; vgl. 43, 10. Num. 22, 29. 1 Sam. 14, 30. 2 Sam. 2, 27.  $\text{וַיִּשְׁלַח}$ ] *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 Laban 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, die sie geboren, was sollte ich ihnen heute thun? d. h. wie ihnen ein Leid zufügen? vgl. zu  $\text{וַיִּשְׁלַח}$  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.).  $\text{וַיִּשְׁלַח}$ ] *wohlan* 37, 13. Ex. 3, 10 bei B.  $\text{וַיִּשְׁלַח}$ ] Subj. kann nur der Bund sein; aber ein Bund, selbst etwas unsichtbares, dient nicht zum Zeugen, sondern bedarf zu seiner Beglaubigung eines Zeugen; das Bundesdenkmal aber in Gedanken zu suppliren (*Rn.*) geht nicht. Also wird entweder  $\text{וַיִּשְׁלַח}$  zu *streichen* oder (*Olsk.*) anzunehmen sein, dass davor einige Worte wie  $\text{וַיִּשְׁלַח}$  oder  $\text{וַיִּשְׁלַח}$  ausgefallen sind. Die folgende Erzählung über die Bundeschliessung V. 45—54, in sich unzusammenhängend und voll von Doppelangaben, ist sicher das Ergebniss einer Zusam-

menarbeitung mehrerer Berichte. Da V. 46<sup>b</sup> sich als Prolepse verstehen lässt, alle andern anstössigen Doppelheiten aber in V. 48—50 gegen V. 45—47 u. 51 ff. enthalten sind, da weiter nur in V. 49  $\text{וְיָרַד}$  erscheint, da endlich die  $\text{וְיָרַד}$  (s. unten) zu dem Verlauf der Erzählung 32, 3. 23 f. bei B in Widerspruch steht, so ist (*Astruc, Schr. Del.*) zu urtheilen, dass V. 48—50 den Bericht des C enthalten. Die Scheidung *Knobel's*, welcher V. 44. 48—50. 53 f. der von ihm a. g. ersten, V. 45—47. 51 f. der zweiten Urkunde des Jehovisten zuschreibt, trennt unnötig V. 53 f. von 51 f., fehlt gegen die Consequenz, wenn er V. 47 (aramäisch wie 20. 24) der zweiten, und V. 49 ( $\text{וְיָרַד}$ ) der ersten Urkunde beilegt, muss hinter V. 44 suppliren, was V. 46 ausdrücklich steht, und beseitigt die Hauptschwierigkeit, die in  $\text{וְיָרַד}$  liegt, nicht; zu willkürlich und zu verwickelt sind die Scheidungsversuche von *Hupf.* (S. 161) und *Böhm.*; auch bei der sinnreichen Reconstruction der Stelle von *Ewald* (Gesch. I. 497 f.) sind zu viele Hilfsannahmen erforderlich. — V. 45. Jacob geht auf Laban's Vorschlag ein und richtet einen Stein als Denksäule auf, er der Starke (29, 10). Die hier gemeinte  $\text{אֲבִיבָה}$  war gewiss an hohem Ort, weithin sichtbar, daher war  $\text{אֲבִיבָה}$  der richtige Ausdruck, und beweist gegenüber von  $\text{אֲבִיבָה}$  28, 18. 22 keine Verschiedenheit des Verf. (gegen *Kn.*), vgl. noch 35, 20. — V. 46. Zugleich heisst er seine Leute Steine zu einem Haufen zusammentragen, auf welchem sie dann assen. Das war die Bundesmahlzeit, die V. 54 erzählt ist. Es wird hier nur vorläufig bemerkt (2, 8 u. 15. 24, 29 f.), und ist daher nicht nothwendig, den V. einem andern Verf. als V. 53 f. (*Kn.*) zuzuthemen, zumal da  $\text{אֲבִיבָה}$  mit V. 32. 37 stimmt. Die Bundesmahlzeit kann füglich nur nach Ablegung der Schwüre folgen. „Von selbst versteht sich, dass alles dieses von den beiden Häuptern und ihren Leuten gemeinschaftlich geschah“ (*Kn.*).  $\text{וְיָרַד}$  47, 14 bei B. Für  $\text{וְיָרַד}$  wollen das genauere  $\text{וְיָרַד}$  herstellen *Plüschke, Lagarde* (onom. II. 95), *Olsk.* — V. 47. Auch der Name des Steinhaufens wird hier sogleich bemerkt (vielleicht nur durch Umstellung des B). Jacob benennt ihn hebräisch, Laban aramäisch. Letzteres stimmt zu V. 20. 24; um so weniger ist der V. (mit *Kn.*) einer andern Urkunde als V. 19—44 zuzuschreiben. Beide Namen besagen *Haufe* oder *Hügel des Zeugnisses*. „Der Verf. nahm also an, dass bereits Jacob hebräisch geredet und somit die ursprünglich chaldäische (11, 31) Horde ihren Dialekt mit der Landessprache Kanaan's vertauscht habe. Zur doppelten Benennung scheint ihn die Lage des Orts auf der Grenze veranlasst zu haben. Denn nördlich 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 f. 2 Reg. 9, 14 f.). Auch im Folgenden wird der Gilead als eine Art Grenzscheide betrachtet“ (*Kn.*). — V. 48<sup>a</sup> dasselbe was V. 51 f.,

<sup>b</sup> dasselbe was V. 47 besagend, geht auf C zurück; R hat ihn aufgenommen, weil er nur so die eigenthümliche Notiz des C, die V. 49 f. folgt, anschliessen konnte. Auch C, wie B, deutete

demnach den Namen  $\text{עֲזָרָא}$ , der sich nach  $\text{جَدِيد}$  *durus, firmus, robustus* erklärt, als  $\text{עֲזָרָא}$  womit freilich wenig stimmt, dass man gewöhnlich  $\text{עֲזָרָא}$  (z. B. V. 21. 25) sagte.  $\text{עֲזָרָא}$  [11, 9. 19, 22. 25, 30. 29, 34 f., immer bei C (R). — V. 49 f. Bei C war nicht die Rede von  $\text{בַּי$  u.  $\text{מִצְדָּקָה}$ , sondern von  $\text{בַּי$  u.  $\text{מִצְדָּקָה}$ , und indem R die betreffende Stelle aufnahm, erscheint nun  $\text{מִצְדָּקָה}$  ganz unvorbereitet, fast unverständlich. Grammatisch kann  $\text{מִצְדָּקָה}$  nur zu V. 48<sup>b</sup> verbunden werden: und die *Misspa* (Warte, Spähort) nannte er den Ort, weil (30, 18) er sagte, Gott solle zwischen ihm und Jacob spähen, Wächter sein, darüber wachen, dass jeder seiner Bundesverpflichtung nachkomme, wenn sie vor einander verborgen, einer dem Blick des andern entzogen (4, 14) seien, also selbst einander nicht überwachen können. V. 50. Der Inhalt des Versprechens ist nach C zwar auch allgemein Freundschaft, speciell aber, dass Jacob Laban's Töchter nicht drücken oder mishandeln (zur Rache für Laban's Trügereien) und keine andern Weiber zu ihnen hinzu ( $\text{בַּי}$  wie 28, 9) nehmen solle. Anders bei B V. 52, bei dem überall noch grossartiger die Beziehung auf die allgemeinen Volksverhältnisse zwischen diesen Aramäern und Hebräern durchschimmern. *kein Mensch ist mit uns*] als Zeuge und Schiedsrichter. Grammatisch ist es Nachsatz zum Bedingungssatz. *siehe* (wie 27, 27. 41, 41 bei C) *Gott* (hier auch bei C möglich, weil Laban's und Jacob's Gott gemeint ist) *ist* (dann) *Zeuge*. — V. 51—53, an V. 47 angeschlossen, bringt den Inhalt des Eidschwures, dessen Zeugen der  $\text{בַּי}$  und die  $\text{מִצְדָּקָה}$ , ein männlicher und ein weiblicher, sind, nach B. Richtig (vgl. Cap. 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, und legt auch sich als dem Veranlasser davon (s. zu 44<sup>b</sup>) die Herrichtung der beiden Zeugen bei.  $\text{אֵין}$  [Ij. 38, 6.  $\text{אֵין}$ ] verneinende Versicherungspartikel (14, 23. 26, 29); da aber, der deutlichen Disjunction wegen, bei den zunächst folgenden  $\text{אֵין}$  und  $\text{אֵין}$  inne gehalten wird, so wird sofort die Negation (nun  $\text{אֵין}$ ) wiederholt: *wenn ich* d. h. gewiss nicht ich — *nicht werde ich* u. s. w.  $\text{אֵין}$ ] zum Bösen d. i. in feindlicher Absicht (2 Sam. 18, 32). Die zu beschwörende Freundschaft bestimmt sich hienach dahin, dass künftig Laban und Jacob (Nahoriden und Abrahamiden) nicht feindlich gegen einander ziehen und den  $\text{בַּי}$  und die  $\text{מִצְדָּקָה}$  in solcher Absicht nicht überschreiten wollen. Steinhügel und Steinsäule sind nicht bloß dieses Bundes Zeuge, sondern zugleich Grenzscheide zwischen beiden. V. 53. Als Richter zwischen ihnen beiden ruft Laban 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). Uebrigens fehlt אֱלֹהֵי אֲבֹתָא in einigen Codd. u. bei den LXX, und wird verworfen von *Kennic. Houbig. Olsh.* 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 eine Mahlzeit, nicht blos Freudenmahlzeit wegen des guten Ausgangs der Sache (*Kn.*) sondern die schon V. 46 vorläufig 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 bei B) als Opfermahlzeit bezeichnet. Er zog auch seine Leute (V. 46) zu; dass Laban dabei war, folgt aus dem Zweck der Mahlzeit von selbst. Und so brachten sie die Nacht dort auf dem Berge zu. *Brod essen* Mahlzeit halten, nach der Hauptspeise bezeichnet vgl. 37, 25. 43, 25. Ex. 2, 20. 18, 12. Matth. 15, 2. „Das Zusammenessen war ein Act der Gemeinschaft und Freundschaft, wie noch jetzt bei den Arabern. Wer mit dem Beduinen gegessen hat, besonders Brod und Salz (s. zu Lev. 2, 13), ist sein Freund und Bruder geworden und kann seines Schutzes unter allen Umständen sicher sein, *Niebuhr Arab.* S. 48; *Sonnini Reise I.* 437; *Volney Reise I.* 314; *Buckingham Syrien II*; *Burckhardt Beduin.* S. 140. 264. 270“ (*Kn.*). Bei Verfeindeten ist es Act der Versöhnung, und hier ist es Bestandtheil der ganzen feierlichen Bundeshandlung. — Der אֶרֶץ הַגִּלְעָד ist wie אֶרֶץ הַיַּרְדֵּן im A. T. öfters Bezeichnung des gesammten Gebirges und Landes südlich von Jarmak bis zu den Ebenen Hesbon's hin (Deut. 3, 12 f. Jos. 17, 1. 5. 2 Reg. 10, 33 u. ö.). Doch scheint אֶרֶץ הַגִּלְעָד auch in einem engeren Sinne gebraucht Cant. 4, 1. 6, 5, und heutzutage haftet der Name *Gebel Gil'ad* an dem etwa 2 $\frac{1}{2}$  Stunden von O. nach W. sich erstreckenden Gebirgszug einige Stunden südlich von W. *Zerqâ* (Jabboq), „auf dem die verfallenen Städte *Gil'ad* und *Gil'ad* (*Burckh.* Syrien 599 f.) sich befinden, nördlich von Ssalt (*Rob. Pal. III.* 922),  $\frac{1}{2}$  Stunde ostwärts von Allan (*Seetzen I.* 393). Zu diesem Bergzug gehört der *Gebel Oscha*,  $\frac{3}{4}$  Stunden nordwestlich von Ssalt, der höchste Punkt, vielleicht 5000' hoch (*Rob. II.* 481; *Buckingham II.* 24). Eine Stadt Gilead kennt auch das A. T. Hos. 6, 8 u. Jud. 10, 17, wo der Gegensatz zu Misspa darauf führt. Der Ort Misspa (Jud. 11, 11. 34) war vermuthlich nicht verschieden von Misspe Gilead (Jud. 11, 29) und also wohl auch einerlei mit Ramath Misspe im Stamm Gad Jos. 18, 26, oder dem bekannten Ramoth im oder am Gilead (Deut. 4, 43. Jos. 20, 8. 21, 36) oder dem Ramoth Gilead's (1 Reg. 4, 13. 22, 3 ff. 2 Reg. 8, 28. 9, 1 ff.). Die Onomast. setzen Ramoth 15 Mill. d. i. 6 Stunden westlich (nordwestlich) von Philadelphia. Offenbar lag es an der Stelle des heutigen Ssalt, das 6 Stunden von Ammân entfernt ist (*Seetzen I.* 397; *Buckingh.*

[I. 45). Noch heute ist es (wie Jos. 20, 8) für die von der Blutrache Bedrohten Zufluchtsort *Seetz*, S. 399“ (*Kn.*). Immerhin mag die  $\text{מַחֲנֵה}$  V. 49 auf das spätere Misspe Gilead anspielen; und in so weit *Kn.* im Recht sein, wenn er auch unter dem  $\text{גִּלְעָד}$  den G. Gílad versteht. Aber die  $\text{מַחֲנֵה}$  nennt nur C. Dagegen B spricht von  $\text{מַחֲנֵה}$  und  $\text{מַחֲנֵה}$ , und nach 32, 3. 23 f. ist Jacob noch nicht südlich vom Jabboq; B muss den nördl. Theil von Gilead im Auge gehabt haben, der auch als Grenzscheide der Aramäer und Hebräer viel besser passt. Wandert man von NO. her über die grosse Ebene von Basan, so hat man beständig den G. 'Aglún, genauer die Berge des Distrikts Mu'rád, als höchsten Gebirgszug von Gilead im Gesicht (*Beke* in Journ. of the R. Geogr. Soc. 1862. XXXII. 89; BL. II. 470). Dort mag eine Lokalität mit einem Steinhügel und einem Steinwall gewesen sein, an welche nach B diese Sage von Jacob und Laban sich anknüpfte. „*Beke* hat auf dem G. 'Aglún einen Cromleche gefunden, eines jener bekannten Steindenkmale aus dem Uralterthum, und dem Consul *Finn* versicherten seine arab. Begleiter, dass es deren eine Menge auf den dortigen Bergen gebe“ (BL. II. 472). — Cap. 32, 1—3. Laban und Jacob trennen sich, und dem Jacob begegnet auf seinem Zug ein Engelheer, bei Mahanaim. — V. 1. Laban nimmt Abschied und kehrt heim.  $\text{וַיִּשָּׁק}$  a. Vorbem. zu Cap. 22. — *küsste seine Söhne*] 31, 28. *nach seinem Ort*] 18, 33, aber auch Num. 24, 25. — V. 2.  $\text{וַיִּפְגַּע$ ] 28, 11. Engel Gottes] 21, 17. — V. 3.  $\text{וַיִּתְקַרְבּוּ$ ] 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 göttlichen Schutz, der ihn bis hierher geleitet, und versichert ihm denselben auch für die nächstbevorstehenden Gefahren. — „Jacob schliesst, dass der Ort ein Lager Gottes sei und nennt ihn *Doppellager* (vgl. V. 8. 11). Der Name mag entstanden sein wie viele mit *castra* zusammengesetzte Namen; der Verf. indess gibt der Entstehung desselben lieber einen religiösen Anlass, da Mahanaim in der Nähe von Penuel lag (V. 31) und eine Levitenstadt war (Jos. 21, 36“ (*Kn.*). Es war eine der bedeutendsten Städte Gilead's, zu Gad gehörig, aber auf der Grenze gegen Manasse Jos. 13, 26. 30, Königsstadt des Isboseth 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 Ueberlieferung über seine Lage vorhanden ist. Mit dem Ruinenort Meisera (*Kn.*), 2 Stunden südlich von Jabboq, hat es sicher nichts zu thun; es muss nördlich vom Jabboq gelegen haben, nach V. 11 nicht zu weit vom Jordan, nach 2 Sam. 2, 29 durch den  $\text{נַחַל זַבְדִּי}$  von der Araba getrennt (vgl. 2 Sam. 18, 23 ff.). Der Ruinenort  $\text{مِهْسِيرا}$  *Mahne* (*Rob. Pal.* III. 920) oder *Möhhny* (*Seetzen* I. 385) scheint zu

weit nördlich und östlich, um hier zu passen; wenigstens hätte dann den Jacob sein Weg eher durch W. Jâbis zum Jordan geführt, als über den Jabbôq.

e) Jacob nach seiner Rückwanderung in Kenaan bis zum Tode Issac's, C. 32, 4—36, 43.

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

Eine neue Gefahr tritt dem Jacob entgegen. Mit Esau, vor dem er aus dem Lande entwichen ist, muss er sich jetzt, nach seinem Wiedereintritt, auseinandersetzen. Er lässt dem Esau nach Seir seine Ankunft melden, erfährt aber von den Boten, dass Esau mit 400 Mann ihm bereits entgegenkomme. In Todesangst vor der Wache des Bruders trifft er durch Theilung seiner Leute und Heerde in 2 Lager Sicherheitsmaassregeln und erfleht betend Gottes Schutz 32, 4—13; rüstet reiche Geschenke für den Bruder und schickt sie vor sich her V. 14—22, führt dann in der Nacht die Seinigen mit seinen Heerden über den Jabbôq, und kämpft, als er allein ist, den noch übrigen Theil der Nacht durch mit einem göttlichen Wesen, das ihm den Namen Israel und den Segen verleiht, bei Peniel V. 23—33. Und nun erledigt sich sein Streit mit Esau auf friedliche Weise. Dem ankommenden Esau geht Jacob in wohlgeordnetem Zuge demüthig huldigend entgegen, wird aber von ihm mit brüderlicher Herzlichkeit empfangen und kann nur durch wiederholte Bitten ihm die zgedachten Geschenke aufdringen; sein Anerbieten einer Begleitung lehnt er vorsichtig ab. Esau kehrt nach Seir zurück, und 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 ernstes Ringen um Gottes Gnade musste es auch bei ihm hindurch; die Angst über seine Sünde am Bruder musste in ihrer vollen Stärke von ihm empfunden und 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. — Aus diesen Gedanken der Erzählung fühlt man den Geist von C und B heraus. Den C erkennt man am deutlichsten in 32, 10—13, wo fast jeder Satz ihn ausweist (s. d.). Aber auch 32, 8. 9 können nicht von B (*Schr.*), sondern nur von ihm sein, weil sie über den Namen Mahanaim eine Variante zu 32, 2 f. geben. Das übrige alles (etwa ausser 32, 33) schreibt *Schr.* dem B, *Hupf.* dem C zu; *Kn.* lässt in 32, 4—7. 14—20. 22<sup>a</sup>. 33, 1<sup>a</sup>. 8. 9. 15 f. den Jehovisten das „Kriegsbuch“ benutzen, im übrigen frei erzählen, und *Böhm.* theilt zwischen B, C, R. In der That

erinnert in der Sprache einiges an B (wie  $\text{לָבָן}$  32, 23. 33, 1. 2. 5. 13. 14;  $\text{מַלְאָכָיו}$  32, 31. 33, 5. 11;  $\text{לֵי}$  32, 22), aber noch mehr an C ( $\text{מִלְּפָנָיו}$  32, 6. 23. 33, 1 f. 6;  $\text{מִן־אֵת־יְהוָה}$  32, 21;  $\text{מִן־יְהוָה}$  33, 4;  $\text{מִן־יְהוָה}$  10;  $\text{מִן־יְהוָה}$  11);  $\text{וְעַתָּה}$  32, 15 ist wie 30, 35, und für  $\text{וְעַתָּה}$  bei B erscheint hier  $\text{וְעַתָּה}$  32, 18. 33, 8. Sieht man auf die Sachen, so ist sicher, dass an A nicht zu denken ist: bei A zieht Esau erst später (36, 6) nach Seir und wird erst später (35, 10) dem Jacob der Name Israel gegeben; A hat nichts über Verfeindung der Brüder, und Vermenschlichungen Gottes wie 32, 25 ff. sind ihm fremd. Dagegen für B, der (wenn 35, 3. 7 von ihm ist) zwar auch irgend welches Zerwürfniss Jacob's mit Esau als Grund seiner Auswanderung annahm, im übrigen aber schon gegenüber von Laban (s. zu 31, 32. 50) ihn mehr als Führer einer grösseren Zahl von Leuten darstellte, passt es sehr gut (nicht so für C), dass Esau hier wie ein Volkahaupt mit 400 Mann ausrückt und Jacob wie ein Stammfürst durch Boten und grossartige Geschenke sich selbst bei ihm meldet. Aber wahrscheinlich hatte schon C, wie er auch sonst öfter that, diese Angaben des B benützt und in seiner Weise dahin umgebildet, dass er das Huldigungsgeschenk in ein Sühnegeschenk verwandelte und den Jacob mit der Devotion eines Schuldigen reden und handeln liess; B folgte hier dem C. Dana erklärt sich der gemischte Charakter von 32, 4—7. 14—22. 33, 1—16 sehr wohl (vgl. 30, 32—42). Dagegen ist das Stück über Jacob's Ringkampf wahrscheinlich in der Hauptsache auf B zurückzuführen. Nämlich nach C theilt Jacob, aus Furcht vor Esau, zu Mahanaim Heerde und Leute in 2 Lager (V. 8 f.). Diese Zweitheilung hat nachher keine Folge, kommt gar nicht mehr zur Erwähnung, ein Beweis, dass die Fortsetzung dieser Darstellung weiterhin von B mit einem andern Bericht ersetzt wurde, wornach Jacob nach seinem Uebergang über den Jabboq auf Esau traf (V. 23 ff.). Ist demnach dieser letztere Bericht nicht von C, so wird er füglich nur dem B zuzuschreiben sein. Bei ihm, der so viele Engelererscheinungen erzählt und selbst vor Hochmythologischem sich nicht scheut (6, 1 ff.), ist dieser Ringkampf am wenigsten befremdlich, und wie heimisch gerade in Nordisrael diese Sage war, zeigt Hos. 12, 4 f. Es ist nicht nothwendig, dass schon bei B diese Erzählung in einem inneren Zusammenhang mit dem Zusammentreffen der 2 Brüder stand; jedenfalls ihre eigenthümliche Bedeutung als Vorbereitung auf die Begegnung mit Esau und als Ergänzung zu dem Gebet V. 10—13 bekam sie erst dadurch, dass B sie in ihre jetzige Stelle einfügte, und dabei wohl auch von sich aus einiges (in V. 23 f. 33) hinzufügte. Ueber 33, 17 s. zu d. St.

Cap. 32, 4—7. Jacob nach seiner Ankuft in den Jordanländern schiekt wie ein Fürst an den Esau Gesandte nach Seir und lässt ihm seine Rückkehr melden, erfährt aber durch diese, dass Esau mit 400 Mann ihm entgegenkomme. V. 4.  $\text{וְעַתָּה}$  vgl.

14, 7. 36, 35. Eine Umsiedlung Esau's nach Edom ist bis jetzt nirgends erwähnt; bei A geht dieselbe erst später (36, 6) vor sich; aber in einem nicht erhaltenen Stück des B oder C kann sie früher angesetzt gewesen sein; bei C war ja (Cap. 27) Isaac, als Jacob die Wanderung antrat, schon dem Tod nahe. — V. 5 f. וַיִּשְׁלַח] Imprf. Qal, syncopirt aus וַיִּשְׁלַח wie Prov. 8, 17, *Ew.* §. 192, d; *Ges.* §. 68. Die Gesandten sollen die Rückkehr Jacob's und seinen grossen Besitz, den er gewonnen (30, 43), dem Esau melden. Von einer Gewissensangst vor Esau merkt man in dieser Botschaft nichts. Doch schliesst die Botschaft mit ihrem höflichen Ton und ihrem Zweck, *Gnade* oder freundliche Aufnahme zu finden, eine frühere Störung des Verhältnisses auch nicht an: Jacob ist nicht sicher, wie der ältere und mächtigere Bruder sich zu ihm stellen wird. Insofern konnte C oder B diese Darstellung des B sich wohl aneignen. Der collective Gebrauch von וַיִּשְׁלַח u. s. w. ist hier eigenthümlich. — V. 7. Esau ist schon auf dem Weg, dem Jacob entgegen zu kommen (über וַיִּשְׁלַח ohne וַיִּשְׁלַח *Ew.* §. 303, b); ob erst in Folge der Anmeldung oder weil er schon vorher davon gehört, ist nicht gesagt. Auch seine Absicht ist nicht angegeben; nur die 400 Mann lassen errathen, dass er unter Umständen Rechte geltend machen oder seine Macht zeigen wollte. — V. 8—13. Hier knüpft C in seiner eigenen Weise an. Denn gerade die Ungewissheit der Absicht Esau's musste in Jacob die Gewissensangst über das einst verübte (Cap. 27) wachrufen. — V. 8 f. In dieser Angst ergreift er die, auch sonst nicht ungewöhnliche, Vorichtsmaassregel, Leute und Heerden in 2 Lager zu theilen, um bei einem feindlichen Ueberfall nicht alles auf einmal zu verlieren. וַיִּשְׁלַח] von שָׁלַח *Ew.* §. 232, c; *Osh.* §. 243, b. In der Aufzählung der Thiere fehlen die Esel, gegen V. 6 u. 16; andererseits sind wie V. 16 die Kameele genannt, die V. 6 fehlen; 30, 43 sind beide aufgeführt, aber וַיִּשְׁלַח ausgelassen. וַיִּשְׁלַח] das fem. ist auffallend, da sofort das masc. wieder eintritt. — V. 10—13. Aber er fühlt, dass mit dieser Klugheitsmaassregel ohne göttlichen 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 u. 31, 3. — V. 11. וַיִּשְׁלַח] *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 von ihm auch nicht mehr sehr weit. — V. 12. וַיִּשְׁלַח] Part. *und mich schlage, Mutter sammt Kindern*] wie Hos. 10, 14 sprichwörtliche Bezeichnung schonungsloser Grausamkeit (וַיִּשְׁלַח malt die Mutter, die schützend ihre Kinder deckt, *Tuch Kn.*, vgl. auch Deut. 22, 6). — V. 13. Die ihm gegebene (28, 14 bei C) Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft wurde, wenn Gott ihn nicht schützte, hinfällig.



Zum Ausdruck s. 22, 17 u. 16, 10 bei C. — V. 14—20 Fortsetzung von V. 4—7. Jacob sendet dem Bruder ein *Geschenk*, ihn zu ehren (*kn.*) und seine Gunst zu gewinnen, eine Art freiwilligen Huldigungsgeschenks gegen den Mächtigeren (43, 11. 15. 26). Ueber einen andern Zweck s. V. 21. וְיָבֹקֵץ] 28, 11. 31, 54. 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 Versa. Nomadenvölker pflegten ihren Tribut in Vieh abzutragen 2 Reg. 3, 4. 2 Chr. 17, 11; so auch Jacob. Das Geschenk ist sehr ansehnlich, in richtiger Proportion der wegen der Zucht und Milch nutzbareren weiblichen zu den männlichen Thieren (*Ij.* 1, 3. 2 Chr. 17, 11; vgl. Varro de re rust. 2, 3. *Tach*), aus sämtlichen 5 Arten des Heerdenviehs ausgewählt, im ganzen 580 Stück, also wohl geeignet, die Meldung V. 6 zu bestätigen. וְיָבֹקֵץ] wie 30, 35. וְיָבֹקֵץ] suff. masc. wie 31, 9. — V. 17 ff. Das ausgewählte Vieh übergibt er *Heerde Heerde allein* d. h. heerdenweise, jede Abtheilung gesondert (*Ges.* §. 124 A. 1), Knechten und weist sie an, beim Ziehen zwischen den einzelnen Heerden einen freien Raum zu lassen. Der Zug soll dadurch recht lang und ansehnlich werden, die wiederholte Ankunft immer neuer Heerden soll überraschend wirken (vgl. über den Gebrauch möglichst vieler Personen und Lastthiere zur Ueberbringung von Geschenken *della Valle* Reisebeschr. II. 120. 165; *Sonnini* Reisen II. 108; *Harmar* Beobachtungen II. 27, *Kn.*). Zugleich gibt er jedem einzelnen Führer auf, beim Zusammentreffen mit Esau zu erklären, das Vieh sei ein Geschenk für ihn und Jacob folge nach. וְיָבֹקֵץ] für וְיָבֹקֵץ *Ev.* §. 63, a. — V. 21. Indem C diesen Bericht sich aneignete, verband er damit den Gedanken, dass Esau's Groll durch die nach einander anlangenden Abtheilungen des Geschenks allmählig gedämpft werden soll, bis er endlich bei Jacob's Ankunft ganz geschwunden wäre. Darauf führt V. 21; welcher sich leicht als ein Zusatz zum vorhergehenden ausweist, indem Gl. a nach V. 18—20 überflüssig, und Gl. b durch den angegebenen Zweck eine abweichende Auffassung des Geschenkes verräth. *ich will bedecken sein Gesicht*] machen dass er die widerfahrene Beleidigung (*Cap.* 27) nicht sieht, 20, 16. *vielleicht* (16, 2) *nimmt er meine Person an*] weist mich nicht zurück, nimmt freundliche Rücksicht auf mich, wie 19, 21. — V. 22. So zog denn das Heerdengeschenk hin, ihm voraus (und er wohl noch am selbigen Tag mit dem Hauptzug eine Strecke nach, da Mahanaim keinesfalls hart am Jabboq bei Peniel lag). Das ist der Abschluss zu dem Bericht V. 14—20. Dagegen *während er selbst in selbiger Nacht im Lager* d. h. bei seinen Leuten und Heerden *blieb* ist das Bindelied, durch das R zu der Erzählung V. 23 ff. hinüberführt. Selbige Nacht ist nicht die V. 14 genannte (*Del.*), sondern die nächste. — V. 23—33. Der Ringkampf Jacob's und der Name Israel. V. 23 f. In der V. 22 genannten Nacht schon macht er sich auf und bringt alles Seinige über den Jabboq,

zuerst die Weiber und Kinder, dann das übrige. „Reisen in der Nacht ist im Morgenland gewöhnlich *Troilo* Reisebeschr. S. 458, *Burckh.* Syr. 390“ (*Kn.*), aber ein Flussübergang mit so grossen Heerden, wie sie (nach V. 15 ff.) Jacob hatte, ist doch etwas sehr aussergewöhnliches, und hier nur darum nothwendig, weil Jacob bei dem Ringkampf in der Nacht allein sein soll. Die Worte sind nicht von C, auf dessen 2 Lager oder Züge (V. 8 f.) hier, wie schon V. 22, gar keine Rücksicht genommen ist. (Dass er nur die eine Hälfte hinübergebracht und so beide Hälften durch den Fluss getrennt habe *Buss.*, ist wider den Text.) Sondern B lenkt mit diesen Worten in die Erklärung des B ein. Weiber und Kinder bringt er zuerst hinüber, dann das übrige, hatte also schon bei letzterem Geschäft von den nächsten Angehörigen niemand mehr bei sich. וְהָיָה wie 19, 33. 30, 16. Der *Jabboq*, nach Num. 21, 24. Deut. 2, 37. 3, 16. Jos. 12, 2. Jud. 11, 13. 22, wenigstens in seinem Oberlauf, einst die Grenzscheide zwischen Ammon und dem Amoriterreich, nach dem Onom. (u. Jaboc) inter Amman i. e. Philadelphiam et Gerasam in quarto milliario ejus fliessend, ist der heutige W. Zerqâ, der die Landschaften Aglân (Murfâd) und Belqâ trennt und in der Breite von Sîchem in den Jordan fällt (s. *EW.*, *BL.*). Er geht in tiefer Schlucht zwischen steilen Bergen und ist ziemlich reissend. — 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. Ob auf dem Süd- oder Nord-Ufer? gibt der Verf. nicht näher an, und da über die Lage von Peniel alle Ueberlieferung fehlt, so können wir es nicht ausmachen. Apriorisch kann nichts entschieden werden. Der Zug geht jedenfalls von N. nach S. (gegen *Kn.*). Esau von Seir her kommt dem Jacob entgegen (V. 7), nicht וַיֵּלֶךְ. Dies entscheidet; auch nach 33, 14 geht der Zug südwärts. Weder aus Gilead Misapa (31, 48—50) noch aus Sukkoth (33, 17) kann gegen den klaren Zusammenhang in Cap. 32 das Gegentheil erschlossen werden. Nicht einmal B, der Misapa und Sukkoth in Jacob's Reisezug erst einarbeitete, kann von 32, 2 an einen Zug von S. nach N. angenommen haben, denn B musste die Lage von Mahanaim noch kennen, konnte also unmöglich es südlich von Jabboq voraussetzen, während die andern es nördlich davon setzen. — Dort nun am Jabboq in seiner nächtlichen Einsamkeit rang mit ihm *bis zum Heraufkommen der Morgenröthe*, also lange, ein Mann, anscheinend (18, 2. 19, 5) ein Mann; das in ihm ein himmlisches Wesen gegenwärtig sei, erkannte er erst später. וַיִּרְוּ nur hier und V. 26, in der Bedeutung ringen (*LXX* Pesch. *Vulg.*) verwandt mit וַיִּרְוּ oder nur mundartig davon verschieden. Das seltene Wort ist gewählt, weil auf den Namen וַיִּרְוּ, 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

Verf., 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, ihn nicht bewältigen könne, so stark war Jacob (29, 10) und so tapfer kämpfte 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 (Imprf. Qal von שָׁרַף) wurde. — V. 27. „Zugleich verlangt er, dass Jacob ihn loslasse, indem die Morgenröthe aufsteige. Die Ubersinnlichen 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 bloß 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 *יָרִיב* die Bedeutung einer Verheissung: mit Gott siegreich kämpfend hat er auch in *dem* Kampf mit Menschen, der ihn jetzt bewegt, den Sieg schon so gut als errungen (vgl. 33, 1 ff.). So ist die Umnennung in *Israel* nicht bloß eine ehrende Anerkennung, sondern selbst schon eine werthvolle Gabe, ein Segen. Der seltene Ausdruck *יָרִיב* (s. Lex.) ist hier (wie Hos. 12, 4) gewählt, wegen *יָרִיב*, und dieser Name also als *Gotteskämpfer* d. h. Kämpfer mit Gott, erklärt. — V. 30. Jacob möchte nun wohl wissen, wie denn dieser Gegner sich eigentlich 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 u. 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 unabhängig von dieser Schrift und etwas abweichend darstellt, sowohl *יָרִיב* als *יָרִיב* dafür setzt), so hätte der Verf. 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 Heldenahnen, 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 R sie verflochten, bekommt diese 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 f. Darauf weist auch das  $\text{אֶת־יַעֲקֹב}$  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 unlängbar und wird zum Ueberflusse durch das Hinken Jacob's V. 32 bestätigt. Nur Misverstand konnte „das Erzählte für einen bloß innerlichen Vorgang erklären, sei dies nun ein lebhaftes Traumgesicht (Gerson., *JDMich. Henst. Eichh. Gabler Urgesch.* II, 2 S. 53 f.; Ziegler in Henke N. Magazin II. 35) oder ein heftiges Ringen im Gebet gewesen (Herder Geist der hbr. Poes. I. 265 f.; Hengst. Gesch. Bileam's S. 51)“, *Rn.* An solche alte Sagen hat man nicht den Maassstab von Joh. 4, 24 anzulegen. Ebenso sicher aber ist, dass wie Hosea so auch R aus dem Munde dieser Volkssage geistige Wahrheiten heraushörte. Sonst s. darüber Umbreit in den Stud. u. Krit. 1858 S. 113 f. u. Ewald Gesch. I. 512 ff.; ebenda S. 513 u. Wiener RW. I. 523 die Parallelen aus dem übrigen Alterthum. — V. 31.  $\text{בְּפָנָיו}$  wie 28, 19. 32, 3; anders 33, 17. „Jacob nennt den Ort des Kampfes  $\text{בְּפָנָיו}$  Antlitz Gottes (wofür  $\text{בְּפָנָיו}$  V. 32 u. s.), weil er Gott von Angesicht zu Angesicht (Ex. 33, 11. Deut. 34, 10) gesehen habe, ohne um's Leben gekommen zu sein (s. zu 16, 13). Der Name ist als Ortsbezeichnung etwas sonderbar. Indess muss das phönik. Vorgebirg  $\Theta\epsilon\omicron\upsilon \rho\acute{o}\varsigma\omega\pi\omicron\nu$  (Strab. 16, 2, 15 f.) im Phönikischen ebenso oder ähnlich geheissen haben“ (*Rn.*). Ueber die Lage von Peniel s. zu V. 26. Es wird nur noch Jud. 8, 8—17 u. 1 Reg. 12, 25 erwähnt. Dass es den Späteren als ein hl. Ort galt, versteht sich aus seinem Namen und aus dieser Erzählung. — V. 32. Als Jacob, den Seinigen nachgehend, an Peniel vorüber war, gieng die Sonne auf. Er hatte aber vom Kampf eine bleibende Folge, war *hinkend an seiner Hüfte*, „als hätte sich das Ungerade, früher am Geiste des „Listigen“ haftend, nun bloß äusserlich an den Körper geworfen“ (*Ew. Gesch.* I. 513). — V. 33 wohl von R (s. 10, 9; 19, 37 f. 26, 33). Die Gewohnheit der Israeliten, bei geschlachteten Thieren den Hüft-

nerv nicht zu essen, schreibt sich daher. Durch die göttliche Berührung galt er als geheiligt. Das A. T. erwähnt diese Gewohnheit sonst nirgends; die Mischna (tr. Chullin 7) macht sie zur Vorschrift. Ueber הַמְּצִיחַ הַחֵטֶה Hüftmuskel-Sehne oder -Strang s. *Ges. thes.* p. 921. Es ist der *nervus ischidiacus*, welcher auf der Hüfte am dicksten ist. Wer an ihm leidet, hinkt (*Kn.*). — Cap. 33, 1—16. Die freundliche Gestaltung des Zusammentreffens. Die Vorlage des C schimmert auch hier theilweise durch. — V. 1—4. Bald darauf sah er den Bruder mit seinen 400 (32, 7) heranziehen. וַיֵּרָא אֶת-עֵשָׂו בְּרִצְיָו] V. 5. 31, 10. 22, 14. Er vertheilt nun (32, 8) seine Kinder an ihre Mütter, damit sie abtheilungsweise in geordnetem Zuge vor Esau erscheinen; er stellt aus dem zu 32, 9 angegebenen Grund die minder geliebten voran, die geliebteren hintenhin; er selbst schreitet als Familienhaupt voran, und naht unter siebenmaliger Niederwerfung seinem Bruder, also mit äusserster Unterwürfigkeit, wie sie nur Furcht und Klugheit hervorbringen konnten. — V. 4. Aber Esau eilt herzlich dem Bruder entgegen (s. zu 18, 2), umarmt ihn, fällt ihm an den Hals (45, 14. 46, 29) und küsst ihn; beide weinen vor Freude des Wiedersehens. Solche Herzlichkeit des Empfangs war wohl in der Vorlage gemeldet (*Kn.*), aber C und R konnten sie sich aneignen als Erfolg des Gebets und des Kampfes (32, 10 ff. 25 ff.). Die *puncta extraord.* (16, 5. 18, 9. 19, 33. 37, 12) über וַיִּשְׁקָצוּ sollen das Wort als verdächtig bezeichnen, schwerlich aus kritischem, vielmehr aus sachlichem Grunde. Denn „aus Bereschith r. u. Kimchi z. d. St. ergibt sich, dass schon in alter Zeit manche an וַיִּשְׁקָצוּ und er biss ihn dachten. Darnach erklärt das Targ. Jon. das Weinen bei Jacob von Halsschmerz, bei Esau von Zahnschmerz“ (*Kn.*). — V. 5—7. Hierauf nahen die Weiber und Kinder Jacob's und begrüßen Esau ebenfalls unter Niederwerfungen. וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ] wie V. 11, hier c. dupl. Acc. *einen mit etwas begnadigen* (*Ges.* §. 139, 2). וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ] nicht *hierher* (*Del.*), so wenig als 21, 29, sondern pron. pers. (*Ew.* §. 389, b), s. 13, 1. 14, 15 u. s. w. — V. 8—11. Das Geschenk an Vieh nimmt Esau erst auf des Bruders inständiges Bitten an. Die 5 Heerden (32, 14—22) haben Esau schon früher getroffen, und ihren Auftrag ausgerichtet; sie warten jetzt vereint, daher וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ Lager. Esau fragt nach ihrem Zweck: *wer* (nicht: *was*? weil er die Personen in den Vordergrund rücken will, *Ew.* §. 325, a) *dir dieses ganze Lager?* 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 angesehen und behandelt zu werden*“ (*Kn.*). וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ] 18, 3. וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ] 18, 5. 19, 8. Weiterhin bittet er, das Geschenk anzunehmen, weil er nun einmal das Glück gehabt habe, sein Angesicht zu sehen (32, 21) d. h. von ihm nicht abgewiesen sondern zugelassen zu werden und er ihn wohlwollend aufnahm (falsch LXX Vulg.: וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ), vgl. Ij. 33, 26; durch Annahme des

Geschenks soll er die bewiesene Huld fortsetzen. *wie man das Angesicht Gottes sieht* d. h. so freundlich, denn vor dem, auf den er zürnt, verbirgt Gott sein Angesicht (Deut. 31, 17 f. 32, 20). Die Schmeichelei, die in der Vergleichung seiner Freundlichkeit mit der Gottes liegt, ist nicht wegzudeuten. Ueber den Infin. ohne Subjectsausdruck *Ew.* §. 304, a. [שָׂרָה] *Segen*, „hier von dem Geschenk zu verstehen, welches die in Segenswünschen bestehende Begrüssung begleitete (1 Sam. 25, 27. 30, 26). Im Mittelalter hieszen die Geschenke der Kleriker *benedictiones*“ (*Kn.*). [שָׂרָה] s. v. a. [שָׂרָה] *Ges.* §. 75 A. 1; *Ew.* §. 194, b. [שָׂרָה] *und weil* Jud. 6, 30. 1 Sam. 19, 4. Jes. 65, 16. *wir ist allerlei* ich bin vielfach gesegnet und ein reicher Mann (*Kn.*). [שָׂרָה] 19, 3. 9 bei C. — V. 12—14. Esau erbietet sich, auf der weiteren Reise, *vor ihm her*, so dass Jacob ihn im Gesicht hätte, zu ziehen (nicht *in' s'v'slav* LXX), zu seinem Schutz, aber wohl Esau durch Annahme des Geschenkes ein Unterpfand des Friedens gegeben hat (21, 30), lehnt Jacob, immer noch ihn Herr anredend, seine Begleitung ab, wohl nicht aus blossem Misstrauen (*Tuch Kn.*), sondern weil er ihm gegenüber keine Verpflichtungen haben sondern seine Selbständigkeit wahren will (*Del.*). Er gibt aber als Grund die nothwendige 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 (*Ew.* §. 357, b). Ueber das suff. masc. in [שָׂרָה] s. 26, 15. Darum soll Esau immer allein voransiehen; er wolle weiter treiben *nach* (☞ der Norm, wie Jes. 11, 3. 32, 1) seiner, ihm zukommenden, *Gemüchlichkeit*, d. h. langsam, *und nach dem Fus* der Heerden und Kinder d. h. nach dem was diese im Gehen leisten können. [שָׂרָה] 2, 2 f. *Werk*, hier s. v. a. *Sachen*, *Habe* und wie [שָׂרָה] speciell vom Vieh, vgl. Ex. 22, 7. 10. 1 Sam. 15, 9. Schliesslich stellt er ihm in Aussicht zu ihm nach Seir zu kommen; ob er das bloß vorgibt, oder dort Esau zur Erwidderung des freundlichen Empfangs besuchen wollte, lässt der Verf. nicht merken (*Kn.*). — V. 15 f. Esau bietet ihm darauf einen Theil seiner Mannschaft zum Geleite an; auch dies lehnt Jacob ab und Esau kehrt nach Seir zurück. [שָׂרָה] 30, 38. 43, 9. 47, 2. — V. 17. Jacob aber zieht weiter nach Sukkoth, baut sich dort ein Haus (s. zu 27, 15) und macht für das Vieh *Hütten*; daher hat der Ort seinen Namen. Diese Angaben sind in diesem Zusammenhang befremdend. Nach 31, 30. 28, 21 f. 35, 1 ff. (vgl. 31, 18 bei A) erwartet man, dass Jacob seinem Vater oder zunächst Bethel zustrebt (vgl. noch 33, 14), nicht aber dass er sich jetzt irgendwo anbaut. Ferner gieng der Zug Jacob's bisher südwärts, nun wendet er sich auf einmal wieder nordwärts. *Sukkoth* nämlich lag im späteren Gebiet des Stammes Gad auf der Ostseite des Jordan (Jos. 13, 27. Jud. 8, 5), in einer Thalebene (Ps. 69, 8) und zwar nordwestlich von Penuel, weil Gideon

in südöstlicher Richtung die Midianiter verfolgend von Sukkoth nach Penuel kam (Jud. 8, 8). Von einem Sukkoth südlich vom Jabboq (*Del.* nach *Arnold* in *Hersog* PRE. XIV. 764) ist sonst keine Spur. Und auf der Westseite des Jordan, südlich von Bethsheân, gibt es zwar jetzt ein *Sâkât* (*Burekk.* Syr. 595; *Lynch* Bericht 183; *Robins.* neue Forsch. 406 ff.; *van de Velds* Reise II. 301 ff.), aber in der Bibel kommt es nicht vor; wenigstens nöthigt 1 Reg. 7, 46 (vgl. mit 4, 12) nicht, ein westliches anzunehmen; höchstens wäre zuzugeben, dass dieses ein von dem ostjordanischen Sukkoth aus angebautes Neusukkoth gewesen wäre (*Ku.*, *Ev. Gesch.* II. 546). Das B. Jub. c. 29 und Hieron. qu. (usque hodie civitas *trans* Jordanem in parte Scythopolcos) setzen Sukkoth auf die Ostseite. Genauer ist seine Lage bis jetzt nicht zu bestimmen. *Ku.* suchte zu beweisen, dass der *rae pyz* die grosse Thalweitung von Abu Obeida, 1—2 Stunden nördlich von der Mündung des Jabbôq, sei, weil es dort Thonboden gibt (*Lynch* 148 f.) vgl. 1 Reg. 7, 46, sowie Furthen über den Jordan, die Furth von Skah und die südlichere von Damieh (auf der Strasse von Esalt nach Nablus), nach *Lynch* S. 150 und *Seetzen* I. 419. Andere suchen es wegen der Angabe des Hieron. weiter nördlich, Bethsean gegenüber. Hiernach ist anzunehmen: die Reiseroute nach B, welche der bisherigen Darstellung zu Grund lag, ist hier abgebrochen, um erst 35, 1 ff. fortgesetzt zu werden. B hat in einer andern Quelle einen längeren Aufenthalt Jacob's in Sukkoth gefunden, den er am besten hier einschoben zu können glaubte. Er lässt also nun Jacob sich nordwärts wenden. Er konnte annehmen, dass Jacob zwar seinen Vater besuchte oder sich in Verkehr mit ihm setzte (vgl. B. Jub. 29), im übrigen aber sein Besitz zu gross war, als dass er sich ganz mit seinem Vater hätte vereinigen können. Von B (*Schr.*) ist hiernach V. 17 nicht. Wohl aber kann die Quelle C sein, auf den auch das *Hans* hinweist. Für C oder B zeugt ausserdem *p-by* (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; von B nach A und C, auch B.

Jacob gelangt in Sikkem an und zeltet bei der Stadt, erwirbt auch ein Feldstück dort. Während seines Aufenthalte daselbst wird seine Tochter Dina von Sikkem, dem Sohn des Landesfürsten Hemor, entehrt. Auf sein dringendes Begehren, die Dina zum Weibe zu bekommen, und seinen Vorschlag gegenseitiger Verchwägerung gehen die erzürnten Jacoböhne unter der Bedingung der Annahme der Beschneidung durch die Sikkemiten ein. Diese lassen sich beschneiden. Aber am dritten Tag, während des Wundfiebers derselben, überfallen Simeon und Levi die Stadt, und bringen die Männer um; die übrigen Jacoböhne 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 Cap. 37 beginnenden Toledot Jacob's. R hat sie aber hier eingereiht, wohl weil er sie in der einen oder andern seiner Quellen schon in diese erste Zeit seiner Rückwanderung gesetzt fand. Die Schwierigkeiten hinsichtlich des Alters der Söhne Jacob's (31, 31) sind einigermaßen durch 33, 17 (einen längeren Aufenthalt in Sukkoth) beseitigt (s. zu 34, 1). — Der feindliche Zusammenstoß mit den Sikkhemiten war in den Stammsagen viel erzählt. Die Jacobsprüche 49, 5—7 erwähnen die That Simeon's und Levi's, ohne genau mit Cap. 34 zu stimmen. Nach einer alten Nachricht 48, 22 bei B hat Jacob mit seinem Schwert und Bogen den Amoräern Sikkhem abgenommen. Aber auch A und C hatten einen Bericht darüber und aus ihnen ist die vorliegende Erzählung geschöpft. Schon die Einleitung zu derselben, nämlich 33, 18—20, ist aus Worten des A (V. 18) und B (V. 19 f.) zusammengesetzt, s. zu d. St. In der Erzählung selbst (Cap. 34) ist die Hand des A kaum zu verkennen (*Ka. Ev. Del.*). Der Werth, der auf die Beschneidung gelegt wird (vgl. 17, 10 ff. 21, 4), die Aehnlichkeit der Verhandlungen der Sikkhemitischen Volksgemeinde mit Cap. 23, „Ausdrücke wie (1) בְּיָמֵינוּ 2, בְּיָמֵינוּ 15. 22. 24 f., אֵל קָטַע 17. 24, קָטַע 23“ (*Ka.*), אֵל 15. 22 und אֵל 10 sind deutliche Zeichen (von *Hupf. Böhm. Schr.* nicht gebührend gewürdigt), und seine Bekanntschaft mit der Dina zeigt er auch 46, 15. Mit Sicherheit lassen sich V. 1. 2<sup>a</sup>. 4. 6. 8—10. 15—18. 20—24, wohl auch zum Theil V. 25 f. auf ihn zurückführen. Darnach hätten Jacob und seine Söhne den Sikkhemiten das Connubium unter, der Bedingung der Beschneidung gewährt, und wäre das Jacobshaus auf dem Punkte gewesen, sich die Bürgerschaft von Sikkhem zu affiliiren, wenn nicht der erwachende Eifer Simeon's und Levi's für die Ehre und Reinheit ihres Stammes den Plan vereitelt hätte. Ueber die Bedeutung einer Stammes-tochter in diesen Stammsagen s. *Ev. Gesch. I.* 541 f. Das übrige stammt von C, welchen Ausdrücke wie יָרִי 3. 12. 19, הִתְעַבַּב וְיָרִי 7, הָרָה 11, טָמָא 5. 13. 27, אָשִׁי 13. 27, הָרָאִישׁ וְיָרִי 30 und die Phrase 7<sup>b</sup> erkennen lassen. Nach ihm handelt es sich nicht bloß um eine ideelle Entehrung der Dina, sondern eine wirkliche Schändung derselben ist das Motiv für den Zorn der Jacobsöhne; die Ehre der Züchtigung Sikkhem's wird nicht bloß dem Simeon und Levi, sondern allen Brüdern (13. 27 f.) zugetheilt; der Vater verhält sich mehr passiv (V. 5) und mißbilligt schliesslich die That wegen ihrer verderblichen Folgen (V. 30). Dass das aber erst eine jüngere Gestaltung der Sache ist, zeigt 49, 5—7. Ob nicht C selbst schon, mit Benutzung des A, das Stück so wie es jetzt vorliegt, redigirt habe, könnte hier mehr als in ähnlichen Fällen fraglich scheinen. In Wahrheit aber zeigt die zu V. 4 bemerkte Schwierigkeit und der



use Zusammenhang mehrerer Stellen (wie 19, 27), dass es erst von R aus 2 Berichten zusammengearbeitet ist.

Cap. 33, 18. Jacob's Ankunft in Sikhem, von A. *Stadt Sikhem's*] vgl. V. 19 u. 34, 2. *im Lande Kanaan*] s. zu 11, 31; gemeint ist wie immer das Westjordanland; ein Gegensatz gegen Sukkoth im Osten (*Böhm.*) liegt wenigstens ursprünglich nicht darin, s. 35, 6. *שִׁכְמָא*] wofür im Sam. *שִׁכְמָא* wie 43, 27, ist nicht Eigenname Sikhem's oder eines Ortes bei Sikhem (LXX B. *Jub. Besch. Vulg. Luth. Merc.*, vgl. die Onomast. s. Salem u. *Σαλήμ*), da zwar jetzt ein Dorf *Sälīm* östlich von Nablus sich findet (*Rob. Pal.* III. 314. 322. 336), aber das A. T. sonst nichts davon weiss, sondern bedeutet *unversehrt, wohlbehalten*, s. v. a. *שִׁכְמָא* 28, 21, und ist möglicherweise, als Rückbeziehung darauf, von R hinzugesetzt. *Paddan Aram*] 25, 20. *יְרֵיחַ*] 26, 17. Hier, wo einst schon Abr. sich aufgehalten (12, 6), lagert er vor (19, 13. 27, 30) der Stadt. — 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.). Hemor, dessen Söhnen das Grundstück gehörte, war Fürst der dortigen Gegend (34, 2) und Vater des Sikhem, des Herrn von Sikhem, von dem Cap. 34 gehandelt wird, vgl. über solche Namen von Herrengeschlechtern zu 14, 13 u. 23, 20. *שִׁכְמָא*] nur hier und von hier aus Jos. 24, 32 u. Ij. 42, 11 wiederholt, ein Geldstück, dessen Werth nicht mehr bestimmt werden kann, vielleicht höher als der *שִׁכְמָא*, der Etymologie nach *Dargewogenes*, s. *Ges. thes.* p. 1241. Mit kopt. *skite* und *kite* d. h. alexandr. Drachme, Doppeldrachme (*Meier* hbr. W. W. S. 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). Dieser Ankauf von Grund und Boden bei Sikhem entspricht dem nach A in Cap. 23, und hat ähnlichen Sinn. Joseph's Gebeine sollen dort begraben gewesen sein Jos. 24, 32. Allem nach war das nordisraelit. Ueberlieferung, und nach den Ausdrücken *שִׁכְמָא* 12, 8. 26, 25 (nicht *שִׁכְמָא*), *שִׁכְמָא* (während A nach *שִׁכְמָא* rechnet) ist der V. von B, jedoch *שִׁכְמָא* Zusatz von R wegen Cap. 34. — V. 20. Er stellt (sonst immer *יְרֵיחַ*) hier einen Altar auf und nennt ihn *Gott, der Gott Israels*, letzteres nicht Praed. zu *אֱלֹהֵי* (*Kn.*), sondern Apposit., vgl. zu 17, 1 u. 14, 18; Israel für Jacob mit Beziehung auf 32, 29. Der Altar führt den Namen des Gottes, dem er gewidmet ist; das ist kurze Rede für: Altar des Gottes u. s. w. Die LXX falsch: *אֱלֹהֵי* für *אֱלֹהֵי*. Die Notiz kann recht wohl auf B zurückgehen, vgl. 35, 7. — 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. *Töchter des Landes*] nach *Kn.* ein Ausdruck des A, doch s. zu 27, 46. „Dina's Ausgang geschah natürlich bald nach Jacob's Ankunft und Lagerung bei

Sikhem. Die Stelle setzt also 33, 18 fort und hat daher auch keine besondere Zeitangabe, wie etwa 22, 1. 20. 39, 7, die sie von 33, 18 abrückte. Da nun Jacob gleich nach den Vorgängen mit Dina fortzog, so kann er nicht lange bei Sikhem gestanden haben. Nach 31, 18 hatte er ja auch Paddan Aram verlassen, um zu seinem Vater in Hebron (35, 27) zu kommen“ (Kn.). So nach A, über dessen Zeitrechnung s. zu 35, 29. Nach 31, 41 (B) freilich, verglichen mit 30, 21 (C oder R), könnte die Dina jetzt noch nicht mannbar sein. Aber in den 33, 17 eingeschobenen Aufenthalt zu Sukkoth soll nach dem Sinne des R das Heranwachsen der Kinder hineinfallen. (Nach B. Jub. c. 29 f. hält sich Jacob in Sukkoth auf und weidet dann nach dem Jordanübergang 7 Jahre zwischen dem toden Meer und Bethshean, bis er nach Salem — Sikhem — kommt; die Dina aber war bei der Verführung 12 Jahre alt). — V. 2. Es sah sie Sikhem, der Sohn des Heviter (10, 17) Hemor (33, 19), des Fürsten (23, 6) des Landes, also nicht bloß der Stadt, sondern auch der Umgegend; so  $\text{רָמָה}$  von kleineren Gebieten auch 22, 2. 35, 22 u. ö. (Kn.). Das folgende nach C. Er nahm d. h. entführte sie (vgl. V. 26, wornach sie in Sikhem ist; anders V. 17) und schwächte sie (Deut. 22, 24. Jud. 19, 24 u. ö.). Solches Verfahren war nach 12, 15. 20, 2. 26, 10 damals nicht ungewöhnlich (Kn.).  $\text{וַיִּשְׁכַּבְהָ}$  dass die Mas. den Accus. wollten (eine beschlafen), ist aus Lev. 15, 18. 24. Num. 5, 13. 19. 2 Sam. 13, 14 (vgl. mit dem Qeri Deut. 28, 30) sicher; ob mit Recht? ist fraglich, da es dort nie  $\text{וַיִּשְׁכַּבְהָ}$  geschrieben und also auch  $\text{וַיִּשְׁכַּבְהָ}$  zulässig ist (vgl. noch V. 7. 26, 10. 35, 22 und  $\text{וַיִּשְׁכַּבְהָ}$  19, 32 f. 35, 30, 15 f. 39, 7. 12. 14). — V. 3. An die Gewaltthat schliesst sich Liebe zu der Geschwächten.  $\text{וַיִּדְבַּר$ ] 2, 24 (19, 19. 31, 23) bei C.  $\text{וַיִּדְבַּר}$ ] 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. — V. 4 (A). Sikhem bittet den Vater, sie ihm zum Weibe zu nehmen; dies war ein Geschäft der Eltern 21, 21 (Kn.). Bemerke  $\text{וַיִּשְׁכַּבְהָ}$ , sonst  $\text{וַיִּשְׁכַּבְהָ}$ . Nach V. 2<sup>b</sup> u. 3 erwartet man vielmehr das Ansinnen an den Vater, er solle seinen 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 der Berichte deutlich durch. — V. 5 (C). Inzwischen hatte Jacob wohl die Sache 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 Hemor zuerst zu Jacob, nicht dieser zu jenem kam, und ist darum die Notiz zwischen V. 4 u. 6, und nicht vor V. 4 eingesetzt. Zugleich wird auf die hervorragende Thätigkeit der Söhne Jacob's in dieser

sache, die ihnen als Brüdern zukam (24, 50), hintübergeleitet. **עָשָׂה**] *entehrt, geschändet* (Hez. 18, 6 ff. 33, 26), wie V. 13. 27. **עָשָׂה**] bei C auch Ex. 14, 14. — V. 6 Fortsetzung zu V. 4 (A). — V. 7 Fortsetzung zu V. 5 (C). Bis Hemor 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 geschlechtliche Vergehungen* Deut. 2, 21. Jud. 20, 6. 10. 2 Sam. 13, 12 ff. „Ziemlich naiv wendet der Verf. diese spätere Redeweise auf die Patriarchenzeit an, wo es noch kein Volk Israel gab. Dem Elohisten würde das schwerlich begegnet sein“ (*Kn.*) *also wird nicht gethan*] das ist nicht Sitte und Brauch 20, 9. 29, 26. **וְהָיָה**] 6, 6. **וְהָיָה**] 4, 5. — 7. 8—10 Hemor's Antrag, von A, nur dass R **אָמַר** (V. 6) in **אָמַר** gewandelt hat. **וְהָיָה**] Deut. 21, 11; anders V. 3. *eurer Tochter*] s. 24, 59 f.; sie wird nach dem Vater bezeichnet, aber mit Rücksicht auf ihre Brüder. *verschwägert euch uns*] auch hier haben die Mas. den Accus. gewollt (*Ev.* §. 124, b), obgleich wie 1 Reg. 3, 1 auch die praep. **אֶת** vom Verf. beabsichtigt sein kann (s. zu V. 2). Neben den Connubien bietet er ihnen bleibenden Wohnsitz im Lande an, was er als Landesfürst konnte (s. 20, 15). *vor euch sein*] 13, 9. 20, 15; s. unten V. 21 (den auch *Kn.* dem A zuschreibt). *durchziehet es* (42, 34), nach freiem Belieben, mit euern Heerden (vgl. V. 21. 23, 16) *und macht euch ansässig darin*, nehmet festen Besitz darin; so **וַיֵּשְׁבוּ** bei A auch 47, 27. Num. 32, 30. Jos. 22, 9. 19. — V. 11 f. von C. Sikkem, der hienach den Vater begleitet hat (s. aber V. 6), macht seinerseits Anerbieten hinsichtlich der Geschenke und ist zu jeder Leistung bereit. **וְהָיָה**] 6, 8. 18, 3 u. s. w. **וְהָיָה**] der Kaufpreis, der an die Eltern der Braut bezahlt wurde (Ex. 22, 15 f. 1 Sam. 18, 25). **וְהָיָה**] das Geschenk an die Braut. Beides wird auch 24, 53 unterschieden. **וְהָיָה**] V. 3. — V. 13 (C). Die Jacobsöhne, Ehre und Reinheit des Stammes höher achtend als Vortheil, wollen davon nichts wissen; ihrerseits war die (bei A im Ernst gemachte) Bedingung der Beschneidung Sache einer vorbedachten trüglichen List; denn für sie galt es ja (nach C), eine schon geschehene Schändung zu rächen. **וְהָיָה**] da die Bedeutung *hinterrücks handeln* (*Schult. Ges. Kn.*) für **וְהָיָה** nicht zu erweisen ist (über den Schreibfehler 2 Chr. 22, 10 s. *Bertheau* z. d. St.), und die Verbindung mit dem folgenden *weil* u. s. w. nur einen lahmen Sinn gäbe, so ist **וְהָיָה** herzustellen (*Schu. Schr. Olsh.*). Es ist aber hier nicht blos von Simeon und Levi (49, 5), sondern von den Söhnen Jacob's überhaupt die Rede. Zu **וְהָיָה** vgl. 27, 35, und zu **וְהָיָה** weil V. 27 und 31, 49 (bei C). — V. 14—17. Die Antwort selbst nach A, aber vorn geändert. Denn **וְהָיָה** (gegen V. 6), **וְהָיָה** (gegen **וְהָיָה** V. 17. 8) und wohl auch das übrige in V. 14 wird nach C sein. Eine Verschwägerung mit Unbeschnittenen und darum Unreinen (Jes. 52, 1) gilt ihnen nicht

blos als unstatthaft (Jud. 14, 3), sondern geradezu als **Schmach** diese spätere Ansicht der Sache legt ihnen der Verf. bei (*Ra.*). Nur unter der Bedingung der Beschneidung seitens der Sikkhemiten können sie in die Verschmelzung zu einem Volk einwilligen; im andern Fall wollen sie *Dina nehmen* und d. h. mit der Dina die Gegend verlassen. *נָטְרוּ*] *um dieses* (א pretii) d. h. unter dieser Bedingung wie V. 22 und 1 Sam. 11, 2. *נָטְרוּ*] *wir werden willfahren*, nur hier, V. 22 f. und 2 Reg. 12, 9; Imprf. Niph. von *נָטַר* (da *נָטַר* im Rabb. als Part. vorkommt); nach *Hitz.* intrs. Impf. Qal (s. 23, 13). *לִדְרוֹתָיו*] wie 17, 10. *בְּתָרְוָה*] V. 8. — V. 18. Sie finden die Bedingung annehmbar. V. <sup>b</sup> wird (s. V. 11) nach C hinzugesetzt sein, wie jedenfalls V. 19, welcher eigentlich erst nach V. 24 gehört und deutlich sich hier als Einschaltung ausweist. Weil Sikkhem die Dina so lieb hatte, so zögerte er nicht, die Beschneidung anzunehmen, und weil er der angesehenste in Hemor's Haus war, giengen auch die andern eher auf den Vorschlag ein. Aber jetzt schon, vor der Verhandlung V. 20—24, die Beschneidung an sich zu vollziehen, konnte er nicht veranlasst sein, da V. 15 ff. die Bedingung allgemeiner gestellt war. *נָטְרוּ*] für *נָטְרוּ*; die Aussprache, vor *ר* nur in diesem Verb., ist durch \* veranlasst. — V. 20—24 (A). Die Betheiligten lassen zu Sikkhem von der Volksversammlung im Thor (23, 4. 10) einen Beschluss fassen und wissen die Annahme der bedenklichen Bedingung durchzusetzen. Sie erinnern an den friedlichen Charakter der Jacobleute: *sie sind mit uns im Wohlvernehmen*, auf friedlichem Fuss (vgl. *שָׁלוֹם* 25, 27); ferner an die Geräumigkeit (Ps. 104, 25) des Landes, das rechts und links Platz genug für sie hat (vgl. V. 10); und wissen endlich den Vorschlag der Zusammenschmelzung auch (V. 23) als einen Vortheil hinzustellen, weil die Leute, sehr reich, durch Verschmelzung den Wohlstand Sikkhem's heben würden. *נִשְׁמְרוּ*] 17, 26. *נִשְׁמְרוּ*] ebenso 36, 6 bei A; *נִשְׁמְרוּ* sind, neben *נִשְׁמְרוּ*, *die Lastthiere* (Kameele und Esel) wie Num. 32, 26. — V. 24. Die Sikkhemiten nehmen den Vorschlag an und lassen sich beschneiden. *נִשְׁמְרוּ*] 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. 269, wornach in Kanaan die Beschneidung wohl üblich (im A. T. sind nur die Philister beständig Unbeschnittene gescholten), aber nicht allgemein durchgeführt war. Dass sie sich alle an einem Tag (V. 25) beschneiden liessen, erklärt sich einigermaassen nach 17, 23 u. Jos. 5, 3 ff. — V. 25 f. Am 3 Tag nach der Beschneidung, an welchem Schmerz und Krankheit beschnittener Erwachsener am schlimmsten sind (*Ar-vieux* merkw. Nachr. III. 146; *Wiener* RW. I. 160), überfallen Simeon und Levi, wohl mit ihren Leuten, die Sikkhemiten, bringen alle Männer der Stadt um, und nehmen Dina mit sich aus Sikkhem's Haus fort. „Sie waren nach Ruben, der als Erstgeborener eine grössere Verantwortung gegen den Vater hatte (37,

21 ff. 42, 22) und deshalb sich nicht angeschlossen zu haben scheint, die nächstältesten Brüder Dina's (29, 33 ff.), und übernehmen es“, den Plan der Hinausgabe der Dina zu hintertreiben (A), oder (B) „die Entehrung derselben zu rächen, vgl. 2 Sam. 13, 28 f., *Niebuhr Arab.* S. 39, *Burckh. Syr.* 361 f. und *Beduin.* S. 89. 224 f.“ (*Kn.*). Da Simeon und Levi in der Sage als Thäter feststanden, kann recht wohl A die Sache schon so gemeldet haben; nur V. 26<sup>b</sup> (s. zu V. 2 u. 4) setzt die Angaben des C voraus. *לְבַטָּח* s. v. a. sonst *לְבַטָּח* *sorglos, sicher*; die Angabe gehört aber zu *הִקְרִי* wie *Hez.* 30, 9 (*Kn.*); es ist Accus. des Zustands (*Ew.* §. 287, c). *לְפִי הַרְבֵּ* nach dem Maul des Schwerts, so viel es fressen kann, wie es im Kriege thut, nach Kriegsbrauch und schonungslos. Mit *הִקְרִי* verbunden nur hier; mit andern Verben, nam. *הִקְרִי*, ist es häufig, besonders bei C. *וַיִּקְרְוּ* an *וַיִּקְרְוּ* geschlossen, soll nur den Begriff *fort aus* (dem Haus) genauer ausdrücken. — V. 27—29, ohne Copula (*וַיִּבְנֶי* LXX *Sam. Pesch.* für erwartetes *וַיִּבְנֶי* ist bloß Nothbehelf) angeheftet, erscheinen als Zusatz zu einem ursprünglichen Text; V. 30 schliesst sich an V. 25 f. an. Es ist eine von R. aus der Schrift des C hinzugesetzte Ergänzung. Ueber Sinn und Zweck davon s. Vorbem. Ob unter den Jacobsöhnen nur die übrigen, ausser Simeon und Levi, gemeint seien, ist fraglich. Ruben allein auszuschliessen (*Del.*), liegt gar kein Grund vor. Sie kommen über die Erschlagenen her, plündern die Stadt, rauben das Vieh, und führen Weiber und Kinder gefangen fort. *וַיִּשְׂרִי ט' וַיִּג'* wie ein Refrain absichtlich wiederholt aus V. 13. — V. 28. *וַיִּמְאֵר — וַיִּמְאֵר*] sowohl — als auch *Num.* 9, 14; *Ps.* 76, 7 u. ö. — V. 30 f. in dieser Fassung von C. Jacob, der den Vertrag ernstlich gemeint hat, tadelt Simeon und Levi, dass sie ihn so ins Unheil bringen, indem sie ihn bei den Landesbewohnern verhasst machen. *וַיִּכְרִי* im Pent. noch *Jos.* 6, 18. 7, 25 bei C. Zu *וַיִּקְרְוּ הִקְרִי* stinkend machen d. i. in unangenehmen Geruch bei jem. bringen, also ihn widrig und verhasst machen vgl. *Ex.* 5, 21 bei C und 1 *Sam.* 13, 4. 2 *Sam.* 10, 6. *Kanaaniter und Peresiter*] 13, 7. während ich Leute der Zahl] ich und die meinigen zählbare, wenige Leute, ein geringer Haufen (*Deut.* 4, 27. *Ps.* 105, 12. *Jes.* 10, 19) bin, leicht zu überwältigen, wenn die Sikkemiten mit ihren Stammesgenossen mich angreifen. Jacob tadelt also nicht das unsittliche der That, sondern die Unüberlegtheit der Söhne, die ihn ins Unheil stürzt (*Kn.*). — V. 31. Ihnen aber geht die Ehre des Stammes über alle anderen Rücksichten. soll wie eine Buhlerin er behandeln unsere Schwester?] mit ihr verfahren dürfen (*Lev.* 16, 15), wie man es mit einer Buhldirne macht (38, 16).

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

Alle die übrigen Nachrichten, welche noch unter die Toldot 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. Nach den Rückbeziehungen auf 28, 10 ff. 31 19 ff. u. 33, 19 und dem Gottesnamen Elohim ein Abschnitt von B. Ueber V. 8 s. d., und über die Frage, ob Zusätze von R in dem Abschnitt sind, s. zu V. 1. 4 u. 7. Nur V. 6<sup>a</sup> u. 5<sup>b</sup> wird auf A zurückzuführen sein. b) In Bethel erscheint ihm El Schaddai, nennt seinen Namen in Israel um, gibt ihm die Verheissung zahlreicher Nachkommen und des Besitzes des Landes Kanaan, worauf er dort eine Denksäule errichtet, sie durch ein Trankopfer und Oel weihet und den Ort Bethel nennt, V. 9—15, nach Inhalt und Ausdruck (mit Ausnahme von וַיִּבֶן V. 9) von A. c) Auf dem Weiterzug stirbt Rahel an der Geburt des Benjamin und wird von Jacob an der Strasse von Bethel nach Efrath begraben. Jenseits von Migdal Eder vergeht sich Ruben mit dem Kebsweib seines Vaters, V. 16—22<sup>a</sup>. Wahrscheinlich von R aus A und C zusammengesetzt (s. unten). d) Endlich kommt Jacob mit seinen 12 Söhnen nach Hebron zu Isaac, dessen Tod und Begräbniss sodann gemeldet wird, V. 22<sup>b</sup>—29, zweifellos aus A.

a) V. 1—8. Jacob's Zug nach Bethel und der Tod der Debora. — Bei Sikhem hat Jacob die Rache der Landesbevölkerung zu befürchten (34, 30. 35, 5); insofern schliesst sich der göttliche Befehl zum Aufbruch gut an Cap. 34 an. Aus A (*ku.*) kann dieser Befehl nicht stammen, da es für ihn noch kein Bethel gibt (s. V. 6 u. 15), also ist er, da wegen וַיִּבֶן C nicht in Betracht kommt, von B, bei welchem Jacob durch sein Gelübde 28, 20 ff. und durch die Mahnung 31, 13, zur Rückkehr nach Bethel verpflichtet ist. *sich hinauf*] Bethel lag auf dem Gebirg 12, 8. 13, 15. Er soll dort Aufenthalt nehmen; und Gott einen Altar errichten. Das gelobte Gotteshaus (28, 22) wird hier nach göttlicher Weisung zum Altar, und das וַיִּבֶן הָאֱלֹהִים (12, 7) ist minder genau als die Angabe V. 7. Vielleicht hat R hier in V. 6 stärker eingegriffen. — V. 2—4. Jacob ordnet unter den Seinigen die nöthigen Vorbereitungen an. Die *Götter der Fremde* (Jos. 24, 20. 23) lässt er sie aus ihrer Mitte thun: Rahel hatte Terafim (31, 19), und seine Leute, wohl meist aus den Nahräiden, hatten andere Götter (31, 53. Jos. 24, 2). Nach V. 4 kommen dazu Dinge und Werkzeuge des heidnischen Aberglaubens, wie *Ohringe*, die als Amulete und Zaubermittel dienten (*Wiener RW. u. Amulete*). Mit dem Dienst des einen Gottes, dessen Verehrer sein zu wollen er gelobt hat (28, 21), verträgt sich nicht, dass abgöttische Dinge unter seinen Leuten seien (vgl. auch 18, 19). Ferner sollen sie, wie das vor gottesdienstlichen Handlungen (Ex. 19, 10 ff. Jos. 7, 18 u. ö.) Sitte und Pflicht war, *sich reinigen* z. B. 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 Dankopfer opfern) dem Gott, der ihn erhörte am *Tage seiner Drangsal* 42, 21), d. h. in der Zeit derselben, z. B. gegen Laban (31, 24; 29, 32), und *mit ihm war* (s. 21, 20) auf dem Weg, auch auf dem Weg heimwärts (32, 1 ff.). Die abgegebenen abgöttischen Dinge *vergräbt er* (Ex. 2, 12) unter der Terebinthe bei Sikhem, s. 12, 6. Dass dadurch der Ort im Sinne des Verf. nicht geweiht, sondern vielmehr als eine heidnische Stätte gebrandmarkt werden soll, hat Böhm. richtig bemerkt (eine Umweihung desselben für Israeliten s. Jos. 24, 20—26); aber warum B so nicht erzählt haben kann, ist nicht einzusehen. — V. 5. So vorbereitet ziehen sie fort. Dass die benachbarten Städte ihnen nicht nachsetzen (34, 30), erklärt der Verf. durch einen *Schrecken Gottes* d. i. eine von Gott über sie verhängte Furcht, welche sie verzagt machte, Ex. 23, 27. 2 Chr. 14, 24 (*Kn.*). Die Worte יְרֵדוּ u. s. w. können nicht von B (*Schr.*) sein, der in Cap. 34 nicht berichtet hat (bemerke auch יִצְחָק, eher (wie V. 6) von A (*Kn.*, der zu יִצְחָק an דָּרָה 9, 2 erinnert), obwohl מְלָאכִים (2 Chron. 14, 24) hier nicht streng beweisend ist. — V. 6. Ankunft in Luz oder Bethel. Gl. a konnte B nicht schreiben, für den der Ort längst Bethel heisst (28, 19. 35, 1. 3), sondern nur A (vgl. V. 15 u. 48, 3, und denselben Beisatz *im Lande Kenan* 33, 18 bei A). Aber mit הָרָא בֵּיתֵאל u. s. w. lenkt B wieder zu B um. [בְּלִיְהִיָּהוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר עִמּוֹ] 32, 8 bei C. — V. 7. Er erbaut dort einen Altar. Ueber den Gottesdienst, den er hielt, besonders auch über die 28, 22 versprochene Verzehnung ist nichts weiter gesagt: der Bericht wird von B verkürzt sein (spätere Ausführungen in B. Jub. c. 31 f.). Dagegen heisst es, dass er *den Ort Gott Bethels benannte*; zu verstehen wie 33, 20; es ist der Name des Altars oder der hl. Stätte. Schwerlich aber kann הַמִּקְדָּשׁ (vgl. 28, 19. 32, 3. 31) so kurzweg die Altarstätte bedeuten, weshalb LXX Vulg. Pesch. אֵל vor בֵּיתֵאל weglassen (gegen 28, 19). Ursprünglich wird es לְעֹמֶר oder לֵב geheissen haben. [בְּנֵי] Plur., weil unter מְלָאכִים die Engel (28, 12) mitverstanden sind; also aus einem andern Grund als 20, 13. — V. 8. Unterhalb Bethels stirbt Debora, die Amme der Rebecca. Das muss in der alten Helden-sage eine wichtige Person gewesen sein (*Ew. Gesch. I. 421*). Ihr Andenken haftete noch spät an der *Eiche des Weinens* oder Trauereiche unterhalb Bethels, wo man ihr Grab zeigte. Dass die *Palme Debora's* Jud. 4, 5 derselbe Baum sei (*Boht. Tuck Ew. Del.*), ist schwer anzunehmen; eher könnte *Tabor's Terebinthe* 1 Sam. 10, 3 (*Ew. Gesch. III. 31*) eine mundartige Variante davon sein. Nach C war die Amme der Rebecca mit dieser nach Kanaan gezogen 24, 59. Dass sie seither wieder nach Mesopotamien zurückgekehrt (*Nachman. Abarb.*) oder von Rebecca gemäss ihrem Versprechen 27, 45 dorthin gesandt (*Rasch. Kimch. Del.*; ein weiblicher, mehr als 100jähriger Bote durch die Wüste?) oder von Hebron aus dem Jacob bis Bethel entgegengegangen

sei (*Merc.*), ist mit nichts angedeutet. Vielmehr ist die Differenz der Ueberlieferung anzuerkennen (*Kn.*), um so weniger aber V. 8 (mit *Hupf.*) dem C zuzuschreiben. — b) V. 9—15 ein Stück von A, wozu ursprünglich V. 6<sup>a</sup> den Anfang bildete und auf welches 48, 3 f. zurückgeblickt wird, über die Einsetzung des Jacob zum Träger der Verheissungen, für Jacob von derselben Bedeutung, wie Cap. 17 von Abraham. Das *וַיִּבְרַח* noch einmal V. 9 bezieht sich nicht auf V. 1<sup>a</sup> (*Tuch Kn.*), sondern auf 28, 11 ff. und stammt von R. — 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 Deutung des Namens keineswegs selbstverständlich, wie in den Fällen 17, 15 und Num. 13, 16. (*Kämpfer* für die Sache Gottes wollen *Ges. Tuch, Herrscher Gottes Hg. Gramb., mein Herrscher ist El* will *Kn.* ihn deuten; s. auch *Ew. Gesch. I.* 493 u. 515). Dass gleichwohl fortan bei A der Patriarch immer Jacob (z. B. V. 14 f.), nie Israel (wohl aber 46, 5. 8 seine Söhne *בְּנֵי יִשְׂרָאֵל*, wie auch bei den andern 42, 5. 45, 21. 50, 25. 49, 28) heisst und ebenso bei B von 32, 29 an (vgl. 32, 30. 31. 33. 35, 1 ff.; dagegen 33, 20), ist daraus zu erklären, dass Israel doch noch immer mehr als Volks- denn als Person-Name galt (*Tuch*). Um so merkwürdiger ist, dass bei C (und R) von nun an *Israel* gebraucht wird 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. — V. 11. Die Mehrung und die Könige wie 17, 6. 16; zum Ausdruck auch 28, 3 und 48, 4. *וַיִּבְרַח*] vgl. 46, 26. Ex. 1, 5; s. zu 24, 2. *וַיִּבְרַח*] 17, 1. — V. 12. Die Zusicherung des künftigen Besitzes des Landes, vgl. 17, 8 u. 12, 7. Dass er es auch *dem Isaac* verliehen habe, ist früher nicht ausdrücklich berichtet; auch schreibt sich Isaac 28, 4 bei A eine solche Verleihung nicht zu; sie lag aber in der für Isaac gegebenen Bundesverheissung 17, 19. 21 (*Kn.*), s. indessen Vorbem. zu Cap. 26. — V. 13 wie 17, 22. — V. 14 f. Zur Erinnerung an diese Gotteserscheinung errichtet auch bei A (wie 28, 18 bei B) Jacob eine Denksäule — so fest haftete diese in der Sage —, und weihte sie nicht blos (wie 28, 18) durch Begiessung mit Oel, sondern auch durch ein *Gussopfer*, nach gewöhnlichem Sprachgebrauch, also doch wohl von Wein (Wein und Wasser, Targ. Jon.). Das *וַיִּבְרַח* als Epexegeze zu *וַיִּבְרַח* zu nehmen, und ein Gussopfer von Oel zu verstehen (*Win. Kn.*), ist kein Grund vorhanden. Andere Opfer oder Altäre erwähnt A in der Patriarchengeschichte nirgends. — V. 15 s. 28, 19. — c) V. 16—22<sup>a</sup> Fortsetzung der Reise. Zunächst V. 16—20 Geburt des Benjamin von Rahel, Tod und Begräbniss der Rahel. Tod und Begräbniss der Rahel in Efratha wird 48, 7 in einer Stelle des A erwähnt. Aber von der Geburt Benjamin's in Efratha kann wegen V. 24 u. 26 A nichts berichtet haben, und die VV. 17 f. 21 weisen vielmehr auf C hin. Somit ist nur V. 16<sup>a</sup> von *וַיִּבְרַח* an und V. 19 f. von A (*Kn. Nöld.*), das übrige von C, oder wohl richtiger: C



erzählt hier, zum Theil unter Benützung einer Angabe des A, über das Grab der Rahel, nicht aber B (*Schr.*) vgl. 37, 10. — V. 16. [זרעתי בְּעַרְוֹתָי] wie V. 5. *die Länge 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 Artikel) noch vorkommt; jedenfalls betrug sie nicht viel (*Kn.*; nach LXX ein ἰκπόδρομος, nach Pesch. eine Parasange; sonst s. Hieron. qu. zu d. St., und *Schu.*). *Efrath*] wird V. 19 u. 48, 7 erklärt als Bethlehem, 2 Stunden südlich von Jerusalem. Dazu will 1 Sam. 10, 2 ff. nicht stimmen, sofern das dort erwähnte Grab Rahel's auf der Grenze Benjamins ziemlich nördlich von Jerusalem gelegen haben muss (s. *Then.* zu d. St.). Nahe liegt es, anzunehmen, dass die Worte הַיָּמָּה בֵּית לֵוִי die unrichtige Glosse eines Späteren und Efrath vielmehr in Benjamin zwischen Bethel und Jerusalem zu suchen sei, zumal da auch Jer. 31, 15 damit zusammenstimmt (*Then.*, *Lengerke Kennan* I. 324, *Kn.*), aber Efrath ist eben immer, wo es vorkommt, nur Bethlehem, und es ist prekär, um dieser Stelle willen ein anderes zu erschliessen. Das בְּרַחֲמֵי אֶרֶץ aber zu einem mehrere Meilen umfassenden Längenmaass auszudehnen (*Kurtz*), ist eine noch mislichere Auskunft, weil dann die Nennung gerade Bethlehems sich nicht erklärt. Man wird auch hier eine Differenz in der Ueberlieferung anzuerkennen haben (*Nöld.*), indem sowohl die Benjamin-Efraimiten als die Judäer das Grabmal aufwiesen, um so erklärlicher, wenn Efrath ursprünglich der Name einer Landschaft war, die bis Bethlehem reichte (BL. II. 135). A u. C (R) folgen der jüdischen Ueberlieferung. *sie machte hart bei ihrem Gebären*] hatte eine harte, schwere Niederkunft. — V. 17. Die Helferin, ein Weib, das sich darauf verstand, „ermuthigt sie mit der Aussicht auf einen Knaben: denn auch dieser ist dir ein Sohn d. h. auch in diesem, wie in dem ersten (30, 23), wird dir ein Knabe zu Theil, ein Kind des vorzüglichern Geschlechts, vgl. 4, 1. 29, 32. 1 Sam. 4, 20“ (*Kn.*), vgl. ihre Hoffnung 30, 24. Die *Hebeanne* kommt Ex. 1, 15 ff. bei B vor, aber auch Gen. 38, 28 bei C. — V. 18. Aber sie stirbt, und nennt sterbend das Kind *mein Unheilsohn*, sofern es ihr den Tod bringt. Statt dieses nomen infaustum wählt aber der Vater *Sohn der Rechten* d. h. *Glücksohn*, indem die rechte Seite den Alten als die glückliche galt (*Ges. thes.* p. 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 eine Denksäule (vgl. V. 14 bei A, aber auch 28, 18 bei B). Die Sache wohl nach A, aber der Ausdruck קָבָרָה (nur noch 47, 30 u. Deut. 34, 6 bei C oder R) weist schon auf R hin, wie noch mehr Gl. b, vgl. über צִדְדֵי-הַיָּמָּה zu 19, 37. 38. Zu der Zeit des R, wahrscheinlich schon des A muss also wirklich bei Efrath eine solche קָבָרָה des Rahel-Grabes vorhanden gewesen sein, sonst hätte er so nicht

schreiben können. Die christliche Tradition über das Grab  $\frac{1}{2}$  Stunde nördlich von Bethlehem s. bei *Robins.* I. 363 f. — V. 21 f. 'א שׂוֹמֵר] s. zu 26, 25. Diesem Ausdruck nach könnte hier B zu Grund liegen, aber dass R eingegriffen hat, zeigt schon das dreimalige אֶרְבָּא (s. zu V. 10). Jacob's nächste Station ist *jenseits von einem Heerdenthurm*. Heerdenthürme für Hirtenzwecke gab es, wenigstens später, viele (2 Reg. 17, 9. 18, 8; 2 Chron. 26, 10); der hier gemeinte, aber ohne Artikel, bestimmt sich durch den Zusammenhang als zwischen Efrath und Hebron gelegen. Dass eine Oertlichkeit Jerusalems einst diesen Namen als eine Art Eigennamen geführt habe (Juden bei *Hieron.* qu., *Bohl. Ka.* u. A.), ist aus der bildlichen Rede Mich. 4, 8 mit Unrecht geschlossen worden; bei den LXX ist sogar nach dieser Ansicht V. 21 hinter אֶרְבָּא V. 16 gerückt. Die jüngere Tradition setzt ihn in die Nähe Bethlehems (*Tobler Bethl.* S. 255 ff.). Die Notiz V. 22 ist von R, vielleicht nach C, auf den auch *Israel* (s. zu V. 10) und אֶרְבָּא (s. zu 22, 24. 25, 6) hinweist, nach 49, 3 f. beigebracht. Ruben beschläft hier seines Vaters Keksweib Bilha. Der abrupte Schluss und *Israel hörte* (es) wohl nicht durch spätere Textverstümmelung (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 öffentlichen Vorlesung des Textes an dieser verfänglichen Stelle nicht anhielt, sondern darüber forteilte, so hat auch diese Praxis in der zweiten, oberen Accentuation der Masoreten ihren Ausdruck gefunden (*Geiger* Urschrift S. 373). — d) Das Verzeichniss der 12 Jacobsöhne, Ankunft Jacob's bei Isaac, Tod und Begräbniss Isaac's V. 22<sup>b</sup>—29 nach A. Das Verzeichniss, bald nach der Nachricht von der Geburt des letzten gegeben, schliesst sich hier gut an. Es ist nach den Müttern geordnet; die Altersfolge innerhalb dieser Ordnung stimmt zu Cap. 29 f. אֶרְבָּא] nicht blos grammatisch möglich (z. B. 4, 18. 17, 5. 21, 5), sondern auch dem A nicht fremd (46, 22); Sam. und einige hbr. MSS. אֶרְבָּא wie 36, 5. Nach der deutlichen Aussage dieser Stelle sind dem A sämtliche 12 Söhne, also auch Benjamin, in Paddan Aram geboren. R hat stillschweigend den Benjamin ausgenommen, und so die meisten neueren Erklärer. — V. 27 ff. Endlich kommt Jacob (nämlich mit seinem ganzen Volk) zu seinem Vater nach *Mamre der Arbustadt*, s. zu 23, 2. Bei seiner Reise nach Mesopotamien war Jacob nach 28, 10 von Beerscheba ausgezogen; ob auch nach A, lässt sich nicht bestimmen (*Ka.*). S. auch 25, 11. 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. אֶרְבָּא] 25, 8. „Diese Nachricht gibt Verf. schon jetzt, weil er die Isaac-Geschichte abschliessen will (s. 11, 32). Nach seiner Zeitrechnung lebte Isaac noch bei den Cap. 37 erzählten Vorgängen. Denn Jacob zählte beim Tode Isaac's 120 und bei seiner Auswanderung nach Aegypten 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 Aegypten (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 beweisen kann. Was sich sicher aus A ergibt, ist nur folgendes. Im 130 Jahr Jacob's (47, 9) hatten nicht blos sämtliche Söhne Jacob's schon Söhne, auch Benjamin 10 derselben, sondern Juda und Aser auch je 2 Enkel (Cap. 46). Also muss nach A entweder zwischen Jacob's Rückkehr aus Aram zu seinem Vater mehr Zeit als 13 + 9 Jahre (37, 2. 41, 46. 45, 6) vergangen sein, oder aber müssen die Söhne bei Jacob's Rückkehr zu Isaac älter gewesen sein, als die Stellen 29, 23 ff. 31, 41. 33, 13 (bei B u. C) aussagen, oder endlich ist beides zugleich anzunehmen. Das stimmt auch zu 26, 34 f. 28, 1 ff., wornach bei A Jacob zwischen seinem 40 und 50 Jahre nach Aram wanderte (sowie zu Cap. 34). Ueber die Zahlen 37, 2 f. und 41, 46 ergibt sich dann zugleich, dass sie nicht aus A stammen. Denn selbst angenommen, dass nach A Jacob den Josef erst am Ende eines 50jährigen mesopot. Aufenthalts gezeugt hätte (*Kn.*), so stimmt dazu wieder nicht, dass Benjamin, nach 35, 24 jünger als Josef, 46, 21 so viele Söhne hat. Wie lange aber nach A der Aufenthalt in Aram gedauert habe, lässt sich nicht mehr ausmachen: die „mindestens 50 Jahre“ (*Kn.* S. 232) fallen nun weg. Die Annahme der Harmonisten, dass Jacob bei seiner Wanderung nach Harran über 70, genauer 76 Jahre alt gewesen sei, wird den Angaben 26, 34. 27, 46. 28, 1 ff. nicht gerecht, setzt sich mit 28, 9 in Widerspruch, muss den Aufenthalt in Sukkoth und Sikhem (33, 17 ff.) ungebührlich ausdehnen, und vermag doch nicht zu erklären, wie Cap. 46 Juda schon seine Enkel und gar Benjamin 10 Söhne haben kann.

#### 4. Esau und die Edomiter, Cap. 36, von A.

Vor dem Uebergang zu den Toledot Jacob's wird die Nebenlinie Esau behandelt (vgl. oben 25, 1—18), und zunächst berichtet, wie Esau noch in Kanaan mit 3 Weibern 5 Söhne zeugte und dann mit aller Habe und den Angehörigen von Jacob wich und auf das Gebirg Seir zog V. 1—8. Dann wird eine Uebersicht über die Söhne und Enkel Esau's in Seir und die von ihnen abgeleiteten edomitischen Stämme V. 9—19, sowie über die Stämme der Ureinwohner Seirs, der Horiter V. 20—30 gegeben. Den Schluss bilden ein Verzeichniss der edomit. Könige V. 31—39 und eine nochmalige Uebersicht über die edomit. Stammverhältnisse aus jüngerer Zeit V. 30—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 israelit. Geschichte von grosser Wichtigkeit war. Die Horiter waren die ursprünglichen *Landesbewohner* auf dem Gebirge Seir (V. 20). Die Hebräer unter Esau wanderten bei ihnen ein und mischten sich mit ihnen. Das deutet der Verf. selbst an, wenn er Esau die Horitin Oholibama (V. 2) und Esau's Sohn Eliphaz die Horitin Timna (V. 12. 22) heirathen lässt. Aehnlich muss man sich nach dem Verf. auch die Herausbildung der Nahoriden, Ammoniter, Moabiter, Ismaeliten u. s. w. als durch Mischung mit älteren Landesbevölkerungen vermittelt denken. Wie die Israeliten in Kanaan, wurden aber die Esaviden in Seir die Herren des Landes; ihnen hatte Jahve Seir gegeben (Deut. 2, 5. Jos. 24, 4), und zwar das ganze Seir bis zum älanitischen Meerbusen (Num. 21, 4. Deut. 2, 1 ff. 1 Reg. 9, 26). Unter ihrer Oberherrschaft müssen sich aber geschlossene horitische Gemeinden noch länger erhalten haben, so dass der Verf. es nöthig findet, ihre damals noch durchsichtigen Stammverhältnisse zu beschreiben. Erst allmählig wurden sie von den neuen Herren des Landes aufgesogen oder verdrängt, so dass man später auf sie zurückblickend (Deut. 2, 12. 22) sagen konnte, Edom habe die Horiter vertilgt. Die Beschreibung der bedrückten und verworfenen Volksklasse im B. Ijob ist vielleicht im Hinblick auf die letzten kümmerlichen Reste der Horiter entworfen, s. zu Ij. 30, 8. — Die horitisch-edomit. Stammtafel ist ein, wenn auch nicht ganz unverändert erhaltenes (s. V. 12. 16. 24 f.) „Werk des A, der alle ordentlich ausgeführten genealog. Tafeln der Gen. verfasst hat. Er bekundet sich auch darin, dass er Esau erst nach der Heimkehr Jacob's aus Aram auf das Gebirge Seir ziehen lässt (V. 6—8, gegen 32, 4. 33, 14. 16). Damit trifft zusammen die Hervorhebung des israel. Königthums (V. 31), die breite und umständliche Manier und die Ausdrucksweise z. B. אֱלִיפָאז 1. 9, קְנִיזָה וְרֵבֶכָה Person 6, קְנִיזָה וְרֵבֶכָה und קְנִיזָה vom Lande 7, אֲדָמָה 43, auch אֲדָמָה קְנִיזָה 5. 6, und die Formeln: *nach ihren Stammfürsten, Geschlechtern, Wohnsitzen* 30. 40. 43“ (Kn.). Die Gründe Hupfeld's (S. 61 ff.), welcher nur V. 1—8, und Böhmer's, der nur V. 6—8 auf A, alles andere auf die jüngeren Erzähler zurückführen will, treffen hier so wenig zu als bei Cap. 10 u. 25. — Die meisten der aufgeführten Namen kommen nur hier vor; soweit sie nicht Ortsnamen sind, muss man auf Nachweisung derselben in anderen Quellen lieber verzichten, als nach blosser Lautähnlichkeit Analogien herbeiziehen. Ein Theil der Angaben dieses Cap. ist wiederholt 1 Chr. 1, 35—54.

a) V. 1—8. Esau's Familienstand in Kanaan und seine Auswanderung nach Seir. — V. 1. אֲדָמָה וְרֵבֶכָה wiederholt V. 8. 19. 43; näml. Edom ist dem Verf. mehr Volksname, Esau mehr Personname, so dass er Esau auch *den Vater des* (Volks) *Edom* nennt V. 9. 43. Der Beisatz deutet somit an, dass es sich in dieser Tafel wesentlich um das Volk Edom handelt (anders *Ew. Gesch.*

I. 494). Sonst s. 25, 25. 30, — V. 2 f. Esau's Weiber. Die Heirath derselben hat der Verf. schon früher (26, 34. 28, 9) erzählt, und darauf zurückweisend beginnt er nicht נָשָׂא (vgl. 10, 1), sondern *Esau hatte genommen seine Weiber*. Für das weitere ist vorab zu erinnern, dass נָשָׂא ein alter Schreibfehler für נָשָׂא (vgl. LXX zu Jos. 9, 7) ist (*JDMich. Tuch Bertheau Kn. Ew. Del.*), wie aus V. 24 f. mit Sicherheit hervorgeht, denn der Ana, dessen Tochter Oholibama war, heisst dort ein Sohn Sibeon's und dieser V. 20 ein Sohn des Horiters Seir; es ergibt sich daraus zugleich, dass das 2<sup>te</sup> נָשָׂא s. v. a. *Enkelin* (vgl. V. 39 und 29, 5) ist; auch ihr Grossvater war anzugeben, weil es nach V. 20 auch einen Horiter Ana, Bruder des Sibeon gab. Ist dem aber so, so folgt sofort, dass gegen die Masor. und sämtliche Erklärer נָשָׂא nicht mit נָשָׂא, sondern mit נָשָׂא zu verbinden ist; also 1) von den Kenaaniterinnen die Ada, 2) die Oholibama eine Horitin, 3) die Basemat eine Ismaelitin. Damit ist zugleich die *crux interpretum*, dass 26, 34 Esau zwei hethitische Weiber heirathet und doch hier nur eine davon erscheint, erledigt. Die andere, Jehudith Bath Beer, gehörte gar nicht mehr hieher, weil von ihr keine Söhne zu berichten waren. Sodann wenn wir in der jetzigen Gen. bis dahin von einer Heirath der Horiterin Oholibama nichts lesen, so ist zu bedenken, dass auch noch manche andere Angaben der Schrift des A von R fortgelassen worden sind. Endlich wenn die Hethiterin und Elon-Tochter Ada 26, 34 Basemath, die Ismaelitin und Nebajoth-Schwester Basemath aber 28, 9 Machalath heisst, so ist diese Differenz aus Doppelnamigkeit derselben Personen, aus Bedeutungsidentität der sich gegenüberstehenden Namen (s. *Hg. Ros. Schu.* zu d. St.), aus Verschiedenheit der Quellschriften oder der Ueberlieferung (*Böhm. Tuch Del. Nöld.*) zu erklären versucht worden. Es wird aber, da in so rein gelehrten fremdländischen Genealogien an Mannigfaltigkeit der Ueberlieferung kaum zu denken ist, genügen, eine sehr frühe Verderbniss der Namen durch Verwechslung oder anderweitige Zufälligkeiten anzunehmen, und zwar in den Stellen 26, 34. 28, 9, nicht (wie *Kn.* meint) in Cap. 36, da hier durch V. 4 f. 10—18 die Namen vollkommen gesichert sind, auch נָשָׂא als hebr. Name für die Kenaanäerin und נָשָׂא als arab. Name (*die lächelnde*) für die Ismaelitin ganz passend sind. — V. 4 f. Die 5 Söhne Esau's, sämmtlich geboren, als ihr Vater noch in Kanaan wohnte. Die Correctur des נָשָׂא (V. 5. 14) in נָשָׂא beruht auf V. 18 und der sonstigen Form dieses auch bei den Israeliten gebräuchlichen Namens. — V. 6. Esau zieht mit allem Eigenthum fort. Die Ausdrücke wie 12, 5. 34, 23 (bei A). נָשָׂא ohne Sinn, da נָשָׂא zu suppliren (*Targg. 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 נָשָׂא verboten wird oder keine ordentliche Bestimmung ergibt. Vielmehr

ist hinter  $\text{רָמַת}$  ausgefallen wahrscheinlich  $\text{רָמַת}$ , was *Pesch.* ausdrückt (*Kn.*; gegen *Nöldeke's* Bedenken s. V. 30 und 32, 4) vgl. V. 8, oder aber  $\text{רָמַת}$  vgl. V. 16 f. 21. 31 (doch ist Land Edom wohl schon ein weiterer Begriff als das Land Seir, s. unten). Das  $\text{רָמַת}$  der LXX Sam. ist nachträgliche Correctur. vor seinem Bruder Jacob) d. h. von wegen Jacob's (7, 7. Jes. 17, 9), der sich mit seinem grossen Viehstand sehr ausbreitete und viel Gebiet brauchte. Esau wich also dem Jacob, und zwar, wie die Stelle nicht zweifelhaft lässt, erst nachdem Jacob aus Aram zurückgekommen war (*Kn.*). — V. 7. Der Grund der Auswanderung, dass nämlich die Weide des Landes für die Heerden beider nicht ausreichte. Zum Ausdruck vgl. 13, 6 bei A.  $\text{רָמַת}$  4, 13. — V. 9. Esau-Edom lässt sich auf dem Gebirge *Seir* nieder. „Dieser Name geht auf den gebirgigen Landstrich zwischen dem todtten Meer und dem älanit. Meerbusen, dessen nördl. Hälfte auch *Gebal*, *Gebalene* heisst. S. *Winer* RW. u. *Gebal* und *Seir*, und *Ges. thea.* p. 258. 1335. Die arab. Geographen bezeichnen ihn als das Gebirge *esh-Sheráh* الشراة (z. B. *Edrisi* p. *Jaub.* I. 337; *Jacut Moscht.* p. 270 u. ö.), unterscheiden aber auch seine nördliche Hälfte als *Gebäl* und seine südliche als *esh-Sheráh* (z. B. *Istachri Mordtm.* S. 34 f., *Abulfeda Syr. ed. Köhl.* p. 8). Diese Unterscheidung wird noch heute gemacht (*Seetzen* I. 415. 418. III. 16; *Burckh.* Syr. 674. 688; *Rob.* Pal. III. 103 f. 860 f.). Etwa in der Mitte zwischen dem todtten Meere und älanit. Meerbusen liegt Wadi Musa, im A. T. Sela, bei den Classikern Petra, die bedeutendste Stadt des alten Edomiterlands, nach welcher das peträische Arabien benannt wurde“ (*Kn.*). Aber im alten Sinne des Worts begreift *Seir*, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch mit das südlich von dem „glatten Berg“ (der südlichsten Grenze des Gebirges Judas) gewaltig sich aufthürmende, aber an Höhe dem *Gebäl* und *Sheráh* nachstehende, wilde und wüste Gebirgsland, westlich von der Araba, welches jetzt von dem arab. Stamm der *Azázimeh* bewohnt ist (s. *Bertheau* im *BL.* II. 51). — b) V. 9—19. Verzeichniss 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 den *Jogtaniden*). S. oben S. 307. Sie zerfallen nach den 3 Weibern Esau's in 3 Abtheilungen. — V. 9.  $\text{רָמַת}$  s. zu V. 1. — V. 10.  $\text{רָמַת}$  25, 13. Nur von *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 Abtheilung oder die kenaanitische Linie. Ihr Stammvater ist *Eliphaz*. Sein Name ist nicht Stammname geworden, ebenso wenig *Reguel*; er fasst nur eine Anzahl von ihm abgeleiteter Stämme zusammen. *Teman*] „sonst im A. T. 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 ein-

ichts-vollen Eliphaz Heimath war (Ij. 2, 11). Man wird auch nach Hez. 25, 13 denselben im nördlichen Edom zu suchen haben“ (*Kn.*). Auch eine Stadt Teman anzunehmen (*Kn.*), gibt V. 42 keinen genügenden Grund. Wohl aber die Onomast. nennen einen Ort *Θαυμάς*, wo eine römische Besatzung lag, und setzen es 15 (Hier.: 5) Mill. d. i. 6 Stunden von Petra. Sonst vrgl. *Wetzstein* in der Zeitschr. f. allgem. Erdk. XVIII. 52 f. Ueber *Imár*, *Sephó* (wofür 1 Chr. 1, 36 *רפ*), *Gatán* weiss man nichts mehr. *Qenaz*] erläutert sich durch die 15, 19 genannten, einst wahrscheinlich in den südl. Gegenden Kanaan's wohnhaft gewesenen *Qenizzäer*. Daraus, dass der Judäer Kaleb (Num. 32, 12. Jos. 14, 6. 14) den Beinamen „der Qenizzäer“ trägt, 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 angeschlossen hatte, und daher hier als Sohn des Elifaz erscheint (s. *Ev. Gesch. I.* 361; *Bertheau* im *BL.* III. 521). — V. 12. Als weiterer, aber von einem Kebsweib *Timna* stammender d. h. doch wohl nicht als voll geltender Sohn des Elifaz erscheint noch *Amaleq*, natürlich hier nicht das grosse amaleq. Volk oder Ahnherr desselben (*Win.*, *Hengst. A.*), das viel älter ist (1 Sam. 27, 8. 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 Gebirge Seir wurden von den Simeoniten zur Zeit Hiziz's vertrieben 1 Chr. 4, 42 f. *Timna*, seine Mutter (ein Bezirk?), wird aber V. 22 unter den Horitern aufgeführt, wornach dieser Zweig der Amaleqiter schon zu den Horitern in einem engeren Verhältniss gestanden haben muss. Ob aber diese Angabe über Amaleq schon von A, und nicht vielmehr aus einer jüngeren Quelle eingesetzt sei, muss man wegen des Ausdrucks *אֱמֹלֵק* (s. zu 22, 24. 25, 6) wenigstens fragen; natürlich wäre wie V. 12<sup>a</sup>, sodann auch *אֱמֹלֵק* V. 16 ein Zusatz. — V. 13. Die 2 Abtheilung oder die ismael. Linie, nämlich 4 Söhne des Reguel. Sie sind sonst nicht weiter bekannt; die Namen der 3 ersten kommen auch bei den Israeliten vor. — V. 14. Die 3 oder die horit. Linie bilden nicht Enkel, sondern die 3 Söhne des Esau von der Oholibama, die schon V. 5 genannt sind. Sie werden unter dem gemeinsamen Namen Oholibama zusammengefasst. Die Namen *אֱדָמִי* und *אֱרָמִי* waren auch israelitisch. — V. 15—19. Verzeichniss der edomit. *Stammfürsten*, welche mit den genannten Söhnen und Enkeln Esau's mit einer Ausnahme zusammenfallen. *אֱדָמִי*] bedeutet nicht *Stamm* (*Kn.*) oder *Gemeinde*, *Kanton* (*Sprenger* in *ZDMG.* XII. 315 ff., *Böhm.*), sondern als denominirt von *אֱדָמִי*

(s. zu 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. Alterth.* 321 f.) angewandt, war allem nach (vgl. Ex. 15, 15) in Edom selbst der einheimische Ausdruck für den Stammfürsten, indem שָׂרָא den grössten Bruchtheil des Volks, den *Stamm*, bezeichnet (wie 25, 16 שָׂרָא bei den Ismaeliten). Wenn der Verf. die Stammfürsten aufzählt, so zählt er eben damit die Stämme auf, gerade wie er 25, 16 und 17, 20 von den שָׂרָאֵי Ismael's redet. Dass es *Haupt* des Stammes, nicht den Stamm bedeutet, sieht man ausserdem aus Ex. 15, 15, wo die שָׂרָאֵי ihnen gleichgeordnet werden. *Qorach* kommt unter ihnen doppelt vor; aber es ist kaum denkbar, dass zwei verschiedene Stämme den gleichen Namen, ohne weitere Unterscheidung, führten. Nach V. 4. 14 erwartet man ihn nur bei der Oholibama-Abtheilung; seine Nennung bei der Elifaz-Abtheilung deutet wohl nur an, dass er nach einer andern Theorie zu dieser gezählt wurde, und im Sam. fehlt er wirklich V. 16. — 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 Missraim Kenaan u. s. w.). Sie heissen *die Landesbewohner* (Ex. 23, 31. Num. 32, 17. Jud. 1, 33) im Gegensatz zu den Leuten des Esau, die erst bei ihnen einwanderten. Sie waren dort die älteste Bevölkerung, die wir kennen (14, 6). Ihr „Name שֵׂרַי, von שֵׂרַי *Höhle*, bezeichnet sie als Höhlenbewohner, Troglodyten. Das Edomiterland ist voll von Höhlen (*Rob. Pal. II.* 695; *Ritter Erdk. XIV.* 991). Die Leute benützten sie als Wohnungen; sie hatten *in specubus habitatiunculas* und *tuguria subterranea* (Hier. ad Obad. 5)“ *Kn.* — V. 20 f. Es werden zunächst 7 Söhne Seir's aufgezählt und diese zugleich für ebensoviel Allufim der Horiter erklärt (vgl. V. 29 f.). Von jedem werden wieder Söhne, auch einige Töchter, angegeben, welche als Unterabtheilungen der Stämme zu verstehen sind. — V. 22. Der erste ist *Loſan*. Ihn stellt *Kn.* ohne einen Schein der Richtigkeit, mit dem heutigen Araberstamm لياثينه *Lijâthineh* in der Nähe von Petra (*Burckh. Syr.* 701 f. 719 f.; *Rob. Pal. III.* 106), *Ew.* (Gesch. I. 448) zutreffender mit Lot, dem Vater Ammon-Moab's (vgl. 19, 30), zusammen. Seine Söhne sind *Hori*, indem die allgemeine Volksbezeichnung hier als Geschlechtsname auftritt, und *Hâmâm* (1 Chr. 1, 39 *Hômâm*), von *Kn.* gegen die Laute mit *Humaimeh* حميمية, einer Stadt südlich von Petra (z. B. Jacût Moscht. p. 146; *Maras.* I. 322. II. 100; *Rob. III.* 128. 861), verglichen; eine Schwester von Lotân, *Timna*, ist wegen V. 12 mit aufgeführt. — V. 23. Der 2 ist *Schobal*; er kann arab. *junger Löwe* bedeuten. Er hat mit *Syria Sobal* (d. h. אַרְיָא צִיבְרָא) Judith 3, 1 Vulg. (s. *Fritzsche* z. d. St.) nichts zu thun, und wenn „die Beschreiber der Kreuzzüge den Namen *Syria Sobal* auf das oben zu 25, 2 genannte *Schobek* (*Rob. Pal. III.* 118. 120; *Ritter Erdk. XIV.*



1. 987) anwenden“ (*Kn.*), so liegt wohl auch hier eine Verwechslung (mit Schaubak) zu Grund. Von den Namen seiner 5 Söhne haben 2 in der Chron. Varianten. *Alwân* (Chron. *Aljân*) wagte *Kn.* mit dem Beduinenstamm *‘Alawîn* nördlich von Aqaba (*Burckh.* Syr. 826. 831 f.; *Rob.* Pal. I. 267. 272; *Seetzen* III. 10. 102), und *Manachat* mit *Menochia* einem edomit. Ort (in der *Notit. dignit.* I. p. 79. 343 ed. Böck.) und mit *Μουνηάτις*, der Gegend westwärts von Petra (*Ptol.* 5, 17, 3) zu vergleichen. — V. 24. Der 3 ist *Sibeon* d. h. arab. *Hyäne*. Seine Söhne: אִמְיָה (wie mit Sam. LXX *Pesch. Vulg.*, manchen *Codd.* und 1 Chr. 1, 40 für אִמְיָה zu lesen ist, wenn nicht vielmehr ein Name davor ausgefallen ist) d. i. hbr. *Weihe* und אִמְיָה d. i. (עֵנָה) wilde *Esel* oder *Eselin*. Von *Ana* heisst es, dass er beim Hüten der Esel seines Vaters die אִמְיָה in der Wüste fand, d. h. nicht Maulesel (*Targ. Jer.*, *Saad.*, *Kimch. Luth.*), sondern am wahrscheinlichsten (s. *Hieron.* qu. und vgl. عَيْن) *heisse Wasser*, *Therme*, aber schwerlich die von *Kallirrhoe* (*Del.*, vgl. zu 10, 19), sondern andere (z. B. *Burckh.* Syr. S. 674, *Kn.*). — V. 25. Der 4 ist *Ana*, nämlich nicht der V. 24 erwähnte Sohn des *Sibeon*, sondern nothwendig der Sohn des *Seir* V. 20. Von ihm wird abgeleitet *Dischon*, auch ein Thiername *Deut.* 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 *Sibeon* und des Stammes *Dischon* in *Ana* übergegangen waren (LXX helfen zum Theil durch andere Vokalisation nach). „Die Formel אִמְיָה בְּנֵי מ' war in den Stammtafeln stehend und wurde auch angewendet, wenn nur ein Sohn zu nennen war, 46, 23. Num. 26, 8. 1 Chr. 1, 41. 2, 8“ (*Kn.*). Wenn nun aber weiter hier dem *Ana* auch *Oholibama* *bath Ana* d. h. die V. 2. 5. 14. 18 genannte Frau des *Esau* untergeben wird, so ist handgreiflich, dass sie, die sonst immer *Enkelin Sibeon*'s heisst, nicht hieher, sondern zu V. 24 gehört. Sie ist von V. 24 wahrscheinlich von einem Schreiber hieher gerückt, welcher sich daran stiess, dass trotz בני nur ein Kind namhaft gemacht war. — V. 26. Der 5 ist *Dischon*; אִמְיָה nämlich ist mit 1 Chr. 1, 41 sowie LXX *Pesch. Vulg.* zu lesen. Von seinen 4 Söhnen heisst אִמְיָה in der Chron. אִמְיָה, vielleicht richtiger, da auch אִמְיָה arab. ein Farbname ist. (*Kn.* will zu *Hem-*  
*dân* und *Eschbân* die Geschlechter حَيْدِي und أَصْبَانِي vom Stamm *Omran* oder *Amran* südöstlich von Aqaba vergleichen!). — V. 27. Der 6 ist *Esser* mit 3 Söhnen. Der Name des 3, in der Chron. אִמְיָה, darf vielleicht mit den אִמְיָה בני combinirt werden, nach denen eine der Wüstenstationen *Israels* benannt ist *Deut.* 10, 6. Num. 33, 31 f. — V. 28. Der 7 ist *Dishan*. Von seinen 2 Söhnen ist der eine *Uss* vielleicht ein Bruchtheil des bekannten *Aramäer*stammes *Uss* (s. zu 10, 23); für den andern,

*Aran* (aram. *capra silvestris*), hat Sam. אָרָא, einige hbr. Codd. Targ. Jon. (auch MSS. der LXX, Vulg. und des Onk.) אָרָא, was neben אָרָא nicht so auffallend ist. (Mit אָרָא will *Kn.* die *Aren* Plin. 6, 32 vergleichen). — V. 29 f. Aufzählung der 7 Stammfürsten der Horiter, die aber mit den 7 Söhnen Seir's ganz dieselben sind (vgl. V. 15—19 im Verhältniss zu V. 10—14). אָרָא אֲרָא אֲרָא אֲרָא אֲרָא אֲרָא אֲרָא] *ihren Stammfürsten nach*, soll bedeuten: wie sie einzeln heissen (*Kn. Del.*). Aber da hier allein im ganzen Cap. אָרָא ohne אֲרָא geschrieben wäre, ist vielmehr אֲרָא אֲרָא אֲרָא אֲרָא אֲרָא אֲרָא אֲרָא *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 אֲרָא in dieser Liste. — d) V. 31—39. Verzeichniss der Könige, „welche im Lande Edom herrschten, ehe Israel Könige hatte“, also in der Zeit vor Saul. Diese Ueberschrift zeigt, dass der Verf. Könige in Israel schon erlebt hat, und welchen Werth er auf das Königthum legt, beweist 17, 6. 20. 35, 11. Sie zeigt aber ebenso, dass der letzte dieser Liste unmittelbar vor die Königszeit Israels fällt, nicht etwa vor Mose oder um Mose's Zeit (*Hengst. Del. A.*), denn in diesem Fall hätte der Verf. nur sagen können: ehe Israel aus Aegypten heraufzog oder Kenaan 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 Israel den Vorrang ab. Die Könige aufzuzählen, konnte er sich um so mehr bewogen finden, „als Edom in dieser Einrichtung von andern Abrahamiden, die nur Fürsten hatten, abwich und mit den Israeliten zusammentraf. Die Reihe umfasst 8 Könige und könnte also wohl bis gegen die mosaische Zeit zurückreichen. Dass in ihr die Edomiter bereits einen König hatten, wird Num. 20, 14. Jud. 11, 17 gesagt. Von den genannten Königen ist keiner des Vorgängers Sohn. Die Edomiter 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.*). — V. 32. *Dinhaba*] LXX Vulg. *Dennaba*, ist in Edom nicht nachzuweisen. Der Name kam übrigens auch sonst vor; es gab z. B. *Λαβαβή* im palmyrenischen Syrien (Ptol. 5, 15, 24; *Assemani* bibl. or. III, 2. p. 595 f. 606) und *Λαβαβή* in Babylonien (Zosim. hist. 3, 27), *Dannaia* und *Dannaba* in Moab (Onom. I. 114 f. ed. Lag.). Merkwürdig ist das Zusammentreffen des Namens *Bela* (LXX *Βαλάχ*) *ben Beor* mit dem des Sehers *Bileam ben Beor*, an den hier Targ. Jon. u. Targ. 1 Chr. 1, 44 denkt (*Kn.*). — V. 33. *Jobab* wurde später von den Griechen (LXX Ij. 42, 18 apocr.) mit *Ijob* identificirt. Seine Stadt *Bossra* war die erste oder zweite Stadt des Landes

Am. 1, 12. Jer. 49, 13. 22. Jes. 34, 6. 63, 1, jetzt ein kleines Dorf im Gebal, *el-Busseirah*, etwa 4 Meilen südlich vom Süden des todtten Meers (*Burckh.* Syr. 683; *Rob.* Pal. III. 125 f. 60; *Seetzen* II. 51. 357. III. 17), im Onom. Βοσώρ (*Kn.*). — V. 34. *Teman*] s. V. 11. — V. 35. Der Sieg Hadad's über die Midianiter auf dem Gefilde (14, 7. 32, 4. Num. 21, 20. Ruth 1, ff.) Moab muss, weil hier erwähnt; sehr bedeutend gewesen sein. Er kann um die Zeit Gideon's fallen (*Ew.* Gesch. II. 476). *Avith* (Chron. אִוִּית) combinirt *Kn.* mit der Hügelreihe *Ghuweithe* غويثه an der Ostseite von Moabitis (*Burckh.* Syr. 638). — V. 36. Μασρικὰ πόλις βασιλείας Ἐδώμ περι τὴν Γεβαληνὴν (Onom.). — V. 37. „Orte des Namens *Rehoboth* gibt es sehr viele (Jacut Moscht. p. 203 f.). Wahrscheinlich gab es auch in Edom mehrere. Das hier gemeinte lag an einem *Nahr*, welches Wort auch von sehr kleinen Flüssen gebraucht wird (15, 18), daher das *Fluss-Rehoboth* genannt. Der Name lautet bei den LXX Ροαβώθ. Gemeint ist derselbe Ort, den die Notit. dign. I. 78. 346 f. unter dem Namen *Robotha* neben andern edomit. Orten, und Euseb. und Hieron. onom. als zu ihrer Zeit in Gebalene bestehend anführen“ (*Kn.*). Da אֶרֶבְרַת sonst den Euphrat bedeutet, so suchen Viele *Rehoboth* am Euphrat (s. *Ges.* thes.), obgleich ein solches im A. T. sonst auch nicht erwähnt ist (denn *Rehobot* Ir 10, 11 gehört nicht hieher), und nehmen zugleich an, dass ein Ausländer den edomit. Königsthron eingenommen hätte. — V. 38. אֶרֶבְרַת] gebildet, wie אֶרֶבְרַת, אֶרֶבְרַת bei den Israeliten, und somit auf einen Dienst des Baal hinweisend. — V. 39. אֶרֶבְרַת in 1 Chr. 1, 50, vielen MSS., Pesch. אֶרֶבְרַת, Sam. אֶרֶבְרַת und אֶרֶבְרַת (s. *de Rossi*). אֶרֶבְרַת Chron. אֶרֶבְרַת, LXX Ρογώρ (אֶרֶבְרַת), „womit sich der edomit. Ruinenort *Phauara* bei *Seetzen* III. 18 vergleichen lässt“ (*Kn.*). *Hadar* wird genauer als die andern (ausser *Hadad*) beschrieben, weil dem Verf. näher. Von seinem Weib wird sogar der Grossvater angegeben, vgl. V. 2. Dass von diesem König der Tod nicht bemerkt wird, erklärt sich daraus, dass von ihm kein Nachfolger namhaft gemacht wird, s. aber zu V. 40. — e) V. 40—43. Uebersicht über die Stammfürsten *Esau's* nach ihren Geschlechtern, nach ihren Orten mit ihren Namen. Die letztere Angabe allein zu beachten und hier nur ein Verzeichniss der Hauptstädte der Edomiter zu finden (*Kn.*), berechtigt nichts, auch V. 43 nicht, wie ja auch z. B. אֶרֶבְרַת schwerlich ein Ortsname war. Vielmehr ist die Liste gemischter Art, umfasst theils alte Geschlechtsnamen (z. B. אֶרֶבְרַת, אֶרֶבְרַת), theils Bezirksnamen (z. B. אֶרֶבְרַת, אֶרֶבְרַת u. s. w.). Sie bezieht sich also auf eine Zeit, wo die alte Stammverfassung V. 15 ff. schon zersprengt und das Land zum Theil in neue Bezirke getheilt war, und beschreibt jüngere Verhältnisse, die sich entweder schon in der Königszeit Edom's so gebildet hatten, oder aber nach dem Aufhören des Königthums eintraten (vielleicht geradezu durch die neuen israelit. Oberherrscher so geregelt), vgl. *Ew.* Gesch. I.

113 f. 529. Für die letztere Annahme sprechen die Worte  $\text{וְיָצְאוּ אִתּוֹ הָאֲבָנִים הַלְלוֹתָא}$ , mit welchen in 1 Chr. 1, 51 die Liste eingeleitet wird (s. *Bertheau* z. d. St.). Von einem „flagranten Widerspruch“ dieser Liste gegen V. 15 ff. (*Nöld.*) kann hienach keine Rede sein, und liegt kein Grund vor, dieselbe dem A abzusprechen. Aus V. 15—19 kehren hier als Allufim wieder nur  $\text{וְיָצְאוּ}$  und  $\text{וְיָצְאוּ}$ . Die andern sind neue. Unter ihnen sind  $\text{וְיָצְאוּ}$  aus V. 12. 22 u.  $\text{וְיָצְאוּ}$  aus V. 2. 14. 18. 25 bekannt;  $\text{וְיָצְאוּ}$  (Chron.  $\text{וְיָצְאוּ}$ ) erinnert an  $\text{וְיָצְאוּ}$  V. 23;  $\text{וְיָצְאוּ}$ ,  $\text{וְיָצְאוּ}$ ,  $\text{וְיָצְאוּ}$  sind bis jetzt nicht nachzuweisen:  $\text{וְיָצְאוּ}$  ist wohl sicher das sonstige  $\text{וְיָצְאוּ}$  (s. 14, 6), das heutige *Aila*:  $\text{וְיָצְאוּ}$  sonst *Punon* Num. 21, 9. 33, 42, in der patrist. Zeit ein viculus in deserto, ubi aeris metalla damnatorum suppliciiis effodiuntur zwischen Zoar und Petra (Onom. s. *Φινών*, Fenon), 4 Mill. südlich von Dedân (Onom. s. *Δαιδάν*), von den KV. als Ort, wohin man christliche Glaubenszeugen in den Verfolgungen zur Metallarbeit schickte, oft erwähnt, vgl. über einen Ruinenort *Qalaat Phenan* bei *Seetzen* III. 17;  $\text{וְיָצְאוּ}$  gewiss nicht *Sela* oder *Petra* (*Rn.* unter Berufung auf Ps. 108, 11. 60, 11), eher s. v. a.  $\text{וְיָצְאוּ}$  V. 33 (*Hitz.* Jes. 8. 398 f.);  $\text{וְיָצְאוּ}$  *ἔτι καὶ νῦν κόμην μέγιστην Μαρσάρᾳ ἐπὶ τῆς Γεβεληνῆς, ὑπανούουσα τῇ Πέτρῳ* (Onom.). Uebrigens haben LXX hier und in der Chronik für  $\text{וְיָצְאוּ}$  *Zαφωὶν* (nicht etwa s. v. a.  $\text{וְיָצְאוּ}$  statt  $\text{וְיָצְאוּ}$  *Wächter*, *Rn.*), ein Name, der wohl zu  $\text{וְיָצְאוּ}$  V. 11. 15 gehört. Da die Zahl der Allufim im jetzigen Text nur 11 beträgt, so ist es nicht unschicklich vermuthet (*Ew.* Gesch. I. 530), dass einst  $\text{וְיָצְאוּ}$  *neben*  $\text{וְיָצְאוּ}$  im Texte gestanden haben könnte, wodurch die Zwölfzahl voll würde.

## 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 erlebt, 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 Aegypten. 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 Cap. 38, das von der Entstehung der Hauptgeschlechter des Stammes Juda handelt, 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 Aegypten und seine Erhöhung daselbst, mit dem Zwischenbericht von Juda und Tamar Cap. 37—41, 2) die ersten Wanderungen der Brüder Josef's nach Aegypten und ihre Demüthigung vor Josef Cap. 42—45; 3) die von Josef veranstaltete Uebersiedlung des Jacobhauses nach Aegypten und Jacob's Ende Cap. 46—50. Die Quellen, aus welchen R diesen 5 Theil zusammengesetzt hat, sind, wie sich zeigen wird, für die beiden ersten Abschnitte (mit Ausnahme von 37, 1 f. u. 45, 19—21) 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 R vieles aufgenommen und kunstvoll damit zusammengearbeitet. Erst im 3 Abschnitt ist auch A wieder viel benutzt und fliessen dort wieder sämmtliche 3 Quellen.

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

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

Nach einigen Worten über Jacob selbst wird sofort zur Geschichte Josef's übergegangen. 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 seiner Brüder, und entgeht, als er einmal bei ihnen zu Dothan ist, nur durch die Einsprache Ruben's oder Juda's ihren Mordanschlägen; von ihnen in eine Cisterne geworfen wird er von midianit. Händlern mit fortgenommen oder durch die Brüder an eine ismaelit. Karawane verkauft. Die Araber bringen ihn nach Aegypten und verkaufen ihn als Sklaven an Potifar, einen Beamten Pharao's. Der Vater aber betrauert innigst den verlorenen Sohn. — In diesem Bericht ist V. 1 (s. d.) und die Ueberschrift in V. 2 unstreitig aus A genommen. Aus dem folgenden wollte zwar Kn. noch V. 2—4. 23—27. 28 von וימכרו an, 31 u. 32\* für A in Anspruch nehmen, aber schon die Zeitrechnung V. 2 verträgt sich nicht mit der des A (s. S. 395); von einem Verkauf des *Jünglings* Josef kann A nichts

berichtet haben. Vielmehr führt gerade diese Angabe des Alters Josef's auf B (nach 31, 41); ihn bekunden die Träume Josef's (vgl. 42, 6) und der Zusammenhang dieser Erzählung mit den folgenden, aus andern Gründen ihm zuzuweisenden, s. auch zu V. 10. Aber nicht die ganze Erzählung stammt von ihm. Wenn V. 21 f. 29 Ruben, V. 26 aber Juda als der Fürsprecher Josef's, der ihn vom Tode rettete, erscheint, und V. 28<sup>a</sup>. 36 Midianiter, V. 25. 27. 28<sup>b</sup> aber Ismaeliten den Josef nach Aegypten nehmen, so sind das Differenzen, welche Verschiedenheit des Referenten erkennen lassen (*llg. Hupf. Ew. Gesch. I. 596 ff., Schr.*). Auch sieht man aus späteren Rückweisungen, dass nach dem einen Referat Josef heimlich (aus der Grube) fortgeführt (40, 15), nach dem andern von seinen Brüdern verkauft wurde (45, 4). Daraus ergibt sich zunächst die Ausscheidung von V. 25—27 u. 28 אָפֶקֶט — וַיִּקְרָא. Allein auch Josef als Alterssohn Jacob's V. 3 will zu B sich nicht schicken, nach welchem (31, 38. 41 vgl. mit 31 14—17) Josef höchstens 12 Jahre jünger als der älteste Sohn Jacobs gewesen sein kann. Mit jener Benennung Josef's hängt aber weiter auch seine Auszeichnung durch ein Aermelkleid V. 3 zusammen, und liegt darin zugleich eine Motivirung des Hasses der Brüder, welche mit der V. 2 u. V. 5—11 gegebenen zwar nicht unverträglich, aber doch neben ihr unnöthig ist. Hienach sind weiter V. 3 f. (auch wegen *Israel* V. 3) u. 23<sup>b</sup> und einiges in V. 32—35 auszuschneiden. Die so ausgeschiedenen VV. 3. 4. 23<sup>b</sup>. 25—27. 28 z. Theil, nebst einigem in V. 32—35 können füglich nur aus C genommen sein, für welchen auch zeugt, dass dem Juda die Fürsprache für Josef zugetheilt ist, so wie einige Ausdrücke, s. zu V. 27. 28. 32—35. Darin, dass Jacob dann durch Josef's Verlust für die unbillige Bevorzugung desselben zunächst gestraft wird, erkennt man leicht wieder denselben ethischen Zusammenhang, wie 29, 30 f. bei C. Beide Referate hat R künstlich zusammengearbeitet. Ueber die Schwierigkeit in V. 12—17 s. zu V. 12.

V. 1 von A, gehört eigentlich noch zum vorhergehenden: während Esau wich 36, 6 ff., blieb Jacob in Kenaan; darauf wird Gewicht gelegt, vgl. 13, 11 f. 25, 6. 11. אָפֶקֶט s. 17, 8. — V. 2. Die Ueberschrift אָפֶקֶט אֶת יוֹסֵף noch von A. Aber was nun hier bei A zunächst folgte, ist von R nicht mitgetheilt, wahrscheinlich weil es mit den folgenden Erzählungen über Josef nicht zu vereinigen war. Ueber die Art, wie Josef nach Aegypten kam, mangelt somit jetzt der Bericht des A. B schreibt: *Josef, 17 Jahr alt* (vgl. seine Zahl-Angaben 31, 38. 41 u. 41, 46), *war hütend* (s. 1, 6) *mit seinen Brüdern* unter oder *bei* (1 Sam. 16, 11. 17, 34) *dem Kleinvieh*. אָפֶקֶט אֶת יוֹסֵף nicht: *wuchs heran* (Targ. Pesch.), auch nicht; *als Bursche* oder *Junge* (Jud. 7, 11. 9, 54. 19, 13. 2 Reg. 6, 15 ff.) *bei den Söhnen* der Mägde, ihnen beigegeben, um kleinere Geschäfte zu besorgen und den Hirtendienst ordentlich zu erlernen (*Kn.*), weil man *Bursche bei einem* schwerlich

sagen konnte (*Olsh.*), sondern: *und er noch jung* (LXX), ebendarum unerfahren und unbefangen, *bei den Söhnen* u. s. w. *brachte ihre Nachrede, eine böse* (Num. 14, 37; *Ew.* §. 293, a) *an ihren Vater*. Der Satzbau ist nicht glatt, und wohl möglich, dass  $\text{וַיְבַרְכֵם} — \text{וַיְהִי}$  erst von R (aus C) eingefügt ist. Ohne Scheu wird hier von den Uebelthaten der Söhne geredet (vgl. V. 18 ff. 34, 25 ff. 35, 22) oder wenigstens der unedleren Söhne der Kebsweiber. — V. 3 f. wohl nach C (s. Vorbem.); bemerke  $\text{לְיָסֵף}$  (s. zu 35, 10) u. über  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  vgl. 44, 20 und s. zu 21, 2. Nach C ist Jacob schon in höherem Alter gewesen als er nach Mesopotamien zog (27, 1 ff.), und ist Josef ihm dort zu allerletzt geboren 30, 25. Als einen Spätling liebte Jacob ihn am meisten (denn Benjamin, als zu jung, kommt nicht in Betracht) und *hatte* ihn auch durch die Bekleidung ausgezeichnet.  $\text{וַיְהִי עִמּוֹ}$  nur hier (V. 23. 32) u. 2 Sam. 13, 18 f. (als Kleid der Königstöchter), ist ein bis an die Knöchel reichendes Kleid mit Aermeln bis an die Hände, während der gewöhnliche Leibrock nur bis an die Knie reichte und ohne Aermel war (*Jahn bibl. Arch.* I, 2. S. 78). So deutet den Ausdruck *Jos. ant.* 7, 8, 1; auch die Verss. erklären ihn durch *Aermelkleid*,  $\text{χιτών καρπωτός, χ. ἀστραγάλειος, χ. χειροδωτός}$  (LXX u. Aq. zu Sam., Syr. z. Gen., Symm. z. Gen. u. Sam.) u. durch *Knöchelkleid, tunica talaris* (Vulg. zu V. 23 u. z. Sam.), sonst freilich auch durch buntes Kleid,  $\text{χιτών ποικίλος}$ , *tunica polymita* (LXX zu Gen. u. Vulg. zu V. 3). Das Wort  $\text{עִמּוֹ}$  (von W.  $\text{עָם}$ , verwandt mit  $\text{עָמַם}$ ) bezeichnet im Chald. die Extremität, z. B. die Hand (*Dan.* 5, 5. 24) und steht im Syr. von der Hand und dem Fuss; vgl.  $\text{עִמְרָא}$  *Fussknöchel* *Hez.* 47, 3 (*Kn.*). Diese Vorliebe des Vaters für Josef machte ihn den Brüdern verhasst, *und sie vermochten nicht* (nicht: *seine Rede* so. zu ertragen, *Olsh.*; schwerlich: *von ihm zu reden* *Ew.* §. 282, a, 2, sondern) *ihn zu sprechen zu Frieden*, auf friedliche Weise mit ihm zu reden, ihm ein freundliches Wort zu gönnen (LXX *Kn.*) oder ihn zu grüssen und den Gruss zu erwidern (*Saad. Del.* vgl. 43, 27. *Ex.* 18, 7). — V. 5—11. Stolze Träume, die Josef hat und seinen Brüdern erzählt, erregen ihre Eifersucht, und verstärken ihren Hass (nach B, nur dass, wenn wirklich V. 3 f. von C ist, auch  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  V. 5 u. 8 ein Zusatz von R sein muss, vgl. den Unterschied von  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  V. 3. 5. 8. u.  $\text{וַיְהִי בְּיָמָיו}$  V. 11). Im ersten Traum sieht er, wie einst 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 (dass gerade des Thierkreises 2 *Reg.* 23, 5 — *Kn.* —, ist nicht nöthig, zumal der Artikel fehlt) sich vor ihm niederwerfen. Den letzteren erzählt er auch seinem Vater, in Gegenwart der Brüder, wird aber von ihm gescholten; denn Jacob schliesst von solchen Träumen auf hochmüthige Gedanken bei Josef. Nach dem Sinn des Verf. (vgl. V. 11<sup>b</sup>) waren es göttlich gesandte Vorahnungen seiner künftigen Grösse. Der

Sinn der Träume ist klar und wird auch sofort von allen errathen. „Himmlische und irdische Dinge huldigen ihm, der der *Retter der Welt* (41, 45) werden soll. Die Doppelheit des Traums drückt das Gewisse und Baldige aus, 41, 32“ (*Kn.*). Der Mond bedeutet die *Mutter*; freilich war Rahel nach 35, 19 nicht mehr am Leben, und müsste man hienach die gestorbene verstehen (*Del.*), da an Lea nicht zu denken ist; aber dass Rahel auch nach der Schrift des B schon tot war, ist nicht zu beweisen. וַיִּשְׁמַע] 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—14. Die Brüder ziehen mit einem Theil des Viehs in die Gegend von Sichem, um dort zu weiden. וַיֵּצְאוּ] die Punkte scheinen anzudeuten, dass וַיֵּצְאוּ in einigen MSS. fehlte (vgl. 17, 24). Jacob stand bei Hebron V. 14. 35, 27 (nach A und C); ob auch nach B? ist sehr fraglich; bei ihm scheint (33, 19) eher Sichem selbst als sein ständiger Wohnort vorausgesetzt zu sein, von wo aus seine Söhne in der Umgegend nomadisirten. Wenn nun R diese Angaben benutzen wollte, musste er Josef zuerst von Hebron nach Sichem und erst von da aus nach Dothan kommen lassen. Das wurde von ihm erzielt durch Einsetzung von וַיֵּצְאוּ V. 12 u. 13, und וַיֵּצְאוּ V. 14, und auf R weist *Israel* hin (s. zu 35, 10). Aber selbst nach dieser Ausgleichung bleibt immer noch die Frage unbeantwortet, wie R es sich dachte, dass nach dem Vorgang mit der Dina (Cap. 34) die Jacobsöhne bei Sichem weiden konnten. Bei B, der jene Dinageschichte nicht hatte, lag eine Schwierigkeit nicht vor. (B. Jub. c. 34 setzt hier den Krieg gegen die Amoräer Gen. 48, 22 ein.) וַיִּזְכֹּר] „erinnert an Ex. 3, 10 bei demselben Verf. (B). *sieh das Wohlbedenken deiner Brüder*] sich zu, ob es ihnen wohl geht. Jacob scheint wegen der Vorgänge 34, 25 ff. nicht ohne Besorgniss gewesen zu sein. *Thal Hebron*] s. z. 23, 20. *nach Sichem*] in die Gegend von Sichem“ (*Kn.*). — V. 15—17. Josef, die Brüder vergeblich suchend, wird von einem ihn treffenden Mann über ihren Wegzug nach Dothan unterrichtet. וַיִּזְכֹּר oder וַיִּזְכֹּר] kann nicht sehr weit vom nachmaligen Samaria entfernt gewesen sein 2 Reg. 6, 13. 19f. Das B. Judith 3, 9f. setzt *Aurata* oder 4, 6. 7, 3. 8, 3 *Aurata* an die Südseite der Ebene Jizreel zwischen Scythopolis und Gabae, also in die Nähe des alten Ginnaea, des heutigen Genin. Nach dem Onom. lag *Aurata* 12 röm. Meilen d. h. gegen 5 Stunden nördlich von Sebaste (Samaria), und neuere Reisende, wie *Rob.* neue Forsch. S. 158 und *van de Velde* 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*, südwärts von Genin, führt die Strasse von Bethsean und Jizreel nach Ramle und Aegypten, s. *Rob.* Pal. III. 161. 388. 413. 417. 481. 541. 552. 575 (*Kn.*). — V. 18—20. „Wie die Brüder Josef in der Ferne kommen sehen, machen sie den tückischen An-



**chlag** ihn umzubringen, in eine Cisterne zu werfen und vorzu-  
**sehen**, ein reissendes Thier habe ihn gefressen; sie wollen dann  
**sehen**, was seine Träume werden d. h. wie sie sich erfüllen  
**werden.** [חֲרֹמֵי חַיִּים] *Ev.* §. 124, b. „*Herr der Träume*] Traum-  
**nann**, Träumer (14, 13), eine spöttische Bezeichnung. [חֲרֹמֵי] nur  
**noch** 24, 65 bei demselben (B) Erzähler. — V. 21 f. Diesem  
**Anschlag** tritt Ruben entgegen, der als Erstgeborener besondere  
**Pflichten** hat (34, 25) „*Kn. er rettete ihn von ihrer Hand* (Ex. 2,  
 19), indem er sie bewog, ihn bloß in eine Cisterne zu werfen,  
 vgl. V. 22. *wir wollen ihn nicht schlagen am Leben*] ihn nicht  
 todt schlagen (Deut. 19, 6. 11 u. ö. *leget nicht Hand an ihn*)  
 22, 12. „Das Sterbenlassen, die unblutige Umbringung gilt dem  
 sittlich Ungebildeten als ein minder sträfliches Verbrechen, denn  
 direkte Tödtung“ (*Kn.*). Ihrem Sinn gemäss sollte Hungertod  
 des Josef in der Cisterne erzielt werden; er aber beabsichtigte  
 (יָצַח יָבִי) ihn vielmehr ganz zu retten und dem Vater zurückzu-  
 bringen (vgl. V. 29 ff.). Das für einen späteren Zusatz zu erklären  
 (*Kn.*), ist nicht der mindeste Grund. — V. 23 f. Sie werfen ihn in  
 die wasserlose Cisterne. Zu diesem Gebrauch der Cisterne vgl. Jer.  
 38, 6. Thren. 3, 53 u. *Winer* RW. u. Brunnen. Dass sie ihm vor-  
 her den Leibrock auszogen, hängt schon mit ihrem Plan V. 20 u.  
 31 ff. zusammen. Aber V. 23<sup>b</sup> wird nach C hinzugesetzt sein, s.  
 V. 3. — V. 25—27 aus C. „Darauf essen sie Brod d. i. halten  
 die Mahlzeit (31, 54). Während derselben sehen sie eine ismaelit.  
 Karawane heranziehen. Sie kam von Gilead, in dessen Nähe Is-  
 maeliten wohnten (25, 15),“ wohl von Bethshean herüber, s. zu  
 V. 17. „Ihre Ladung besteht in Specereien (über deren Namen s. *Ges.*  
*thes.*) nämlich *Tragakanth*, von dem *Rauwolff* Reisebeschr. II. 136 f.  
 (Ausg. v. 1852) 3 Arten auf dem Libanon fand, *Balsam*, der im  
 Hebräerland, nam. in Gilead einheimisch war und nach Phö-  
 nicien und Aegypten ausgeführt wurde (43, 11. Jer. 8, 22. 46,  
 11. Hez. 27, 17) und *Ladanum* (λήδον, λήδανον), das wohlrie-  
 chende Harz der Cistusrose, welche in Arabien und Syriens (Plin.  
 26, 30), aber auch in Palästina (*Schubert* Reise III. 114. 174)  
 zu Hause ist (s. *Winer* RW.). Diese Gelegenheit benutzt Juda  
 zu einem Vorschlag. Sie hätten keinen Gewinn, wenn sie Josef  
 umbrächten und es ihnen zugleich glückte seine Ermordung zu  
 verheimlichen; sie wollen ihn lieber an die Ismaeliten verkaufen,  
 dann brauchen sie nicht Hand an ihn zu legen, der ihr Fleisch  
 (29, 14) und Bruder sei. Die Ausdrücke וְיָבִי וְיָצַח יָבִי  
 (vgl. Jos. 2, 19. 1 Sam. 18, 17. 21) passen sicher nicht, wenn  
 die Brüder bloß vorhatten, den Josef in der Cisterne seinem  
 Schicksal zu überlassen“ (*Kn.*). Es geht daraus hervor, dass  
 Juda gerade wieder einsetzt, wo Ruben V. 21 ff. angefangen  
 hatte. — V. 28. Die Brüder gehen darauf ein, und verkaufen  
 ihn an die Ismaeliten um 20 (Schekel, s. 20, 16) Silber; zum  
 Preise s. Lev. 27, 5. Soweit C. Das andere ist aus B. Wenn  
 es näml. heisst und *handeltreibende midianitische Männer zogen*

vorüber und zogen Josef heraus aus der Grube d. h. bemächtigt sich seiner als guter Beute, so ist das offenbar eine andere Erzählung des Hergangs. Zwar sollen, nach der Zusammenarbeit beider durch R zu וַיִּקְרְבוּ u. s. w. die Brüder Subj. sein; aber in Wahrheit hier ein ganz anderes Referat einfällt, erkennt a) aus den verschiedenen Namen der Kaufleute (s. V. 36), b) dem Fehlen des Artikels, welches nicht erlaubt, ו' \* als Zurückweisung auf die וַיִּקְרְבוּ V. 25. 27 zu verstehen, c) aus 40, 15; bestätigt wird das d) dadurch, dass auch der Verkauf Josefs antifer doppelt erzählt wird, einmal durch Midianiter, das andere durch Ismaeliten geschehen V. 36 u. 39, 1 (*Kn.*), wie vorher Vereitelung des Mordanschlags doppelt erzählt ist (V. 21 f. u. 24). Die Midianiter des B passen gut zu 25, 2; von Ismaeliten allgemeinen sprach man wohl, erst in jüngerer Zeit, s. zu 15. „Noch eine andere Wendung dieses Vorgangs findet bei Artapan (Euseb. pr. ev. 9, 23), wornach Josef, um den N. stellungen der Brüder zu entgehen, benachbarte Araber bat, möchten ihn nach Aegypten mitnehmen, was diese auch that (*Kn.*; *Ev. Gesch.* I. 588). Aus B stammt auch V. 28<sup>b</sup>: C schreibt nicht וַיִּבְרֹא sondern וַיִּוִּי V. 25. 39, 1 (*Hupf.*), — V. 29 f. Ruben, der den Josef zu retten im Sinne hatte (vgl. 42, nach ihm in der Cisterne sieht (um ihn zu befreien und heir senden), findet er ihn nicht mehr und geräth in Verzweiflung und ich, wo soll ich eingehen?) wohin mich wenden? וַיִּבְרֹא] schließt auch B z. B. 28, 20. 41, 42 (neben וַיִּבְרֹא z. B. 35, 2. 41, Zur Phrase וַיִּבְרֹא vgl. Num. 14, 6; וַיִּבְרֹא V. 34. 44, Jos. 7, 6. — V. 31 f. Die Brüder tauchen den zu diesem Zweck (V. 28) zurückbehaltenen Leibrock in das Blut eines geschlachten Ziegenbocks und schicken ihn dem Vater. In V. 32, für das einfache וַיִּבְרֹא wieder וַיִּבְרֹא ' erscheint, ist der Text B und C gemischt. Auch וַיִּבְרֹא schreibt C in 38, 25 (doch auch 31, 32). — V. 33. Aus dem blutigen Kleid thut Jacob fort den von den Söhnen beabsichtigten (V. 20) Schluss. C wird 44, 28 auf diese Stelle zurückgewiesen. — Zum Inf. s. *Ges.* §. 131, 3 A. 2; ebenso 46, 4. — V. 34 f. Jacob Trauer an (s. *Wiener RW.* u. Saak) und trauert lange untröstlich um den geliebten Sohn; er will im Trauerkleid sterben und das Schattenreich (s. 25, 8) hinabsteigen. Zu וַיִּבְרֹא und וַיִּבְרֹא dem, der im Trauerkleid einhergeht, vgl. 2 Sam. 14, 2. Jes. 3. Ps. 35, 14. Der Text scheint auch hier gemischt: vgl. וַיִּבְרֹא gegen וַיִּבְרֹא V. 29; וַיִּבְרֹא im Pent. nur noch Ex. 33, 4. Num. 39 bei C, aber וַיִּבְרֹא wie 24, 67 bei B, und וַיִּבְרֹא wie 42, 44, 29. 31. — V. 36. Die Midianiter verkaufen Josef nach Aegypten an Potifar. וַיִּבְרֹא] ist nur verkürzt (*Ev.* §. 164, b) verderbt aus וַיִּבְרֹא, was sämtliche Verss. ausdrücken. וַיִּבְרֹא dasselbe was וַיִּבְרֹא 41, 45. 46, 20, und nur der Unterscheid der damit benannten Personen wegen daraus verkürzt; wenigstens geben die LXX für beide Formen Πιστοφοῦς und Πεντοφοῦς (

garde Gen. gr. S. 20 der Vorrede). Der Name ist ägyptisch  $\pi\epsilon\tau\epsilon\varphi\eta$  (thebaisch  $\pi\epsilon\tau\epsilon\pi\eta$ ) und bedeutet *der welcher der Sonne* (heilig ist); Sonnengott ist Pa oder Pη. „Er heisst *Verschnittener*, Eunuch, Hofbeamter (s. 40, 2) Pharaos (12, 15), und *Oberster der Schlächter* d. i. Hinrichter; 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 Oberste der Schlächter z. B. Gefangennehmungen und Hinrichtungen, überhaupt Executionen 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 Stammes Juda behandelt und wegen der Bedeutung dieses Stammes für Israels Geschichte von Wichtigkeit ist. An die Stelle der früh erloschenen oder nur noch in schwachen Resten (1 Chr. 4, 21 wo ein Gher unter Schela erscheint) vorhandenen Geschlechter Gher und Onan traten später zwei andere, Peress und Zerach, welche aber von der Sage nicht, wie Efraim und Manasse (Gen. 48, 5 ff.), als adoptirte Enkel sondern als spätgeborne Söhne des Stammvaters Juda, jedoch nicht von dessen Weib, sondern von seiner Schwiegertochter, aufgefasst wurden (Ew. Gesch. I. 543 ff.), und unter welchen dann wieder der jüngere Peress dem andern den Vorrang abgewann. Diesen Vorgang berichtet das vorliegende Stück, und er ist (V. 1) ausdrücklich in die Zeit der Verkaufung Josef's verlegt. Auch diese Erzählung stellt, wie die Josefgeschichte, die Entstehung der späteren Verhältnisse Israels ins Licht. — Juda heirathet eine Kenaanitin und zeugt mit ihr Gher, Onan, Schela. Herangewachsen heirathet Gher die Tamar, stirbt aber bald kinderlos. Onan, welcher als Schwager der Tamar Kinder zu zeugen sich weigert, wird ebenfalls bald weggerafft, und den Schela scheut sich vorerst Juda der Tamar zu geben, weil er für dessen Leben fürchtet. Tamar, nachdem sie lange als Wittwe auf den Schela vergeblich gewartet, weiss sich durch eine List von ihrem Schwiegervater Juda Beiwohnung zu erzielen, und die Frucht davon sind Zwillinge, Peress und Zerach. — Als didaktischer Nebengedanke der Erzählung zeigt sich zugleich die Einschärfung der Pflicht der Schwagerehe, wornach einem in der Ehe kinderlos verstorbenen Israeliten mit seiner hinterlassenen Wittwe von seinem Bruder ein Sohn erzeugt werden soll, welcher in den Geschlechtslisten auf den Namen des Verstorbenen einzutragen ist (s. Wiener RW. u. Leviratehe; Ew. Alterth. S. 276 ff.). Diese Schwagerehe, obwohl geschichtlich nur einmal (näml. Ruth 4, wo V. 12 auch an Juda, und Tamar erinnert wird) erwähnt und gesetzlich erst im jüngeren Gesetz (Deut. 25, 5 ff.) vorge-

schrieben, scheint doch ein sehr alter Brauch gewesen zu wie sie auch bei manchen andern alten Völkern verbreitet. Leicht konnte sie als schon zu Jacob's Zeiten bekannt und übt vorausgesetzt werden. — Die Erzählung stammt sicher C. Von B als Verf. kann bei dieser rein jüdischen Geschichte nicht die Rede sein, und A kennt zwar die Ueberlieferung dem frühen Tode des Gher und Onan im Lande Kanaan (46 Num. 26, 19), aber dass dieser ausführliche Bericht hier von ihm ist, folgt schon aus seiner Angabe 46, 12, wornach Jacob's Auswanderung nach Aegypten Peress bereits 2 Söhne (s. oben S. 395). Dazu kommen als Zeichen des C „die Na deutungen V. 29 f., die Benennung der Kinder durch die M 3 f., die Sprache, z. B. הַחַיִּים 7. 10, בְּצֵר הַחַיִּים 1, רַע בְּצֵרֵינוּ 10 וְשָׁחָ 26, הַיְרִי 25 f., רַע 12. 20, הַבַּחַד *woklan* 16, בְּלִמְי 9, וְעַל-פִּי 16. 25“ (*Rn.*). An Benutzung einer Vorlage in B (*Rn.*) aber nicht zu denken: aus dem בָּרָא 21 f. und זָרַח 14. 19 das nicht geschlossen werden.

V. 1. Durch בָּרָא הַחַיִּים wird nicht etwa die Geburt von res und Zerach (V. 29 f.), wie man zur Hebung der Schwierigkeiten schon angenommen hat, sondern die Verführung Juda's in die Zeit des Verlustes Josefs eingewiesen. 37, 26 erscheint er noch mit den andern Brüdern zusammen „Nun trennt er sich von ihnen und verbündet sich mit e Adullamiten Hira. Nach V. 12 scheinen beide gemeinschaft Heerden gehabt zu haben; doch war Juda die Hauptperson. וְיָסָדָה *sich zu jem. wenden* d. i. sich an ihn anschliessen וְיָסָדָה אֶת-יָסָדָה in demselben Sinn Ex. 23, 2. 1 Reg. 2, 28. *er hinab*] von Hebron (37, 14) auf dem Gebirge Juda nach Adullam welches in der Ebene (Schefela) Juda (Jos. 15, 35) lag, vier Meilen nordwestlich von Hebron. Die Onom. setzen es 10 Meilen d. i. 4 Stunden östlich (wohl nordöstlich) von Eleuthopolis. — V. 2—5. Bei Hira sieht er die Tochter des Knaäners Schua, heirathet sie und zeugt mit ihr 3 Söhne, den ten zu *Resib*, einem Ort in der Ebene Juda, sonst *Akzib* gen Jos. 15, 44. Mich. 1, 14“ (*Rn.*). Dieses *Kezib* galt also als ursprüngliche Heimath des Geschlechtes Schela (s. auch 1 4, 22). Im übrigen wird hier ganz unbefangen nicht bloss Heirath Juda's mit einer Kanaanäerin und somit halbke Ursprung des Geschlechts (vgl. 46, 10), sondern auch der schluss Juda's an Hira erzählt. Für וְיָסָדָה V. 3 haben der logie gemäss Sam. und hbr. Codd. וְיָסָדָה; sonst vgl. *de Ro* d. St. u. die falsche Lesart in 29, 34. — V. 6 f. „Wie sein geborner Gher herangewachsen ist, wählt er ihm nach hbr. (s. 21, 21. 34, 4) ein Weib, Namens Tamar, die wohl eben eine Kanaanitin war. Jahve aber lässt Gher sterben, weil Misfallen an ihm hat. Das sagt dieser Verf. nach der Vorstellung dass ein früher Tod Sündenstrafe sei (Ps. 90, 7 ff. Prov. 10 1j. 8, 11 ff. 15, 32). — V. 8—10. Bei Onan, der nach J

forderung als *levir* in die Ehe mit Tamar tritt, um dem verstorbenen Bruder *Samen aufzurichten* d. h. Nachkommenschaft zu Stand zu bringen, weiss der Verf. etwas besonderes zu berichten, was ihm Jahve's Misfallen zuzieht“ (*Kn.*). Den Liebesdienst, dem Verstorbenen als Schwager Nachkommen zu zeugen und so das Uebel der Auslöschung seines Namens aus den Geschlechtern (z. B. Ij. 18, 17. Ps. 9, 7. 109, 15. Deut. 9, 14) von ihm abzuwenden, mag er nicht erfüllen. Er wohnt zwar Bruder bei, aber absichtlich nicht befruchtend, um nicht dem Bruder Nachkommenschaft zu gewähren, also lieblos gegen den Bruder, und nur für sich sorgend. Um dieses sündlichen Verhaltens willen rafft ihn Gott weg. וַיִּקַּח יְהוָה אֶת־יְהוֹנָדָב consec., im Sinne des Praca. 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. *Winer* RW. II. 175). Der Inf. וַיִּקַּח 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 Schela herangewachsen sein werde. *im Hause ihres Vaters*] wohin die Wittwe, wenn sie keine Kinder hatte, sich zurückzog Lev. 22, 13“ (*Kn.*). — V. 12. *Und es wurden viel die Tage*] es verging eine ziemliche Zeit (26, 8), da starb Juda's Weib. *und er tröstete sich*] hörte auf um sie zu trauern, vgl. 24, 67. Das Ende der Trauerzeit wartet Tamar ab, um darauf sofort Juda, welcher den herangewachsenen Schela vorenthielt, zu veranlassen, selbst ihr die Leviratspflicht zu leisten. Die Gelegenheit ergibt sich, als Juda mit seinem *Genossen* (so nach V. 1 hier und V. 20 richtig die *Mas.*, dagegen LXX *Vulg. Luth.* falsch וַיִּקַּח) Hira nach Timna geht, um Schafschur zu halten. Zu בָּלַע 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 בָּלַע das Jos. 15, 57 neben Gibeä genannte Timna auf dem Gebirge Juda, *Rob. Pal.* II. 599 (*Kn.*). Andere jedoch halten beide Timna für identisch *Winer* RW. II. 612. — V. 13 f. Tamar erhält von Juda's Reise Kenntniss und geht an die Ausführung ihres Vorhabens. Sie legt die Wittwenkleider (Judith 10, 3. 16, 8) ab, *bedeckt*, näml. das Gesicht, *mit dem Schleier* (24, 65), um von Juda nicht erkannt zu werden (Ij. 24, 15), *nimmt eine Hülle um*, wie sie bei Buhldirnen üblich gewesen zu sein scheint (Prov. 7, 10), und begibt sich nach Aenajim, wo sie sich *an den Eingang*, also vor den Ort setzt. Tamar will als וַיִּקַּח *Geweihte* erscheinen (V. 21 f.), als eine, die sich zu Ehren der Liebesgöttin Astarte preisgibt (*Movers* Phöniz. I. 679 f.). Solche Frauenzimmer setzten sich gerne an die Strassen (Jer. 3, 2. Hez. 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. וַיִּקַּח V. 21 mit dem

Artikel ist wohl einerlei mit  $\text{עֵינָם}$  (vgl.  $\text{אֵן}$  aus  $\text{אָן}$ ,  $\text{הָן}$  und  $\text{הֵן}$  37, 17), einem Ort in der Ebene Juda (Jos. 15, 34), welcher nach der vorliegenden Stelle an der Strasse von Juda's Wohnort nach Timna lag (*Kn.*). Die Alten (Targg. Pesch. Hieron. Saad.) nahmen es (gegen V. 21) als n. appell. und verstanden 'ע'  $\text{ב}$  als Scheideweg. — V. 15—17. „Juda hält die Verhüllte für eine Buhlerin, biegt zu ihr ab“ *nach dem Weg* näml. wo sie sass (LXX  $\text{ἐν ὁδῷ}$  ohne  $\text{בַּ}$ , *des Weges*, was Lagarde Prov. p. III u. *Olsh.* vorziehen), „und wünscht ihr beizuwohnen; sie verlangt dafür ein Ziegenböckchen und bis zu dessen Sendung einzuweilen ein Unterpand. Der Liebesgöttin wurden gern Ziegenböckchen und Ziegen geopfert (Tacit. hist. 2, 3), namentlich von den Heterären (Lucian. dial. meretr. 7, 1). Auch bildete man diese Göttin auf einem Bocke sitzend ab (Pausan. 6, 25, 2). Das Ziegenböckchen erscheint auch als Geschenk des Ehemannes (Jud. 15, 1) an das Eheweib. — V. 18. Das Unterpand besteht in Dingen, welche sehr geeignet sind, später Juda als Urheber der Schwangerschaft unwiderleglich hinzustellen. Denn sie waren immer bei der Person des Besitzers (Cant. 8, 6). Das eine ist der *Siegelring*, den Juda an einer *Schnur* um den Hals trägt, wie noch heute die Städtebewohner Arabiens (*Rob. Pal. I. 58*), das andere der *Stock*, welchen man sich als verziert und kostbar zu denken hat. Bei den alten Babyloniern trug jeder Mann einen Siegelring und einen Stock, welcher letztere oben eine geschnittene Zier hatte (Herod. 1, 195; Strab. 16, 1, 20). Dasselbe nimmt der Verf. schon für die Patriarchenzeit bei den Hebräern an“ (*Kn.*). *Winer* RW. u. Siegel, Stock. — V. 19. Mit dem Unterpand geht sie nach Hause und verwandelt sich wieder in die Wittwe. — V. 20—22. Als Hira von Juda das ausbedungene Ziegenböckchen nach Aenajim bringt, um das Pfand auszulösen, kann er sie nicht finden, denn sie ist nur vorübergehend dort gewesen.  $\text{וְהִיא שָׁמָּה}$  s. 19, 33.  $\text{וְהָיָה}$  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 war als das Böckchen, nehmen und behalten, damit sie nicht bei weiterem Nachforschen zum Gespötte werde; er habe sein Wort gelöst. — V. 24. Nach ungefähr 3 Monaten (zu der doppelten Praep. vgl.  $\text{בְּיָמָיו}$  1 Sam. 10, 27 LXX, sonst 1 Sam. 14, 14 und Lev. 26, 37 und zu  $\text{עַלֶּשׁ}$  *Ges.* §. 97, 1) wird ihm gemeldet, sie sei schwanger ( $\text{וְהָיָה הָרָה}$  s. 24, 30) *auf Hurerei hin* (Pa. 18, 45. Num. 16, 34), in Folge solcher. Er will sie verbrennen lassen, vermöge der Gewalt, die er als Familienhaupt über sie hatte (31, 32). Tamar konnte als Verlobte Schela's, also als Ehebrecherin gelten. Nun ist aber nach dem Gesetz die Strafe der gewöhnlichen Ehebrecherin die Steinigung (Lev. 20, 10. Deut. 22, 23 ff. Hez. 16, 40. Joh. 8, 5), und Verbrennung die der verhurten Priestertochter (Lev. 21, 9). Deshalb meint *Kn.* (nach Targ. Jon.), es liege hier die Vorstellung von den Patriarchen als Gottesmännern zu Grund (15, 1. 20, 7).

Das will aber auf Juda, der selbst zur Buhlerin gieng, wenig assen. Man wird besser thun, hier eine vom Gesetz abweichende Strafart anzuerkennen, wobei noch eine dunkle Erinnerung an vor- oder aussergesetzliche Zeiten zu Grund liegen kann. — V. 25 f. Zur Construction s. *Ev.* §. 341, d. „Wie sie zum Tod hinausgeführt wird, sendet sie die als Pfand erhaltenen Dinge dem Juda, welcher sie als die seinigen anerkennt und erklärt, sie sei gerechter als er d. i. sie habe mit der Erschleichung der Beiwohnung nicht so unrecht gehandelt wie er mit der Vorenthaltung des Schela. Der Verf. 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). [עַל-פְּנֵי] 18, 5. [וְהִפְרִינָא] 31, 32. 37, 32“ (*Kn.*) [מְחַלְלִים] Sam. 11; s. aber *Böttch.* N. Aehr. S. 23. — V. 27—30. Tamar kommt mit Zwillingen nieder, und die Geschichte ist der von der Rebecca sehr ähnlich (25, 24 ff.). [וַיִּתֵּן יָדָא] *da gab er*, sc. [וַיִּתֵּן יָדָא], *eine Hand* d. i. da streckte einer eine Hand hervor; die unpersönliche Fassung: *es gab* d. i. erschien *eine Hand* (*Ges. Del.*) ist nicht nöthig. Ihn erklärt die Hebamme (35, 17) für den Erstgeborenen und bindet einen Kermesfaden an seine Hand, um ihn nachher wieder zu erkennen. Allein nicht er, sondern der andere kommt zuerst aus Mutterleibe hervor. [וַיִּתֵּן יָדָא] nicht: und er 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. finit. gebraucht zu werden; [וַיִּתֵּן יָדָא] s. v. a. [וַיִּתֵּן יָדָא] oder [וַיִּתֵּן יָדָא] (40, 10. Jer. 2, 17; *Ev.* §. 337, c): *wie (als) er zurückzog*. Scheitend 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 [וַיִּתֵּן יָדָא] 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 Peress im Unterschied von Zerach (wenn auch David von ihm stammte) sondern entweder das Davidhaus oder aber ganz Juda. Vielmehr nur darauf, dass Peress, 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 [וַיִּתֵּן יָדָא] *Aufgang*, etwa: weil er zuerst aufgieng, erscheinen wollte; dagegen eine Anspielung auf [וַיִּתֵּן יָדָא] eig. *glänzend* (*Del.*) ist nicht zu erkennen. — Ein Schimpf soll durch diese Erzählung dem Peress so wenig angehängt werden als 25, 26 dem Jacob. Was

moderne Tendenzkritik aus solchen naiven Geschlechtssagen volkstümlichen Humors, machen kann, s. bei *Bernstein* Urs der Sagen von Abraham. 1871. S. 52 ff.

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

Den Josef kauft von den Ismaeliten ein ägypt. Mann (Potifar) als Sklaven, findet ihn so tüchtig, dass er ihn über ganzes Hauswesen setzt. Aber weil der gottesfürchtige Jude unkeuschen Zumuthungen der Frau dieses Mannes sich widersetzt, wird er von ihr fälschlich eines unzüchtigen Vergehens angeklagt und von seinem Herrn in das Gefängniss gesteckt. Doch Gott wendet ihm die Gunst des Gefängnissobersten zu, so dass dieser ihn zum Aufseher über die Mitgefangenen bestellte. — Zu Juda und Tamar gibt die schwerster Versuchung keusche Josef das eigentliche Gefängniss und sind wohl nicht ohne Absicht von B beide Stücke unmittelbar gegenübergestellt. Und wenn nach Cap. 37 Josef als leidender, unverdient verfolgter erscheint, so beweist gegen hier eine Kraft der Gottesfurcht und eine sittliche Tugend, welche ihn den eigentlichen Patriarchen an die Seite stellen begreifen lässt, dass an ihn die Wendung der Geschicke des Hauses sich heftet. Erst ein auf solche Weise geprüfter Mensch ist für ihn kommanden Erhebung würdig. Jedoch obwohl der Zusammenhang der Gen. ein wesentliches Stück ist es doch von dem Verf., der die Grundzüge der Josefgeschichte entworfen hat. Schon der Gottesname  $\text{יהוה}$  V. 2. 3. 5. 21. 23 ( $\text{אֱלֹהֵי}$  V. 9 Rede an die Heidin beweist nichts) und gewisse Ausdrücke wie 2. 3. 23,  $\text{בְּלֵיל}$  und  $\text{בְּיָמָיו}$  5;  $\text{וְיָמָיו}$  21 u. a., noch mehr der ethische Gehalt lassen den C als Verf. erkennen. Der Beweis aber liegt in den von B abweichenden Angaben. B verkaufte den Josef Midianiter an den Obersten des Potifar (37, 36). Hier V. 1 kauft ihn von den Ismaeliten zwar nach dem jetzigen Text auch derselbe Potifar. Aber dieser ausserdem „ein ägypt. Mann“ V. 1 und weiterhin „ägypt. Herr“ V. 2 und „der Aegypter“ V. 5 genannt wird erklärt sich das aus dem Gegensatz des „hebräischen Sklaven“ (in der verächtlichen Rede des Weibes) V. 14. 17 nicht wenn nun weiter Josef im Gefängniss die Gunst des „C des Gefängnisses“ erwirbt und von diesem alle Gefangenen erhalten erhält, 40, 3 f. aber dieses selbe Gefängniss unter dem „Obersten der Schlächter“ (Potifar) steht, und Josef von dem über die Gefangenen gesetzt wird, so muss entweder die Gefängnissoberste von dem Schlächterobersten Potifar und unter demselben Herrn des Josef unterschieden werden, aber dann strebt 40, 3 f., wornach der Schlächteroberst zugleich Gefängnissoberster ist, und ist nicht erklärt, wie der beleidigte Josef auf einmal seine Gunst dem treulosen Sklaven zuwendet oder muss er mit ihm identisch genommen werden, aber das ist nicht einzusehen, warum er V. 21 — 23 mit einem



Titel genannt wird als 39, 1 u. 40, 3 f. und noch weniger, wie derselbe Mann als Ehemann ihn gefangen setzen und als Gefängnissoberster ihn so begünstigen kann. Alle diese auffallenden und widersprechenden Angaben erledigen sich, wenn man (*Ew. Hupf. Schr. Böhm.*) annimmt, dass Cap. 39 von einem andern Verf., nämli. C, ist. Nach ihm kaufte den Josef ein ungenannter ägypt. Mann von den Ismaeliten, und liess ihn dann auf die Anklage seines Weibes in das Gefängniss stecken, wo er die Gunst des Gefängnissobersten erwarb. Da auch nach B Josef als Sklave in der Gewalt des Schlächter- und Gefängnissobersten Potifar war, so verschmolz R beide Berichte in der Weise, dass er durch den Zusatz  $\text{וְיִשְׂרָאֵל} - \text{וְיִשְׂרָאֵל}$  V. 1 (*Hupf. Böhm.*) den äg. Mann und den Potifar identificirte, den Gefängnissobersten V. 21—23 aber von Potifar, etwa als einen Unterbeamten desselben, zu unterscheiden an die Hand gab, ohne ihn jedoch selbst ausdrücklich von ihm zu unterscheiden. Allein das ist nur eine künstliche Vereinigung, und als solche noch leicht zu erkennen, weil er im übrigen den Wortlaut beider Referate unverändert liess. Bestätigt wird dieses Ergebniss auch noch durch den Ehestand des Herrn des Josef, sofern derselbe wohl bei einem äg. Mann, nicht aber bei einem Verschnittenen naturgemäss ist. Ueber den Zusatz oder Zusätze des R in V. 20 ff. s. d. (*Rn.* wollte noch alles, etwa V. 2<sup>a</sup>. 3—5. 21—23 angenommen, von A ableiten.)

2. Die Frage, ob Josef unter einem nationalägypt. oder einem Hyksoskönig nach Aegypten kam und dort emporstieg, kann aus der Gen. allein nicht beantwortet werden, und ist auch für die Erklärung von keinem wesentlichen 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., ursprünglich grössere Gemeinschaften gestanden haben müssen (*Ew. Gesch. I. 580 ff.*), erscheint in den Erzählungen nur noch als diese einzelne Person und seine Geschichte als reine Familiengeschichte. Der äg. König heisst nur Pharao; ein Eigennamen von ihm oder seiner Hauptstadt (44, 4) wird nicht genannt und ist der Streit, ob Zoan (*Hengst. Kurtz*, s. auch *Ew. Gesch. I. 571*) oder Memphis (z. B. *Rn. 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. Die einzigen äg. Eigennamen, die vorkommen, sind On, Aenath und Potifera, und wird dieser letzte (in einer leichten, erst hbr. Variation) sogar 2 verschiedenen Personen beigelegt. Sonst finden sich (von den hebraisirten  $\text{פַּרְוִי}$  und  $\text{פַּרְוִי}$  abgesehen) noch 2 rein äg. Wörter (41, 43. 45). Mit äg. Sitten, Verhältnissen und Anschauungen zeigen sich die Erzähler wohl bekannt; eigentliche Verstösse dagegen wird man nicht finden (s. übrigens zu 12, 16. 47, 17); einzelne Notizen oder Schilderungen scheinen über-

raschend treu und treffend. Es zeigt sich, dass von dem äg. Aufenthalt Israels her diese Josefsage schon ein festes äg. Gepräge erhalten hat, dessen einzelne Züge, wo sie etwa erloschen waren oder erlöschen wollten, aus den Mitteln der namentlich in der Königszeit gewonnenen sehr genauen Bekanntschaft mit Aegypten wieder aufgefrischt werden konnten. Aber bei der grossen Stabilität des äg. Wesens hat man an diesem äg. Colorit noch keinen Anhaltspunkt zu einer Bestimmung der Zeit Josef's, nicht einmal der Abfassungszeit dieser Stücke. Ja es ist bis jetzt gar nicht auszumachen, wie weit der Verf. die äg. Zeitverhältnisse Josef's nach alter treuer Ueberlieferung und wie weit unter Einfluss der späteren äg. Zustände schildert. Wenigstens hebt den Abscheu der Aegypter vor den Hebräern und Kleinviehirten erst der jüngste Erzähler (43, 32. 46, 34) so nachdrücklich hervor. Die Angaben über eine durch Josef bewirkte tiefer greifende Veränderung der Agrarverhältnisse des Landes Cap. 47 geben, weil genaue sonstige Nachrichten darüber fehlen, ebenfalls keine Handhabe. Da über Josef bis jetzt in den äg. Denkmälern und Inschriften nichts gefunden ist (s. auch *Ew.* Gesch. I. 591) und das was ausserbiblische Schriftsteller z. B. Justin 36, 2 melden, bloss aus der Gen. geschöpft ist, so kann nur durch Rückschlüsse aus der Zeit des Auszugs Israels aus Aegypten der Frage einigermaassen näher gekommen werden (s. zu Ex. 1, 8. 12, 37 ff.). Nach den dortigen chronol. Anhaltspunkten ist es allerdings am wahrscheinlichsten (wie auch von den meisten angenommen wird), dass Josef's Emporkommen in Aegypten noch in die Jahrhunderte der Herrschaft der Hyksos fällt, nicht der Hyksos in ihrem ersten wilden Andrang, wo sie zerstörend gegen das äg. Wesen auftraten, sondern der bereits ägyptisirten, unter denen die äg. Cultur wieder emporgeblüht war, und deren Herrscher mehr und mehr in die Stellung der alten Pharaonen eingetreten waren. Man kann sogar behaupten, dass nur dann die Stellung, die Josef einnimmt, recht verständlich wird. „Die Erhebung des semitischen Hirten zum ersten Reichsbeamten Aegyptens, die Verheirathung dieses Hirten mit einer der vornehmsten Priestertöchter, die Versetzung desselben in die Priesterkaste und die überaus freundliche Aufnahme des hbr. Hirtenstammes in Aegypten 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“ (*Ka.*).

V. 1. Josef wird von den Ismaeliten (37, 28) nach Aeg. gebracht, und an einen äg. Mann verkauft. Ueber *וַיִּבְרַח* u. *וַיִּבְרַח* s. zu 37, 28. *וַיִּבְרַח* im jetzigen Zusammenhang nichtesagend beweist, dass *וַיִּבְרַח* — *וַיִּבְרַח* ein Zusatz zum ursprünglichen Text ist. Einen Gegensatz zu Hyksosleuten (*Ka.*) kann es nicht in sich schliessen, da eine Unterscheidung zwischen herrschenden Fremden und den Einheimischen nirgends in diesen Geschichten

emacht ist. In Folge dieses Zusatzes des R ergibt sich hier ein verheiratheter עֶבֶד. Die Auskunft, dass עֶבֶד bloß noch den önlgl. Hofdiener, nicht mehr den Eunuchen bezeichne, ist misslich (s. *Ges. thes.* 973). Vielmehr ist zu erinnern, dass es auch erheirathete Verschnittene gab und gibt (*Wiener RW.* II. 655). — V. 2. „Josef hat Glück in den Geschäften, die ihm im Hause eines Herrn zufallen, da Jahve mit ihm ist (a. 21, 20). עֶבֶד] wie 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 Oekonomus über sein Hauswesen und vertraut auch alles übrige Eigenthum seiner Verwaltung an, so dass Josef etwa eine Stellung hat, wie Elieser (24, 2. 15, 2 f.) bei Abraham“ (*Kn.*). עֶבֶד] mit ausgelassenem Pron. rel., was in älterer Prosa sehr selten ist (*Ev.* §. 333, b), vgl. V. 5. 8. — 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 der Verf., wie Gott über einen der Stammväter seine Hand hielt und dessen Thun mit Segen auszeichnete“ (*Kn.*). עֶבֶד] Ex. 5, 23. 9, 24. מַלְאָכָה] zu 12, 13. — V. 6 ff. Die Angriffe seiner Herrin auf ihn. Zu dieser Erzählung ist jetzt das sehr ähnliche Märchen zu vergleichen, welches von E. de Rougé in dem Papyrus d’Orbiney gefunden und übersetzt seitdem öfters gedruckt ist, zuletzt bei *Brugsch* aus dem Orient 1864 S. 7 ff. u. *Ebers Aeg.* I. 311 ff. Die Aegyptierinnen der späteren Zeit wenigstens standen nicht in sehr gutem Ruf Her. 2, 111; zumal in der Kaiserzeit (Diodor 1, 59; Martial. 4, 42, 4; Dio Cass. 51, 15). Aber daraus darf man auf das alte Aegypten nicht unmittelbar schliessen; vollends was Aegypten in dieser Beziehung unter der Herrschaft des Islam geworden ist (z. B. Barhebr. chr. syr. p. 217, *Burckhardt* arab. Sprichw. S. 222. 227) gehört gar 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 *Kn.* es nach 43, 32. 46, 34 erklärt wissen will. עֶבֶד — עֶבֶד] wie 29, 17 bei C. — 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 Ehrechten seines Herrn begehen würde. עֶבֶד] ist unanständig, mag man es interr. oder indef. (Prov. 9, 13. Ij. 13, 13) nehmen. nicht ist er gross in diesem Hause vor mir] „er hat in seinem Hause nicht mehr Befugniss als ich, unter dessen Gewalt er ausser dem Weibe alles gethan hat. Die gewöhnl. Erklärungen: nicht ist jem. oder nicht ist etwas in d. H. grösser als ich lässt

וְיָשָׁן לָהּ לַיְלָה (Kn.). וְיָשָׁן] *sofern* oder *weil*, V. 23. — V. 10 f. Als sie Tag für Tag (*Ges.* §. 124, 2 A. 1) ihm so zuredete und er nicht auf sie hörte, *neben ihr* (V. 15. 16. 18, aber auch 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 (wenn nicht mit 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 Aeg. nicht (*Ebers* S. 205 ff.). — V. 12. „Sie will ihn nöthigen, er aber macht sich los und eilt unter Zurücklassung des Kleides hinaus. — V. 13—15. Um sich für die Verschmähung zu rächen und für den möglichen Fall einer Anzeige Josefs durch Zuvorkommen zu sichern, beschliesst sie, den Schuldlosen eines unkeuschen Angriffs auf sie anzuklagen und ruft sogleich die Diensthofen zu Zeugen herbei. Parallelen zu diesem Verfahren findet man bei *Rosenm.* A. u. N. Morgenl. I. 185 f. *gebracht hat er zu uns einen hebr. Mann*] hat mein Mann da einen Menschen von dem unreinen Hirtenvolk der Hebräer (43, 32. 46, 34) in das Haus aufgenommen! Sie will den Schein haben, als sei sie mit Josefs Aufnahme sehr unzufrieden“ (Kn.). וְיָשָׁן לָהּ] um Scherz, Muthwillen zu treiben *an* uns (verschieden von וְיָשָׁן 26, 8) vgl. Prov. 1, 26 (LXX ἐμπαιξίω); *uns*, 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 (weiblichen) 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, das er bereits abgelegt und bei seiner Flucht mitzunehmen versäumt habe. — 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, wahrscheinlich weil er nicht allein der Gegenstand seines Zorns war, sondern auch die Frau, der er nicht traute (*Del.*). נִפְדָּרְיִים דְּאֵיָהּ] 24, 28. — V. 20. Er wendet nicht die ganze Strenge des Gesetzes (Diod. 1, 77 f.) gegen ihn an, sondern gibt ihn ins Gefängniss, da er ihn sonst schätzte (40, 4). אֲרֵנִי] noch 42, 30. 33 (sonst nur vor suff. im Plur.). בַּיִת דְּסִתְרוֹ] *Haus der Umschliessung* oder *Einschliessung* (verwandt mit סָתַר und סָתַר), Gefängniss, nur hier V. 20—23 u. 40, 3. 5, wofür dann 40, 15. 41, 14 bei R der den Israeliten geläufigere Ausdruck בַּיִת (vgl. Ex. 12, 29) erscheint. Ob בַּיִת דְּסִתְרוֹ aus 40, 3. 5 von R aufgenommen und hier V. 20—23 statt eines andern gesetzt, oder umgekehrt von ihm aus 39, 20—23 in 40, 3. 5. eingefügt ist, kann man fragen. Doch ist das letztere wahrscheinlicher. Jedenfalls ist אֲרֵנִי — אֲרֵנִי von R zur Hinüberleitung auf Cap. 40 hinzugesetzt. Dadurch

ntsteht dann freilich die Inconvenienz, dass der Privatmann einen Sklaven in das Gefängniss der Gefangenen des Königs ringt (*Hupf.*).  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  ohne  $\text{בְּיָד}$  wie 35, 13. — V. 21—23. „Auch hier ist Jahve mit Josef (V. 2) und wendet ihm Huld zu.  $\text{וַיִּתֵּן יְהוָה אֵת חַסְדּוֹ עַל יוֹסֵף}$ “ *r gab seine* (des Josef) *Gunst in den A.*, d. h. bewirkte Gunst für ihn beim Befehlshaber, wie Ex. 3, 21. 11, 3. 12, 36. Er machte den Josef zum Vorgesetzten der übrigen Gefangenen, sowie zum Aufseher und Leiter ihrer Arbeiten, so dass die letzteren alle von Josef ausgingen. Er selbst sah nach nichts *in seiner Hand* d. h. kümmerte sich (1 Reg. 12, 16) um keine der Sachen, welche der Hand, der Verwaltung Josefs übergeben waren. Das that auch nicht Noth, denn Jahve liess alles wohl gerathen, was Josef begann. Die Ueberordnung Josefs über die andern Gefangenen will sich mit 40, 4 nicht vertragen“ (*Kn.*). Eben darum aber ist nicht ganz V. 20—23 freier Zusatz des R (*Böhm.*), sondern von ihm bei C vorgefunden.

4. Josef als Deuter der Träume der 2 königlichen Diener,  
Cap. 40 von B.

Für den tief gedemüthigten, aber in der Prüfung herrlich bewährten Josef bahnt sich die Wendung seines Geschiekes an dadurch, dass er in dem Gefangenenhaus Potifar's Gelegenheit bekommt, zwei in Ungnade gefallenen königlichen Hofbeamten ihre Träume richtig zu deuten und so den Ruf seiner von Gott ihm geschenkten Weisheit zu gründen. — Josef, schon im Vaterhaus als Träumer gottgesandter Träume (37, 5 ff.) erwiesen, hat auch die Gabe der Traumdeutung von Gott (V. 8), und soll gerade dadurch in Aegypten, „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 Verf. von 20, 3. 21, 12. 28, 12. 31, 11. 24. 37, 5 ff., also B. Für ihn spricht weiter, dass V. 3<sup>a</sup>. 4 nicht Josef im Gefängniss wie Cap. 39, sondern Josef als Sklave des Schlächterobersten vorausgesetzt ist wie 37, 36 (vgl. 41, 12), so wie der Zusammenhang von Cap. 41 mit 40. Aus der Sprache lassen sich hier, da die Darstellung um ganz neue Gegenstände sich bewegt, und  $\text{וְיִשְׂרָאֵל}$  V. 8 sachlich begründet ist, keine Beweise schöpfen. Die paar Rückbeziehungen auf Cap. 39, welche sich V. 3<sup>b</sup>. 5<sup>b</sup>. 7. 15<sup>b</sup> finden, sind selbstverständlich Zusätze von R, durch welche er diese mit der vorigen Erzählung zusammenband. (*Kn.* schrieb noch ganz Cap. 40, ausser V. 7. 8, theilweise 14. 15, dem A zu.)

V. 1. Vgl. 15, 1. 22, 1. 20. Der Mundschenk und der Bäcker des Königs lassen sich einst ein Vergehen gegen ihren Herrn zu Schulden kommen. Gemeint sind nach V. 2 der Obermundschenk und Oberbäcker, welche die andern Mundschenke und Bäcker unter sich haben; nicht aber ist  $\text{וְהַמְּשָׁקִים}$  u.  $\text{וְהַבָּאֵקִים}$  coll.

die Schenken und Bäcker (*Merc. Böttch.*), für deren Vergehen dann der König ihre Vorgesetzten verantwortlich gemacht hätte; a. V. 5. Der äg. Hof war reich an vielerlei Hofbeamten, doch ist der Titel des Mundschenken aus den einheimischen Quellen noch nicht nachgewiesen (*Ebers* S. 320). Ueber den pers. Hof vgl. Xenoph. Hellen. 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 Reisen* III, 2. S. 6 f. u. *Klemm Morgenl.* S. 206 f. (*Kn.*). — V. 2. Beide sind Verschnittene (s. 39, 1). Ueber die Schwankungen in der Aussprache des st. c. von פִּיפִּי (37, 36. 40, 7) s. *Ges. thes. u. Ew.* §. 260, b. פִּיפִּי] wie 41, 10. — V. 3 Der König schickt sie in Gewahrsam im Hause des Obersten der Schlächter, wo also zugleich das Staatsgefängnis war. Von einem besonderen Aufseher dieses Gefängnisses neben Potifar steht hier nichts (*Kn.*). Da auch V. 7 dieselben Ausdrücke gebraucht sind, so scheint פִּיפִּי פִּיפִּי ein Zusatz von R, wie פִּיפִּי, nach 39, 20 ff. — V. 4. Potifar gibt den 2 vornehmen Staatsgefangenen seinen Sklaven (V. 7) Josef als Diener (vgl. 39, 4) bei. פִּיפִּי] 4, 3. — V. 5. Beide träumen in einer Nacht jeder einen Traum, jeder gemäss der Deutung seines Traumes d. h. jeder einen Traum, der seine besondere auf ihn gehende Bedeutung und Auslegung hatte (*Kn.*). Gl. b, wenigstens bß überflüssig und Zusatz von R, s. V. 3. פִּיפִּי] 29, 9. — V. 6. Da sie über den Traum beunruhigt sind, findet sie Josef Morgens verdriesslich (Prov. 25, 23). — V. 7 f. פִּיפִּי, anders als פִּיפִּי V. 4, wohl Zusatz von R (*Böhm.*). Böse Gesichter, s. Neh. 2, 2. An die Bedeutsamkeit der Träume glaubend möchten sie einen Ausleger haben. Josef, unter dem ausdrücklichen Hinweis, dass Traumdeutungen Gottes seien d. h. von Gott kommen, eine Gabe Gottes seien, er bietet sich zur Deutung. Wie die Alten die Träume selbst von Gott ableiteten (41, 25), so sahen sie auch die richtige Deutung derselben als Gabe an, womit Gott die Menschen auszeichne (41, 16. 38 f. Dan. 1, 17. 2, 30. 4, 6. 5, 11 f.). Nach äg. Ansicht kam alle Seherkunst von den Göttern Her. 2, 83 (*Kn.*). — 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 (wurden zu reifen) Trauben seine Büscheln. פִּיפִּי] פִּי ist nicht פִּי der Vergleichung (*Kn.*), denn freilich war der ganze Traum nur Schein, aber im Traum geht die Handlung wirklich, nicht blos vergleichungsweise oder scheinbar vor; sondern פִּי der Zeit, und פִּיפִּי s. v. a. פִּיפִּי s. 38, 29. Die Perf. nach dem Zustandssatz drücken das schnelle Eintreten der Folge aus. פִּיפִּי] durch den nachbibl. Sprachgebrauch ist zwar ein פִּי (wozu das gew. פִּיפִּי als n. unit. gelten kann) gesichert, aber das wäre masc., und פִּיפִּי als Acc. zu פִּיפִּי (dieses auf פִּיפִּי bezogen) zu nehmen (*Ew.* §. 281, b) wäre hart; leichter fasst man פִּיפִּי als verkürztes פִּיפִּי (*Ew.* §. 257, d). Weiter träumte

r, er hätte den Becher Pharaos in seiner Hand, presste die rauben in denselben aus und reichte ihn dem König. Das A. erwähnt auch sonst Reben Aegyptens (Num. 20, 5. Ps. 78, 47. 05, 33); die Classiker kennen verschiedene Arten äg. Weins und durch Weinbau ausgezeichnete Ortschaften (Strab. 17, 1, 14. 5; Diod. 1, 36; Athen. 1, 60 p. 33 Casaub.; Colum. 8, 2; Plin. 4, 9) *Kn.* Dass das aber nicht bloß für die spätere Zeit gilt, zeigen heils die Denkmäler und Inschriften (*Heeren Ideen* II, 2. S. 362; *Ebers Aeg.* S. 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 σφαιλοὶ ἐν τῇ χώρῃ ἀμπελοὶ auf die περὶ τὴν σπειρομένην Αἴγυπτον wohnenden Aegypter zu beschränken (*Kn.*). Es wurde auch viel Wein importirt (Her. 3, 6; *Ebers* S. 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 Weingenuss keineswegs ganz verboten, 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, im Unterschied von ägyptischen, hier *Kn.* denkt) der Weingenuss für unerlaubt galt, kann aus dem Widerwillen der semit. Nomaden gegen den Wein (z. B. der Nabatäer Diod. 19, 94; der Saracenen Ammian Ma. 14, 4, der Rekhäbäer Jer. 35, 6 ff. 1 Chr. 2, 55), wogegen Weintrauben noch Muhammed erlaubte Qor. 16, 11. 69), auch nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Der Genuss frischen Traubensaftes erklärt sich auch ohne Weinverbot, wird aber allerdings da um so mehr üblich gewesen sein, wo das Weintrinken durch priesterliche Regeln beschränkt war. — V. 12 f. „Josef erklärt die 3 Reben von 3 Tagen und das übrige von Wiedereinsetzung des Mundschenken in sein Amt. Eine einfache Deutung, bei welcher nur das Eintreffen wunderbar ist. Der Traumdeuter 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 heraufholen, wieder zu Ehren bringen, 2 Reg. 25, 27“ (*Kn.*). ׀] wie 41, 13. ׀] *da, als* 1 Reg. 8, 9. 2 Sam. 19, 25. — V. 14 f. An die glückliche Wendung, die er ihm zugesagt hat, knüpft Josef die Bitte für sich, der Mundschenk wolle nach seiner Wiedereinsetzung beim Könige ihm die Errettung aus seiner jetzigen Lage erwirken. ׀] sondern wenn, ausser, *nur, nur dass*, mit folgendem Perf. der Bedingung, wenn Verb. unmittelbar folgt (2 Sam. 5, 6. 2 Reg. 23, 9; *Ew.* §. 356, b): *nur dass du meiner bei dir* (Ij. 12, 3. 14, 5) *gedenkest* (— en wollest), *wenn es dir gut geht* (12, 13), *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). Er beruft sich darauf, dass er aus dem *Hebräerland* (ein Anachronismus für *מִצְרָיִם* *gestohlen* d. i. heimlich fortgeführt, also nicht mit Recht in Sklaverei sei, und auch hier in Aegypten nichts gethan habe, wodurch er Einkerkering verdient hätte. Dass das letzte, V. 15<sup>b</sup>, nicht von B stammen kann, ist leicht deutlich (gegen *Hupf.* 70 s. *Böhm.* 263); über *כִּי* s. zu 39, 20. Das übrige muss, da es nicht *מִצְרָיִם*, sondern *מִצְרָיִם* heisst, von B sein, s. zu 37, 28 und vgl. zu *כִּי* V. 2 u. 7, wenn auch vielleicht B im Ausdruck noch einiges geändert hat. Er möchte Freilassung aus dem Sklavenstand, in welchem er jetzt sogar als Gefängnisdiener verwendet wird. — V. 16 f. Durch die günstige Deutung ermuthigt erzählt der Bäcker ebenfalls. Er träumte, wie er 3 Körbe *Weisses* d. h. hier weisses, feines Backwerk trug, und wie er im obersten derselben *von* (partit. wie 4, 4. 27, 28. 30, 14. 33, 15) *allerlei* (2, 9) *essbarem Pharao's, Bäckerwaare* d. h. allerlei Backwerk für den König hatte, die Vögel aber aus dem Korb vom Kopf weg es frassen. Im alten Aegypten trugen die Männer auf dem Kopf (wie jetzt auch die Weiber *Seetzen* III. 363 f.), die Weiber auf der Schulter *Her.* 2, 35 (dazu das Denkmalbild aus *Wilkinson* bei *Ebers* S. 332). Zu der Zudringlichkeit der Vögel vgl. *Denon* Reise in Aeg. S. 327 (*Rn.*). — V. 18 f. Die Deutung, die nach dem Schluss des Traums ungünstig lauten musste, ist einfach. In 3 Tagen wird der Bäcker enthauptet und ans Holz gehängt, wo die Vögel sein Fleisch fressen werden. Er braucht denselben Ausdruck, wie beim Mundschinken, jedoch *שָׁרְיָה* (seq. *לֶחֶם*) in der Bedeutung *wegnehmen*. Aehnlich 27, 39. Die Enthauptung war in Aegypten üblich, nicht bei den Israeliten vor dem Exil. Die Aufhängung des Leichnams (*Deut.* 21, 22 f. *Jos.* 10, 26. 2 *Sam.* 4, 12; ähnlich bei den Persern *Her.* 9, 78. 3, 125; *Ktesias* pers. 59 ed. *Lion*; *Plut.* *Artax.* 17, und *Karthagern* *Plut.* *Timol.* 22; *Justin* 21, 4) ist hier Verschärfung der Strafe (*Rn.*), und in Aeg. die Preisgebung des Leibs an die Thiere wegen der abergläubischen Vorstellungen über den Körper eine besonders empfindliche Strafe (*Ebers* 334). — V. 20 ff. Die Deutungen erfüllen sich am 3 Tage nachher, dem Geburtstag des Königs. *מִצְרָיִם* Inf. *Hoph.* *Ew.* §. 131, b; c. Acc. des Subj., wie 4, 18. 17, 5 u. ö. *שָׁרְיָה* in dem Doppelsinn, den V. 13 u. 19 an die Hand geben. Ueber die hohen Festlichkeiten und Amnestieerlasse an den Geburtstagen der äg. Könige geben Zeugnis wenigstens für die ptolemäische Zeit die Tafel von Rosette und die von Kanopus (z. B. *Ebers* 335 f.), sowie *Diod.* 34, 20. Ueber solche Feiern bei den Persern s. *Herod.* 9, 110; *Athen.* 4, 27 p. 146; *Plat.* *Alcib.* I. p. 121; bei den Juden *Matth.* 14, 6; über Gnadenacte bei frohen Feiern 1 *Sam.* 11, 13. 2 *Sam.* 19, 22 f. (*Tuch, Rn.*). — 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, von B.

Zwei Jahre später bekommt der glückliche 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 Aehren, welche die äg. Weisen ihm nicht auslegen können. Da erinnert sich der Obermundschenk seiner und weist auf ihn hin. Herbeigeholt deutet er die Träume auf 7 fruchtbare und 7 unfruchtbare Jahre und empfiehlt zugleich Vorkehrungen in der guten Zeit für die schlimme. Seine Deutung und sein Rath finden Beifall; der König ernennt ihn selbst 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 Aegypten, um Getreide zu holen (*Kn.*). — Dieses Stück, Fortsetzung des vorigen, ist mit demselben aus einem Guss. Träume sind auch hier die fortbewegende Kraft, und wird ihnen dieselbe Bedeutung (25. 28. 32. 39) wie dort zugeschrieben, und die Gabe der Traumdeutung ebenso beurtheilt (16); V. 10—13 weist ausdrücklich auf 40, 1 ff. zurück; die seltenen Ausdrücke  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  und  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  8. 11. 12. 13. 15,  $\text{בְּ}$  *Stelle* 13,  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  10 kehren hier wieder. Dass der erzählt, bei dem Josef noch immer Sklave des Schlächterobersten ist, also B, erhellt aus V. 12. Und specielle Zeichen für B sind die Altersbestimmung V. 46 (vgl. 37, 2), die Ausdrücke  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  V. 51 f. (V. 16. 25. 32. 38 f. war  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  nicht am Platz) und  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  16; s. auch zu V. 21. Als Zusatz des B ergibt sich  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  V. 14 vgl. 40, 15<sup>b</sup>. Ebenso scheint V. 49 (*Böhm. Schr.*) und demgemäss auch  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  V. 35 (*Böhm.*) ein Zusatz, wahrscheinlich aus C, welcher in seiner Weise diese Dinge auch erzählt haben muss; wahrscheinlich ebenso V. 41. 43<sup>b</sup> u. 44 (s. zu 44). Unrichtig (vgl. dagegen schon 37, 5 ff. 9 ff.) urtheilt *Böhm.*, dass von den beiden Träumen nur der eine aus B, der andere aus C genommen sei. Dass in der 2 Darstellung der Träume V. 17 ff. mit den Ausdrücken zum Theil gewechselt, auch manches ausführlicher gegeben ist, geschah der Abwechslung wegen und hat in andern Stellen z. B. Cap. 24 Analogien. An A, von dem noch *Kn.* den grössten Theil des Stücks ableitet, als Verf. ist nicht zu denken, höchstens wäre möglich, dass in V. 46 u. 47 (auch 36) noch Trümmer von A steckten (s. d.).

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.  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  wie  $\text{וַיִּשְׁמַע}$  V. 2. 18 sind ursprünglich 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 magern Kühe die fetten fressen. Darüber erwacht er. — V. 5—7. Das zweitemal schaut er, wieder eingeschlafen, wie 7 fette, volle und schöne Aehren an einem Halme wachsen (40, 10), wie 7 vom Ostwind versengte (Hos. 13, 15. Jon. 4, 8. Hes. 17, 10. 19, 12; für Aegypten ist SO. oder S. Wind zu verstehen) und magere Aehren nach ihnen sprossen und wie diese jene verschlingen. Beide Träume werden von Josef angemessen gedeutet. Aegyptens Fruchtbarkeit ist durch die Nilüberschwemmungen bedingt; aus ihm steigen daher die Kühe auf. Das männliche Rind war Symbol des Nil (Diod 1, 51) und besonders dem Osiris, dem Erfinder des Ackerbaus (Diod. 1, 21) heilig. Das (weibliche) 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 Erde (Macrob. Sat. 1, 20) oder der vom Nil befruchteten Erde (Plut. de Is. 38); ihr war besonders die Kuh heilig (Herod. 2, 41; Aelian. hist. an. 10, 27). Auch war sie Göttin des Mondes (Diod. 1, 11; Plut. l. l. cp. 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 magern 7 unfruchtbare Jahre; die Stellung der mageren Kühe neben den fetten (V. 3) drückt unmittelbare Anschliessung der unfruchtbaren Jahre an die fruchtbaren aus. Die Aehren erklären sich von selbst. Ihr Wachsen auf einem Halme bedeutet unmittelbare Zusammengehörigkeit der 7 Jahre. Schön ist die Reihenfolge: Nil als Ursache der Fruchtbarkeit, Kühe als Fruchtbarkeit und Aehren als Ergebniss der Fruchtbarkeit“ (Kn.). — V. 8. Der König, durch den wiederholten Traum beunruhigt, beruft die Gelehrten Aegyptens; sie vermögen ihm aber die Träume (אֲרָאָה אֶל־לִבִּי bezüglich, weil Doppeltraum) 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 אֲרָאָה (von אָרָא oder אָרָא *Ew.* §. 163, g), im A. T. (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 somit mit den äg. ἱερογγραμματοεῖς zusammen, welche zur Priesterkaste gehörten, sich auf die Hieroglyphenschrift, Kosmographie, Sternkunde und anderes verstanden (Clem. Al. Strom. 5 p. 555 und 6 p. 638), grosse Zauberer waren (Lucian Philops. 34 ff.; Euseb. pr. ev. 5, 10. 9, 8) und die Zukunft vorher verkündigten (Diod. 1, 87; Suidas s. ἱερογγ.). Als Deuter nächtlicher Gesichte erscheinen die äg. Priester auch bei Tac. hist. 4, 83 (Kn.). — V. 9—13. Der Obermundschenk weist den König auf den glücklichen Traumdeuter Josef hin. אֲנִי אֲשֶׁר אֶמְצָא *meiner Sünden* nicht; gedanke ich (*Ges.*), sondern *muß ich Erwähnung thun*; unterwürfig nennt er Sünden im Plur., natürlich gegen den König; an seinen Undank gegen Josef (Kn.) denkt er nicht. אֲנִי אֲשֶׁר אֶמְצָא seltene Form in

p. Pl. *Ew.* §. 232, g. — S. 40, 5. וַיִּשְׁלַח 37, 2. 21, 17 ff. וַיִּשְׁלַח zu 9, 5. 15, 10. — V. 14. Sofort lässt Pharao Josef holen. *id sie liessen ihn laufen aus dem Loch*] entliessen ihn eiligst *is dem Gefängniß* (von R). Vor dem äg. König durfte man *ur in vollkommener Reinheit* erscheinen; dazu gehörte nach äg. *tte* (Her. 2, 36), dass er Scherung des Hauptes und Bartes und *leiderwechsel* (35, 2) vornahm. Daran, dass er bisher als *Ge-  
ungener* zum Zeichen der Trauer nach äg. Sitte Haar und Bart *ätte wachsen lassen* (*Tuck Kn. Del.*) braucht man nicht zu *den-  
en*, und ist darum auch kein Grund, diese Worte dem B *ab-  
sprechen*. — V. 15. „Der König preist Josef's Kunst. *du kö-  
est einen Traum ihn zu deuten*] brauchst ihn nur zu hören, um *hn  
auch sofort deuten zu können*. — V. 16. Josef lehnt diese *Anerkennung* ab.“ בְּלִבִּי] *ich durchaus nicht*, wie 14, 24. „*Gott  
wird antworten das Heil Pharaos*] 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 Josef's* oder des Königs durch Josef *ertheilt*. — V. 17—21. Pharao *er-  
zählt* seinen 1 Traum. Der Verf. fügt hier einiges hinzu, z. B. dass der König so *hässliche Kühe* wie die zweiten 7 in ganz *Aeg.* nicht gesehen habe und dass an diesen Kühen nach *Ver-  
schlingung* der fetten nichts bemerkt worden sei. Auch gebraucht er einige andere *Ausdrücke*. קָרַן] im A. T. als *Adj.* nur hier V. 19 f. 27; man braucht aber deshalb nicht nach V. 3 f. u. 23 f. (vgl. 6 f.) וַיִּקְרַן zu *corrigiren*“ (*Kn.*) וַיִּקְרַן] vgl. die längeren *Formen* 21, 29. 31, 6. 42, 36 (durchaus bei B); über das — *Ew.* §. 247, d. וַיִּקְרַן] ist *Sing.*, *Ew.* §. 256, b. — V. 22—24. Der 2 Traum. וַיִּבְרַח] *hart, dürr*, nur hier, s. *Ges. thes.* וַיִּבְרַח] 31, 9. 32, 16; aber in diesem *Cap.* nur hier so. — V. 25. Josef erklärt beide *Träume* für *einen*, der *Bedeutung* nach (vgl. 37, 5—11). In *kurzer Zeit* sich wiederholende *Träume* bedeuten dasselbe, die *Wiederholung* aber bezweckt *Beachtung* und *Glauben* nach *Artem*. *oneir.* 4, 27 (*Kn.*). Durch die *Träume* zeigt Gott, sagt Josef, dem König, was er zu thun im *Begriff* ist. Der *Glaube* an den Traum als *Offenbarungsmittel* der *Gottheit* war im *Alter-  
thum* allgemein. — V. 26—28. Die *Deutung* der je 7 *Kühe* und *Aehren* auf je 7 *Jahre*. S. zu V. 7. וַיִּקְרַן] gegen וַיִּקְרַן V. 23. 6 f., bildet aber einen guten *Gegensatz* zu וַיִּקְרַן V. 7. 22. Mit וַיִּקְרַן *stätt erwarteten* וַיִּקְרַן geht er schon in die *nähere Deutung* ein, die erst V. 29 ff. folgen soll. וַיִּקְרַן] geht auf V. 25 zu-  
rück. — V. 29—31. *Bestimmter*: es werden zuerst 7 *Jahre* des *Ueberflusses* und dann 7 *Jahre* des *Hungers* kommen. Zu וַיִּקְרַן *auf-  
treten, aufstehen* vom *Eintritt* einer *Zeit* vgl. Ij. 11, 17. *ver-  
gessen, nicht erkannt* wird der *Ueberfluss*] er geht in der *Hunger-  
zeit* so darauf, dass nichts mehr sein *dagewesen* sein *erkennen* lässt, an ihn *erinnert* (*Kn.*). — V. 32. Die *Wiederholung* des *Traums* bedeute, dass die *Sache* von *Seiten Gottes* *feststehe* und

bald eintreten werde, s. V. 25. לַעֲבֹד] vgl. Ruth 4, 7 und לַעֲבֹד 17, 20. לַעֲבֹד] vgl. 18, 20. — V. 33—36. „An seine Auslegung knüpft Josef den Rath, einen verständigen und weisen Mann ersuchen d. i. zu bestimmen (22, 8) und über das Land zu setzen ihm aber Aufseher über die einzelnen Bezirke unterzuordnen. Der König soll nämlich das Land *fünften* d. i. in den fruchtbaren Jahren den 5 Theil der Getreideernte von den Landbebau erheben und in den Magazinen für die unfruchtbaren Jahre zu bewahren lassen“ (Kn.), s. weiter 47, 24. אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ] *Ew.* §. 63 nach Baer's Ausg. אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ] *Olsh.* verlangt אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ, und (thes. 1077) denkt: *faciat* (hoc) *Pharao* i. e. sequatur consilium et praeficiat, aber אֲשֶׁר wäre kaum zu entbehren; also vielmehr: constituat Pharao et praeficiat praefectos, vgl. 1 Sam 16. 1 Reg. 12, 31 u. s. אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ] wohl für ursprüngliches (V. אֲשֶׁר, von R, s. Vorbem. *unter der Hand des Königs*] unter seiner Gewalt und Obhut 2 Reg. 13, 5. Jes. 3, 6. *in den Städten*] die Magazine sich befinden und zu welchen nach V. 48 die liegenden Gegenden als Bezirke gehören. Die Maassregel bei der grossen Fruchtbarkeit Aegyptens und in Jahren reichlichen Ertrags nicht zu drückend, zumal sie das beste Volks bezweckte (s. auch 47, 24). אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ] im A. T. nur noch 15, 20. 23. אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ] von der Landbevölkerung wie 10, 25. — V. 37—39. Pharao und seine Hofleute finden Josef's Vorschlag. Da sie den Traum als von der Gottheit gesendet (V. 25) betrachten und alle Seherkunst von ihr ableiten (zu 40, 8), so finden Josef's Auslegung einleuchtend, so schliesst der König, dass Josef habe seine Deutung von Gott empfangen und sieht in ihm den mit dem göttlichen Geist ausgestatteten Mann (Dan. 5, 14), der über Aeg. zu setzen sein wird (Kn.). — V. 40. Er schliesst, ihn über sein Haus (vgl. Jes. 22, 15) und sein Volk zu setzen. אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ] der *Kuss* zur Huldigung (1 Sam. 10 auch 1 Reg. 19, 18. Hos. 13, 2), den *Ges.* und *Kn.* noch theidigen, kann nicht gemeint sein, weil dieser nicht *auf Mund* gegeben wurde, am wenigsten von allem Volk, und man לַעֲבֹד dafür nicht sagte. Vielmehr ist mit den Verss. אֲשֶׁר wie 45, 21. Ex. 17, 1. Num. 3, 16. 36, 5. 1 J. 39, 27 zu fassen, aber אֲשֶׁר nicht *soll laufen* (von אֲשֶׁר *Lud. de Dieu*), oder *sich setzen, bewaffnen* (*Gr. Ven., Merc.*), sondern als intrs. (zum *tr. anfügen, zusammenfügen, küssen*) *sich fügen*; also frei: *der Mund* (Befehl) *soll sich mein ganzes Volk fügen* (*Tuch Del.; L. Vulg. ὑπακούσεται*), nach ihm sich richten. *nur um den Thron* (*Ew.* §. 281, c; *Ges.* §. 118, 3) *will ich grösser sein als du*, Hoheit und Ehre nur das Sitzen auf dem Throne voraus hat. Zu אֲשֶׁר bei B s. 20, 11; לַעֲבֹד häufig bei C, fällt hier gleichwohl nicht auf. — V. 41 f. Was er beschlossen, führt er aus. Insofern ist V nicht überflüssig (s. aber zu V. 44). Er setzt ihn förmlich Herrn über Aeg. (אֲשֶׁר 1, 29) und „verleiht ihm einige Zeichen seiner Würde, den königlichen *Siegeltring*, den auch Esth. 3, 10. 8, 2

rste Reichsbeamte Persiens und 1 Maco. 6, 15 (vgl. Curt. Al. 10, 5. Justin. 12, 15) der Reichsverweser führt, ferner *Kleider* von *Baumwolle* oder *Leinwand*, denn  $\text{עָוֶן}$  umfasst beides, s. zu Ex. 25, 4, und die äg. Priester, die vornehmste Kaste des Volks, trugen nach Herod. 2, 37; Plut. de Is. 4 linnene, nach Plin. 19, 2. 3 (vgl. Philostrat. Apollon. 2, 20) baumwollene Kleider, aber keine wollenen, endlich *die goldene Halskette*, welche (Artikel) zu den Insignien seiner Herrschaft gehörte, wozu sich das Bild der Wahrheit vergleichen lässt, welches der Vorstand der äg. Richter um den Hals hängen hatte, s. zu Ex. 28, 30“ (*Kn.*) — V. 43. So ausgestattet lässt er den Josef auf seinem Wagen zweiten Ranges d. h. auf dem zweiten der königlichen Wagen einen öffentlichen Umzug halten, wobei Herolde vor ihm her zur Huldigung auffordern.  $\text{וַיִּקְרָא}$  muss ein äg. oder semitisirtes äg. Wort sein; *Vater des Königs* (Targg.:  $\text{רֵיבָא רֵיבָא}$  *rex* vgl. 45, 8), *zarter* (junger) *Vater* (Targ. jer., Hieron. qu.) und *Starker Gottes* ( $\text{אֱמִינֵן}$ , B. Jub. c. 40, *Rönsch* S. 158 f.) haben keinen Werth. Unter den äg. Erklärungen  $\alpha\pi\epsilon\ \rho\epsilon\chi\ \text{caput inclinare}$  (*Ign. Rossi* etym. äg. p. 1 u. 339),  $\alpha\pi\ \rho\epsilon\chi\text{-u}$  *Haupt der Weisen* (*Harkavy* in der Berl. äg. Zeitschrift 1869. Oct. Nov. S. 132),  $\alpha$  Zeichen des Imperat.,  $\beta\omega\sigma$  *projicere*,  $\chi$  Zeichen der 2 pers., also *wirf dich nieder* (*Benfey* Verhältniss der äg. Sprache S. 302 f.; s. aber *Rüd.* in *Ges. thes. addit.* p. 64) kommt die letzte einer möglichen Deutung des Worts aus dem Hebr. *Knie beugen!* (Inf. abs. Aph. für Hiph., statt Impert.; vgl.  $\text{וַיִּצְנֵן}$  V. 51) am nächsten (*et clamavit in conspectu ejus ad genculationem* Aq. bei Hieron. qu.); ob sie aber darum die richtigste ist?  $\text{וַיִּקְרָא}$  nicht mehr Wort der Herolde, sondern es setzt die Erzählung, näher  $\text{וַיִּיבֶן}$  fort (*Ges.* §. 131, 4; *Ev.* §. 351, c) wie Ex. 8, 11 u. ö., und gibt eine Art Abschluss derselben. — V. 44. Pharao bestimmt ihm seine *Machtvollkommenheit*. *ich bin Pharao*] König, oberster Herrscher. Und du deinerseits sollst Regent des Ganzen sein; ohne deinen Willen soll niemand in Aeg. eine That und einen Schritt thun. Das ist freilich schon V. 40 gesagt, und da auch  $\text{וַיִּקְרָא}$  V. 43 sich nur lose anschliesst, so ist die Vermuthung nahe gelegt, dass V. 43<sup>b</sup> u. 44, aber dann auch V. 41 von R aus der andern Quelle hinzugefügt seien. — V. 45. Der König gibt ihm einen entsprechenden äg. Namen.  $\text{וַיִּקְרָא לְיוֹסֵף}$  LXX  $\Psi\omicron\nu\theta\omicron\upsilon\mu\phi\alpha\nu\acute{\eta}\chi$  d. i. p-sot-om-ph-eneh; es wird von Hieron. durch *salvator mundi* erklärt. Nämlich im Kopt. ist  $\pi$  der männliche Artikel und  $\sigma\omicron\tau$ ,  $\sigma\omega\tau\epsilon$  *salus*, dann *m, em, om* Zeichen des Genetiv und *eneh aetas, saeculum*. Aber ein *sont* für *sot* mit eingedrungenem Nasal ist schwierig (*Ges. thes.* p. 1181). Es ist darum vorzuziehen die Erklärung durch *creatio vitae* oder *sustentatio vitae* oder concreter *sustentator vitae* nach dem ägypt.-kopt.  $\sigma\omicron\tau$ ,  $\sigma\omega\tau\epsilon$  *sustentare* und *anh vita*, s. *Bunsen* Aeg. I. 562. 583; *Lepsius* Chronol. I. 382 (*Kn.*). Dabei ist  $\text{רַעַרַּךְ}$  transponirt aus  $\text{רַעַרְךָ}$  (*Ev.* §. 78, b). Die Juden (*Onk. Pesch. Saad.*; *Jos. ant.* 2, 6, 1) deuteten *occlorum*

*revelator*, indem sie an hebr.  $\text{קַרַן}$  und ein angebliches  $\text{קַרַן}$  d. i.  $\text{φαινω}$  dachten. — Zugleich verheirathet der König den Josef mit *Azenath* (d. h. der Neith gehörig, *Ges. thes.*; 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.  $\text{קַרַן}$  „oder  $\text{קַרַן}$  wird von den LXX hier, V. 50. 46, 20. Hex. 30, 17 vgl. Ex. 1, 11. Jer. 43, 13 richtig durch  $\text{Ἡλιούπολις}$  erklärt, wie andererseits Am. 1, 5 das cölesyrische Heliopolis  $\text{קַרַן}$  nennt. In den kopt. Schriften heisset jene Stadt beständig *Un* oder *On*, welches Wort *Licht*, nach Cyrill Al. ad Hos. 5, 8 auch *Sonne* bedeutet. S. *Champollion l'Égypte II. 41*; *Ges. thes. p. 52*. Vgl. indess *Lepsius Chronol. I. 326*.“ Hieroglyphisch heisset sie *Anu* oder *An*, genauer *Anu-mhit*, *An* des Nordens, *Brugsch* geogr. Inschr. I. 254. „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 königliche Kaste. Auch die aus der Kriegerkaste genommenen Könige wurden unter die Priester aufgenommen und in ihre Wissenschaften eingeweiht (Plut. de Is. cp. 9). Offenbar geschah das auch mit Josef (s. 43, 32. 44, 5), welchem der König in Berücksichtigung der äg. Verhältnisse ein höheres Ansehen beim Volk und die Unterstützung der bedeutendsten Kaste zuwenden wollte. Zu einem  $\text{ἱερογραμματεὺς}$  macht den Josef Chäremon (Jos. c. Ap. 1, 32), und nach 44, 5 verstand sich Josef auf Hydromantie. Ein Tempel mit äg. Cult in der Stadt ist hier vorausgesetzt. Schwerlich ist anzunehmen, dass die Hyksos (Jos. c. Ap. 1, 14:  $\text{τὰ ἱερὰ τῶν θεῶν κατέσκαψαν}$ ) gar keine Tempel stehen oder später wieder erstehen liessen“ (*Rn.*).  $\text{קַרַן}$  müsste denselben Sinn haben wie V. 46<sup>b</sup>, aber  $\text{קַרַן}$  macht Schwierigkeit. *Olsk.* vermüthet  $\text{קַרַן}$  für  $\text{קַרַן}$ ; in den LXX fehlt das ganze Sätzchen. — V. 46 wird nachgeholt, dass Josef 30 Jahre alt war, da er vor Ph. stand d. h. bei dem König Audienz hatte (47, 7), und angeknüpft, dass er von vor ihm hinausgieng (wie 47, 10), und das Land durchzog, sc. um es kennen zu lernen und seine Anordnungen zu treffen. (Das letztere wäre schon V. 45<sup>b</sup> vorläufig kurz bemerkt, vgl. 2, 8. 15. 24, 29 f. u. ö.) Die Zeitbestimmung correspondirt mit 37, 2, und bestimmt sich somit die Dauer seiner Sklaverei auf 12—13 Jahre. Die volle Formel  $\text{קַרַן מִלְּךָ מִיְּמֵי פַרְעֹה}$  gebraucht sonst A Ex. 6, 11. 13. 27. 29. 14, 8, und könnte man darum in diesem V. noch ein Bruchstück von A vermuthen, aber dann müsste doch die ursprüngliche Altersangabe des A geändert sein, s. zu 35, 29. — V. 47—49. Die Träume erfüllen sich so, wie sie Josef gedeutet hat. Das Land trägt in den 7 fruchtbaren Jahren  $\text{בְּיָדַיְכֶם}$  zu vollen Händen d. h. sehr reichlich, es gewährt vollständige Ernte. Dieses Wort mit seiner Wurzel findet sich im A. T. nur bei A, Lev. 2, 2.

12. 6, 8. Num. 5, 26 (*Rn.*). V. 48 ist entweder für  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  nach V. 53  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  (*Olsh.*) oder für  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  mit LXX Sam.  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  zu lesen. Josef bringt alles Getreide, soweit es V. 34 in Aussicht genommen ist, zusammen und thut es von 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 ( $\text{בָּר}$  und  $\text{בָּר}$ ) lässt eine andere Quelle vermuthen (vgl. V. 35); wie *Sand des Meeres* ist wie 22, 17. 32, 13 bei C, und  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  wie 15, 1 vgl. 16, 10. — V. 50—52. Josef erhält noch vor dem (ersten) Hungerjahre 2 Söhne von Asenath.  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  35, 26. Den ersten nennt er *Manasse*, weil Gott ihm sein Mühsal und seines Vaters Haus (letzteres nach Cap. 45 ff. nicht im schlimmen Sinn, sondern etwa: die fortwährenden untröstlichen Gedanken an sein Vaterhaus) *haben vergessen lassen*, über seinem Glück im fremden Land. Das Paal  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  für das Pi. (vgl. V. 48) ist wegen des Anklangs an  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  gewählt (*Ev.* §. 118, d; *Ges.* §. 52 A. 1) und ist aus dem gleichen Grund Pi. für Hiph. gebraucht. Den zweiten nennt er *Efraim*, weil Gott ihn im Lande seines Elends *haben fruchtbar sein lassen*, durch Kindersegen (vgl. Hos. 13, 15).  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  und  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$ , sonst häufig bei C, kommt 37, 18 und 31, 42 auch bei B vor. — V. 53 f. Mit dem 7 Jahre geht die fruchtbare Zeit zu Ende ( $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  auf  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  zu beziehen) und nach ihm tritt die Hungerzeit ein, die aber nicht bloß Aeg., sondern auch die andern Länder betrifft, nur dass in Aeg. (in den Magazinen) Brod vorrätzig ist. — V. 55 f. In Aeg., als das Volk zu hungern beginnt, wendet es sich an den König und wird von ihm an Josef gewiesen.  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  und *Josef öffnete alles, worin (etwas) war*, soll heissen alle Magazine. Aber eine solche doppelte Breviloquenz dürfte ohne Beispiel, ja unmöglich sein. Zur Noth genügt  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  des Sam., aber LXX Vulg. Pesch. Onk. drücken geradezu  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  statt  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  oder neben diesem aus.  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$ ] lies  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  nach 42, 6 (*Olsh.*); *er verkaufte den Aegyptern* Getreide. Das folgende  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$ , wenn man es nach der recipirten Versabtheilung mit  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  verbindet, ist sinnlos (darum von LXX ganz ausgelassen, von *Olsh.* gegen V. <sup>a</sup> umstellt, von *Hg.* mit  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  für  $\text{וְיָבִיֵא} \text{נָח}$  emendirt); es gehört zu V. 57. — V. 57. Aber der Hunger in Aegypten wird heftiger, und bereits kommt auch alle Welt nach Aegypten, um Getreide zu kaufen, zu Josef, weil überall die Hungersnoth heftig ist.

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, doch dürfte in 45, 19—21 ein Rest von ihr stecken. Die Stücke von B und C sind noch ziemlich als ganze erhalten, und an manchen sachlichen und sprachlichen Zeichen erkennbar; doch hat R auch hier manches geändert.

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

Von der Hungersnoth in Kanaan genöthigt schickt Jacob seine 10 ältesten Söhne nach Aeg., um Getreide zu kaufen. Sie kommen und werfen sich vor Josef nieder. Er erkennt sie, ohne von ihnen erkannt zu werden. Aber ehe er sich ihnen entdeckt, will er sie prüfen. Er stellt sich misstrauisch gegen sie, erklärt sie für Kundschafter, setzt sie als solche sogar gefangen, gibt sie jedoch am 3 Tage wieder frei, behält nur Simeon als Geisel in Gewahrsam, bis sie ihm ihren jüngsten Bruder zur Stelle schaffen würden. Schon jetzt erkennen sie in diesem Geschick eine Strafe für ihr Vergehen an Josef. Aber ihr Geld gibt er ihnen ohne ihr Vorwissen in ihre Säcke zurück, um sie oder den Vater wenigstens hinter dem gestrengen Herrn den Bruder ahnen zu lassen. Jedoch ihnen, den mit Gewissensschuld beladenen, wird gerade dieses Geld, als sie es entdecken, zum Gegenstand des Entsetzens und dem Vater ein Grund der Furcht und der Weigerung, bei der nächsten Sendung Benjamin mitzuschicken. — Josef erscheint auch hier, wie Cap. 41, als Werkzeug der Vorsehung. Zur Vergeltung für ihre Uebelthaten, zur Erweckung der Selbsterkenntnis und zur Besserung derselben musste solche Noth über die Brüder kommen. Dass Josef selbst solche nothwendige Züchtigung verhängen muss, bringt seine Stellung mit sich. Dass er sie aber nicht aus niedriger Rachsucht, sondern gegen sein natürliches Gefühl, mit Zwang gegen sich selbst, in Einsicht oder unter dem Trieb einer höheren Nothwendigkeit verhängt, deutet der Verf. schon hier V. 24 und noch mehr durch den Ausgang Cap. 45 an. Wenn auch der alte Vater dadurch mit zu leiden bekommt, so ist das gegenüber von jenem Hauptzweck ein kleines und nicht zu vermeiden; in Wahrheit ist es für ihn nur die Vorbereitung auf die höchsten Freuden, welche nach göttlichem Gesetz nicht ohne vorangehende tiefe Beugung erlangt werden. — Die stillschweigende und ausdrückliche Rückbeziehung auf Josef's Träume im Vaterhaus V. 6. 9 und auf Ruben's Fürsprache für den angefeindeten Bruder V. 22, sowie die Rolle Ruben's als Führers der Brüder V. 37 (anders 43, 3 ff.) lassen nicht zweifeln, dass dieses Stück aus B genommen ist. Eben dafür zeugen אֱלֹהִים 28 (nicht 18), יָלִי 22 (nicht נָצַח), אֲנִיחָהוּ 1. 4. 29. 36 (nicht יִקְרָאֵל), שָׁק 25. 27. 35 (nicht אֲנִיחָהוּ), הָאִישׁ אֲדֹנָי הָאָרֶץ 30. 33 (nicht הָאִישׁ allein), auch מִשְׁפָּרֵי 17. 19, צָדִיק 21, וְכִי 9, מְלָכָה 36, אָדָּה 25. Wenn gleichwohl auch hier V. 21 f. zweimal אֲנִיחָהוּ erscheint, so kann das nur von R so gesetzt sein,



ie dieser wohl auch sonst noch durch solche kleine Aend-  
 ungen eingegriffen hat, z. B. wenn er hier zwischen וְאֵלָּא V. 7  
 und וְאֵלָּא V. 3. 25. 45, 23 wechselt, während Cap. 43 f. immer וְאֵלָּא  
 ommt und Cap. 41 וְאֵלָּא nur V. 35. 49 wie ausnahmsweise gegen  
 onstiges וְאֵלָּא erschien, oder wenn er V. 38 einen Zusatz macht.  
 Jeber וְאֵלָּא s. zu V. 6. Das hier wiederholt vorkommende וְאֵלָּא  
 וְאֵלָּא 5. 7. 13. 29. 32, das bisher so oft bei A zu lesen war, war  
 hier durch den Gegensatz gegen Aeg. gefordert, vgl. noch 45,  
 7. 25. 47, 13. 15, und selbst (bei C) 44, 8.

V. 1 f. Jacob fordert seine Söhne auf, Getreide aus Aeg. zu  
 holen. וְאֵלָּא] ist überall, wo es vorkommt, Getreide als Handels-  
 artikel, und daraus ist leicht erklärlich, dass es von hier an  
 (V. 2. 19. 26. 43, 2. 44, 2. 47, 14) statt וְאֵלָּא und וְאֵלָּא eintritt.  
 Diesem Begriff gemäss hat auch וְאֵלָּא mit ثمر nichts zu thun;  
 (viel eher hängt es durch ein altes Schaph. von וְאֵלָּא mit וְאֵלָּא zu-  
 sammen). *wozu seht ihr euch an?*] in Rath- und Thatlosigkeit,  
 wo einer auf den andern sieht, von ihm Rath und Hilfe erwar-  
 tend. — V. 3—5. Zehn Brüder Josef's ziehen also nach Aeg.;  
 Benjamin lässt der Vater nicht mitziehen, indem er befürchtet,  
 es möchte ihm ein Unfall zustossen. Als der jüngste und noch  
 allein übrige Sohn der Rahel (44, 20 ff.) war er dem Vater be-  
 sonders theuer. וְאֵלָּא] ein altes Wort Ex. 21, 22 f.; sonst nur  
 noch V. 38 und 44, 29. וְאֵלָּא] s. v. a. וְאֵלָּא (V. 29. 44, 29) wie  
 V. 38 und Ex. 1, 10 bei B, auch Gen. 49, 1. *in der Mitte der  
 Kommenden*] unter, mit den andern aus Kenaan kommenden ka-  
 men auch sie; nicht gerade (*Kn.*) in der gleichen Karawane. —  
 V. 6. Da Josef den Getreideverkauf unter seiner Aufsicht hat,  
 so müssen die Ankömmlinge sich an ihn wenden; sie erscheinen  
 vor ihm und werfen sich vor ihm mit dem Gesicht (48, 12.  
 19, 1) zur Erde nieder. „Dies wird hier wie 43, 26. 28 her-  
 vorgehoben, um die Erfüllung der Träume Josef's (37, 7. 9) nach-  
 zuweisen. Der Verf. bezeichnet Josef auch gern als den *Herrn*  
 oder *Herrscher* Aegyptens (V. 30. 33. 45, 8. 26, vgl. 41, 40. 44),  
 und es scheint fast, als habe sich die Sage von den Hyksos in  
 der hbr. Ueberlieferung auf die Hebräer übertragen wollen. Das  
 sonst junghebr. וְאֵלָּא *Machthaber, Herrscher* fällt bei einem ältern  
 Schriftsteller auf; es ist dasselbe Wort mit *Salatis* oder *Silitis*,  
 dem Namen des ersten Herrschers der Hyksos in Aegypten, Jos.  
 c. Ap. 1, 14; Eus. chron. Arm. I. 224. — V. 7 f. Josef wird  
 von den Brüdern nicht erkannt, da er in den etwa 20 Jahren  
 seiner Entfernung von ihnen (37, 3. 41, 46) aus dem Jüngling  
 ein Mann geworden ist“ (*Kn.*) und in anderem Aufzug erscheint.  
 Wohl aber erkennt er sie. Er *stellt sich fremd* gegen sie und  
*redet hartes mit ihnen*, nicht blos unfreundlich und herrisch  
 (1 Sam. 25, 3. Jes. 19, 4), sondern auch hart und schwer tref-  
 fende Beschuldigungen (V. 9 ff.) gegen sie erhebend. Die Wieder-  
 holung V. 8<sup>a</sup>, blos um V. 8<sup>b</sup> als Gegensatz anzuknüpfen. Ueber

dieses sein Verfahren s. Vorbem. „Die Prüfung soll zugleich dahin führen, dass er erfährt, wie es mit Benjamin steht, er unter den Brüdern vermisst“ (*Kn.*). — V. 9. Beim Anblick der demüthig vor ihm stehenden gedenkt er (40, 14. 23) Träume (37, 5 ff.), die er *in Beziehung auf sie* gehabt. „Er erklärt sie für Kundschafter, welche die Blässe des Landes und die Gegenden kennen lernen wollen, welche unbesetzt und le-

zugänglich sind. Ebenso عَوْرَةٌ Qor. 33, 13; γυμνοῦσθαι 12, 399, *nudari* Caes. b. g. 7, 70. Die Beschuldigung passet den Mund des ersten Reichsbeamten der Hyksos. Diese waren in beständiger Furcht vor Einfällen der damals mächtigen Assyrer und befestigten daher vornehmlich die östlichen Theile Aegyptens, Jos. c. Ap. 1, 14“ (*Kn.*). — V. 10—13. Die Brüder begegnen dem Argwohn mit Versicherung ihrer Ehrlichkeit und genauer Angabe ihrer Familienverhältnisse. אֲנִי וְאֶתְכֶם nach Verneinung für gewöhnliches אֲנִי wie 17, 5 (*Ev.* §. 354, a). אֲנִי אֲנִי für אֲנִי אֲנִי nur noch Ex. 16, 7 f. Num. 32, 32. 2 Sam. 17, 12. 13, 42. In V. 13 ist entweder אֲנִי אֲנִי als Glosse aus V. 32 anzusehen (Osh.), oder gegen die Accente bei אֲנִי אֲנִי abzusehen (*Del.*): 12 sind deine Knechte, Brüder sind wir. Der kleinste d. i. jüngste (s. zu 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 Misträuen zu stärken“ (*Kn.*). Uebrigens אֲנִי gerade, in der Bedeutung *aufrechtig, ehrlich* im Pent. nur hier und V. 19. 31—34. — V. 14. Als hochgestellter Mann will aber Josef gegen sie Recht behalten. *es ist, was ich geredet habe* es bleibt bei meiner Erklärung, dass ihr Kundschafter seid. Zu אֲנִי vgl. 20, 16. 1j. 13, 16 (*Kn.*). — V. 15 f. Er verlangt den jüngsten Bruder zu sehen; einer von ihnen soll aus Kenaan holen, während die übrigen als Gefangene bei ihm bleiben. *daran sollt ihr geprüft werden* an eurer Angabe des jüngsten Bruder, je nachdem sie sich als wahr oder falsch erweist, wird man erproben, ob die Versicherung eurer Ehrlichkeit wahr ist oder falsch (vgl. V. 33). Er hält es für möglich, dass sie dem Benjamin 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 von ihm sei oder nicht. אֲנִי אֲנִי *Leben Pharaos!* beim Leben des Königs. Dieser Schwur passt gut, da die Aegypter ihre Könige als *πρὸς ἀλήθειαν ὄντας θεούς* verehrten (Diod. 1, 90). Die Brüder schwuren beim Leben des Königs wenigstens in Anwesenheit an ihn 1 Sam. 17, 55. 2 Sam. 11, 11. אֲנִי 14, 23 (*Kn.*). V. 17—20. Er zieht sie zusammen ein (Hez. 24, 4. Jos. 2, 2) in Gewahrsam (V. 19. 40, 3. 7), damit sie fühlen, wie ein Gefangener zu Muth ist (37, 24), der das schlimmste zu gewärtigen hat (*Kn.*). Aber am 3 Tage erklärt er nur einen als Gefangenen zu behalten zu wollen, während die übrigen mit ihrem Getre-

bedarf nach Hause ziehen und den jüngsten holen. *das thut und lebt*] ihr sollt nicht (als Spione) getödtet werden, wenn ihr folgendes thut. וַיִּירָאוּ] 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 folgenden Vorschlag, des Sinnes: so werdet ihr folgendes gern annehmen. וְהָיָה] ohne Artikel *Ew.* §. 290 f.; ähnlich 43, 14; anders 42, 33. *Getreide der Hungersnoth* (*Ew.* §. 173, d) *eurer Häuser* d. i. für den Bedarf derselben während der Hungersnoth; *Olsh.* vergleicht dazu וַיִּירָאוּ Jes. 30, 23. Unten V. 33 steht sogar וַיִּירָאוּ allein, als könnte es *Hungerbedarf* bedeuten, aber in LXX Pesch. Onk. וַיִּירָאוּ. — Sie lassen sich's gefallen. — V. 21. Ihr böses Gewissen wegen ihres Bruders Josef (37, 21 ff.) erwacht und unwillkürlich einen sie sich in dem Gedanken, dass sie *um seinetwillen* so zu *bissen* haben. Ebenso 44, 16 bei C. וַיִּירָאוּ] 17, 19. וַיִּירָאוּ] 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. וַיִּירָאוּ] 20, 8. 14 u. ö. *und auch sein Blut, siehe es wird gefordert*] an uns geahndet (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 Thief 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 Josef es *vernimmt* d. i. versteht (11, 7), *denn der* (in solchen Fällen übliche) *Dolmetscher war zwischen ihnen*; וַיִּירָאוּ wie 26, 28. Das Aegyptische war also die Sprache des Hofes. Ein Beweis, dass der Hof nicht der eines Hyksoskönigs gewesen sei, liegt (s. oben S. 418) darin noch nicht (*Kn.* gegen *Lepsius* Chronol. I. 383). — V. 24. Josef, gerührt über ihren Schmerz und ihr Schuldbekenntniß, 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, s. Vorbem. Das finitum וַיִּירָאוּ statt des Infin. ist hier, da Inf. folgen, sehr hart. וַיִּירָאוּ] Plur., weil die Gelder mehrerer gemeint sind (*Ew.* §. 176, c), vgl. V. 35. *in eines jeden seinen Sack*] ebenso V. 35; s. zu 9, 5. וַיִּירָאוּ] wie 45, 21. וַיִּירָאוּ] *man that*, ist hier nach וַיִּירָאוּ sehr unbequem, und wohl nur verschrieben für וַיִּירָאוּ (vgl. וַיִּירָאוּ). — V. 26—28. Sie laden auf und gehen. Auf dem Heimweg öffnet *einer* (mit Art., weil einer von den bestimmten 10) auf der Station, wo sie übernachteten, seinen Sack, um seinem Esel Futter zu geben und findet oben darin sein Geld. וַיִּירָאוּ] ein anderer Ausdruck für *Packtuch oder*

*Sack*, regelmässig gebraucht in Cap. 43 f. bei C; von R hier und V. 28 aus C eingesetzt, weil 43, 21 auf diese Stelle zurückgewiesen wird. *und ihr Herz gieng aus*] ihr Muth verliess sie. sie verzagten ganz (nur hier so). *sie zitterten einer zum andern*] wandten sich bebend einer an den andern; über diese Prägnanz *Ges.* §. 141; *Ev.* §. 282, c. Sie fürchten von dem Manne 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 Aegyptens Benjamin zu bringen, hervor. *אֲנִי*] auch V. 33; s. 39, 20; zur Sache s. zu V. 6. *אֲנִי*] s. zu V. 19. *אֲנִי*] c. Acc. *durchziehen*, des Handels wegen, vgl. 34, 9. 21. — V. 35. Wie sie nun ihre Säcke ausleeren, finden sie gar alle ihre Geldpäckchen in ihren Säcken, worüber sie mit dem Vater in Furcht gerathen. S. zu V. 25. — V. 36. Von solchen Schlägen getroffen bricht der alte Vater in unmuthige Klagen aus. *mich habt ihr kinderlos gemacht*] mich treffen die Verluste, nicht euch; ihr habt gut reden und vorzuschlagen, da es sich nicht um eure, sondern meine Kinder handelt (*Kn.*). *über mich ergeht das alles*] ich allein habe die Last dieser Ereignisse (vgl. *אֲנִי*] V. 29) zu tragen. *אֲנִי*] wie Prov. 31, 29 für *אֲנִי*; s. zu 41, 21. — V. 37. Darauf hin bietet Ruben, der auch hier (s. zu V. 22) Wortführer ist, *seine beiden Söhne als Unterpfand* an; sie mag er im unglücklichen Fall tödten. *gib ihn auf meine Hand*] vertraue ihn meiner Gewalt an, 1 Sam. 17, 22. Ij. 16, 11 (*Kn.*). Nach A hat Ruben bei der Auswanderung nach Aeg. 4 Söhne 46, 9. — V. 38. „Aber Jacob weigert sich. Seine Söhne haben mindestens viel Unglück, und leicht könnte dem Benjamin, der allein noch von Rahel's Kindern übrig ist, auf der Reise ein Unfall zustossen. *ihr bringt mein graues Haar mit Kummer hinab zum Scheol*] ihr verursacht, dass ich ein von Gram und Leid begleitetes Lebensende habe (37, 35), während doch dem viel geprüften Greis ein zufriedener, heiterer Lebensabend und Abschied zukommt. So ist hier und 44, 29. 31 zu erklären nach 1 Reg. 2, 6. 9“ (*Kn.*). Ob auch bei B Jacob sich weigerte, dem Ruben den Benjamin mitzugeben, wissen wir nicht, da die Fortsetzung fehlt, und nur das Ende des Berichts Cp. 45 erhalten ist. Wahrscheinlich ist es nicht, und der ganze V., zumal wegen der gleichen Phrase wie 44, 29. 31, scheint von R eingesetzt, um den Uebergang zu Cap. 43 f. anzubahnen. Gebildet ist er auf Grund von V. 4 u. 44, 29. 31. Das *אֲנִי* kann sich schon C aus B angeeignet haben.

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

Da andauernde Hungersnoth einen neuen Getreideankauf in Aeg. nothwendig macht, setzt Juda bei Jacob die Entlassung Benjamin's durch. Mit einem Geschenk für Josef und mit dop-

peltem Geld kommen die Brüder zu ihm. Josef, da er Benj. sieht, empfängt sie freundlich, lässt ihnen Wohnung in seiner Behausung geben 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 erfinden. 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. — Diese zweite Reise, an sich die nothwendige Folge der ersten, gestaltet sich hienach nicht blos zu einer Fortsetzung ihrer Demüthigung vor Josef und ihrer verdienten Züchtigung durch Noth und Angst, sondern zu einer eigentlichen Prüfung ihrer Gesinnungen unter einander und gegen den Vater, und liegt darin eben der Fortschritt gegenüber von der ersten Reise, wo es blos bis zur Selbstanklage kam. Erst denen, welche durch die That sich als wirklich gebessert erwiesen haben, kann Vergebung und Rettung zu Theil werden. — Die zweite Reise muss nach der Anlage von Cap. 42 auch B beschrieben haben, aber seine Beschreibung ist von R nicht aufbewahrt. Das vorliegende Stück stammt von C (nicht blos überwiegend — *Schr.* —, noch weniger vom Verf. des Cp. 42 — *Kn. Böhm.* —); und ist von R statt des gewiss einfacheren Berichtes von B eingesetzt. Das zeigt sich weniger daran, dass die Rückweisungen 43, 3. 5. 7. 21. 44, 19 f. 22 f. 26. mit Cap. 42 im Ausdruck nicht genau stimmen, als daran, dass nicht mehr Ruben, sondern Juda 43, 3 ff. 44, 18 f. die Führerrolle hat (wie 37, 26 ff.), sowie an der durchgehenden Verschiedenheit gewisser Ausdrücke gegenüber von Cap. 42, nämlich *הָאֵשׁ* im Munde der Brüder als Benennung Josef's bei Jacob 43, 3. 5. 6 f. 11. 13 f. 44, 26; *בְּנֵי* von Benjamin 43, 8. 44, 22. 30 f. 33 f. (über *בְּנֵי* 44, 20 s. d.), *אֶתְחַבֵּא* 43, 12. 18. 21—23. 44, 1 f. 8. 11 f., *יִשְׂרָאֵל* 43, 6. 8. 11. Dazu kommt endlich die überall durchschimmernde charakteristische Diktion des C: *בְּנֵי* 43, 1; *בְּנֵי* seq. *לְ* c. Inf. 43, 2; *בָּנֵי* 43, 2. 11. 44, 25; *שׁוֹ* mit Suff. u. Part. 43, 4; *הַחֲמִשָּׁה* 10, *אֵשׁ* 11; *אֵלַי* 12, *קָרָה הַחֲמִשָּׁה* 28; *קָרָה הַחֲמִשָּׁה* seq. *בְּנֵי* c. Inf. 44, 7. 17, die Endung *ן* 44, 1. 23 u. a.; bemerke auch die Namen der Landesfrüchte 43, 11 (vgl. 37, 25). Dagegen beweist *אֶלְיָם* in der Rede des Aegypters an die Brüder und dieser an jenen 43, 29. 44, 16 nicht für B, ebensowenig der Ausdruck *בָּנֵי* 44, 5. 15, der vielmehr auch schon 30, 27 bei C erschien. Und *אֶל שְׂרַי* 43, 13 kann auf alle Fälle nur (von C oder R) aus dem Sprachgebrauch des A entlehnt sein. Den Wahrsagebecher hat gewiss C aus einer Vorlage genommen und in seiner Weise verwendet; ob aber aus B oder

einer noch älteren Quelle, ist nicht mehr zu sagen. Und in seinem ganzen Bericht mag er, wie auch sonst, allerlei aus B aufgenommen haben. 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. 1 f. Die Hungersnoth *war schwer* (12, 10. 47, 4. 13, dagegen  $\text{פָּרַךְ}$  41, 56 f.) im Land. Nach Aufzehrung des Vorraths fordert der Vater die Söhne zu einer nochmaligen Reise nach Aeg. auf.  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  seq.  $\text{בְּ}$  und Inf. bei C sehr beliebt 18, 33. 24, 15. 19. 22. 45. 27, 30 (bei A 17, 22. 49, 33).  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  im 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 Mann 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). Im Ausdruck weicht das von 42, 20. 34 ab; in der Sache stimmt es, sofern sie ohne ihn als Spione behandelt und nicht zur Audienz zugelassen worden wären.  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  seq. Part. wie 24, 42. 49. — V. 6 f. *Israel* (a. zu 35, 10) macht ihnen Vorwürfe, dass sie dem Mann gesagt haben, sie hätten noch einen Bruder. Sie rechtfertigen sich damit, sie haben dem Mann auf seine eingehenden Fragen, *in Gemässheit* (Ex. 34, 27 u. ö.) *dieser Frage-Worte*, antworten müssen; *wussten* (Ew. §. 136, d) *wir denn*, dass er das Erscheinen Benjamin's verlangen würde? Auch hier und wiederholt 44, 19 f. ist eine etwas andere Darstellung der Vorgänge als 37, 13. 32 vorausgesetzt. — V. 8—10. Juda wünscht, dass ihm Benj. anvertraut werde; er wolle ihn verbürgen, mit seiner Person für ihn einstehen.  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  44, 22. 30 f. 33 f., vgl. 37, 2. 41, 12 (anders 42, 22).  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  30, 38. 33, 15. 47, 2.  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  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 Zaudern wären sie schon zweimal zurückgekehrt.  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  19, 16.  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  wie 31, 42. — V. 11. Darauf fügt sich Israel ins unvermeidliche.  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  27, 33. 37 (bei C).  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  42, 18. Er heisst die Söhne zu einem Geschenk für den Mann nehmen  $\text{וַיִּשְׁרַח}$ , gewöhnlich nach Targ. Vulg. *vom Gesang des Landes*, soll heissen von den besungenen und gepriesenen, also von den berühmtesten Erzeugnissen Kenaan's (*Ges. Tuch Kn. A.*). Mit Recht findet *Del.* einen so hochpoet. Ausdruck hier um so befremdlicher, als  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  und Deriv. in der alten Sprache nur für gottesdienstlichen Gesang gebräuchlich war. Aber auch *Abschnitt*, *Abhub*, *Ertrag* von  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  (*Del.*) ist zu künstlich abgeleitet. Das Wort bedeutet einfach *Früchte*, *Erzeugnisse* (LXX  $\text{\u0391\u0393\u0393\u0391\u0399\u0399}$ ), wie man jetzt auch aus dem assyr. *zumri* (Norris ass. dict. II. 354) sieht, mag man es von  $\text{וַיִּשְׁרַח}$  *beschneiden* ableiten, oder, was wohl besser

st (mit *Hartmann*), zu **תָּמַר** stellen (s. zu 42, 1). Geschenke an hohe Herren, um sie sich geneigt zu machen, waren und sind in Morgenland herrschende Sitte (32, 14 ff. 1 Reg. 10, 25. Matth. 2, 11 *Kn.*). **לֶחֶם, זֶמְתָּה, בְּלֶחֶם** 37, 25. **בְּלֶחֶם** „hier wohl nicht Bienen-, sondern Traubenhonig, aus Traubensaft dick eingekochter Most, der arab. **دبس** heisst. Er war schon im alten Palästina ein Ausfuhrgegenstand (Hez. 27, 17), wie noch heute, *Wellsted R. in Arab.* I. 222; *Winer* RW. u. Honig. Aegypten hatte Weinbau (40, 10 f.), war aber kein eigentliches Weiland; dagegen hat es wenigstens heutzutage viel Bienenzucht, *Bruns* Erdbeschr. v. Afrika I. 114 f.; *Savary* Zustand Egyptens II. 219. **בְּלֶחֶם**] nur hier, wahrscheinlich *Pistacien* (*Ges. thes.*), eine Art Nüsse, die noch jetzt in Palästina (*Schubert* Reise 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. *buṭm* heissen und von den Syrern *πιστάκια* genannt wurden (Athen. 14, 61 p. 649). Und so haben wahrscheinlich auch LXX und Vulg. mit ihrem *ρεπέβινθος* die Pistacie gemeint. Mehr in *Celsii* hierob. I. 24 ff., *Ritter* Erdk. XI. 561 ff. **בְּלֶחֶם**] sind *Mandeln*. Solche zieht man wohl auch in Aeg. (*Abdollar*. memorab. Aeg. p. 33 White), sie sind aber sehr selten, *Bruns* a. a. O. S. 99“ (*Kn.*). — V. 12 f. Ausserdem sollen sie *Geld zwiefältig* (**בְּלֶחֶם** im Acc. adv. wie Ex. 16, 22, dagegen V. 15 **בְּלֶחֶם** im Acc. *doppeltes an Geld* Jer. 17, 18, *Ev.* §. 286, d) mitnehmen, näml. ausser dem zum neuen Einkauf auch das frühere, das sie zurückgebracht haben; *vielleicht* (s. z. 16, 2) liege ein Versehen vor. — V. 14. So entlässt sie Jacob mit den besten Wünschen. *der andere Bruder* (**אֶת־אֶחָיו**) ohne Artikel vgl. 42, 19; LXX lasen **אֶת־אֶחָיו** „ist der 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 Aeusserung gefasster Resignation, womit er sich in sein Schicksal fügt. Josef und Simeon hat er schon verloren; er kann auch Benjamin und mehr verlieren, wenn es sein muss 42, 36. Aehnlich Esth. 4, 16. 2 Reg. 7, 4“ (*Kn.*). **אֶת־אֶחָיו**] indem *o* in Pausa in *a* übergeht *Ev.* §. 93, a, 3. **אֶת־אֶחָיו**] 17, 1. — V. 15. Sie ziehen nun nach Aeg., und stellen sich vor Josef, gemäss 42, 18—20. **אֶת־אֶחָיו**] s. zu V. 12. — V. 16 f. Als Josef den Benj. bei ihnen sieht und erkennt, dass sie früher die Wahrheit gesagt haben und Benj. noch lebe, beschliesst er freundliche Behandlung, befiehlt daher dem Hausverwalter, sie ins Haus zu führen und für sie ein Mittagmahl zu bereiten. **אֶת־אֶחָיו**] für **אֶת־אֶחָיו**, nur hier so, *Ev.* §. 226, d. Ein Verstoss (*Bohl.*) des Erzählers 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, z. B. des Schaf- und Schweine-

fleisches (Plut. de Is. c. 5) und nur manche von ihnen alles Fleisches (Porphyr. 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 besondere Auszeichnung für sie können sie um so weniger denken, als er sie schon das erstemal so hart behandelt hat, und nun fürchten sie, er werde nach dem Vorkommniß mit *dem in ihren Säcken zurückgelangten Gelde* es noch ärger machen. Sie sagen so unbestimmt  $\text{בָּרָחַם}$ , weil sie das Walten eines Zufalls annehmen.  $\text{בָּרָחַם לָנוּ}$ ] *um sich zu wälzen gegen uns und sich zu stürzen über uns*, d. h. wir werden in das Haus gebracht, damit man hier in Masse gegen uns anrücke (Ij. 30, 14), uns überfalle und zu Sklaven mache (vgl. Ex. 22, 2 über die Behandlung des Diebs bei den Isr.)“ *Kn.* — V. 19—22. Um diesem Schicksal vorzubeugen, wenden sie sich noch *an der Thür des Hauses* (18, 1), ehe sie eintreten, an den Hausverwalter, geben ihm Aufklärung über das Geld und entschuldigen sich. Auch hier stimmt nicht alles genau zu 42, 27. 35.  $\text{וְגַם}$ ] Bittpartikel immer vor  $\text{אֲנִי}$ , auch 44, 18. Ex. 4, 10. 18 (bei C). *unser Silber mit seinem (vollen) Gewicht!* ohne dass etwas daran fehlte, s. 23, 16. — V. 23. Der Verwalter beruhigt sie.  $\text{לֹא יִלְוֶיכֶם}$ ] *Heil euch* d. i. es steht wohl um euch, ihr habt nichts zu besorgen Jud. 6, 23. 1 Sam. 20, 21. Ihr Geld sei an ihn gelangt; das von ihnen gefundene Geld müsse also ein Schatz sein, den *ihre 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.*). Den Simeon gab er ihnen heraus. — V. 24 f. Eingetreten bereiten sie sich und ihr Geschenk. 8. 24, 32. *dass sie dort essen sollten]* *dort* weist auf einen bestimmten, aber nicht näher genannten Ort des Hauses hin, der ihnen als Speisesaal bezeichnet wurde. Das Geschenk (V. 11) stellen sie einstweilen, etwa in der Vorhalle, zurecht. — V. 26. Als Josef, 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 üblichen Niederwerfung (18, 2. 19, 1. 24, 52. 33, 3).  $\text{וַיִּבְרַח}$ ] Mappiq im \* verlangt deutliche Aussprache des \* zwischen den beiden Vokalen, *Ev.* §. 21, e; *Ges.* §. 14, 1. — V. 27 f. Josef erkundigt sich zuerst nach ihrem, dann nach des Vaters Wohlbefinden.  $\text{וְהִיאֲמַרְתֶּם}$ ] im adv. Acc. (*Ev.* §. 296, d; von andern als Adj. gefasst): *ist wohl euer alter Vater?*  $\text{וְיִקְרֶיךָ}$ ] mit  $\text{וְהָיִיתָ לָּנוּ$  verbunden wie 24, 26. 48 bei C. — V. 29. Den Benj., *den Sohn seiner Mutter*, seinen leiblichen Bruder, gewährend, fragt er, ob er der sei, begrüßt ihn aber sofort, ohne ausdrückliche Antwort von ihnen, mit einem *Gott sei dir gnädig!*  $\text{וְיִתְּנֶךָ$ ] wie Jes. 30, 19 für  $\text{וְיִתְּנֶךָ}$  *Ev.* §. 251, d. Er redet ihn als *Sohn* an. B und C stellen durchaus Benj. als ziemlich jünger denn Josef dar, was mit 35, 17 f. (vgl. zu 34, 1) stimmt. Anders A nach 46, 21. — V. 30 f.



osef, weil seine Eingeweide d. i. seine Zärtlichkeitsgefühle gegen *en Bruder entbrannt sind* (1 Reg. 3, 26. Hos. 11, 8) eilt d. h. *richt schnell ab*, und weil er das Bedürfniss durch Weinen einer Rührung Herr zu werden empfindet, zieht er sich in das dazu geeignete Gemach zurück. Darnach kommt er wieder, *nimmt sich zusammen* oder thut sich Gewalt an (45, 1), und gibt Befehl, das Mahl aufzutragen. — V. 32. Man trug ihm, den mit ihm essenden Aegyptern und den Brüdern besonders (an besondern Tischen) auf; „ihm als hohem Herrn und Mitglied der Priesterkaste (41, 45), die sich von den Laien gesondert hielt (Porphyr. de abst. 4, 6), und seinen (wohl nicht priesterlichen) äg. Gästen, weil diese mit den Hebräern nicht essen können d. i. dürfen (Deut. 12, 17. 16, 5. 17, 15). Bekannt ist die Eingenommenheit der Aegypter für sich und ihr Land und ihre finstere Abgeschlossenheit gegen das Ausland (Diod. 1, 67; Strabo 17, 1, 6); die Priester assen und tranken nichts, was aus dem Ausland kam (Porph. l. l. 4, 7); der Aegypter gebrauchte kein Essgeräthe eines Griechen (Her. 2, 41). So hielt er sich auch gegen den Hebräer, zumal dieser dem Hirtenstand angehörte (s. 46, 34); vgl. auch oben 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 und Achtung zu beweisen, lässt Josef, nach alter Sitte, von seinem Tische 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. Il. 7, 321. 8, 162. 12, 310. Ody. 4, 65 f. 14, 437; Diod. 5, 28). Bei den Spartanern bekam der König das doppelte. (Her. 6, 57; Xenoph. Laced. 15, 4), bei den Kretern der Archon das vierfache (Heraclid. pol. 3). Die Fünfzahl findet sich oft bei äg. Dingen (41, 34. 45, 22. 47, 2. 24. Jes. 19, 18). Ihr vorzugsweiser Gebrauch erklärt sich wohl daher, dass die Aegypter 5 Planeten annahmen (Macrob. somn. Seip. 1, 21; Senec. qu. nat. 7, 3 vgl. Diod. 2, 30; Euseb. chron. arm. I. 26). Ebenso erklärt sich die Siebenzahl mit durch die 7 Planeten (s. 21, 31). Nach Horapollo 1, 13 sollen die Aegypter die Fünfzahl auch mit dem Zeichen eines Sterns ausgedrückt haben“ (Kn.). *ⲙⲉⲩⲏⲓ*] und man trug, s. 42, 25; auch hier drücken LXX Pesoh. den Plur. aus. — Nach dem Essen tranken sie reichlich in seiner Gesellschaft.

Cap. 44. Die nochmalige Prüfung der Brüder, welche Josef 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. Es war hell

geworden (Prf. intra. Ges. §. 72 A. 1), da wurden sie entlassen. Sie waren noch nicht weit zur Stadt (welcher? s. zu 46, 31 und oben S. 417 f.) hinaus, da gab Josef 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<sup>a</sup>) *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. Ueber  $\text{אֲגוּרָרִי}$  *angurari*, *divinare*, dessen Wurzelbedeutung gemeinlich als *zischeln* oder *flüstern* bestimmt wird, s. *Ev. Theologie* des A. u. N. B. I. 236. 246. Diese Wahrsagerei aus dem Becher  $\text{κλινομαντεια}$ , wie die aus den Schlüssel  $\text{λευκανομαντεια}$ , nannte man  $\text{υδρομαντεια}$ , worüber Jamblich. de myst. 3, 14 und Varro bei Augustin. civ. dei 7, 35 (Plin. h. n. 37, 73; Damascius ap. Phot. bibl. cod. 242 p. 567) Anschluss geben. Man goss Wasser in einen gläsernen Becher oder ein 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  $\text{λευκανομαντεις}$  und  $\text{υδρομαντεις}$  waren auch in Persien einheimisch (Strabo 16, 2, 39). In Aeg. soll diese Wahrsagerei noch in neuerer Zeit vorkommen (*Norden Reise*, deutsch von Steffens S. 423). Nach der vorliegenden Stelle trieb Josef, der in die Priesterkaste aufgenommene (41, 45), auch diese Kunst (*Ku.*) — 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.  $\text{אֲנִי הִנֵּה הַכֶּסֶף}$  V. 17; s. 18, 25. — 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.  $\text{אֲנִי הִנֵּה הַכֶּסֶף}$  wie V. 22. 31; *Ev.* §. 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  $\text{אֲנִי הִנֵּה הַכֶּסֶף}$  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 Durchsuchung (wie 31, 35), die der Altersfolge nach geht, findet sich der Becher im Sack des jüngsten; vor Schmerz und Verzweiflung zerreißen sie die Kleider (37, 34), laden wieder auf, kehren in die Stadt zurück, treten, Juda den Bürgen Benjamin's (43, 8 ff.) voran, bei Josef, der auf sie wartet, ein und fallen Erbarmen flehend vor ihm nieder. — V. 15. Josef fährt sie wegen der That hart an: ob sie nicht gewusst haben, dass ein Mann wie er (einer von den Weisen Aegyptens, Jes. 19, 11, *Ku.*) die Wahrsagerei verstehe, also auch die Diebe sofort kennen werde? — V. 16. Juda, als

Vortführer, verzichtet darauf, dem Augenschein zum Trotz sie egen die Anschuldigung des Diebstahls zu rechtfertigen. Mit dem Bewusstsein, durch ihre That an Josef das verdient zu haben (42, 21), ergibt er sich: *Gott hat* (nicht zufällig, sondern *bsichtlich*) *die Vergehungen deiner Knechte gefunden* d. i. hervorgerufen, und lässt sie jetzt dafür büßen. Er stellt sie sämtlich, *samt* Benj., als Sklaven zur Verfügung. — V. 17. Josef will aber nur Benj. behalten. *וַיִּבְרַח*] 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 Josef 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 Josef an Macht und Hoheit wie der König ist. — V. 19 ff. Er stellt ihm zunächst den ganzen Hergang dar, wie Josef den Benj. verlangt und wie und warum sein Vater ihn nur mit äusserstem Widerstreben habe mitziehen lassen, bis V. 29. Die Darstellung bezieht sich auf ein verlorrenes Stück des C (die Parallele zu Cap. 42) zurück, und weicht daher (wie 43, 3—7. 21) etwas von Cap. 42 ab. V. 19 vgl. 43, 7. — V. 20. *ein kleiner spätgeborener Jüngling*] vgl. 37, 3 bei C; *וַיִּבְרַח* sagte man nicht, daher hier *וַיִּבְרַח*] vgl. 42, 13. 32. Sie hielten ihn wirklich für todt (42, 22). Vgl. 42, 38. — V. 21. *ich will mein Auge auf ihn richten*] „ihm Aufmerksamkeit schenken, ihn in meine Obhut nehmen“ (Jer. 39, 12. 40, 4. Ps. 33, 18. 34, 16). Juda erlaubt sich, Josef's Verlangen nach Benj. als Zeichen gütiger Gesinnung zu nehmen“ (*Kn.*). — V. 22. Sie haben schon damals eingewendet, der Knabe könne d. i. dürfte (43, 32) den Vater nicht verlassen, sonst sterbe dieser. Das war in 42, 13. 32 nicht angegeben. — V. 23. S. 43, 3. 5. — V. 24—26. S. 43, 2 ff. — V. 27—29. Rückweisungen auf 42, 36, 38. 37, 33. *וַיִּבְרַח*] s. zu 29, 14. *וַיִּבְרַח*] *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 *וַיִּבְרַח* V. 31 eingeleitet, und innerhalb desselben ist wieder *וַיִּבְרַח* Nachsatz zu *וַיִּבְרַח*. — V. 32. Der Vater hofft sicherlich auf seine Wiederkehr, *deun* 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, neu begründet theils durch des Vaters Liebe zu Benj. V. 19—27, 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 יָא vgl. 3, 22. 38, 11. 42, 4. — So spricht Juda im Namen der andern und somit auch in ihrem Sinn.

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

Von der Sinnesänderung der Brüder überzeugt, kann Josef dem Drang seiner Gefühle nicht länger widerstehen. Er gibt sich den Brüdern zu erkennen, indem er sie zugleich über ihre Unthat an ihm beruhigt, und fordert sie auf, nach Kanaan zurückzueilien, dem Vater Nachricht zu bringen und ihn zum Umzug nach Gosen in Aegypten einzuladen. Eine ähnliche 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 göttlichen Vorsehung (V. 5—8) strahlt schon jetzt wie ein Licht aus dem Dunkel der Thaten und Geschieke der Betheiligten auf. Selbstverständlich müssen beide Erzähler diesen vorläufigen Schluss der Geschichte erzählt haben, und in der That hat R aus beiden seinen Bericht zusammengesetzt. Während V. 1—5<sup>a</sup> durch seinen unmittelbaren Anschluss an Cp. 44, durch פָּנָיו 1, צַדִּיק 5, und den Rückbezug auf den Verkauf Josef's durch die Brüder (37, 28) sich als Text des C ausweist, mischt R schon in V. 5 etwas von B ein und fährt V. 6—19 im wesentlichen mit dessen Worten fort, wie das aus der Bezugnahme auf die Traumoffenbarung (6. 11), aus der Hervorhebung der göttlichen Providenz und der Herrlichkeit Josef's in Aegypten, dem Versprechen, Jacob's Haus in der Hungerzeit zu *ernähren* V. 11 (vgl. 47, 12. 50, 21), und dem אֱלֹהֵי 5. 7. 8. 9 (עַל-צַדִּיקֵי 14, יָצָא 21) sich zeigt. Daran reißen sich V. 21<sup>b</sup>—26<sup>a</sup>; wenigstens spricht nichts dagegen, diese von B abzuleiten. Aber V. 19—21<sup>a</sup> (s. d.) werden aus A sein, und in V. 26<sup>b</sup>—28 schimmert wieder (לֹא-יָדָע 28, אֲנִי אֲמַר 28) C durch.

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 (näml. an sich halten) er doch *mit Rücksicht auf alle die bei ihm stehenden* musste. Also befiehlt er allen Anwesenden ausser den Brüdern abzutreten, da sie zu einem solchen Familienvorgang nicht gehören, auch ihren Vorgesetzten nicht in solchem Zustand sehen sollen. וְיָדָעוּךָ *sich zu erkennen geben* sonst nur noch Num. 12, 6. — V. 2. Er bricht in lautes Weinen aus. Dies hören die Aegypter draussen; von ihnen erfährt es das königliche Haus. Er wohnt in der königlichen Residenz (nach *Ku.* Memphis s. 46, 31). — V. 3 f. Nach der Enthüllung, dass er Josef sei, ist seine erste Frage nach dem Vater; so sehr drängt

ich das Verlangen nach ihm in den Vordergrund, und noch einmal will er die 43, 28 erhaltene Gewissheit bestätigt wissen. Sie aber können vor Bestürzung nicht antworten. Da lässet er sie vor ihm zurückgeschrockenen (Joh. 18, 6), damit sie Vertrauen und Muth bekommen, näher herantreten, und wiederholt seine Erklärung, er sei derselbe Josef, den (*Ges.* §. 123, 1. A.) sie (mittelbar) nach Aegypten verkauft haben (37, 28. 39, 1). — V. 5. Er ermahnt sie, nicht betrübt und unmuthig über ihre That zu sein, sondern die Sache als eine göttliche Fügung anzusehen, welcher sie nur als Werkzeuge gedient haben. Gott habe ihn zum Zweck der Lebenserhaltung (anderer und ihrer) vor ihnen her nach Aeg. gesendet.  $\text{מִיָּדָי} \text{ (vgl. 6, 6. 34, 7)}$  und der Verkauf erinnert an C,  $\text{בְּיַדְי} \text{ (vgl. 31, 35)}$  und  $\text{בְּיַדְיָא} \text{ an B. — V. 6. Denn nun (31, 38. 41; 27, 36. 43, 10) dauere der Hunger schon 2 Jahre (während dessen die Menschen durch ihn erhalten wurden), und noch 5 Jahre, in denen es keine Ackerbestellung und Ernte gibt, stehen bevor. — V. 7. Eben deshalb habe Gott ihn ihnen nach Aeg. vorausgesandt, um durch ihn, 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). Die Erhaltung des Stammes, welcher das Gottesvolk werden sollte, war der Hauptzweck Gottes bei der Erhaltung der Brüder Josef's (*Kn.*). Das folgende *um Leben zu geben euch*  $\text{לְחַיֶּיכֶם}$ , ist überaus hart, mag man letzteres als Appos. zu  $\text{בְּיַדְי} \text{ (Schu.)}$  oder als Dat. des Products *dass eine zahlreiche erretete Schaar sei* (*Kn. Del.*) nehmen, zumal da B  $\text{לְחַיֶּיכֶם}$  sonst mit Acc. gebraucht (47, 25. 50, 20), als Acc. aber  $\text{לְחַיֶּיכֶם}$  hinzuzudenken noch schwieriger ist. Es wird darum mit Sam. LXX (Pesch.) das  $\text{לְ}$  vor  $\text{בְּיַדְי}$  zu streichen sein (*Olsh.*). Zum Gedanken vgl. 50, 20 (B) und zu  $\text{לְחַיֶּיכֶם}$  ausser 32, 9 auch 14, 13. — V. 8. Diesen seinen Plan also auszuführen, habe Gott, nicht sie, den Josef nach Aeg. geschickt und ihm die nöthige Machtstellung daselbst gegeben. *Vater Pharao's*] väterlicher Berather des Königs, eine Ehrenbezeichnung des ersten königl. Beamten s. *Ges.* thes. p. 7, auch Stücke Esth. 2, 6. 6, 10 u. 1 Macc. 11, 32. *Herr seines Hauses*] 41, 40. *Herrscher*] s. zu 42, 6. — V. 9 f. Eilig sollen die Brüder nach Kanaan zurückkehren und Jacob im Namen Josef's einladen, ohne Zögern mit allen Angehörigen und Besitzthümern nach Aeg. überzusiedeln.  $\text{אֲנִי} \text{ „nur bei den jüngeren Erzählern (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 אֲנִי auch durch Πατρισση erklären. Sie ist jedenfalls auf der Ostseite des Nil zu suchen, da zwar die Hebräer bis zum Nil hin wohnten (Ex. 2, 3 ff. Num. 11, 5), aber eines Stromübergangs weder bei der Einwanderung noch bei der Auswanderung Erwähnung geschieht. Da die LXX$$

45, 10. 46, 34 Γεσημ Ἀραβίας setzen, so ist an Unterägypten auf der Ostseite des Nil zu denken. Diesen Theil Aegyptens rechneten die Alten zu Arabien, so dass ihnen z. B. Heliopolis und Heroopolis in Arabien (Her. 2, 15. Strabo 17, 1, 21. 30) oder ἐν μεθωπιοῖς Ἀραβίας (Ptol. 4, 5, 54) lagen. Auf das nordöstliche Aeg. weist auch die Verlegung der Mosaischen Wunder in die Gefilde Zoan's (Tanis) Ps. 78, 12. 43 hin. Saadia und Abu-said haben für גֹּשֶׁן überall *Sadr* سدر, einen Ort nordöstlich von Bilbeis (*Ritter* Erdk. XIV. 59) zwischen Abbasia und Chaschbi (Jacut Moscht. p. 242). Makrizi bei *Rosenm.* Altrthk. III. 247 bestimmt Goschen als das Land von Bilbeis (der Hauptstadt der heutigen Provinz esh Sharqije) bis zum Amalekiterland. Und die LXX 46, 28 f. drücken גֹּשֶׁן durch καθ' Ἡρώων πόλιν aus. Nach allem gehört Goschen dem Landstrich auf der Ostseite des Nil. Nilarms nordöstlich von Kairo an. Es wurde zu den besten Theilen Aegyptens gerechnet (47, 6. 11) und war auch ein Land für Hirten (46, 34). Noch heute gilt die Provinz esh-Sharqije als die beste und einträglichste Aegyptens (*Rob.* Pal. I. 86 f.). Weiteres zu Ex. 1, 11" (*Kn.*). Da die Landschaft auf semit. Grenzgebiet lag und den Namen גֹּשֶׁן auch eine Stadt und Landschaft im südlichen Kanaan führte (Jos. 10, 41. 11, 16. 15, 51), so dürfte das Wort ursprünglich semitisch sein. Eine neue zu den vielen versuchten Erklärungen aus dem Aegyptischen s. bei *Ebers* durch Gosen zum Sinai 1872 S. 304 f., welcher in *Gosh-en* den Namen der einstigen Hauptstadt des arab. Nomos *Pha-küss-a* (Ptol. 4, 5, 53) erkennen will. — V. 11. Hier, in seiner Nähe, wolle er den Jacob in den noch übrigen 5 Hungerjahren ernähren (47, 12. 50, 21). אֲנִי אֶחְנֶמְךָ damit du nicht verarmest, herunterkommst (*Onk. Ges. Del. A.*); weniger natürlich: damit du nicht besessen werdest d. h. nicht von Noth gedrängt andern zum Eigenthum verfallst (*Kn.* mit Beziehung auf 47, 19 ff.). — V. 12 f. Der Ueberraschung gegenüber, welche sich noch immer in die geschehene Wandlung nicht finden kann, heisst er sie sich überzeugen von der Wirklichkeit dessen, was sie sehen, hören und was sie dem Vater melden sollen. *dass mein Mund es ist, der zu euch redet*, nicht der eines andern. — V. 14 f. Erst nachdem er so ihren Sinn zurechtgebracht, erfolgt die förmliche Begrüssung durch Umarmung, Küsse und Freudenthränen, zuerst und am herzlichsten mit Benjamin. Vgl. 33, 4. Bei C s. schon V. 2. אֲנִי אֶחְנֶמְךָ an ihnen, indem er sie umarmte. Nach diesem Unterpand der Versöhnung wagen auch sie mit ihm zu reden. — V. 16. Die Kunde von der Ankunft der Brüder Josef's gelangt auch in den königlichen Palast und ist dem König und seinen Hofleuten angenehm. Man weiss Josef's Person und Verdienste zu schätzen. Bei C war das schon V. 2 kurz gemeldet. אֲנִי אֶחְנֶמְךָ wie 41, 37 (freilich auch 34, 18). — V. 17 f. Von selbst kommt der König darauf, Jacob und dessen Angehörige nach Aeg. einzuladen; er trifft darin mit Josef zusammen

und beauftragt ihn, den Brüdern das nöthige zu eröffnen (*Kn.*): [עַל מַעַל] 42, 18, aber auch 43, 11. 45, 19. [בְּיָמָיו] ein altes (Ex. 22, 4) Wort; sonst im Pent. noch Num. 20, 4. 8. 11. [כִּי לֹא אֶרְצֶה לְהֵבֵא אֶתְכֶם אֶלְמִצְרַיִם] nicht den besten Theil Aegyptens, Göschen (*Rasch. Fug. Vatabl. Cler. JDMich. Ges. Ros. Schu.*), wofür vielmehr אֶרְצֶה der Ausdruck ist (47, 6. 11), sondern wie V. 20. 23. 24, 10. 2 Reg. 8, 9 *Güter, besten Dinge* Aegyptens (LXX Vulg. *Tuch Kn. Del.*); nachher das Fett des Landes, die fettesten vorzüglichsten Erzeugnisse. An ein Wohnenbleiben der Hebräer in Aeg. für lange Zeiten denkt der König nicht (*Kn.*). — V. 19—21. Dass hier nicht fortgefahren wird: und du gib ihnen oder dgl., sondern *du hast Befehl: das thut* d. h. du hast hiemit von mir Befehl, zu veranlassen, dass deine Brüder das thun, scheint darauf hinzuweisen, dass hier Worte einer andern Quelle angefügt sind. Und zwar wird es A (sei es unmittelbar, sei es durch C vermittelt) sein; da an V. 21<sup>a</sup> und etwa V. 25 sich 46, 5<sup>b</sup> anschliesst, und sowohl אֶרְצֶה (Lev. 8, 35), אֶרְצֶה אֶתְכֶם וְאֶתְכֶם אֶרְצֶה (Last- und Transportwagen) ihm ganz geläufig sind, als auch אֶרְצֶה אֶתְכֶם sich zu 46, 5. 8 wohl schickt. Auch passte es für A so gut wie für die andern Erzähler, hervorzuheben, dass Pharaos selbst in dieser Weise zur Uebersiedlung Israels freiwillig die Hand geboten hat. Von Rossen (s. zu 12, 16) zur Bespannung der Wagen ist nichts gesagt; es können auch andere Zugthiere vorausgesetzt sein; anders 46, 29. 50, 9. — „Entbehrliches Geräth sollen sie in Kanaan lassen, da ihnen in Aeg., dem kunstfleissigen Culturland, dafür die besten Sachen zu Dienst stehen. *euer Auge erbarme sich nicht über euer Geräte*] habt sie nicht so lieb, dass ihr sie mitnehmen zu müssen glaubt. Das Mitleid drückt sich im Blick des Auges aus“ (*Kn.*). [עַל-עֵינַי] 41, 40. In V. 21<sup>b</sup> scheint R wieder mit Worten des B fortzufahren. [בְּיָמָיו] 42, 25. — V. 22. Ausserdem beschenkt Josef seine Brüder mit neuen Kleidern, wie das im Orient Sitte war, Kleider zu schenken (*Winer RW. u. Kleider, Geschenke*). [הַלְבִּישׁוּ אֶתְכֶם] *Wechselkleider*, d. i. Kleider zum Wechseln, kostbare Kleider, die man bei feierlichen 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 Sekel Silber (*Kn.*). — V. 23. Auch dem Vater schickt er Geschenke, näml. 10 Esel mit äg. Gütern und 10 Eselinnen mit Getreide und mit Lebensmitteln für seine Reise. [כַּדְּמָיו] *demgemäss, ebenso* (*Ew. §. 105, b*), näml. nicht auch Kleider und Geld, sondern: ebenso als Geschenk das was folgt. — V. 24. „Er entlässt sie. [אֶתְכֶם] nicht: *zittert nicht, fürchtet nicht* (*JDMich. Ilg. Bohl. Tuch Baumg. Ges.*), denn diese Abmahnung war bei Männern, die die Reise wiederholt gemacht hatten, überflüssig, und würde אֶתְכֶם dafür gesagt sein, sondern: *werdet nicht erregt, erzürnet euch nicht unterwegs* (Verss. Rabb.

u. A.). Sie sollen über seine Verkaufung keine Erörterung anfangen, einander keine Vorwürfe machen (vgl. 42, 22). So vom Zürnen und Toben ist  $\text{זָרַח}$  gebraucht Prov. 29, 9. Jes. 28, 21<sup>a</sup> (*Kn.*). — V. 25 f. Sie kehren heim und erzählen dem Vater. V. 25 kann von A oder B sein, V. 26 nach V. 8. 13 wohl von B.  $\text{וַיִּבְרַח}$  und *dass*, zur indirecten Rede hinüberleitend.  $\text{וַיִּבְרַח}$  nicht: blieb kalt, sondern *wurde kalt*; nicht warme freudige Erregung, sondern besinnungs- und empfindungslose Starrheit war bei ihm die nächste Folge dieser plötzlichen, noch mit Unglauben aufgenommenen Nachricht. — V. 27. Erst aus den mitgetheilten Reden Josef's, worin er ihn wieder erkennt, und den mitgeschickten Wagen schöpft er Glauben, und nun ward *sein Geist lebendig* (Ps. 22, 27. 69, 33), kam Leben freudiger Erregung und Bewegung in ihn. — V. 28. 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.  $\text{וַיִּבְרַח}$  viel d. i. *genug!* 2 Sam. 24, 16. 1 Reg. 19, 4; im Pent. Ex. 9, 28. Num. 16, 3. 7. Deut. 1, 6. 2, 3. 3, 26. Zur Sache vgl. 46, 30 und zu  $\text{וַיִּבְרַח}$  27, 4 bei C.

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

Von hier an fließen wieder alle 3 Quellen. Der Abschnitt zerfällt in 3 Abtheilungen: 1) 46, 1—47, 28 die Einwanderung der Israeliten, die Ansiedlung in Gosen und die Gestaltung ihrer und der äg. Verhältnisse während der Hungersnoth, 2) 47, 29—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 Beerscheba, bringt hier Gott Opfer und erhält im Traumgesicht ermuthigende Eröffnungen über seine Auswanderung. Dann zieht er mit allen seinen Angehörigen und Besitzthümern nach Aeg. Die Zahl seiner Söhne, Enkel und Urenkel beträgt, ihn selbst nebst einer Tochter und Enkelin eingerechnet, bei der Uebersiedlung 70 Seelen; sie werden in einem besondern Verzeichniss einzeln aufgeführt. — Hievon geht V. 1—5<sup>a</sup> auf B zurück (*Kn. Schr.*), wofür das Nachtgesicht,  $\text{וַיִּבְרַח}$  2,  $\text{וַיִּבְרַח}$  3 und anderes V. 3 f. zeugen. Das übrige alles ist von A, bei dem man wegen der Wichtigkeit der Sache Nachrichten darüber zum voraus erwarten muss, von dem auch sonst die ordentlich ausgeführten Stammtafeln abstammen, und welchen die Breite der Darstellung, sowie Ausdrücke wie  $\text{וַיִּבְרַח}$  6,  $\text{וַיִּבְרַח}$  6 f.,  $\text{וַיִּבְרַח}$  15,  $\text{וַיִּבְרַח}$  Person 15. 18. 22. 25—27,  $\text{וַיִּבְרַח}$  26 bekunden. Dass das Verzeichniss nicht aus B oder



genommen ist (*Hupf. Böhm.*), folgt ausserdem noch aus der Invereinbarkeit der Angaben derselben mit den Nachrichten von diesen. Dem R gehören einige Aenderungen in V. 1 f.; ob auch in V. 15 u. 20? s. d.

V. 1. Jacob bricht auf; von wo? nach dem Sinn des R von Hebron, nach B eher von Sikkem, s. zu 37, 14. Er kommt zunächst bis Beerscheba, das an der Strasse nach Aeg. (16, 7. 14) und an der Südgrenze des Landes lag. Hier, wo schon Isaac einen Altar gebaut 26, 25 (vgl. von Abraham 21, 33), bringt er beim Abschied aus dem Land dem Gott seines Vaters Opfer (vgl. 31, 54; dem Ausdruck nach Opfer mit Opfermahlzeit), ihm dankend und seine Gnade suchend. Da nach B Jacob auch in Bethel opfert (35, 1. 3. 7), so ist wenigstens keine Nothwendigkeit, diese Angabe hier von C oder R abzuleiten. Aber לַאֱלֹהֵי V. 1 u. 2 (s. לַאֱלֹהֵי V. 2. 5) weist allerdings darauf hin, dass hier einige Worte aus C einflussend liess, namentlich V. 1<sup>a</sup>. — 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 (bei R auch 15, 1). Es ist das die letzte Offenbarung. Wie die Einwanderung in Kanaan auf einer solchen beruht (12, 1 ff.), so billig auch die Auswanderung aus demselben. Die Formeln wie 22, 11. Zur Wiederholung des לַאֱלֹהֵי s. zu 22, 7. — 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 (die man nach 45, 28 nicht erwartet) vor dem Umzug in fremdes Land damit, dass die Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft (28, 14. 32, 13. 35, 11) ihm verbleiben und er dort zu einem grossen Volk werden sollte. לַאֱלֹהֵי] 21, 13. 18. לַאֱלֹהֵי] für לַאֱלֹהֵי, wie לַאֱלֹהֵי für לַאֱלֹהֵי Ex. 2, 4, auch bei B (*Kn.*). — V. 4. Gott wolle mit ihm hinabziehen und er, derselbe, ihn auch heraufführen (לַאֱלֹהֵי s. ganz wie 31, 15 bei B; Inf. Qal s. zu 37, 33) nach Kanaan, 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 Aeg. stets hervorgehoben wird Ex. 3, 8. 6, 8 u. ö. (*Kn.*). Er selbst werde im fremden Lande sterben, aber das ihm dadurch erleichtert werden, dass sein theurer Sohn Josef ihm die Augen zudrücke. Dieser letzte Liebesdienst war auch bei den andern alten Völkern (Hom. II. 11, 453, Ody. 11, 426. 24, 296; Eurip. Phoen. 1465 u. Hecub. 430; Virg. Aen. 9, 487; Ovid heroid. 1, 102) üblich (*Kn.*). — V. 5. Jacob machte sich auf von Beerscheba, und es hoben ihn, nebst den Kindern und Weibern, die Israel'söhne auf die Wagen. Erst jetzt in Beerscheba? „So erzählt ein und derselbe Berichterstatter sicher nicht. Deutlich hebt mit dem 2 Gl. der elohistische Bericht an, welcher bis V. 27 reicht, und vom Bearbeiter unverändert gelassen worden ist“ (*Kn.*). S. 45, 19. 21. — V. 6 erinnert an die Stellen 12, 5. 31, 18. 36, 6 bei A; das Verb. לַאֱלֹהֵי kommt ausser diesen Stellen

im A. T. nicht vor.  $\text{בְּנֵי יַעֲקֹב}$ ] vgl. 17, 7. 9 f. 35, 12 u. s. v. 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 mit Namen erwähnt und Gegenstand der Erzählung war (30, 5 34, 1 ff.). Auch in dem nachfolgenden Verzeichniss werden zw. 1 Tochter und 1 Enkelin, aufgeführt (V. 15. 17); davon ist Grund, dass an ihren Namen sich wirkliche Geschlechter anknüpft haben oder hatten (*Ew. Gesch.* I. 541 ff.), vgl. die Fö Num. 27, 1 ff. 1 Chr. 2, 34. 4, 3. 7, 24. 32. 25, 5, auch Gen. 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 Aegypten kommenden Israeliten“; der Beisatz *Jacob und seine Söhne* w. dass Jacob mitgerechnet werde, vgl. V. 27 „das Jacobhaus“. 1 Söhne werden in demselben nach den Müttern eingetheilt, v. 35, 23—26 und wie die Edomiter 36, 9—14. — V. 9—15. 1 6 Söhne Lea's, von denen Ruben 4, Simeon 6, Levi 3, Juda Jissakhar 4 und Sebulon 3 Söhne und resp. Enkel hat; die Dina 1 Tochter. Dies gibt ohne Dina 31, mit Dina 32 Personen. Statt dessen wird V. 15 die Summe 33 angegeben. Gegen den Verdacht eines Schreibfehlers ist diese Zahl dadurch geschützt, dass sie mit den übrigen 3 Theilzahlen (16, 14, 7) gerade 70 ausmacht. Dass die Dina mitgezählt werden soll, ergibt sich daraus, dass V. 15 bei der Summirung die Rubrik  $\text{בְּנֵי יַעֲקֹב}$  (Plur. wie  $\text{בְּנֵי}$  V. 23 u. 36, 25) aufgeführt ist; und das bei  $\text{בְּנֵי יַעֲקֹב}$  und  $\text{בְּנֵי יַעֲקֹב}$  für Interpolationen (*Nöld.*) zu erklären, kein genügender Grund da (s. zu Cap. 34). Darum darf man nicht annehmen, dass  $\text{בְּנֵי יַעֲקֹב}$  ein späterer Zusatz (*Böhm.*) sei, und A selbst bei Juda 7 (statt 5) Söhne und Enkel mitgezählt habe (s. dagegen auch Num. 26, 19). Bedenkt man, dass in diesem Verzeichniss die Gesamtzahl 70 auf zweifache Weise erzielt wird, einmal durch Summirung der 4 Theilzahlen Nachkommen Jacob's (33 + 16, 14 + 7) und sodann V. 2 durch Summirung von 66 + 3 + 1, deren 66 aber nur herkommen, wenn man von der Theilzahl 14 drei (Josef und seine 2 Söhne) und von der Theilzahl 33 einen weglässt, so ist deutlich, dass hier eigentlich zweierlei Rechnungen neben einander hergehen. Nach der einen sind 70 Nachkommen Jacob's angenommen (33 + 16 + 14 + 7), nach der anderen nur 69, was als 70<sup>ster</sup> Jacob selbst kam. Die zweite ist schon in der Ueberschrift V. 8 durch  $\text{בְּנֵי יַעֲקֹב}$  als die, die gelten soll, vom V. hingestellt, und ist somit die erste nach dieser modificirt zu denken. Es wird also anzunehmen sein, dass nach seinem 8. die Zahl 33 V. 15 durch Hinzuzählung von Jacob selbst zu 32 (*Rn. Del.*) entstehen soll (zu welchem Zweck von ihm wascheinlich von den ursprünglichen 33 Namen von Nachkommen einer ausgelassen wurde). Vgl. etwas ähnliches S. 142. — ]

. 10 ist zu bemerken *Saul der Sohn der Kanaanitin*, weil auch daraus wie aus Cap. 38 sich die Mischung der Jacobsöhne mit enaaniten ergibt. Dem Artikel nach war einst über sie mehr bekannt. [אֶלְיָאֵל] hängt natürlich von אֶלְיָאֵל ab, nicht (*Kn.*) von אֶלְיָאֵל V. 7. — V. 16—18. Die Söhne der Zilpa, der Magd der Lea, haben halb so viel als Lea, näml. 16: Gad mit 7, Aser mit 4 Söhnen nebst einer Tochter (V. 17) und 2 Enkeln. — V. 19—22. Die Söhne Rahel's, von denen Josef 2 und Benjamin 0 Söhne hat. Summa 14. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, dass Josef's 2 Söhne in Aeg. geboren wurden. [אֶלְיָאֵל — אֶלְיָאֵל] nach *Völk. Olsk.* ein Zusatz von R aus 41, 50; möglich, aber nicht nothwendig, da אֶלְיָאֵל, worauf אֶלְיָאֵל sich bezieht, sich aus dem Verb. אֶלְיָאֵל ergänzt, s. zu 5, 3. [אֶלְיָאֵל — אֶלְיָאֵל] V. 27 u. 35, 26. — V. 23—25. Die beiden Söhne der Bilha, der Magd der Rahel, haben halb so viel als Rahel, nämlich 7. Darin ist System (*Ew. Alterth. S. 331*). Ueber den Plur. אֶלְיָאֵל s. 36, 25. — V. 26. In der hier angegebenen Zahl 66 sind 32 von Lea, 16 von Silpa, 7 von Bilha und nur 11 von Rahel gerechnet, also Josef und seine 2 Söhne nicht, weil hier *die aus seinen Lenden entsprossenen* (Ex. 1, 5. Gen. 35, 11) d. h. die leiblichen Nachkommen, welche dem Jacob, soll heissen: unter seiner Führung, mit ihm, nach Aeg. gekommen sind (אֶלְיָאֵל s. zu 18, 21), angegeben werden sollen, Josef aber mit seinen Söhnen schon vorher dort war. [אֶלְיָאֵל] 26, 1. — V. 27. [אֶלְיָאֵל] *Ew. §. 318, a.* „Die beiden in Aeg. gebornen Söhne Josef's mitgerechnet betragen alle nach Aeg. gekommenen Personen des Hauses Jacob's 70 Seelen. Der Ausdruck ist so gewählt, dass er mit auf Jacob und Josef passt. Dieselbe Zahlangebe Ex. 1, 5. Deut. 10, 22. Dagegen haben die LXX und nach ihnen Act. 7, 14 hier 75 Personen. Sie rechnen nämlich zu V. 20 bei Josef noch 3 Enkel und 2 Urenkel mit ein, und folgen dabei den Stellen 50, 23. Num. 26, 28 ff. 1 Chr. 7, 14 ff.“ (*Kn.*). (In V. 26 haben die LXX wie Mas. die Zahl 66; bei den Rahel'söhnen V. 22 haben sie als Theilzahl 18, weil sie bei Josef 5 mehr, aber bei Benjamin 1 weniger aufführen als Mas.; die Zahl 9, auf welche in LXX V. 27 die Zahl der in Aeg. dem Josef gebornen Nachkommen bestimmt wird, kann nur falsche Lesart für 7 sein). Gegenüber von Num. 26 sowie 1 Chr. 2—8 ergeben sich nicht blos eine Menge Varianten in der Lesung der einzelnen Namen (über welche zu jenen Stellen die Erkl. nachzusehen ist, vgl. auch *Olsk. Beiträge S. 26 f.*; nam. ist hienach, unter Vergleichung von LXX u. Sam. V. 13 אֶלְיָאֵל dem אֶלְיָאֵל vorzuziehen), sondern auch vielerlei Abweichungen in der Zahl und in der Gruppierung der Namen (indem z. B. Söhne dort Enkel sind u. s. w.), was bei dem fortwährenden geschichtlichen Wechsel in derartigen Geschlechtsgliederungen nicht auffallen kann. Specieil gibt die Abweichung der Tafel Num. 26 (bei A) von Gen. 46 keineswegs Grund, Gen. 46, 8 ff. dem A abzuspochen (*Hupf.*), sondern ist nur ein Beweis, dass A in

Num. 26 die zu einer gewissen Zeit gesetslich geordneten Verhältnisse beschreibt, während er hier mehr geschichtliche Zwecke verfolgt und darum manche später bedeutungslos gewordene, aber in den älteren Stammbäumen wichtig gewesene Namen mit aufnimmt (*Ev. Gesch.* I. 594 f.). Die Zahl 70 aber ist so wenig als die Zahl 12 in der Stammtheilung der hbr. Völker, eine bloß zufällige; sie erscheint von Mose's Zeit an als die Zahl der Mitglieder des Aeltestenausschusses d. h. der Vertreter der Stämme und Hauptgeschlechter derselben *Ex.* 24, 1. 9. Num. 11, 16 (vgl. *Jos.* 24, 31. *Jud.* 2, 7, und dazu *Ev. Alterth.* 8. 328 ff.), und hat in der ganzen Geschichte Israels bis herab auf das Synedrium ihre Bedeutung behalten. Indem also A bei der Einwanderung nach Aeg. 70 Geschlechternamen der Israelsöhne nachzuweisen unternimmt, nimmt er eben damit an, dass die Hauptgeschlechter Israels in ihren Anfängen damals schon ausgebildet waren. Dass er damit eine andere Ansicht von der damaligen Stufe der Ausbildung Israels vorträgt, als die jüngern Erzähler, ist unverkennbar. Von demselben Juda, dessen jüngste Söhne Peress und Zerach nach *Cap.* 38 damals, 21 Jahre nach Josef's Verkaufung (37, 2. 41, 46. 45, 11), kaum schon geboren waren, werden hier V. 12 zwei Enkel, Söhne des Peress, aufgeführt, und von Benjamin, den die Erzähler *Cap.* 39—45 immer als Knaben (z. B. 43, 8. 44, 20. 30 ff.) darstellen, 10 Söhne (V. 21); Ruben, der in 42, 37 2 Söhne hat, hat bei ihm 4 (V. 9). „Man hat daher gemeint, das Verzeichniss hier enthalte ausser Manasse und Efraim noch andere Nachkommen Jacob's, die erst in Aeg. geboren seien. So z. B. *Vater, Ros. Del., Kanne bibl. Untersuchungen* II. 58 ff., *Hengst. Authentie des Pent.* II. 354 ff., *Lengerke Kanaan* I. 348 f., *Reinke Beiträge z. Erkl. des A. T.* I. 104 ff. Diese Annahme ist aber unstatthaft. Der Erzähler erinnert nur bei Manasse und Efraim, dass sie in Aeg. geboren seien; er bemerkt das wiederholt und somit angelegentlich (V. 20. 27. *Ex.* 1, 5). Wenn das auch von andern gelten sollte, hätte er es gewiss auch bei diesen bemerkt, da er sonst überall sehr umsichtig und umständlich verfährt. Nach seiner Darstellung sind ausser Josef, Manasse und Efraim alle hier genannten Söhne, Enkel und Urenkel mit ihm nach Aeg. gezogen (die 11 Jacobsöhne jeder mit seinem Hause *Ex.* 1, 1). An ein Mitziehen in *tumbis patrum* aber hat er gewiss nicht gedacht“ (*Kn.*). Es ist ein Unrecht gegen den Schriftsteller, ihm derartige verschrobene Gedanken anzudichten. Dass nach der Zeitrechnung des A, wenn man sie nur nicht unnöthiger Weise mit der von B und C vermischt (s. zu *Cap.* 35 a. E.), eine Mehrung des Jacobshauses bis zu dieser Stufe möglich war (vgl. 26, 34 u. 28, 1 ff. mit 47, 9), bedarf keines weitem Beweises.

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

Jacob, nachdem er den Juda vorausgesandt, langt mit den Seinigen in Gosen an. Josef eilt seinem Vater hierher entgegen zur Begrüssung und weist die Brüder an, bei der Audienz vor dem König, die er vorbereiten wird, sich als Hirten zu bekennen, damit sie in Gosen Wohnsitze erhalten mögen. 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 Pharao vorgestellt, und erhält mit den Seinigen von Josef Wohnsitze im Landstrich von Ramses angewiesen (47, 7—11). — Hier ist zunächst deutlich, dass 47, 7—11 nicht vom Verf. des zunächst vorhergehenden sein kann. Dort werden 5 Söhne Jacob's dem Ph. vorgestellt, hier Jacob selbst; dort bestimmt Ph. ihnen Gosen zum Wohnsitz, hier bestimmt Josef (auf Befehl Pharao's) ihnen das Land Ramses. Und zwar weisen die Altersangabe V. 7, die Phrase 'רַמְסֵס אֶרֶץ מִצְרָיִם 8 f., מִצְרָיִם 9, אֶרֶץ 11 sicher den A als Verf. aus, nur dass מִצְרָיִם אֶרֶץ וְרַמְסֵס V. 11 ein Zusatz von R ist. In 46, 28—47, 6 dagegen mag in 46, 28 f. noch ein Bruchstück von B stecken (s. d.), alles übrige aber trägt die deutlichen Zeichen des C an sich, in der Hervorhebung Juda's 46, 28, in den Ausdrücken וְרַמְסֵס 46, 29 f., הָרְעָה 30, עֹדֵה הָרִי 30, מִצְרָיִם 33. 47, 3, מִצְרָיִם 46, 34, גֹּם — גַּם 34. 47, 3, מַעְבְּרֵי 46, 34, הַיַּעֲבֹד 34, הַיָּצִי 47, 2 u. a. Möglich ist, dass C auch hier, wie so oft, Stoffe des B sich angeeignet hat, aber die Darstellung ist von C.

V. 28. Während V. 6 bei A die Ankunft in Aeg. schon gemeldet war, ist hier Jacob noch unterwegs; es wird an V. 5<sup>a</sup> angeknüpft. Von Beerscheba aus oder nach seinem Aufbruch von da schickt er vor sich her den Juda zu Josef, *um vor ihm nach Gosen zu weisen*. Von blossem Weisen des Wegs kann nicht die Rede sein; den Weg konnte Jacob so gut als Juda finden und wissen. Es handelt sich um die nöthigen Weisungen nach Gosen, damit ihm dort bei seinem Einzug mit den Heerden keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt werden. Nämlich nach 45, 10 (bei B) hatte Josef den Jacob nach Gosen zu kommen eingeladen; nun musste aber Josef benachrichtigt werden, dass er wirklich komme, und Josef musste Befehle dorthin erlassen. Demnach ist Josef Subj. zu לְהוֹדִיעַ (*Ges. Kn.*), nicht Juda (*Del.*), und ist הוֹדִיעַ richtiger als לְהַרְאוֹת des Sam., mag man das als Niph. oder als Hiph. lesen. Dass Juda als Bote ausersehen wird, stimmt zu 37, 26. 43, 3 ff. 44, 14 ff. bei C. Dann kamen sie, d. h. Jacob und die mit ihm, nach Gosen. — V. 29. Josef lässt seinen Wagen anspannen (vgl. auch 41, 43 u. 50, 9), und *fahr hinauf*, aus dem eigentlichen Nilland in das höher gelegene Gosen, seinem Vater entgegen, *und gab sich ihm zu sehen*, zeigte sich ihm; ein gewählterer Ausdruck, wie er sich für die Erscheinung eines so hohen Herrn (45, 13) wohl ziemt. וַיֵּלֶךְ עַל-פָּאָרָיִם]

sowohl 33, 4 als 45, 14. וַיִּשָׁב wiederholt und lange, Ruth 1, 14. Da V. 28 an 5<sup>a</sup> sich anschliesst und 45, 10 voraussetzt, auch *der Wagen* und *an den Hals fallen* an B erinnert, so ist nicht unwahrscheinlich, dass hier etwas aus B benützt ist. Aber schon hier weisen *Juda* und *Israel* auf C hin. — V. 30. Israel will nun gerne sterben, nachdem er den höchsten Wunsch seines Lebens erreicht hat (vgl. 45, 28). וַיִּשָׂא 2, 24. 18, 32. 29, 34. 30, 20 (durchaus C). וַיִּשָׂא 43, 28. 45, 28. — V. 31 f. Nun gilt es, für das Wohnenbleiben in Gosen die königliche Erlaubnis zu bekommen. Josef will sich sogleich zum König begeben, ihm die Angekommenen anzumelden und, um den erwünschten Wohnsitz für sie zu erhalten, ihm sagen, dass sie Kleinviehhirten (4, 2), weil Männer des Viehs d. h. Viehzüchter oder Viehbesitzer, seien und ihr Klein- und Grossvieh und übrige Habe mitgebracht haben. וַיִּשָׂא nach Gosen war er auch hinaufgegangen V. 29 doch wohl von der Residenz aus; nun geht er hinauf, entweder weil die Residenz im Nilthal stromaufwärts lag (*Kn.*), oder weil der Hof, die Hofburg höher lag (*Ges. thes.* p. 1022, *Del.*). *Kn.* denkt sich Memphis als Residenz der Hyksos (Synceall. I. p. 113 f. ed. Dind.; Jos. c. Ap. 1, 14; Euseb. chr. arm. I. 224). — V. 33 f. Zugleich weist er sie an, bei ihrer Vorstellung vor Pharao auf seine Frage nach ihrem *Geschäft* (Ex. 5, 4) zu erklären, sie seien von jeher, wie ihre Väter, Viehzüchter. וַיִּשָׂא 8, 21. וַיִּשָׂא — וַיִּשָׂא 24, 25. 44. 43, 8. 44, 16. 47, 3 (aber auch 47, 19). וַיִּשָׂא 27, 4. 19. 31 (aber auch 21, 30). Ex. 9, 14. וַיִּשָׂא 43, 32. Auf diese Erklärung hin werden sie in Gosen wohnen dürfen, weil den Aegyptern alle Kleinviehhirten ein Gräuel seien. Da 47, 17 Rind- und Kleinviehherden als Besitztum der Aegypter und 47, 6 Viehherden 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 Aegyptern 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 (Plut. de Isid. c. 4) verboten, ebenso Schaffleisch zu essen ihnen nicht erlaubt war (l. l. c. 5), 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 nicht (mit *Kn.*) gefolgert werden kann, dass bei den Aegyptern überhaupt das Kleinvieh verachtet oder sein Fleisch gemieden war, im Gegentheil die Aussage des Plut. de Isid. c. 72, dass von den Aegyptern nur die Lykopolitaner Schaffleisch essen, nach den Denkmälern einzuschränken ist, da endlich die Aegypter unter ihren Kasten auch Hirten hatten, die unter ihnen wohnten (Plat. Tim. p. 24; Diod. 1, 74) und Herodot (2, 164) swar nicht Kleinviehhirten, sondern nur Rinder- und Schweinehirten besonders aufführt, aber doch nur von

den Schweinehirten (Her. 2, 47) berichtet, dass sie in besonderer Verachtung gestanden haben, so kann die Bemerkung des Textes nicht auf die einheimischen Hirten, sondern nur auf die nicht-ägyptischen Nomaden, die dem sesshaften Leben ganz fremd waren, bezogen werden, vgl. 43, 32. Dieser Abscheu der eigentlichen Aegypter vor den freien Hirtenstämmen hat sich in Folge der Herrschaft der Hyksos gewiss noch gesteigert (Her. 2, 128). Aber selbst zur Zeit der Hyksos, der Hirtenkönige, konnten die herrschenden Gewohnheiten und Anschauungen der Aegypter nicht so weit ausser Acht gesetzt werden, dass man eigentliche Nomaden in dem cultivirten Lande angesiedelt hätte. — Cap. 47, 1 f. Seinem Versprechen gemäss (46, 31) meldet Josef die Ankunft der Seinigen in Gosen beim Könige an, und stellt ihm zugleich 5 seiner Brüder, die er als Vertreter der ganzen zahlreichen Familie mitgenommen hatte, vor. אֶת־בְּרָאָה hier (anders als 19, 4) *aus der Gesammtheit*, vgl. Hex. 33, 2. 1 Reg. 12, 31, und אֶת־נָח Neh. 7, 70. Dan. 1, 2. Ueber die Fünzfahl s. zu 43, 34. אֶת־בְּרָאָה 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, s. 46, 33 f., und bitten zugleich, sich als Fremdlinge in Gosen (45, 10. 46, 34) aufhalten zu dürfen. אֶת־נָח incorrect für אֶת־נָח geschrieben (*Exo.* §. 16, b), wie wohl auch schon 46, 34, obwohl hier nach לְבַּיְתָּא ein Sing. erträglicher wäre. אֶת־נָח 12, 10. 43, 1 (aber auch 41, 31. 47, 13). — V. 5 f. „Nach der Audienz erklärt Ph. dem Josef, für seinen Vater und seine Brüder gut zu sorgen, ihnen also im besten Theile Aegyptens, in Gosen, Wohnsitze anzuweisen. Auch beauftragt er Josef, tüchtige Männer unter ihnen als Viehoberste über des Königs Vieh zu setzen, also als אֶת־בְּרָאָה דֵּי־מִצְרַיִם des Königs (1 Sam. 21, 8), als *magistros regii pecoris* (Liv. 1, 4) zu bestellen, denen die andern Hirten untergeben waren (Varro de re rust. 2, 10). *das Land ist vor dir*] wie 13, 9. 20, 15. 34, 10. Das Wort אֶת־נָח findet sich im A. T. nur noch V. 11. Ex. 22, 4. 1 Sam. 15, 9. 15“ (*Kn.*). — V. 7. Josef stellt seinen Vater Jacob dem Ph. vor. „Es fällt auf, dass die Söhne eher als der Vater vorgestellt werden, erklärt sich aber daher, dass hier die Worte der Grundschrift angehen und diese nur von einer Vorstellung Jacob's berichtet“ (*Kn.*). Bemerke auch אֶת־נָח דֵּי־מִצְרַיִם 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 fragt 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. Zu **וַיֵּשְׁבוּ** *Wanderschaft* d. i. Wanderleben, Nomadenleben vgl. 17, 8<sup>a</sup> (*Kn.*) 28, 4. 36, 7. 37, 1; von Jacob's Leben ist der Ausdruck um so richtiger, weil er immer auf unsteter Wanderung, ohne eigentliche 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. — V. 11. Darnach weist Josef den Seinigen Wohnsitze an und gibt ihnen Besitz in Aeg., im besten Theile des Landes.“ Nach A thut Josef das selbständig (vgl. 45, 10 bei B); nach C ist er von Ph. dazu angewiesen (V. 6); nach dem zusammengearbeiteten Text erscheint V. 11 als die Ausführung von V. 6. „Land *Raamses*] muss einerlei mit Gosen sein. Die Gegend wird hier bezeichnet nach dem gleichnamigen Orte (Ex. 1, 11), von welchem aus der Auszug unter Mose geschah (Ex. 12, 37. Num. 33, 3. 5). Die Bezeichnung *Land Ramses* findet sich nur hier. Die Worte **אֶתְּמַר לָכֵן אֶתְּמַר לָכֵן** rühren wahrscheinlich vom Zusammenarbeiter her, und er mag auch das überflüssige **וַיֵּשְׁבוּ הָאֲדָמִים** aus V. 6 hier eingefügt haben“ (*Kn.*).

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

Während Israel in Gosen von Josef ernährt wird, müssen die Aegypter während der noch übrigen Hungerzeit nicht bloß all ihr Geld und Vieh für Korn aus den königl. Vorrathshäusern dahingeben, sondern zuletzt sogar ihre Aecker und sich selbst an den König verkaufen, um am Leben erhalten zu werden. So bringt Josef dauernd die Aegypter, mit Ausnahme der Priester, zur Krone in ein Verhältniss der Hörigkeit, wornach sie Grund und Boden vom König erhalten und dafür ihm jährlich den Fünftel des Ertrags steuern müssen. Israel aber macht sich ansässig, mehrt sich und wird sehr zahlreich. — Nur der erste und letzte V. dieses Stücks handelt von Israel, alles übrige von den äg. Dingen. Dieser ausführliche Bericht ist ihnen aber nicht etwa darum gewidmet, weil die Erzielung solcher Abhängigkeit des Volks von der königl. Gewalt den israel. Lesern als Muster und Ziel der Staatsklugheit hingestellt werden soll, denn mit keinem Wort deutet der Verf. eine besondere Billigung solcher Einrichtung an, geschweige dass er sie für den auf ganz andern Grundlagen aufgebauten israel. Staat empfehle, sondern die Absicht des Erzählers ist, den mächtigen Einfluss, den Josef während seiner Amtsverwaltung auf das äg. Staatswesen geübt und die Verdienste, die er sich um das äg. Königthum erworben hat (vgl. Ex. 1, 8), anschaulich zu machen. Insofern setzt dieser Abschnitt fort und vollendet, was Cap. 41 angefangen ist. In der That stammt er auch vom selben Verf. wie dieses, nämlich von B. Was bei ihm (45, 11) Josef versprochen hat, dessen Erfüllung wird hier V. 12 gemeldet, mit demselben Ausdruck (**וַיֵּשְׁבוּ**). Der übrige Bericht enthält zwar



rachlich keine besondern Beweise für B, ausser etwa וְיָקֹץ V. 20 gl. 41, 56) neben בָּרַךְ V. 18 (was sowohl C in 12, 10, 48, 1, 7, 4 als B in 41, 31 schreibt), und לָקַט V. 14 (vgl. 31, 46), im eigentheil manches ungewöhnliche wie לָקַט 13, אָסַף 15 f., הָיָה 23, בָּרַךְ 17, שָׁמַח 19 (weshalb ihn Kn. aus seiner 2 Urkunde, dem Riugsbuch, ableiten wollte); einiges wie הָיָה 18, לָקַט 12, הָיָה 22 rinnert sogar an A (den *Ev. Gesch.* I. 591 für den Verf. hält), viel mehr freilich zeugt gegen ihn (wie הָיָה 15 f., לָקַט 18, הָיָה 2. 26, אָסַף הָיָה 25, אָסַף הָיָה 26). Allein der oben erwähnte Zusammenhang mit Cap. 41, speciell das Verhältnis von V. 24 ff. zu 41, 34 (bezüglich des Fünften) genügt, um für die Urheber-schaft des B zu entscheiden. Höchstens wäre anzunehmen, dass auch C nach dem Vorgang von B etwas über diesen Gegenstand hatte und R einiges daraus aufnahm, wofür man vielleicht die eigentümlichen Verbindungen הָיָה הָיָה הָיָה 'ט' הָיָה 'ט' הָיָה 17 f. (vgl. 26, 14) oder הָיָה הָיָה 14, הָיָה — הָיָה 19 geltend machen könnte. Der Schlussvers 27 (wo הָיָה הָיָה Glosse des R) ist aber von A (wie הָיָה und הָיָה anweist) und schloss sich wohl ursprünglich an 47, 11 an, verträgt sich auch sehr wohl mit Ex. 1, 7 (gegen Kn.). — Ueber die geschichtlichen Grundlagen des Berichts s. zu V. 22 u. 26.

V. 12. Josef unterstützt und erhält die Seinigen mit Lebensmitteln (45, 11. 50, 21). *nach Maassgabe des Kleinen*] je nach der grösseren oder geringeren Zahl der Kinder mit weniger oder mehr Lebensmitteln. לָקַט c. dupl. Acc. *Ev.* §. 283, b. Zu לָקַט vgl. Ex. 12, 4. 16, 16. 18. Lev. 25, 16. 51 u. ö. — V. 13. Den folgenden Bericht leitet der Verf. mit der Bemerkung ein, auf der ganzen Erde habe es kein Brod gegeben und die Länder Aegypten und Kanaan seien erschöpft gewesen. הָיָה] für הָיָה. — V. 14. Auf Getreidekauf bei Josef angewiesen, müssen die Leute beider Länder ihr Geld aufwenden; Josef sammelt das Geld im Haus des Königs, wo der königliche Schatz ist. הָיָה] das sich vorfand (19, 15). — V. 15 f. Wie das Geld zu Ende ist, erscheinen die Aegypter 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 (Kn.), vgl. V. 19. Josef fordert aber für weitere Lieferung ihr Vieh. הָיָה] überhaupt selten und im Pent. nur hier. לָקַט seq. לָקַט 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 Josef mit all diesem Vieh machen sollen! Ueber die Pferde s. zu 12, 16. Ueber הָיָה u. s. w. s. zu 26, 14. הָיָה] sonst *führen, leiten* das Weidevieh, bes. mit Sorgfalt Jes. 40, 11, hier und hier allein in der Bedeutung *versorgen* (obwohl LXX es auch Ps. 23, 2 mit *ἐκτρέφω* wiedergeben). — V. 18. Im *zweiten* d. h. hier doch wohl nur im folgenden, nicht aber im 2<sup>ten</sup> der 7 (s.

45, 6) Jahre erscheinen sie wieder vor Josef und erklären, nur noch Leib und Land anbieten zu können. *wir verkehlen nicht vor meinem Herrn*] müssen dem Herrn es offen bekennen;  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  der LXX taugt nicht zu  $\text{וְיֹאמְרוּ}$ .  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  nicht *dass, da* oder *weil* (Ges. Kn.), welcher causale Sinn von  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  auch durch Hez. 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.  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  ist alle geworden an meinen Herrn hin d. h. gans an ihn gelangt, zur Bezahlung desselben erschöpft; ähnliche Prägnanzen 14, 15. 42, 28. 43, 33 (Kn.).  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  bei einer Mehrzahl Redender, wie Num. 32, 25. 27. 36, 2. — V. 19. a. V. 15. Sie schlugen vor, Josef 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 zur Aussaat. Der Ausdruck *sterben* ist per zeugma (vgl. 4, 20) mit auf das Land angewendet und wird vom Verf. selbst durch  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  *wüste, öde sein*, also vom Unbebautsein erklärt. Unbebautes Land liegt als *totde* Wüste da. Aehnlich verhält es sich mit  $\text{וְיֹאמְרוּ}$ , welches beim Lande die Angehörigkeit bezeichnet (Kn.).  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  —  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  s. 46, 34.  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  intrs. Qal wie 16, 4. — V. 20 f. Josef nimmt den Vorschlag an und erwirbt dem Könige den ganzen äg. Grundbesitz, da jeder seinen Acker verkauft. *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. Olsk.) zu lesen sein:  $\text{וְיֹאמְרוּ}$   $\text{וְיֹאמְרוּ}$ . Der masor. Text, gewöhnlich auf eine allgemeine Translokation aller Landesbewohner bezogen, kann das nicht ausdrücken, da  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  für sich nicht *versetzen* bedeutet, und  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  nicht s. v. a.  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  (Onk. Ros. Win. Ges. Tuck) 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  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  für  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  des distributiven Nebensinns wegen gesagt sein müsste, *Del.*), wovon der Zweck nicht etwa die Empfangnahme von Befehlen (*Rave, Schu.*), sondern nur die Ernährung bei den Magazinen (41, 35. 48) sein könnte, aber das wäre nicht blos zu kurz gesagt, sondern eine Bemerkung dieses Inhalts würde vielmehr (wie Kn. richtig bemerkt) erst hinter V. 26 gehören. Die Wendung mit voraufgestelltem  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  verlangt, dass die der Erwerbung der  $\text{וְיֹאמְרוּ}$  entsprechende Erwerbung der Personen hier ausgesagt werde, vgl. V. 19 u. 23. Die Ueberführung sämtlicher Landbewohner in die Städte, als eine simultane und dauernde, liesse sich auch ihrer Vollziehbarkeit nach schwer vorstellen. — V. 22. „Nur die priesterlichen Ländereien blieben bei der Erwerbung ausgeschlossen. Denn die Priester hatten von Seiten des Königs

n bestimmtes (πν wie Prov. 30, 8. 31, 15. Hez. 16, 27, vgl. zu εἴν. 7, 34 bei A), und lebten von diesem ihrem bestimmten, was ihnen der König gab. Sie brauchten also in der damaligen oth ihre Ländereien nicht zu verkaufen. Anders lauten andere sichten. Nach ihnen bestritten die Priester ihren Unterhalt aus dem Ertrag ihrer Ländereien (Diod. 1, 73) und nur die as ihnen gewählten Richter wurden vom König besoldet (Diod. , 75). Damit trifft die etwas unbestimmte Angabe zusammen, ie Priester hätten vom eigenen nichts verzehrt und verwendet, ndem ihnen Brod, Fleisch und Wein gegeben worden sei (Heod. 2, 37), wenn man dabei an die einzelnen Priester in ihrem Verhältniss zur ganzen grundbesitzenden Priesterkaste denkt. Die bei Her. 2, 168 den Priestern beigelegten γέματα können von len Grundstücken verstanden werden, durch deren Besitz die Priester wie die Krieger vor den übrigen Aegyptern ausgezeichnet waren. Die Differenz gleicht sich aus, wenn man die Nachricht ler Gen. auf die ältere, die der Classiker auf die spätere Zeit bezieht, und zwischen beiden Zeiten eine Aenderung der Einrichtungen annimmt“ (Kn.). — V. 23 f. Josef macht mit den Aegyptern aus, ihnen (näml. 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 haben. אה] nur noch Hez. 16, 43 (Dan. 2, 43). [בְּרִבְוֹאָה] und dann bei den Einbringungen d. i. bei der Einheimung der Ernte; nur wenn die praep. פ gestrichen (LXX) oder durch ק ersetzt würde, könnte אה seine gewöhnliche Bedeutung Ertrag haben. אה] wie 43, 34. אה] *Ev.* §. 295, d. [אֶתְּכֵן לְבָנֶיךָ] fehlt in LXX; es ist entweder eine Glosse, oder muss es ursprünglich hinter אֶתְּכֵן gestanden haben (*Olsk.*). Bei der grossen Fruchtbarkeit Aegyptens „erscheint die Abgabe für Bebauer, 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 S. 178; *Seetzen* I. 47; *Ritter* Erdk. X. 810. XV. 849) und bei arab. Fellah's (*Burckh.* Beduin. S. 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 Reise S. 163) ab. — V. 25. Die Aegypter erklären sich zufrieden, da Josef ihr Leben erhalten hat und wünschen nur an ihm einen gütigen Herrn zu haben“ (Kn.). — V. 26. Dies wurde zu einer dauernden, noch zur Zeit des Verf. bestehenden Einrichtung. Er machte es, näml. das V. 24 gesagte (vgl. 15, 6) zu einer Bestimmung über das Ackerland Aegyptens für Pharaos, zu seinen Gunsten, hinsichtlich des Fünftens. Aber dieser Ausdruck ist geschraubt, und die Versa. drücken theils אֶתְּכֵן לְבָנֶיךָ als Satz für sich und Erklärung zu אֶתְּכֵן (*Pesch.*),

theils  $\text{וְהָיָה הַחֵטְאֵי הַבְּרִיאָה}$  dem Ph. den Fünften zu geben (LXX) aus. — Die zu des Verf. Zeit noch bestehende Entrichtung des Fünften vom Bodenertrag an den König, wovon nur die priesterl. Aecker ausgenommen waren, wird hier auf eine Einrichtung des Josef zurückgeführt und mit der Verwandlung der äg. Grundbesitzer in Kronbauern oder Erbpächter des Königs aus Anlass der 7 Hungerjahre in Verbindung gebracht. Es ist das die einzige dauernde Einrichtung Josef's im äg. Staatswesen, von welcher die hbr. Sage eine Spur bewahrt hat, und wenn gleich die Einzelheiten der Erzählung (wie die Anknüpfung an die 7 fruchtbaren und 7 unfruchtbaren Jahre, die Erschöpfung des Kaufgeldes des Kornes, der Verkauf des Viehes u. s. w.) nur der naiven Sage angehören, so wird doch die Hauptsache, die Einrichtung der Kronbauernschaft und die Entrichtung des Fünften, einen geschichtlichen Grund haben. Aber einheimische äg. Nachrichten kennt man bis jetzt darüber nicht. Die weit späteren class. Schriftsteller erwähnen zwar die Abgabe des Fünften nicht, wohl aber sagt Diod. 1, 73 f., dass in Aeg. der Grund und Boden dem König, der Priesterkaste und Kriegerkaste gehöre, und die Krieger nennt als Grundbesitzer auch Her. 2, 168. Aber gerade in Beziehung auf diese Krieger, welche unser Bericht hier gar nicht nennt, scheint aus Her. 2, 141 (wornach König Sethos, der Zeitgenosse Jesajas, den Kriegern die ihnen von früheren Königen gegebenen Ländereien wieder entzogen habe) hervorzugehen, dass sie erst in verhältnissmässig jüngerer Zeit in den Besitz ihrer Grundstücke gekommen waren (*Kn.*). Ob die dem Sesosis oder Sesostri zugeschriebene Eintheilung Aegyptens in 36 Nomen mit je einem Oberbeamten (Diod. 1, 54) und die Austheilung des Landes in gleichen viereckigen Stücken an die einzelnen Aegypter gegen Entrichtung einer jährlichen Abgabe (Her. 2, 109), was dann Artapan geradezu dem Josef zu vindiciren scheint (Eus. pr. ev. 9, 23), nur eine andere, mehr äg. Wendung derselben Vorgänge, welche die Hebräer bei Josef erzählen, ist muss dahingestellt bleiben. Wenn wirklich, wie man jetzt meist annimmt, die Person des Sesostri auf einer Zusammenschmelzung von Sethos und seinem Sohne Ramses von der XIX Dynastie beruht, so erhellt aus obigen Nachrichten nur so viel dass nach der Hyksoszeit die Landbesitz- und Steuerverhältnisse neu regulirt wurden, aber ob nun damit die bibl. Erzählung von Josef unmittelbar combinirt und darnach die Zeit des Josef bestimmt werden darf, das ist eben die Frage. Mit Recht hat *Kn.* erinnert, dass der Text von einer Eintheilung und Vertheilung des Landes nichts sagt (selbst nicht nach der mas. Leart V. 21), im Gegentheil 41, 35. 38 die einzelnen Bezirke in ihren Städten schon als vorhanden voraussetzen scheint. — V. 27 lenkt zu Israel zurück. Von Josef begünstigt, machte sich in Aeg. ansässig und mehrte sich sehr. S. die Vorber  $\text{וְהָיָה הַחֵטְאֵי הַבְּרִיאָה}$  hier vom ganzen Stamm, s. zu 35, 10.  $\text{וְהָיָה הַחֵטְאֵי הַבְּרִיאָה}$  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 nach A, lässt R zunächst V. 29—31 eine *Verordnung Jacob's an Josef über sein Begräbniss in Kenaan* nach C folgen (während er die entsprechende Verordnung nach A an's Ende 49, 29 ff. verlegt). Dass hier C erzählt, wird ausser durch  $\text{וַיִּצְוֶה אֶת יוֹסֵף$  V. 29. 31 durch eine Reihe anderer Redensarten ersichtlich. — V. 28. Jacob nach der Einwanderung lebt noch 17 Jahre und bringt (47, 9) sein Alter im ganzen auf 147 Jahre.  $\text{וַיִּחַי אַחֲרָיו$  Ew. §. 316, a. — V. 29 ff. Beim Herannahen seines Todes lässt Jacob den Josef kommen und eidlich versprechen, dass er ihn in Kenaan im Familienbegräbniss begraben wolle, und Josef leistet den Schwur. (Bei A in 49, 29 richtet Jacob diesen Wunsch an alle Söhne und verlangt keinen Eid).  $\text{וַיִּשְׁבַּע אֵלָיו}$  s. zu 35, 10.  $\text{וַיִּשְׁבַּע אֵלָיו}$  wie Deut. 31, 14 bei C.  $\text{וַיִּשְׁבַּע אֵלָיו}$  wie 18, 3 u. s. bei C. *lege doch deine Hand unter meine Hüfte* wie 24, 2 bei C.  $\text{וַיִּשְׁבַּע אֵלָיו עַם אֲבוֹתָיו}$  wie Deut. 31, 16 bei C; über den Sinn s. zu 25, 7.  $\text{וַיִּשְׁבַּע אֵלָיו}$  s. zu 35, 20. *und Israel beugte sich auf das Kopfende des Bettes hin*] d. h. der schwache Greis sass bei der Rede mit Josef 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 ähnlichen Fall (*Kn.*). Die LXX (Hbr. 11, 21) Ital. u. Pesch. drücken  $\text{וַיִּשְׁבַּע אֵלָיו}$  für  $\text{וַיִּשְׁבַּע אֵלָיו}$  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  $\text{וַיִּשְׁבַּע אֵלָיו}$  derselben hervorgehoben wäre, und ein Suff. ( $\text{וַיִּשְׁבַּע אֵלָיו}$ ), was auch die Verss. haben, wäre erforderlich, wogegen „das Bett“ des dem Sterben nahen, als durch den Zusammenhang an die Hand gegeben, das pron. suff. entbehren konnte.

b) Cap. 48. *Adoption und Segnung der beiden Josefsöhne Manasse und Efraim durch Jacob* von R nach A und B. Der Bericht darüber lose (s. 15, 1) an das vorhergehende angeknüpft, sagt einleitend V. 1 f., dass den Jacob auf die Nachricht von seiner Erkrankung Josef mit seinen 2 Söhnen besuchte. Jacob nahm damals die 2 Josefsöhne förmlich als seine 2 eigenen Söhne an, so dass sie fortan als Jacobsöhne gelten sollen V. 3—7. Darauf in seiner Freude über den Anblick derselben liess er sie von Josef vor sich stellen und ertheilte ihnen einen feierlichen Segen, so jedoch, dass er dem jüngeren, Efraim, den Vorzug zuerkannte V. 8—20. Ein Nachwort an Josef verleiht diesem den einstigen Besitz Sikkems V. 21 f. — In diesem Stück ge-

hören V. 3—6 (*Hg. Ew. Kn. Hupf. Schr. Nöld.*) sicher dem an:  $\text{לֵב יָדָה}$  3, die wörtliche Rückbeziehung von V. 3 f. auf 6. 9. 11,  $\text{וַיִּשָׁק וַיִּשָׁק}$  und  $\text{וַיִּשָׁק וַיִּשָׁק}$  4,  $\text{וַיִּשָׁק}$  6 und die Vorliebe A für Darstellung solcher staatsrechtlich wichtigen Dinge las daran nicht zweifeln. Auch V. 7 (s. d.) stammt wahrscheinlich noch von ihm. Aber dass auch V. 8 ff. aus dieser Quelle flossen seien (*Eichk. Tuch Stäh. Vaik. u. A.*), ist schon das nicht anzunehmen, weil unter Voraussetzung der Zeitrechnung des A (s. zu V. 8) dem Jacob die Söhne Josef's nicht mehr unbekannt gewesen sein können, wie sie hier V. 8—11 erscheinen (*Kn.*), wie sie ja auch unmittelbar vorher V. 3—6 als Jacob bekannt gedacht sind. Und Redensarten wie *sich vergen zur Erde* 12, *umarmen und küssen* 10, *böse sein in Augen* 17, *bis auf diesen Tag* 15, *sich segnen mit jem.* 20, *ist mit jem.* 21 finden sich sonst bei A nicht (*Kn.*). Andersseits erlaubt der hier durchgehende Gottesname  $\text{יְהוָה}$  9. 11. 20. 21 nicht an C als Verf. zu denken, und beweist der vielmehr für die Abfassung durch B (*Kn. Hupf. Ew. Schr.*), mit auch andere Zeichen stimmen: Ausdrücke wie  $\text{וַיִּשָׁק}$  11,  $\text{וַיִּשָׁק}$  16 u. a., *der Engel* V. 16, das Bruchstück ältester Ueberlieferung V. 22, so seltene Wörter wie  $\text{לֵבָא}$  14,  $\text{וַיִּשָׁק}$  16, und endlich die Sache selbst, die Anzeichnung Josef's (15. 21) in den Söhnen durch einen besonderen Segen. Schwierigkeit macht die durchgehende Benennung des Ersvaters mit *Israel* 8. 13 f. 21, welche bis daher immer als ein Kennzeichen oder R sich erwiesen hat; auch V. 2 findet sich *Israel Jacob* V. 2 f. In der That folgt daraus, dass die bearbeitende Hand des R hier stärker eingegriffen hat. Auch zeigt eine neuere Betrachtung bes. von V. 11 f. 15, dass der Abschnitt V. 8 ff. nicht so ganz einheitlicher Natur ist, sondern scheinlich ein einfacherer Bericht des B, worin das ersammentreffende Jacob's mit den beiden Söhnen Josef's (10 a. E., 11) und eine daran geknüpfte Segnung derselben (12. 20 ff.) dargestellt war, von R (durch V. 9<sup>b</sup>. 10. 12—14. 15) erweitert und zu einer feierlicheren Segnung auf dem Sterbetage Jacob's umgestaltet ist. Ebenso ist es erst B, welcher die Benützung von Worten des B oder A in V. 1<sup>b</sup> u. 2<sup>a</sup>) V. 1 mit Anschluss an 47, 31, als Einleitung zu allen den bis dahin folgenden, aus 3 verschiedenen Schriften geschöpften Aussagen vorausgeschickt hat, so dass sie sämtlich (nämlich 3—7. 8—22. 49, 1—28. 29—32) als unmittelbar vor seinem Tode auf seinem Krankenbett (vgl. 49, 33) vorgenommene Aussagen einander reihen. — V. 1—7. Josef's Besuch bei Jacob u. die Adoption der 2 Josefsöhne durch Jacob. Der Stamm Joseph's jeher an Ansehen hervorragend und volkreicher als die anderen Stämme, selbst als Juda, wenigstens nach der Zählung N. 34. 37 (nicht nach der Num. 1, 33. 35), erhielt nach der Trennung Levi's zum Priesterstamm in der dodekadisch

arten Volksgemeinde eine doppelte Stimme, und galten seine 2 Abtheilungen, Efraim und Manasse, rechtlich als 2 Stämme (nach um. 1 ff.) schon seit Mose's Zeiten, erhielten darum auch bei der Vertheilung Kanaan's 2 Loose (Jos. 14, 4. 17, 14 ff.), obwohl er auch später noch öfters als ein Stamm oder Haus Josef's zusammengefasst werden (vgl. ausser 49, 22 ff. u. Deut. 33, 13 ff. . B. Jos. 17, 14. 17, 18, 5. Jud. 1, 22 f.). Die Entstehung dieser Einrichtung will der Verf. hier erklären. Er leitet sie vom Willen des Stammvaters des ganzen Volkes ab und berichtet, Jacob habe Manasse und Efraim zu Söhnen angenommen und sie dadurch den Stammvätern der andern Stämme gleichgestellt (Kn.). Der Sache nach war das so viel, als den Josef zum Rang des Erstgeborenen mit doppeltem Antheil (Deut. 21, 17) erheben, obgleich diese Wendung hier nicht gebraucht ist (s. aber 1 Chr. 5, 1 f.). — V. 1. Josef besucht (46, 29) seinen kranken Vater und nimmt seine beiden Söhne (41, 50) mit sich. Das letztere nimmt schon Bezug auf V. 8 ff., denn V. 3—7 sind sie als persönlich anwesend von Jacob nicht in Betracht genommen. וְיָסֵף וְיָבֹרֵךְ] *und man sagte* (Ew. §. 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 Mas. verschmäh't, da man zwar wohl וְיָסֵף (22, 20) aber nicht וְיָבֹרֵךְ in diesem Sinne zu sagen pflegte. — V. 2. Auf die Meldung seiner Ankunft nimmt Jacob seine Kräfte zusammen und setzt sich auf seinem Lager auf (47, 31. 49, 33), um den Sohn zu empfangen und zu ihm zu reden. Ueber וְיָבֹרֵךְ neben וְיָסֵף s. die Vorbem. — V. 3 f. Jacob erinnert zuerst an die ihm in Lus (35, 6. 15) gewordenen Segnungen und Verheissungen Gottes 35, 11 f., wornach viele Nachkommen, eine Gemeinde von Stämmen, aus ihm hervorgehen und Kanaan einst dauernd zum Besitz erhalten werden. וְיָבֹרֵךְ] 28, 3. 35, 11. וְיָסֵף וְיָבֹרֵךְ] 17, 8. — V. 5. Mit Rücksicht (וְיָסֵף) auf diesen künftigen Landbesitz der Stämme erklärt er, dass die 2 dem Josef in Aeg. schon geborenen Söhne ihm, dem Jacob, als seine Söhne angehören sollen, wie Ruben und Simeon, seine beiden ältesten Söhne. Sie werden damit zu Ahnherrn von besonderen Stämmen erhoben, wie die Jacobsöhne solche sind, und mit den gleichen Rechten wie diese. Absichtlich ist Efraim vor Manasse genannt; es wird damit stillschweigend vollzogen, was V. 8—20 (vgl. 20<sup>b</sup>) ausdrücklich erklärt. — V. 6. Aber nur den 2 dem Josef bis zu Jacob's Ankunft in Aeg. geborenen Söhnen wird diese Bevorzugung; die etwa später noch geboren werden, sollen nur als Josefsöhne gelten; *auf den* (nach dem) *Namen ihrer Brüder sollen sie genannt werden in ihrem Erbtheil* d. h. „ihre Nachkommen sollen mit den Efraimiten und Manassiten zusammenwohnen, unter diese gerechnet und nach ihnen mit bezeichnet 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 Geschlech-

tern enthalten sein“ (*Kn.*), oder vielmehr alles, was später als Josephaus galt, war entweder Efraim oder Manasse zugezählt. — V. 7 erinnert er, dass ihm, als er aus Paddan kam, die Rahel unterwegs in Kanaan in der Nähe von Efrath starb und er sie dort auch begrub, vgl. 35, 16—20. <sup>לִי</sup>] nicht: *bei mir* (*Kn.*), sondern: *mir zum Leid*, eig. *zur Last* (Qoh. 2, 17). *Paddan*] für Paddan Aram (s. 25, 20), nur hier, vielleicht durch blossen Abschreibebefehler. Diese Erinnerung gilt insgemein als Begründung zu V. 5 f.: der geliebten, aber früh verstorbenen Rahel zu Ehren erhebe Jacob 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 Deut. 21, 15—17. Aber weder ist ein Causalverhältniss durch das fortschreitende *und mir* oder *mir aber* hinreichend ausgedrückt, noch hat der Rahel Begräbniss, um das sich doch die Aussage hauptsächlich dreht, mit der Adoption ihrer Enkel einen Zusammenhang; auch die Einsetzung von <sup>לִי</sup> nach <sup>לִי</sup> (LXX Sam. Pesch.) schafft einen solchen nicht. Vielmehr da hier der Bericht des A schliesst, in dessen Fortsetzung 49, 29 ff. aber von dem Erbbegräbniss in der Makpela die Rede ist, so sollten wohl in dem ursprünglichen, etwas längeren Text des A diese Worte das Fehlen der Rahel im Erbbegräbniss erläutern (*Nöld.*). Indem R bei diesen Worten vorläufig abbrach, um 48, 8—49, 28 folgen zu lassen, ist ihr Sinn allerdings verdunkelt worden, aber gerade dieses Abbrechen geschah von ihm sehr absichtlich und bahnt den Uebergang zum folgenden an. Mitten in seiner Rede bemerkt V. 8 Jacob die nach V. 1 f. anwesenden, aber als anwesend noch nicht berücksichtigten Josefsöhne und lässt sich dadurch bestimmen, ihnen den Segen zu geben. Hienach ist es auch nicht nöthig, V. 7 für eine blosser Glosse des R (nach 35, 16. 20) zu erklären (*Hupf.* S. 36; *Schr.*), zumal da ein Zweck derselben nicht einleuchtet; nur <sup>לִי</sup> <sup>לִי</sup>, was im Munde des Jacob wenig passt, wird ein Zusatz von ihm sein (35, 19). — V. 8—22. *Die Segnung der Josefsöhne.* „Efraim und Manasse gehörten zu den volkreichsten Stämmen“ (die Listen Num. 1 u. 26 können hier nicht alles entscheiden), „besaßen ausgedehnte und schöne Ländereien und hatten grosse Macht und Bedeutung, waren also besonders gesegnet (49, 22 ff. Deut. 33, 13 ff.), am meisten von beiden aber der Stamm Efraim“, dessen Stammvater als der jüngere Sohn Josef's galt; er gewann namentlich zur Zeit der Ansiedlung in Kanaan dadurch, dass der Führer Josua ihm angehörte und Sichem und Silo in seinem Gebiet lagen, eine hervorragende Bedeutung; in der Richterzeit (Jud. 8, 1 ff. 12, 1 ff.) wie in der Zeit des getheilten Königreichs war er der eigentliche Mittelpunkt der nördlichen Stämme. Sowohl die Vorzüge der beiden Stämme als den Vorrang des jüngern Efraim „will der Verf. hier erklären,



und er erzählt, Jacob habe nach der Adoption Efraim und Manasse gesegnet und dabei die rechte Hand auf Efraim's, die linke auf Manasse's Haupt gelegt. Er folgt dabei der Ansicht, dass die Segensprüche von Gottesmännern Kraft und Wirkung haben (s. 27, 33). Seine Erzählung steht dem Gedanken nach zu V. 1—7 in demselben Verhältniss, wie Cap. 27 zu 25, 29—34“ (*Kn.*). S. die Vorbem. — V. 8. Israel bemerkt die Anwesenheit der beiden Josefsöhne, bricht die Rede ab und fragt, wer sie seien. Er kennt sie nicht etwa bloß wegen seines schlechten Gesichtes nicht, sondern hat nach V. 11 sie überhaupt noch nicht gesehen. Das ist freilich, wenn man 47, 9. 28 mit 41, 50 vergleicht, wonach Jacob schon 17 Jahre in Aeg. war und die Söhne bereits Jünglinge gewesen sein müssen, auffallend (*Kn.*), beweist aber nur, dass die Zeitrechnung des A hier nicht zu Grund gelegt ist. — V. 9 f. Josef erklärt sie für seine Söhne, die ihm Gott hier (wie 38, 21 f. bei C) gegeben habe (vgl. 33, 5); Jacob will sie segnen. [קָרַאתָם] *Ew.* §. 253, a. Die in Baer's Ausg. aufgenommene mas. Pausalaussprache וְאֶבְרָהָם (wie וְיִצְחָק 21, 9 und das häufige וְיִצְחָק) ist singular und bei den Mas. nicht allgemein durchgedrungen. — Sie müssen ihm herzugeführt werden, weil er sie sonst nicht deutlich sehen konnte, da seine Augen vor Alter schwer d. i. stumpf waren (vgl. 27, 1. 21 f.). — Vgl. 29, 13. 33, 4. — V. 11. Er gibt seiner Freude über den unverhofften Anblick Ausdruck. [וַיִּשְׂבֹּחַ] *urtheilen* d. i. *erachten, denken*, nur hier so. [וַיִּשְׂבַּח] 31, 28. — V. 12. Da die Söhne schon an den Knien des Jacob sind, so könnte die Segnung sofort vor sich gehen (vgl. 27, 26 ff.). Aber Josef führt sie von den Knien des Vaters wieder weg, um ihnen vor dem Segen die richtige Aufstellung zu geben. Dass diese Aufstellung trotz des gehörten וַיִּשְׂבַּח nicht beim ersten Hinzuführen, sondern erst jetzt vorgenommen wird, scheint zu beweisen, dass hier eine jüngere Darstellung in eine ältere einfachere eingearbeitet ist. Dass der Verf. die Söhne kleiner, als sie nach der Chronologie von A sind, gedacht habe (*Kn. Böhm.*), folgt aus den Ausdrücken nicht nothwendig. [וַיִּשְׂבַּח] da man dieses Verb. zwar mit וְ oder וַיִּשְׂבַּח der pers. construirte, aber וַיִּשְׂבַּח für וַיִּשְׂבַּח im Hebr. durch die (verdächtige) Stelle 1 Sam. 25, 23 nicht gesichert ist, so kann das Suff. nur auf den Handelnden zurückgehen (wie Num. 22, 31. 2 Sam. 14, 33. 18, 28. 24, 20. 1 Reg. 1, 23; sonst bloß וַיִּשְׂבַּח z. B. Gen. 19, 1. 42, 6), und folgt daraus der Vorzug der mas. Lesart vor וַיִּשְׂבַּח der LXX Sam. Pesch. (*Mich. Ilg. Ew. Gesch. II. 396*). Wem die Niederwerfung Josef's gilt, ob Gott oder dem Jacob, ist nicht gesagt; jedenfalls soll sie Ausdruck ehrfurchtsvollen Dankes für den in seinen Söhnen ihm (V. 15) zugedachten Segen sein, und zeigt, dass er sich der Wichtigkeit des Actes bewusst ist. — V. 13. Er führt dann die Söhne ihm zu, so aufgestellt, dass Jacob den älteren (Manasse) zur rechten und den jüngeren (Efraim) zur linken Hand bekommt. — V. 14. Aber Jacob legt

vielmehr seine Rechte auf des jüngeren (יָמֵיךָ wie 19, 31 ff. 25. 23. 29, 26. 43, 33 bei C u. R) und die Linke auf des älteren Haupt, weil jener den Vorschlag vor diesem haben soll. Die rechte Hand war auch bei den Hebräern die bevorzugte (1 Reg. 2, 19. Ps. 45, 10. 110, 1). יָמֵיךָ וְיָמֵי אֵלֶיךָ erklärende Appos. zum vorigen (21, 14), schwerlich: *er machte oder behandelte klug seine Hände* d. i. legte sie mit Ueberlegung, mit Bedacht also (*Onk. Saad., Graec. Ven., Luth.*), da selbst, wenn יָמֵיךָ = יָמֵי אֵלֶיךָ zu erweisen wäre, vielmehr eine Unterordnung der יָמֵיךָ durch אֵלֶיךָ zu erwarten stünde, sondern nach arb. شکل *ligavit, plexuit* (mit LXX Pesch. *Fulg., Targ. Jon.* und den meisten Neueren): *er verflocht seine Hände* d. h. verwechelte sie, legte sie kreuzweise. Für diese Erklärung spricht der folgende Satz des Grundes: *denn Manasse war der Erstgeborne*. Ihm kam die Rechte zu; er erhielt sie aber nicht, weil Jacob die Hände wechselte (*Kn.*). Die Handauflegung kommt zwar sonst auch bei Weihungen zu einem Berufe (Num. 8, 10. 27, 18. 23. Deut. 34, 9) vor, aber darum ist nicht jede Handauflegung Zeichen einer Weihe (BL. II. 583 f.), z. B. Lev. 16, 21. 24, 14. Immer aber ist sie das äussere Zeichen und Mittel, durch welches einer die ihn bewegenden und laut werdenden Gefühle und Wünsche als dem von der Handauflegung getroffenen geltend darstellt und gleichsam auf ihn hinüberleitet (s. auch *Ew. Alterth.* 57 f.). Aus der christlichen Zeit, wo überhaupt dieser Branch mehr in Uebung war, gehört hieher Marc. 10, 16 (Matth. 19, 13 f.). — V. 15 f. So mit aufgelegten Händen segnet er *Josef*; man erwartet *sie* (was die LXX herstellten). Es ist das auch ein Zeichen der Zusammenarbeit von zweierlei Darstellungen; V. 15 f. sind Worte des ältern Textes (vgl. V. 20). Der, welcher den Jünglingen den Segen schaffen soll, wird dreimal genannt, was hier so wenig zufällig sein wird als in dem ähnlichen Fall 9, 25 ff. (S. 172). יָמֵיךָ וְיָמֵי אֵלֶיךָ [17, 1. *der mich weidete*] als Hirt mich behütete und versorgte (Ps. 23, 1. 28, 9. Jes. 40, 11), im Munde des Musterhirten Jacob ein treffendes Bild, vgl. 49, 24. יָמֵיךָ וְיָמֵי אֵלֶיךָ [im A. T. nur noch Num. 22, 30 beim selben Verf. (*Kn.*). *der Engel*] in dem Gott: ihm erschien und aus seinen Nöthen ihn erlöste (vgl. 31, 11. 32, 25 ff. 28, 11 ff. 32, 2 f., alle bei B); er steht hier, wie auch sonst, permutative für Gott selbst; im übrigen s. Ex. 3, 2. יָמֵיךָ וְיָמֵי אֵלֶיךָ s. 21, 12. *und sollen wachsen an Menge* sich vermehren, volkreiche Stämme werden; יָמֵיךָ, nur hier im A. T., ist verwandt mit יָמֵיךָ. — V. 17 f. Josef hält die Lage der Hände des Segners für ein Versehen und will Jacob's Rechte von Efraim's Haupt auf das Manasse's bringen, als welcher der Erstgeborne ist (*Kn.*). יָמֵיךָ וְיָמֵי אֵלֶיךָ 38, 10, aber auch 21, 11 f. — V. 19. Aber Jacob weist die Einsprache ab, erklärt zu wissen, was er thut; er spricht es (in der Kraft des Geistes) jetzt geradezu aus, Manasse werde zwar auch zahlreich und mächtig werden, sein jüngerer Bruder aber ihn an Grösse und Menge

übertreffen.  $\text{מְאִלֵּם}$ ] wie 28, 19.  $\text{מְלֵא מְאִלֵּם}$ ] nicht partitiv: der vollste ( $\text{מְלֵא}$ ) der Stämme, sondern: *er wird die Völkerfülle* d. h. die Völkermenge (Jes. 31, 4) oder der Volkreichtum selbst werden;  $\text{מְלֵא מְאִלֵּם}$  35, 11 von den Stämmen Israels (wie  $\text{מְלֵא מְאִלֵּם}$  28, 3. 48, 4) gebraucht, ist also hier im Grunde von noch kleinern Volksabtheilungen gesagt. Es sind die Verhältnisse im heiligen Land, nicht die unter Mose (Num. 26, 34. 37. 1, 33. 35), ins Auge gefasst. — V. 20. Ein weiteres Segenswort Jacob's, wie  $\text{מְלֵא מְאִלֵּם}$  zeigt, eigentlich an Josef gerichtet (vgl. V. 15), und wohl aus B genommen, aber von R folgerecht auf die Josefsöhne bezogen, daher  $\text{מְלֵא מְאִלֵּם}$ . Die so entstehende Incongruenz haben die LXX durch Aenderung von  $\text{מְלֵא מְאִלֵּם}$  in  $\text{מְלֵא מְאִלֵּם}$  beseitigt. Josef's Name soll, vermöge der Grösse und Bedeutung der 2 Josefstämme, zu einer sprichwörtlichen Segensformel in Israel werden, s. zu 12, 3. Die Formel muss wirklich einst so üblich gewesen sein. Auch in dieser Formel ist Efraim vor Manasse gestellt (vgl. bei A V. 5), und mit Beziehung darauf sowohl als den ganzen Vorgang V. 14 ff. sagt der Berichterstatter: und er setzte Efraim dem Manasse vor. — V. 21 f. Ein letztes Segenswort, von R gewiss aus seiner Quelle B geschöpft. Jacob an die Verheissungen vom künftigen Landbesitz (zuletzt 46, 4 bei B, 48, 4 bei A) glaubend, verleiht im Hinblick auf die Wiederkehr seiner Nachkommen *in das Land der Väter* (31, 3) dem Josef *eine* (über die kurze Aussprache des st. a.  $\text{אֶחָד}$  wie Zach. 11, 7. Jes. 27, 12 s. *Ev.* §. 267, b) *Schulter über seine Brüder hinaus*, vgl. zu  $\text{לְזֶ$  Ps. 16, 2. Qoh. 1, 16 (2 Sam. 11, 23. Ps. 137, 6). Der Ausdruck  $\text{אֶחָד}$ , von *Onk. Pesc. Saad.* ungenau mit *Theil* übersetzt, von *JDMich. Böhm.* falsch mit

$\text{شك}$  *Geschenk* zusammengestellt, kann wie sonst  $\text{שָׁמַר}$  Num. 34, 11. Jos. 15, 8. Jes. 11, 14 und ähnliche Wörter im Arab. (*Ges.* thes. 1407) nur *Berg-* oder *Landrücken* bedeuten, und ist gewählt mit deutlicher Beziehung (LXX  $\text{Σινμα}$ ) auf Sikhem im spätern 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, 6 f. Dieses Sikhem gibt Jacob dem Josef im Vorzug vor den andern, so dass er um es wie um eine Schulter oder einen Rücken über sie hervorragt. Diesen Rücken nun aber zu einem ganzen Stammgebietstheil umzudeuten und hier den Gedanken zu finden, dass Josef einen Landestheil mehr als die andern, also im ganzen 2 bekommen soll, vgl. V. 5 bei A (*Tuck Kn. Del. A.*), hat man kein Recht und keinen Grund; ein ganzer Landestheil wäre nicht bloß ein Rücken, sondern eine Mehrheit solcher, und  $\text{אֶחָד}$  kann niemals s. v. a. ein Gebietstheil, in welchem Sikhem liegt, sein. Wie er Sikhem verschenken kann und warum er gerade Sikhem schenkt, erklärt der Relativsatz: er hat es mit seinem Schwert und Bogen (Jos. 24, 12) d. i. durch

eine Waffenthat dem Amoriter d. h. dem Landesbewohner (15. 16) abgenommen. Von einer solchen That steht freilich in der Gen. nichts, denn die 34, 25 ff. erzählte Unthat seiner Söhne kann Jacob hier nicht meinen, da er 34, 30 (49, 5—7) sie mißbilligt, und 33, 19 spricht blos von dem Erwerb eines Grundstücks bei Sikkem durch Kauf. Aber das berechtigt nicht,  $\text{פָּרַעַף}$  als Perf. proph. zu erklären (*Ros. Tuck Kn. Del. A.*), so wenig als Schwert und Bogen zu Gebet (*Onk. Rasch. A.*) oder Gerechtigkeit oder Geld (*Hier. qu.*) umzudeuten. Wie  $\text{פָּרַעַף}$  kein Perf. proph. ist (s. zu 1, 29), so auch nicht  $\text{פָּרַעַף}$ ; meinte er eine erst künftige Eroberung bei der Besitznahme des Landes, so wäre gar nicht angedeutet, warum er gerade Sikkem verschenkt, denn künftig zu erobern war nicht blos Sikkem, sondern das ganze Land;  $\text{פָּרַעַף}$  (nicht einmal  $\text{פָּרַעַף}$ ) wäre der denkbar unpassendste Ausdruck für  $\text{פָּרַעַף}$  oder  $\text{פָּרַעַף}$ . In Wahrheit besagen die Worte, dass Jacob (mit den Seinen) Sikkem wirklich erobert habe, und enthalten somit eine von Cp. 34 abweichende Ueberlieferung über Jacob's Verhältniss zu Sikkem. Dort erzählte A und C, hier B (nach einem älteren); vgl. S. 384. 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—7; Jalqut Schimeoni I. 132; *Jellinek Beth ha Midrasch III. 1 ff.* (auch Targ. Jon.).

c) Cap. 49, 1—28. *Die Weissagungssprüche Jacob's* über die Zukunft seiner 12 Söhne oder (V. 28) Stämme. Als eine Vorausverkündigung werden sie V. 1 charakterisirt; es wird aber öfters (V. 4. 6 f. 17. 25 f.) darin mehr befehls- oder wunschweise gesprochen, in väterlicher Vollmacht verfügt, so dass man die Sprüche auch das Vermächtniss Jacob's benennen könnte. Weniger gut nennt man das Stück den *Segen Jacob's*, denn „es enthält auch gar viel nachtheiliges für die Stämme; den 3 ersten (Ruben Simeon Levi) wird nur ungünstiges“ in Aussicht gestellt, voll und ganz gesegnet werden nur Juda und Josef; es verhält sich hienach mit diesem Stück anders als mit dem s. g. Mosesegen Deut. 33 (*Kn.*); V. 28<sup>b</sup> (s. d.), worauf jene Benennung gegründet wird, gehört ursprünglich zu den folg. V. 29 ff. — Jacob hat hier (V. 1) seine sämtlichen 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 oder Stämme vorgeführt werden, ist die der Altersfolge, so jedoch, dass wie 35, 23 ff. (anders als 30, 1 ff.) die sämtlichen 6 Leastämme zusammengenommen und zwischen sie und die Rahelstämme die Stämme der 2 Kobsweiber gestellt werden. Ausserdem ist (gegen 30, 17 ff. 35, 23. 46, 13 f.) Sebulun dem Jissakhar vorgeordnet (darnach auch Deut. 33, 18), ohne Zweifel weil über ihn rühm-

icheres zu sagen war, und sind die 4 Hinterstämme nicht nach der Abstammung, sondern geographisch in der Richtung von Süd nach Nord geordnet (*Ev. Gesch.* II. 435). Durchaus ist es die gehobene Rede, in der Jacob hier spricht, aber an Schwung, Kraft, Bilderreichthum und Rhythmus übertreffen diese Sprüche die ähnlichen dichterischen Worte in 9, 25 ff. 14, 19 ff. 24, 60. 25, 23. 27, 27 ff. 39 f. weit, und erweisen sich durch ihre eigenthümlichen Bilder und Anschauungen (V. 4. 8. 10. 11 ff. 14. 17. 19. 21—26), sowie durch ihre vielen seltenen, zum Theil später ungewöhnlich gewordenen Ausdrücke (wie פָּרִי u. הִזְיִיר 4, בְּקָרָו 5, מִדְּבָק 10, סִרִּי 11, הַקְּלִילִי 12, מְשֻׁמֵּר 14, שְׁשִׁיטוֹן 17, שְׁלֵמָה 21 und viele andere in V. 22—26) als alterthümlicher. „In der älteren Zeit nun zweifelte man nicht, dass die Rede so von Jacob gehalten worden sei, wie sie vorliegt. Diese Meinung wurde auch von vielen Anlegern der neueren Zeit noch festgehalten (*Ven., Tell., JDMich. Herd. Knapp Hensl. A.*) und hat bis auf die Gegenwart ihre Vertheidiger gehabt (*Ros. Baumg. Del. Hengst. Keil Lange A.*). Man nahm an, Josef habe die Rede aufgezeichnet und so den Nachkommen überliefert (*Mössl.*), oder jeder Sohn habe seinen Spruch behalten und einer später dieselben vereinigt aufgeschrieben (*Vogel* zu Grot., *JEChSchmidt*). Mit Recht aber hat man eine solche Prophetie mit ihren Wortspielen und Bildern, mit ihrer Kühnheit und Kraft, mit ihrem schönen Parallelismus, mit ihrem hochpoet. Charakter überhaupt in dem Munde eines abgelebten, entkräfteten und sterbenden Greises für unerklärlich erachtet, noch mehr aber die durch das ganze Stück gehende Kenntniss der israhel. Stämme nach ihren Wohnsitzen und sonstigen Verhältnissen, wie sie erst lange nach Jacob 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 Prophetie ganz dem Jacob ab (*Eichh. Justi Vat. de We. Schu. Bleek A.*) und entschieden sich für eine spätere Entstehungszeit z. B. für die mosaische und für Mose selbst (*Haas. Scher.*), für die letzte Hälfte der Richterzeit (*Ev. GBaur*), für die des Samuel (*Tuch EMeier*), für die des David (*Heinr., Werliin, Kn.*), glaubten auch in dem Verf. den Propheten Nathan zu erkennen (*Friedr. Bohl.*)“ *Kn.* Der entscheidende Punkt ist hier, dass sämmtliche Sprüche die geogr. und geschichtl. Verhältnisse, wie sie sich nach Mose in der Richterzeit gebildet hatten, ins Auge fassen, die ganze Zeit aber von Jacob bis Mose unberührt lassen und ebenso auf die Königszeit nicht herunter-

reichen. Diese Beschränkung des Gesichtskreises des Redenden auf einen bestimmten Abschnitt der isr. Geschichte, wobei sowohl der vorhergehende (die 400—500 Jahre zwischen Jacob und Josua) als der folgende Zeitraum völlig leer und dunkel gelassen wird, ist der deutlichste Beweis, dass hier keine eigentliche Prophetie vorliegt. Nur wer Propheten als Wahrsager betrachtet, kann es unanstössig finden, dass Jacob ein einzelnes, scharf abgeschnittenes Stück der isr. Volksgeschichte mit grosser Genauigkeit vorausgesehen und -beschrieben, alles zwischen ihm und diesem Stück liegende aber nicht gekannt haben soll. Dagegen gott- und 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 göttlichen Weltregierung folgen, nicht geschichtl. und geograph. Thatsachen. Gerade auch diese Anknüpfung an die Gegenwart fehlt hier: ausser bei Ruben Simeon Levi (und vielleicht Josef) geht der Redner nicht von individuellen Thaten oder Lagen seiner Söhne aus, öfters (V. 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 Jacob weit abstehenden Zeit, genauer in der Richterzeit verfasst und zusammengestellt sind. Auf das Königthum Saul's (V. 27) und David's (V. 8—10) wird nicht angespielt; das über Levi und Jissakhar gesagte schliesst die königlichen Zeiten geradezu aus, und V. 20 spricht nicht von einem isr. König. Die jüngste Einzelheit, auf die hingewiesen wird, ist das Richterthum Simson's (s. zu V. 16 ff.), und über diese Zeit braucht man nicht herunterzugehen. Dazu stimmt, dass das Lied der Debora, an Sprachfarbe noch etwas alterthümlicher als diese Sprüche (mit Ausnahme von V. 22—26), in V. 13 f. schon benützt ist (vgl. Jud. 5, 16 f.). Aus dieser Zeit lässt sich auch die Dichtung der Sprüche unschwer begreifen, während von einer Vorhersagung der künftigen Schicksale der Stämme durch Jacob ein Nutzen für diese nicht einzusehen ist. In einer Zeit, wo das Bewusstsein der Aufgaben eines Gottesvolks meist geschwunden und durch den vorherrschenden Zug zur Vereinzelung selbst das Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit zurückgedrängt, die Volkskraft geschwächt und viele Uebel und Bedrängnisse über ganze Landestheile hereingeführt waren, in solcher 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 blos schriftlich oder auch mündlich in öffentlicher Gemeindeversammlung, die auseinanderstrebenden Stämme um die Person des gemeinsamen Vaters sich schaaren und aus seinem Munde das vernehmen hiess, was er unter diesen Umständen ihnen zu sagen hat. Um ihre Leistungen und Zustände handelt

es sich dabei, nicht in Beziehung auf die Religion (vielmehr ist es höchst merkwürdig zu sehen, dass jedes Urtheil über die religiösen Verhältnisse gänzlich fehlt, ganz anders als Deut. 33), wohl aber hinsichtlich des volksthümlichen Wesens. (als dessen Gründer Jacob 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 eigenthümlichen Stachel. Aehnlich hat schon Debora (Jud. 5, 13. ff.) die Stämme gemustert und ihnen Lob und Tadel gespendet. So gefasst hat die Dichtung für ihre Zeit ihren guten Sinn und Nutzen gehabt, und bei dem immer sehr lebendigen Gefühl einer dauernden Gemeinschaft der grossen Ahnen mit den Nachkommen (*Ew. Gesch. I. 588*) und einer realen Wirkung ihres Segens und Fluches (oben S. 170 u. 346) war die Herbeziehung der Person Jacob's einzig passend. Auch das eigenthümliche Schwanken des Tones der Rede, da der Redende bald verkündigt, bald seinen Willen ausspricht, bald wünscht, segnet und flucht, erklärt sich in diesem Falle gut. Dagegen ist die Vermuthung, dass das Stück eine blosse Sammlung von ursprünglich zerstreut in Umlauf befindlichen Sprüchen sei, abzuweisen. Die gemeinsame Beziehung der Sprüche auf die Verhältnisse der Richterzeit, der unverkennbare innere Zusammenhang unter den Worten über Ruben Juda Josef, die relative Unbedeutendheit, 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 namentlich bei dem Spruche über Josef wird sogar aus Sprache und Inhalt wahrscheinlich (*Ew. Gesch. I. 585 f.*), dass ihn der Verf. schon aus älterer Zeit überkommen hat. Der Verf. war ohne Zweifel ein Judäer, zu schliessen aus dem hohen Lob, das er Juda spendet. Nicht als ob er Juda über Gebühr verherrlichte, aber bei der bekannten Stimmung der nördl. Stämme ist eine billige Würdigung der Verdienste Juda's auf ihrer Seite schwerer zu denken als die neidlose Anerkennung der Herrlichkeit Josef's auf Seiten Juda's. Eben dafür spricht auch die geograph. Anordnung der 4 Hinterstämme. Ob das Gedicht einst für sich in Umlauf war oder ob es von Anfang an in einem Geschichtsbuch stand, ist schwer zu sagen. Wenn der einleitende V. 1 schon ursprünglich dazu gehörte, so muss das letztere angenommen werden. Es lässt sich aber auch

denken und ist wegen des Ausdrucks  $\text{בְּרֵאשִׁית יְמֵי יַעֲקֹב}$  fast 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 prophetische Begabung Sterbender im Alterthum sehr verbreitet (Hom. Il. 16, 849 ff. 22, 358 ff.; Plat. apol. Soer. p. 39 Steph.; Xenoph. Cyrop. 8, 7, 21; Diod. 18, 1; Cic. de divin. 1, 23. 30; Kn.) und ohne Zweifel auch bei den Hebräern in Geltung war. — Aus dem dargelegten 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. Gesch. I. 591*) ist das am wenigsten wahrscheinlich, „weil der Fluch V. 7 seinem Sinne nicht entspricht, der Gottesname  $\text{יְהוָה}$  V. 18 von ihm (nach Ex. 6, 3) schwerlich belassen worden wäre und die Einwebung“ grösserer (kleinere s. Num. 6, 23 ff. 10, 35 ff.) „dichterischer Stücke seinem Plan fremd gewesen ist“ (Kn.), V. 28<sup>b</sup> aber sich auch in anderer Weise erklärt. Ob B das Stück nicht gekannt (*Schr.*), sondern anerkannt und also 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 dagegen, und  $\text{בָּרַךְ}$  begegnen V. 1 könnte sogar dafür sprechen. Dass C es sich angeeignet (aber nicht verfasst, *Hupf. Böhm.*) hatte (*GBaur*), ist auch wegen 34, 26 ff. wahrscheinlich; nur muss man dann wegen  $\text{בָּרַךְ}$  annehmen, dass V. 1<sup>a</sup> von R aus A genommen ist und ursprünglich mit V. 28<sup>b</sup> zusammengehangen hat. Kn. meint, der Jehovist habe es aus seiner 2 Urkunde, dem Kriegsbuch, genommen. Für uns ist das Stück als eine Urkunde aus der Richterzeit von grosser Wichtigkeit.

Besondere Litteratur: *Venema* dissert. sel. 1750. I, 2. *Teller* Uebers. des Segens Jacobs und Mosis 1766 und notae crit. et exeg. in Gen. 49 caet. 1766. *Knapp* disputatio ad vatic. Jacobi 1774. *Aurivillius* dissertationes ad sacr. litt. ed. Michaelis p. 178—267 (nur V. 1—10). *Herder* Briefe das Stud. der Relig. betr., in seinen Werken zur Rel. u. Theol. 1829. XIII. 61—79, und Geist der hbr. Poes., Ausg. v. Justi, II. 175—196. *Horrer* Nationalgesänge der Isr. 1780. S. 1 ff. *Hasse* Magazin für die bibl. orient. Litert. I, 1. S. 5 ff. *JEChrSchmidt* eins der ältesten und schönsten Idyllen 1793. *Scherer* Gesch. der Isr. I. 167—183. *Plüschke* oratio Jacobi morientis 1805. *Mössler* vatic. Jacobi 1808. 2 partt. (nur bis V. 12). *Friedrich* der Segen Jacobs, eine Weissagung des Proph. Nathan 1811. *KIFischer* diss. de benedictione Gen. 49. 1814. *Justi* Nationalgesänge der Hebräer. II. S. 1—94. *Stähelin* animadversiones in Jacobi vatic. 1827. *Diestel* der Segen Jacobs historisch erklärt 1853. *Land* disp. de car-



ine Jacobi 1858. *EMeier* Gesch. der poet. Nationalliteratur 356 S. 109 ff. Andere Schriften s. bei *Justi* und *Tuch*. — vom Zeitalter der Weissagung handelt *Heinrichs* de auctore atque state capitis Gen. 49. 1790. Vgl. auch *Kurtz* Gesch. des A. B. Aufl. 1853. I. 314 ff.; *GBaur* Gesch. der ATL. Weissagung 1861. 216 ff.; *Ewald* Gesch. I. 104 ff. 585—589. II. 412. 463. 493; ahrb. II. 49 ff. XII. 189 ff.; G.G.A. 1873. S. 421 ff.

V. 1. Jacob auf seinem Lager (48, 2) ruft seine Söhne zu sich, um ihnen ihre Zukunft zu verkündigen. לְיָקֹבֶט [אֲנִי] zu verstehen wie Jos. 10, 24, da zuvor von einer Anwesenheit derselben bei ihm noch nichts gesagt war. *was euch begegnen wird*] näml. in euern Nachkommen, vrgl. V. 28, wernach im Grunde die Stämme gemeint sind; über יָקֹבֶט s. zu 42, 4. בְּמִתְחַלְתֵּי הַיָּמִים [אֲנִי] in der Folge der Tage, in der Folgezeit, „in künftigen Zeiten“ (*Luth.*). Je nach dem Zusammenhang ist der Begriff von אֲנִי relat. oder absol. zu fassen; hier wie Num. 24, 14. Deut. 4, 30. 31, 29. Jer. 23, 20. 30, 24 hat die „letzte Zeit“ keine Stelle, während in messianisch-eschatologischen Weissagungen (z. B. Hos. 3, 5. Mich. 4, 1. Hez. 38, 16) allerdings die Endzeit oder wenigstens die letzte Zukunft, die der Prophet überhaupt erschaut, zu verstehen ist. Als eine in dem prophet. Zeitalter übliche Formel lässt sie in diesem V. die Zuthat eines jüngeren Geschichtschreibers erkennen. — V. 2 beginnt das Gedicht mit nachdrücklicher Aufforderung zum Hören (4, 23), und zwar *ver-eint* sollen sie hören, denn es handelt sich bei dem, was er sagt, um das Verhältniss eines jeden zum Ganzen. — V. 3 f. *Ruben*, einst erster d. h. machtvollster und angesehenster unter den Stämmen, daher auch 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), in den Sagen von den Jacobsöhnen bei B (Gen. 37, 21 ff. 42, 22) seiner Würde wohl eingedenk und noch in der Mosezeit grössere Ansprüche erhebend (Num. 16. 29, 6 f. Deut. 11, 6), hat doch in der geschichtlichen Zeit und nach seiner Ansiedlung im südl. Theil des Ostjordanlandes weder durch Menschenreichthum und Macht noch durch Leistungen für die Gemeinde jemals hervorgeragt (die einzige von ihm erzählte That 1 Chr. 5, 10. 18 ff.), vielmehr schon in der Richterzeit sich gleichgiltig gegen die nationalen Kämpfe gezeigt (Jud. 5, 15 f.), und auch weiterhin sich mehr und mehr isolirt, so dass er bald in der Königszeit für Israel so gut wie verloren gieng (Deut. 33, 6. Jes. 15 f.). Was einst in der vorgeschichtl. Zeit er gewesen war, das wurde, in der Zeit von Mose an, Juda der Vorkämpfer V. 8 ff., und der erste Rahelsohn Josef, der machtvollste und besitzreichste, der יוֹסֵף unter seinen Brüdern (V. 26, Erbe der Erstgeburt 1 Chr. 5, 1 f.). Dieses frühe Sinken des Stamms wird hier aus einem Fluch des Vaters über seinen freveln Uebermuth, in dem er einst das Ehebett seines Vaters entweiht, abgeleitet. Näheres über diese Unthat wissen wir nicht, denn die kurze

Notiz 35, 22 gibt wenig mehr darüber; aber was es damit auf sich hat, kann ein jüngeres Beispiel 2 Sam. 16, 21 f. lehren. Es ist der Misbrauch seines Vorrangs und „anmassender Eingriff in die Rechte des Vaters und Stammhauptes“ (*Kn.*), was ihm den Verlust seiner Würde und Macht schon frühe zugezogen hat (s. *Ev. Gesch. I.* 535 f.). Und es ist möglich, dass der Verf. ein älteres, mit der Sage über jene Unthat überliefertes Wort des Vaters benutzte. V. 3 rühmt der Vater ihn seiner Würde gemäss, V. 4 entsetzt er ihn derselben. *mein Erstgeborener (bist) du, meine Kraft* d. h. *Erzeugniß* derselben (4, 12), näm. der vollen, noch ungeschwächten Manneskraft, daher sofort hinzugefügt wird *und Erstling meines Vermögens*, Zeugungsvermögens (Deut. 21, 17. Ps. 78, 51. 105, 36); eben als Erstgeborener und in Folge dessen, *Vorzug an Hoheit* (Ps. 62, 5. Ij. 13, 11. 31, 23. Hab. 1, 7) *und Vorzug an Stärke* (וְצָדָק Pausalform für צָדָק wie 43, 14 u. 49, 27; *Ev. §.* 93, a) d. h. an Würde und Rang, an Macht und Gewalt über alle Brüder hervorragend, vorzüglicher als sie. Poetisch wird er selbst ein *Ueberschuss*, *Vorzug* genannt für pros. *vorzüglich* (vgl. וְצָדָק V. 4, auch *Ev. §.* 296, b). Gegen die recipirte Versabtheilung וְצָדָק וְצָדָק zu V. 3 zu ziehen (*Cler. Ven. Herd. Just. Plü. Vat.*) erbringt keinen annehmbaren Sinn. *Ueberschwall wie Wasser, sollst du keinen Vorzug haben*] d. h. als Ueberschwall (abstr. pr. conor.), weil du ein solcher bist, weil du überwalltest (וְצָדָק ἐξὺβρισσας der Vers. ist nicht Lesart, sondern Erklärung), wie kochendes Wasser, sollst du nicht darüber haben, Ueberschuss oder Vorzug haben, mit Beziehung auf וְצָדָק V. 3 so ausgedrückt, übrigens וְצָדָק nur hier so (richtig verstanden von Onk. Aq. Symm., Gr. Ven., falsch in LXX ἐκείνης, worüber *Geiger* Urschrift 373, auch ζήσης s. das Scholion in *Lagarde's Gen. graece* p. 202; *Pesch.* hat וְצָדָק übersetzt). Ueber die Bedeutung des Vorzugs der Erstgeburt s. zu 25, 31; die Targg. setzen sie in haereditas regnum sacerdotium. Ueber וְצָדָק s. *Ges. thes.*; *Dunst (de We. Schu.)* bedeutet es nicht. „Wie das Wasser im Topfe von der Hitze erregt aufkocht und übersprudelt, so hat Ruben von heisser Leidenschaft getrieben die Grenze des Rechten überschritten, Uebermuth und Vermessenheit geübt“ (*Kn.*). וְצָדָק erklärt, worin das Ueberwallen bestand, und begründet dadurch die Verwerfung Rubens, vgl. 35, 22. („Aehnlich wird Phœnix von seinem Vater Amyntor verflucht, weil er dessen Keksweib beschlafen hat Iliad. 9, 447 ff.“ *Kn.*). וְצָדָק] der Plur., weil ein Doppellager gemeint ist; ein וְצָדָק st. c. haben die Mas. wohl mit Recht vermieden (vgl. 1 Chr. 5, 1). וְצָדָק dem Sprachgebrauch gemäss nicht *dann*, sondern *damals hast du entweicht*, 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 auf-

llendes; aber *קָלִיָּה* (LXX Pesch. Targg.) ist minder kräftig, *קָלִיָּה* und *קָלִיָּה* unpoetisch und gegen die Syntax, *קָלִיָּה* (Geiger S. 374) inste Prosa, Umstellung von *קָלִיָּה* vor *קָלִיָּה* (Olsh.) zu gewaltiam, „mein Lager von Hoheit“ (Ew. Gesch. I. 535) durch *קָלִיָּה* *tufe* noch nicht zu rechtfertigen; selbst ein adverbiales *קָלִיָּה* (für *קָלִיָּה*) *frevelhafter Weise* wäre hier unnütz. *קָלִיָּה* sonst immer on den Mas. als Plur. punktirt. — V. 5—7. *Simeon und Levi*, er 2 und 3 Sohn Jacob's. Auch bei ihnen, wie bei Ruben, *ess sich der Dichter durch ein älteres, in der Sage überliefertes Fluchwort Jacob's über sie leiten, und nahm sie deswegen zusammen; aus der Gemeinsamkeit ihres Schicksals allein, das doch nur ein ähnliches, nicht das gleiche ist, erklärt sich diese Zusammenfassung beider nicht. In dem Handel mit den Sikheniten (34, 25 ff.) hatten sie beide sich durch Grausamkeit hervorgethan, und dafür nach 34, 30 des Vaters Rüge, nach anderer (hier zu Grund gelegter) Ueberlieferung aber seinen Zorn und Fluch davongetragen. V. 5. *קָלִיָּה* nicht als Praed., sondern, wie Gl. b, als Appos. zu verstehen; die Aussage zu den Nom. bringt erst V. 6. Das blosse *קָלִיָּה* kann nicht *wahre, ächte Brüder* besagen, sondern dass die durch Abstammung verbrüdereten auch Brüder der Sinnesart und Handlungsweise nach sind, fügt erst Gl. b hinzu. *ihre* (d. h. deren) *קָלִיָּה* *Geräthe der Gewaltthat* (sind), *grausame Waffen*. Die Erklärung des hapaxleg. *קָלִיָּה* durch *Schwert* (Raschi Luth. Herd. Tell. Plil. Ilg. Friedr. Del. Buns.) ruht ursprünglich auf der Zusammenstellung mit *καταρα* (s. Ges. thes. 672); aus *קָלִיָּה* und *קָלִיָּה* lässt sich weder die Form (über *קָלִיָּה* s. Hez. 16, 3. 21, 35 f. 29, 14) noch der Begriff ableiten, da jene W. nicht für *durchbohren* gebraucht wurde, und an ein Lehnwort von den Griechen (Hase Rosenm.) ist in dieser Zeit im Ernst nicht zu denken. Ableitungen von *קָלִיָּה* würden eher *קָלִיָּה* erfordern (Ew. §. 260, a); *listige Anschläge, Ränke* (von dem äth.-arab., aber nicht hbr. *קָלִיָּה*, L. de Dieu, Schultens, Knapp, Maur. A.), und *Heirathsverträge* (Cler. JDMich. Auriv. Datke Kn. Luzz. Böttch. §. 791, von *كَلْبُ* *desponsavit*, aber hbr. vielmehr *קָלִיָּה* sponsam emit pretio parentibus soluto) können nicht *קָלִיָּה* genannt werden (weil *קָלִיָּה* nie, auch Jes. 32, 7 nicht s. v. a. Mittel sind). Das Wort muss von *קָלִיָּה* *rund sein* kommen (Olsh. §. 199, d), kann aber nicht *Windung, arglistige Handlungsweise* (Tuch), sondern nur ein rundes, gekrümmtes Werkzeug bedeuten,*

etwa *Krummesser, Sichel* (vgl. *קָלִיָּה*, arab. als *مِنْجَل* aufgenommen). Ew. Gesch. II. 493: *Hirtenstäbe* (wohl Krummstäbe?). Mit den Deutungen der LXX Pesch. Onk. ist, auch unter Voraussetzung von *קָלִיָּה* für *קָלִיָּה* (LXX Sam. Onk.), nichts anzufangen (sonst s. Geiger S. 374 f. 442 u. ZDMG. XX. 160 ff.). — V. 6. Ihre That und jeden Antheil an derselben weist er mit Abscheu von sich (noch stärker als 34, 30): *in ihren Kreis*

(*Rath*, in welchem sie den tückischen Plan beriethen) *trete meine Seele nicht ein, mit ihrer Versammlung eine sich nicht meine Ehre oder Hoheit, im rhythmischen Wechsel mit שָׁבָה wie Ps. 16, 9. 57, 9 (fem. nach Ew. §. 174, c) s. v. a. Geist. Ueber יָבִיבִי קְבֵרֵי der LXX s. Geiger S. 319. denn in ihrem Zorn brachten sie den Mann (Sing. der Art) um, und in ihrem Gelüste (Belieben Dan. 8, 4. 11, 3. 16. Neh. 9, 24. 37, hier gemäss dem parall. אָבָה s. v. a. Muthwillen, vgl. Esth. 9, 5) lähmten sie (die Schenkelsehnen durchschneidend Jos. 11, 6. 9. 2 Sam. 8, 4) den Stier, eine That rachsüchtiger Zerstörungslust. „Nach der jüngeren Sage jedoch 34, 28 f. raubten Jacob's Söhne das Vieh und führten es weg“ (*Kn.*). Wohl nur um dieser Differenz zu entgehen, haben *Aq. Symm. Pesch. Targ. Hieron. Vulg.* die Aussprache מָוֹר *Mauer* vorgezogen und קָרַץ nach dem aram. Sprachgebrauch als *zerstören* gefasst, während Neuere (*Plü. Mössl. Schu. Bohl. A.*) sonderbarer Weise שָׁוֶה als *Helden, Fürsten* (Ps. 68, 31. Deut. 33, 17) z. B. Sikkem oder Hemor (34, 2) verstehen wollten. — V. 7. Solche grausame Wuth trifft sein Fluch. וְיָן Paus. für וְיָן Perf. (vgl. Ex. 32, 20. Gen. 25, 7); sonst vgl. Cant. 8, 6. Viel milder lautet das Urtheil über ihre That Cap. 34, wo dieselbe mit ihrem Eifer für die Ehre des Stamms theilweise entschuldigt wird. Der Sam. (מָוֹרֵי für מָוֹרֵי und קְבֵרֵיִם für קְבֵרֵי) und Targ. Jon. haben den Fluch in ein Lob verdreht; andere wollten durch Hinüberziehung von מָוֹרֵי zu מָוֹרֵי V. 6 helfen; so anstössig war ihnen der Text. — Er verurtheilt sie zur Zerstreuung d. h. „dass ihre Nachkommen keinen zusammenhängenden Landestheil haben, sondern unter den andern Stämmen vertheilt und durch das ganze Land zerstreut wohnen sollen“ (*Kn.*) und eben damit zur Machtlosigkeit. Die *Simeoniten*, nach Num. 26, 14 vgl. mit Num. 1, 23 schon am Ende der Wüstenzeit sehr geschwächt, schlossen sich in den Kämpfen gegen die Kenaanäer 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 Stammgebiet Juda's gerechnet werden, übereinstimmend mit 1 Sam. 27, 6. 30, 30. 1 Reg. 19, 3, wo Städte wie Ssiqlag Beersheba Horma judäisch sind. Unter den Gen. 46, 10 aufgeführten Geschlechtern des Stamms scheint späterhin nur das des Schaül noch auf einige selbständige Bedeutung Anspruch gemacht zu haben (1 Chr. 4, 25 ff.), und dieses wahrscheinlich gemischt mit Ismaeliten. Schon bei der Reichstheilung (1 Reg. 12) wird Simeon als Stamm kaum mehr gerechnet; Deut. 33 fehlt er ganz. Bruchtheile von ihm eroberten in der spätern Königszeit ausserhalb Kenaans kleine Gebiete (1 Chr. 4, 34 ff.). S. überhaupt *Bertheau* z. Chron.; *Graf* der St. Simeon, 4<sup>o</sup>, 1866; *Ew.* Gesch. II. 405 ff. Hienach war Simeon allerdings frühe zerstreut, wenn auch nicht in ganz Israel, doch in Juda. Dagegen war *Levi* in Israel zerstreut: er sollte sogar gesetzlich kein eigenes Stammgebiet, sondern nur 48 im ganzen*

öst- und Westjordanland zerstreute Wohnstädte (Num. 35. Jos. 1) als Ehrengaben des Volks an ihn haben. Solche Zerstreung konnte der Spruch als einen Fluch auffassen nur dann, wenn er die nächsten Jahrhunderte nach Mose im Auge hatte, wo die Leviten die (ihnen grundsätzlich zuerkannte) bevorzugte Stellung thatsächlich noch nicht errungen hatten, sondern besitz-, brod- und machtlos (Jud. 17 f.), von dem guten Willen der Volksgenossen abhängig, zum Theil in den unglücklichsten Umständen lebten. Auf die Zeit von David an, wo ihre Verhältnisse fest geordnet wurden und sie zum höchsten Ansehen emporstiegen (Deut. 33, 8 ff.), passt diese Auffassung in keiner Weise mehr. — V. 8—12. Erst auf *Juda*, den vierten und besten der 6 ältesten Jacobstämme, kann sich Lob und Segen des Vaters ganz und voll ergießen, und nur der Zwang der thatsächlichen Verhältnisse, wornach Josef ihm das Gegengewicht hielt, konnte den Verf. abhalten, ihm statt des entsetzten Ruben förmlich den Rang des Hauptes von allen zuzuerkennen, vgl. 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), erscheint er in der Mosezeit (Num. 1, 27. 28, 22) als stärkster Einzelstamm (Manasse und Efraim besonders gezählt), steht in der Lager- und Zugordnung (mit Jissakhar und Sebulun) an der Spitze aller (Num. 2, 3. 10, 14), erhält allein mit Josef zusammen schon in Gilgal sein Erbtheil zugesprochen (Jos. 14 ff., vgl. mit 18, 1 ff.), kämpft noch nach Josef's Ansiedlung in erster Linie für die übrigen Stämme gegen die Kanaanäer (Jud. 1), hat nach Besitznahme seines grossen und weiten Wohnlands im Süden Kenaans noch tief in die Richterzeit hinein die Ehre des Vorkampfes (Jud. 3, 9 ff. 20, 19 ff.), hält sich in der ganzen Richterzeit zwar etwas abgesondert von den andern, aber immer macht- und würdevoll, bleibt von den äusseren Feinden dieser Zeit, selbst den Philistern (trotz Jud. 15, 11) fast unangetastet, bis er endlich durch David der Königsstamm wird, wie er's verdiente. 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 angeblichen messianischen Gehaltes sind ihm viele besondere Erklärungsversuche zu Theil geworden, z. B. *Zirkel* diss. super bened. Juda, Wirceb. 1786; *Werliin* de laudibus Judae, Havn. 1838; *Hufnagel* in *Eichh.* Repert. XIV. 235 ff.; *Muhlert* in *Keil* u. *Taschirner* Anal. II, 3. 46 ff.; *Pettersson* comm. crit. phil. versic. 10 cap. Gen. 49, Lond. Goth. 1821; viele andere bei *Tuch* S. 485 f. und bei *GBaur* S. 227 f.; *Hengstenb.* Christ. 2 A. I. 54—104; *Hofmann* Weiss. u. Erfüllung I. 112 ff.; *Reinke* die Weiss. Jacobs über Juda 1849; *GBaur* Gesch. der Atl. Weiss. 1861 S. 227 ff.; *Danko* hist. revelationis V.T. 1862 S. 70 ff.; *Rudelb.* u. *Guerike* luth. Zeitschr. 1861 S. 30 ff. — V. 8. In Ermangelung einer besonderen Sage über seine Vorzeit knüpft der Spruch an seinen Namen (s. 29,

35) an und lobt ihn als den machtvollen, auch von den Brüdern anerkannten und gepriesenen Sieger. *Juda* (Preiswürdiger) — *dich* (Ew. §. 309, b; Ges. §. 145, 2) *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 kuldigen die Söhne deines Vaters*, nicht bloß die Leasöhne, sondern alle Jacobstämme. Seine Sieghaftigkeit (nicht aber — *Kn.* — David's Königthum ist's, vor der sich die Brüder willig beugen (37, 7. 9 f. 42, 6. 43, 26). — V. 9. Zeichnung seiner siegreichen, unwiderstehlichen Macht unter dem Bilde eines Löwen, der vom Raube zu seinem Lager in der Höhe aufgestiegen in sicherer Ruhe seine Beute verzehrt. Das Bild vom Löwen ist häufig (Deut. 33, 20. 22. Num. 23, 24. 24, 9. Mich. 5, 7), und wäre um so treffender, wenn zu erweisen wäre, dass Juda schon damals den Löwen als Fahnenzeichen (Targ. Jon. zu Num. 2; Ew. Gesch. III. 341) führte *ein Löwenjunges* (sofern Jacob ihn zunächst in seinen Anfängen anschaut) *ist Juda*. In soweit läge es nahe, לָבִיא vom *Aufkommen*, *Wachsen* (LXX, die לָבִיא nach Hex. 17, 9 verstanden; *Gröt. Auriol. Tell. JDMich. Hensl. Just. Ges. Ew.*) zu verstehen, sprachlich nach Hex. 19, 3 (weniger Deut. 28, 43. Prov. 31, 29) vielleicht zulässig, obwohl gewöhnlich 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 Raube, mein Sohn, bist du hinaufgestiegen*, wie der Löwe auf seine Berge (Cant. 4, 8; *Bock. hieroz. II. 36 f.*), so Juda nach vollendeten Kämpfen auf sein Gebirgland (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 Stamms, wie er in der Richterzeit dasteht. — V. 10 — 12 ausführlichere Beschreibung seiner geschichtlichen Grösse in eigentlicher Rede. V. 11 f. gehören mit V. 10 enger zusammen, wie die Participialconstruction ausweist. *nicht wird Befehlshaberstab von Juda weichen, noch Führerstab von zwischen seinen Füßen*] sondern er behält und führt ihn. מַטֵּה] kommt keineswegs bloß dem König (*Kn.*) zu, so dass man hier an Königsherrschaft denken müsste, sondern auch dem Häuptling, Führer der Stämme oder grösserer Abtheilungen Jud. 5, 14, gerade wie מַטֵּה] Num. 21, 18. Ps. 60, 9 (ein älteres, später ausser Gebrauch gekommenes Wort), zu denken als ein hoher lanzenartiger oder auch oben gekrümmter (vielleicht mit Emblemen versehener) Stab, den der Häuptling wie

10 Standarte bei sich stehen oder sitzend zwischen seinen  
 isen auf die Erde gestellt hatte (vgl. noch *Wellst. R.* in Arab.  
 126; *Pausan. IX*, 40, 6; *CFHermann de sceptri regii antiqui-*  
*te et origine* 1851, und die Bilder auf den altpers. und assyr.  
 enkmälern z. B. bei *Chardin, Niebuhr, Layard, Vaux* u. s. w.).  
 ass קקק neben קקק nicht *Genetzgeber* oder *Führer*, und קקק  
 nicht *von seinen Hüften* d. h. von seinem Samen, Nachkommen  
 LXX Vulg. Targg. und die meisten Aelteren bis *Herder* exol.  
 nter Berufung auf *Dent. 28, 57*; letzteres selbst noch *Ges. thes.*  
 04) bedeuten kann, ist selbstverständlich. Aber auch קקק  
*on seinen Fahnen* (*Sam. Houbig. Cler. Tell.*) ist mit dem rich-  
 igen Sinn von קקק unverträglich, und *aus der Mitte seiner Fuss-*  
*ölker* (*Veiel, Huth, Tuch*) nicht bloß minder passend, sondern  
 auch gegen die gramm. Analogie, da man wohl קקק *Jer. 12, 5*,  
 aber nicht קקק für קקק sagen konnte (*Böttch. §. 827*). Also  
 las 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). קקק ist Zustandssatz (*Ew. §. 341, a*);  
 קקק hat *Dag. f. dirim. (Ges. §. 20, 2, b)* wie *Prov. 30, 17*, und  
 bedeutet *Gehorsam* (*Targg.*), nicht aber *Erwartung, Hoffnung*  
 (קקק LXX Vulg. Pesch., mit Beziehung auf *Jes. 42, 4*) oder  
*Versammlung, Vereinigung* (קקק *Aq., V. Arab., Rasch.*); קקק 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 nothwendig קקק gesagt sein müsste (s.  
 V. 8. 26), die Behauptung aber, dass קקק nur den freiwilligen,  
 nicht den erzwungenen Gehorsam ausdrücken könne, nicht zu  
 erweisen steht. Die Meinung ist: nach Unterwerfung oder Bän-  
 digung der Völker, gegen die er gekämpft hat, was kaum in  
 anderer Weise passender ausgedrückt werden konnte, da hier  
 eine Einzelperson den Massen gegenübersteht. קקק 26, 13,  
 41, 49. 2 *Sam. 23, 10*, vgl. קקק 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 קקק *Cant. 1, 12* einiger-  
 maassen gestützt werden, liegt aber an sich ferner und ist zu  
 verwerfen, weil der so sich ergebende Gedanke mit den that-  
 sächlichen Verhältnissen im Widerspruch stünde (s. unten). (Ueber  
 die sprachwidrige Trennung von קקק bei einigen jüd. Auall.:  
*in Ewigkeit, denn s. Baur S. 239*). קקק wofür קקק in *Sam.*,  
 einer Anzahl hbr. MSS., und wohl auch nach den alten Verss.  
 (s. *de Rossi var. leot. IV. 217 ff.*), ist immer und überall im  
 A. T. Name der Stadt *Silo* (meist קקק oder קקק, seltener קקק und  
 קקק geschrieben, *Ges. thes. 1424*; seinem gentil. קקק nach aus  
 קקק verkürzt, *Ew. §. 163, h u. 88, c*) im Stamme *Efraim*, welche  
 nach Beendigung der Eroberungskriege der Sitz des Gemein-  
 deheilthums wurde und die Richterzeit über bis *Eli* blieb (*Jos. 18,*

1. 8. 10. Jud. 18, 31. 21, 19. 1 Sam. 1, 3. 2, 14. 4, 3 f. Jer. 7, 14 Ps. 78, 60), und sie ist auch hier zu verstehen (*Tell. Zirk. Eke Herd.*, *Bleek* observ. 1836. p. 18 f., *Hitz. Tuck Diest. Bauw. Buns. Röd. Baur Del.*), im Acc. loci (1 Sam. 4, 12). Sie aber zu  $\text{בְּיָדָא}$  ist naturgemäss Juda, um so mehr, da auch  $\text{בְּיָדָא}$  ihn zurückweist. Die Verlegung des Lagers und der Stiftsitz von Gilgal nach Silo (Jos. 18, 9. 1) geschah nach vorläufigem Abschluss der Unterwerfung Kenaans (V. 1), aber nach Jud. folgten neue schwere Kämpfe, die Juda recht eigentlich für andern Stämme kämpfte, ehe sie ihr Land wirklich einnehmen konnten. Diese Kämpfe vor Jos. 18 zu verlegen (*Graf*), wegen Jud. 1, 1 bedenklich; aber richtig wird sein, dass Verf. diese weitem Verdienste Juda's mit vorschwebten, darum setzt er hinzu  $\text{בְּיָדָא}$ . Er meint nicht gerade das einmalige, sondern dasjenige Kommen Juda's nach Silo zum Meindertag oder zur hl. Feier, welches nach Beendigung der ruhmvollen Kämpfe stattfand. Diese Fassung scheint besser, in  $\text{בְּיָדָא}$  einen zweiten, über Jos. 18 hinausreichenden Teil unbestimmter Länge bezeichnet zu finden (*Baumg., Del.*),  $\text{בְּיָדָא}$  u. s. w. *so lange als man* (oder: *er*) *nach Silo kommt* so lange man Gott in Silo verehrt, d. h. im Sinne des ewig (*Hitz. Tuck Baur*) zu deuten. Denn zwar wird auch Jud. 20, 18 von einem Vorkampf Juda's gemeldet, aber es nie mehr, und der Verf. hätte also zu viel gesagt; auch jenes ein Vorkampf im Bürgerkrieg, nicht gegen  $\text{בְּיָדָא}$ . Diewendungen gegen die vorgetragene Erklärung (*Hengst. Keil: HSchulz* Atl. Theol. I. 459 ff.) beruhen auf Misverständnis. Von „einer Herrschaft Juda's über seine Brüder“, „einer Fomionie“ desselben sagt der Verf. kein Wort; dadurch, dass aus Levi und Josua aus Efraim die persönlichen Häupter Führer der Gesamtgemeinde waren, wird nicht ausgeschlossen, dass Juda der vorkämpfende Stamm war; die ruhmvollen Kämpfe Juda's in den Kriegen um den Besitz Kenaans sind keineswegs das einzige, was Verf. an Juda preist, sondern nur geschichtlicher Beweis für die sieghafte, ihm inne wohnende Löwenkraft, um deren willen ihn seine Brüder loben und ehren müssen; dass Jacob vom Kommen nach Silo spricht kein stärkerer Anachronismus, als  $\text{בְּיָדָא}$  V. 16 von Gewichte nur für die, welche die Sprüche im Groben von Jacob ableiten. Dagegen ist es unmöglich,  $\text{בְּיָדָא}$  oder anders denn als n. pr. loci zu verstehen. Ein  $\text{בְּיָדָא}$  oder *Ruhe* und ein  $\text{בְּיָדָא}$  *Ruhe* oder *Beruhiger, Mann der Ruhe*, von W.  $\text{בְּיָדָא}$  sind nicht zu belegen, letzteres sogar als grammatisch unmögliche Form längst (s. *Tuck*) erwiesen; da sie weitens  $\text{בְּיָדָא}$  oder  $\text{בְּיָדָא}$  lauten müsste, und damit sind Erklärungen wie: *bis dass Ruhe kommt* d. h. (Prov. 6, 15. Ij. 3, 26) *ei* (*Plü. Just. Vat. Ges. Schu. de W. Maur. Kn.*) oder: *bis ein Friedensbringer kommt* d. h. Salomo (*Friedr. Werl.*) oder Messias (*A*



*Knapp Muhl. Ros. Win. Hengst. Keil*), beseitigt. Aber auch die Zerlegung in  $\cdot\psi$  und  $\pi\beta$   $\xi\omega\varsigma$   $\alpha\nu$   $\xi\lambda\theta\eta$   $\tau\alpha$   $\alpha\nu\alpha\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\alpha$   $\alpha\upsilon\tau\omega$  was *am aufbewahrt ist* (LXX), oder  $\phi$   $\alpha\nu\alpha\kappa\epsilon\iota\tau\alpha\iota$  *welchem* (es d. i. das Scepter) *aufbewahrt ist* (Aq. Sym.) oder *dem die Herrschaft ist* (Targ Onk. u. Jer., Saad.), *dem es gehört* (Pesch., HSchultz) fällt weg, da *quod ei* (ohne Verb.) oder gar *blos cui* (ohne Subj.) kein Satz und gar nicht zu verstehen ist. Es ist nicht befremdlich, dass die späteren Juden, denen die ganze isr. Geschichte abgeschlossen vorlag, auf die hohe Bedeutung, welche weiterhin Juda und das Davidhaus in dieser Geschichte gewannen, oder gar auf den Messias aus diesem Haus eine Anspielung in diesem 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 Hez. 21, 32, wo aber das Subj.  $\psi\psi\psi\psi$  dabeisteht, leitete sie. Von den Juden gieng diese Erklärung in die christliche Kirche über (im N. T. scheint Apoc. 5, 5 die mess. Erklärung durchzuschimmern), und blieb fortan die herrschende. Sie ist als grammatisch unmöglich jetzt verlassen. Correcturen wie  $\pi\beta\psi$  *qui mittendus est* sc. Messias (Vulg.) oder Conjecturen wie  $\pi\beta\psi$  =  $\pi\beta\psi$  *is quem Juda ipse expetit* (Lagard. onom. II 96) oder  $\psi\psi\psi$  *ein Gewaltiger* sc. der oberasiat. Grosskönig (Olsk.) sind ebenso unnöthig, wie gegen den Sinn dieses Spruchganzen, das mit seinen geschichtlichen Andeutungen noch nicht einmal bis zur Königszeit in Israel hinreicht. Gegen irgend welche Art der Beziehung der Worte auf den Messias spricht, ausser dem jüngeren Ursprung der Messiasidee, speciell noch die Geschichte selbst;  $\psi\psi$  und  $\pi\beta$  sind Jahrhunderte lang von Juda gewichen, bis der Messias kam. Uebersichten über den Gang der Auslegung dieser Stelle findet man bei *Werlün* und *GBaur* a. a. O. — V. 11 f. zeichnen ihn, im engsten Anschluss an V. 10, wie er nach Niederkämpfung der Feinde, in seinem Wohnland (vgl. V. 9) reiche Segnungen aus Weinbergen und Viehtriften genießt. Auch hieraus folgt, dass V. 10<sup>b</sup> nicht von einer Einzelperson der fernsten Zukunft sondern nur vom Stamm die Rede sein kann. Zum  $\psi$  des st. c. in  $\psi\psi$  und  $\pi\beta$  s. 31, 39; zum st. c. vor der praep. *Ev.* §. 289, b; zu  $\psi\psi$  für  $\psi\psi$  *Ev.* §. 255, b (Jes. 10, 17. Deut. 25, 4); zu  $\pi\beta$  für  $\psi$  9, 21; zum Perf.  $\psi\psi$  als Fortsetzung des Part. *Ges.* §. 134 A. 2, und zu der Aussprache des Perf. mit  $\psi$  *Ev.* §. 141, b. Es ist ein ganz idyllisches Bild, das der Verf. entwirft. Juda, der Kriegsheld und Sieger, nun reitend auf dem Esel, in vordavidischer Zeit dem gewöhnlichen Reitthier (*Winer* RW. u. Pferd) zumal der Häuptlinge (Jud. 10, 4. 12, 14), wenigstens im Frieden (Zach. 9, 9) und so voll ist sein Land von Weinstöcken, dass er ob der Menge sie wenig zu achten und zu schonen braucht, dass er absteigend das Reitthier an die Rebe, die Edelrebe (Jes. 5, 2. Jer. 2, 21) bindet; so reichlich erzeugt es Wein, Rothwein (Deut. 32, 14. Jes. 63, 2.

Sir. 39, 26. 50, 15), „dass er ihn zum Waschen seines Gewandes (רַבַּע für רַבָּע, vgl. זָקָה Ex. 34, 33 ff.) verwenden kann, eine Hyperbel wie Ij. 29, 6. Juda war ein Weinland (Jo. 1, 7 ff. 4, 18. 2 Chr. 26, 10), und namhaft die Weinberge bei Hebron und Aengedi (Num. 13, 23 f. Cant. 1, 14). *dunkel an Augen von Wein und weiss an Zähnen von Milch*] im Ueberfluss hat er Wein und Milch zu geniessen; von dieser triefen die Zähne und erscheinen blendend weiss, von jenem trübt sich der Blick (Prov. 23, 29 f.), womit jedoch der Verf. hier nichts Schlimmes aussagen will (43, 34). Juda hatte auch ausgezeichnete Weideplätze z. B. 1 Sam. 25, 2. Am. 1, 1. 2 Chr. 26, 10. Zu den Hyperbeln vgl. Jo. 4, 18. Am. 9, 13“ (Kn.). — V. 13. Bei *Sebulun*, dem 6 Leasohn (s. Vorbem.), der nie sich besonders auszeichnete, doch an den nationalen Kämpfen der Richterzeit Theil nahm (Jud. 4, 6. 10. 5, 14. 18. 6, 35. vgl. auch 12, 11), hat der Verf. nichts zu rühmen, als die günstige Lage seines Stammgebiets, mit Anspielung auf die Bedeutung seines Namens (30, 20) als *Wohner, Anwohner*. *Sebulun* — *nach dem Gestade des Meeres* (1, 10) *hin lässt er sich nieder, er selbst* (Ew. §. 314, b) *nach dem Gestade der Schiffe hin, und seine Hinterseite auf* oder *gegen Sidon hin*. Er ist verglichen mit einem hingelagerten Menschen oder Thier, dessen Gesicht gegen das schiffbare Ufer, dessen Hinterseite gegen Sidon d. h. hier doch wohl Phönizien gerichtet ist. Zwar reichte nach Jos. 19, 10—16 Seb. weder an das mittelländ. noch an das galil. Meer, sondern war von jenem durch Aser, von diesem durch Naftali getrennt, und Jud. 5, 17 wird שֵׁבֻלן אֲשֶׁר לְיָמֵינוּ vielmehr von Aser ausgesagt. Aber eine blosser Verwechslung der Namen Aser und Sebulun lässt sich wegen der Anspielung von שֵׁבֻלן auf שֵׁבֻלן nicht vermuthen, zumal da auch nach Deut. 33, 19 Seb. und Jissakhar die Schätze des Meeres saugt. Man wird darum vielmehr anzunehmen haben, entweder dass doch zur Zeit des Verf. Seb. mit einem Striche Landes an das Meer reichte (wie Jos. ant. 5, 1, 22; b. j. 3, 3, 1), da ja die Grenzen der Stammgebiete keineswegs ganz fest waren, oder aber dass der Verf. die Ausdrücke nur von Angrenzen an die *Küste* d. h. die Küstengegenden (nicht an das Meer selbst) verstanden wissen wollte, sofern schon dieses Angrenzen für den Stamm vortheilhaft und nutzbringend war (sonst s. Ew. Gesch. II. 413 f.; BL. u. Sebulon). — V. 14 f. *Jissakhar*, der 5 Leasohn (s. Vorbem.), hatte am Jordan hin bis zum galil. Meer und in der fruchtbaren Jizreelebene seine Sitze. In seinem Land, durch welches die grosse Karawanenstrasse vom Mittelmeer nach Bethshean führte, erhielten sich mehrere kanaan. Städte unabhängig und mächtig (Ew. Gesch. II. 468). Und obwohl er an dem Freiheitskampf unter Debora Theil nahm (Jud. 5, 15), so wird er hier doch (wie Ruben von Debora) scharf getadelt, weil er, zufrieden mit seinem üppigen Lande, in träger Behaglichkeit sich zur Unterwürfigkeit, zum Lohn- und Frohndienst für die reichen und mächtigen Fremden verstand, womit

nimmt, dass in der Uebersicht Jud. 1, 27—36 er allein fehlt, es 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  $\text{יִסְאָכָר}$  (30, 16. 18), vielleicht (*Del.*) in der Fassung  $\text{יִסְאָכָר אֶסֶל}$ . *issakkar ein knochiger starkgebauter, kräftiger Esel, der sich instrückt zwischen den Hirten* (Jud. 5, 16. Ps. 68, 14; s. übrigens über die abweichenden Deutungen von  $\text{יִסְאָכָר}$  *Ges. thes.* 1471 f.; *Böttcher N. Aehr.* S. 25; *Bachmann B. der Richter* S. 400 ff.), in einem Wohnland in behaglicher Ruhe. Das Bild vom Esel schon mit Beziehung auf das Lastentragen, zu dem er sich hergibt (vgl. dagegen  $\text{יִסְאָכָר}$  16, 22). Die Lesart  $\text{יִסְאָכָר אֶסֶל}$  *Lastesel der Fremden* (*Sam., Geiger* S. 360, *Olsh.*) „verwischt das Bild und für *Fremde* wäre ein anderer Ausdruck zu erwarten“ (*Del.*). *So sah er denn die Ruhestatt, dass sie* (s. 1, 14) *ein Gut* (*Sam.*  $\text{טוֹב}$  adj.) *und das Land, dass es lieblich* (über die Fruchtbarkeit des unteren Galilaea s. *Jos. b. j.* 3, 3, 2), *und beugte*, um in ruhigem Besitz und Genuss desselben zu bleiben und Gewinn daraus zu ziehen, *seinen Rücken* (Last) *zu tragen und fiel der Dienstmannfrohe anheim d. h. wurde zum dienstbaren Fröhner*. Zum Ausdruck vgl. *Deut.* 20, 11. *Jos.* 16, 10. 17, 13. *Jud.* 1, 28. 30. 33. 1 *Reg.* 9, 21. *Jes.* 31, 8; er bezeichnet immer die gezwungenen Arbeiten der Hörigen, Unterworfenen und Gefangenen. Falsch findet *Bohl.* und *Kn.* (nach LXX) darin eine Bezeichnung des niedrigen (!) und lästigen Berufs der Feldarbeit, dem sich der Stamm hingegeben habe. Ueber die Auslegungskünste der LXX und des Onk., welche solchen Tadel vom Stamme wegzubringen suchten, s. *Geiger* a. a. O. — V. 16—18. *Dan*, der erste Sohn der Bilha, hatte als Stamm sein Gebiet zwischen Efraim, Benjamin, Juda und den Philistern, westwärts gegen das Meer hin (*Jos.* 19, 40 ff. *Jud.* 5, 17), war aber durch die Amoriter eingeengt, so dass ein Theil seiner Leute nordwärts zog, die sidonische Colonie Lais oder Lesem am Libanon eroberte und sich dort, sie *Dan* benennend, niederliess (*Jud.* 1, 34. 18, 7. 27 ff. *Jos.* 19, 47). In der späteren Richterzeit gieng aus ihm der eigenthümliche Held und Richter *Simson* hervor, der sich lange und tapfer an den Philistern rieb (*Jud.* 13—16). Auch hier geht der Spruch vom Namen aus. *Dan*, obwohl an Macht und Gebietsumfang nicht bedeutend, *richtet sein Volk wie irgend einer* (*Jud.* 16, 7. 11. 2 *Sam.* 9, 11. 1 *Reg.* 19, 2) *der Stämme Israels*, keinem hierin nachstehend.  $\text{יִדָן}$  ist nicht das Volk des St. *Dan* und ist hier nicht ausgesagt, dass der Stamm seine eigene Verwaltung und Gerichtsbarkeit habe (*Merc. Herd. Huss. Heisl. Ros. Vat. Bohl. Tuck*), was selbstverständlich war; sondern (*Ephr. Targg. Rasch. Kimch. Cler. Friedr. Schu. Kn. Del.*) *Israel* (*Deut.* 33, 7) ist gemeint, und  $\text{יָדָן}$  ist nicht regieren und leiten, sondern (30, 6. *Deut.* 32, 36 ö.) *Recht und Hülfe schaffen*. *Simson* aus *Dan* that das gegen den Erbfeind. — V. 17. Es wird ihm Erfolg in

diesem Kampfe gewünscht: *er sei eine Schlange, eine Hornotter am Weg, die des Rosses Fersen beisst, dass sein Reiter rückwärts fällt.* אֲרִיָּהּ] mit Dag. f. dir., a. V. 10. אֲרִיָּהּ] nach den Alten Basilisk oder Cerastes (s. Ges. thea.); „wie die Schlangen überhaupt (3, 1), so gilt insbesondere die giftige Hornotter als schlau: sie legt sich in Löcher und Fahrgeleise und fällt unversehens die Vorübergehenden an (*Oken* Naturgesch. VI 544); sie ist erdfarben und man tritt leicht auf sie und gefährdet sich Diod. 3, 49“ (*Rn.*). אֲרִיָּהּ] Ges. §. 129, 2. Nicht der offene Kampf mit Uebergewalt, wie bei Juda, wird hier beschrieben, sondern der listige des Schwächeren gegen den Stärkeren, der aber doch Grosses ausrichtet. Der Art war nicht sowohl der Kampf der 600 Daniten, die die kleine Stadt Lais überfielen (Jud. 18, 27), als vielmehr der des einzelnen Kämpen Simson, der durch allerlei Listen fortwährend den Feinden empfindlichen Schaden zufügte; und Jacob missbilligt (*Rn.*) das nicht, sondern wünscht es. — V. 18 nicht ein späteres Einschiebsel (*Plü. Ilg. Vat. Maur. Bohl. Gramb. Olsk.*; *Böhm.* der darin eine Verwahrung des R gegen Dan's götzendienerische Gelüste findet), auch nicht blosser Seufzer eines erschöpften und wieder neue Kräfte sammelnden Sterbenden (*Tell. Hensl. Tuck*), sondern „der Stammvater redet hier betend im Namen der Nachkommen, die in den Kriegen mit den Völkern z. B. den Philistern ihr Vertrauen auf Jahve zu setzen und seinen Beistand zu erharren haben werden. Er knüpft den Anspruch gerade bei Dan an, weil dieser den Feinden nicht gewachsen war, sondern auf höhere Hülfe rechnen musste“ (*Rn.*), und gerade diese Philisterkämpfe die Gegenwart des Verf. bewegten (*Ev.*). Nur Gott kann den Endsieg in diesen Kämpfen geben. — V. 19. *Gad*, der erste Sohn der Zilpa, als Stamm in Gilead sesshaft, war den Angriffen der Wüstenvölker und der Ammoniter, die seinen Theil seines Landes beanspruchten (Jos. 13, 25. Jud. 11, 15), ausgesetzt, 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. Deut. 33, 20. Der Name Gad wird hier (anders als 30, 11) mit אֲרִיָּהּ *eindringen auf jem., ihn drängen* und אֲרִיָּהּ *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“ (*Rn.*). אֲרִיָּהּ] genügt zwar, aber es ist sinnreich vermuthet (*EScheid, Tell. Plü. Bleek* emend. loci Gen. 49, 19 f. Bonn 1831, *Schu. Kn. Olsk.*), dass mit Herüberziehung des א von V. 20 אֲרִיָּהּ zu lesen sei. — V. 20. *Aser*, der 2 Sohn Zilpa's, „bewohnte als Stamm das Land vom Karmel bis nach Phönikien hin (Jos.

9, 24 ff.), hatte also die Meeresküste von Galilaea inne (Jud. 17), ein sehr fruchtbares Gebiet Deut. 33, 24“ (*Kn.*), reich an Weizen, Wein, Oel. אֲשֵׁר] ebenso Sam., aber LXX Vulg. Pesch. Onk. drücken nur אֲשֵׁר aus, und ausser V. 22 beginnen alle Sprüche mit dem reinen Namen ohne Vorsatz. Zieht man zu V. 19 (s. d.), so ergibt sich: *Aser — fett ist sein Brod, wahrhaft üppig vorzüglich; liest man es, so ist schwerlich zu deuten: von Aser kommt Fettes als sein Brod (Tuch Baumg. Kn. Del.)* d. h. üppige und vorzügliche Produkte, die ihm zur Nahrung dienen, weil אֲשֵׁר hier für אֲשֵׁר אֲשֵׁר unpassend gesagt wäre, sondern *für Aser ist zu fett sein Brod (Ew.)*. Zu אֲשֵׁר fem. vgl. *Böttch.* §. 657. „Dabei hat der Verf. vermuthlich die Bedeutung des Namens אֲשֵׁר (30, 13) im Sinn. *und er gibt Königsleckerbissen]* hat an diesen Erzeugnissen Ueberfluss, und gibt an andere davon ab; bei ihrer Vorzüglichkeit kommen sie selbst auf fürstliche Tafeln. Man muss wohl an Ausfuhr denken. Die Phöniken z. B. bezogen von den Hebräern allerlei Landesprodukte Hez. 27, 17. Act. 12, 20; Jos. ant. 14, 10, 6 (vgl. auch 1 Reg. 5, 23. 25), und dass Aser bei diesem Verkehr besonders betheilt war, lässt seine geogr. Lage erwarten. Man hat nicht nöthig, bei אֲשֵׁר (ohne Art.) an einen isr. König zu denken“ (*Kn.*). — V. 21. *Naftali*, der 2 Sohn Bilha's, bewohnte als Stamm ein langgestrecktes Gebiet, dem galil. Meer dem Jordan und Meromsee entlang bis in den Libanon hinein, und mit Beziehung darauf liegt es am nächsten, nach LXX אֲרִילָה und אֲרִילָה (Jes. 17, 6. 9) zu lesen: *N. ist eine gestreckte* (vgl. Jer. 17, 8. Hez. 17, 6. Ps. 80, 12, auch אֲרִילָה) d. i. *schlanke Terebinthe, er der schöne Wipfel gibt, treibt (Boch. Lowth Herd. JDMich. Hensl. Hass. Just. Ilg. Vat. Bohl. Ew. Olsh. a.)*; die Wipfel, die N., nicht die Terebinthe, treibt, wären dann (immer noch in Anlehnung an das Bild ausgedrückt) die Helden und Volksführer, welche aus diesem Stamm hervorgiengen Jud. 4, 6. 5, 18. 6, 35. 7, 23, und zum Pflanzenbild, das für die bisherigen Thierbilder einträte, wäre V. 22 zu vergleichen. Noch *Onk.* u. *Hier. qu.* scheinen אֲרִילָה (s. zu 12, 6) gelesen zu haben. Die mas. Lesung, keineswegs schon (*Del.*) Hab. 3, 19 vorausgesetzt, zuerst bei Aq. Test. Napht. a 2, Targ. Jon. et Jer., Pesch. Vulg. bezeugt (auch dem Hieron. bekannt), aber bei ihnen schon mit der Umdeutung auf Botendienste des N. oder gar auf die galil. Apostel in Zusammenhang stehend, ergibt 2 disparate, unter sich nicht zusammenhängende Aussagen. *N. ist eine losgelassene, fessellose, flinke* (Ij. 39, 5 *Cler. Ges. Tuch Del.*), nicht aber *gestreckte* d. i. *schlanke* (*Ges. Tuch Stäh.*), auch nicht *aufgejagte* (Jes. 16, 2 *Kn.*) *Hirschkuh*, wäre gesagt mit Bezug auf die Schnelligkeit seiner Helden und Männer (Ps. 18, 34. Hab. 3, 19. Jes. 35, 6, vgl. 2 Sam. 2, 18. Cant. 2, 9), schwerlich mit Anspielung auf die Freiheit von Knechtschaft (*Del.*). Das andere *er der Worte der Schönheit, schöne Reden gibt* wird jetzt gewöhnlich auf die Wohlredenheit,

die dichterische oder rednerische Begabung des Stammes bezog (Ros. Stäh. Schu. Tuck Kn. Del. a.), wofür aber ausser dem Theil, den Jud. 5, 1 dem Baraq an dem Gesang der Debora schreibt, sich sonst keine Zeugnisse finden, da Deut. 33, schwerlich dahin zu deuten ist. — V. 22—26. *Josef*, der liebte Sohn Jacob's, der grosse und mächtige Doppelstamm zu Cap. 48), wird neben Juda am meisten, ja (V. 26) noch mehr als dieser gesegnet. Dass die Sprache hier noch ungelenkter alterthümlicher ist, als in den übrigen Sprüchen (etwa V. ausgenommen), ist kaum zu verkennen, und dadurch der Schluss, dass der Dichter hier ältere Worte zu Grund gelegt habe (Gesch. I. 586 f.), wohl begründet. Ihre Schwierigkeiten durch Conjecturen aus der Sprachweise der späteren Zeit zu beseitigen ist deshalb wenig passend. Auch die uralten Gottesnamen bestätigen diese Ansicht vom Alter dieser Worte. V. 22 ist aus von einem Blick auf die Fruchtbarkeit, den Volkreichthum des Stammes. Da die Zusammenordnung eines adj. fem. mit einem subst. m. noch schwieriger ist, als von einem  $\text{קָנָה}$  oder  $\text{קָנָה}$  der Pflanzen zu sprechen (Ps. 80, 16 u. vgl.  $\text{יָקַן}$  Ij. 14, 7. 53, 2), so ist gegen die Mas.  $\text{קָנָה}$  herzustellen;  $\text{קָנָה}$  aber, als thümlich für  $\text{קָנָה}$  oder  $\text{קָנָה}$  (Ew. §. 173, d), ist weder s.  $\text{קָנָה}$  ( $\text{קָנָה}$  *agna, ovicula* (Hl. Vat. Just.) mit Anspielung auf  $\text{קָנָה}$  für  $\text{קָנָה}$  *juvenca* (Schu.) gesagt, sondern ein Fruchtbaum Jes. 6 (Saad. Herd. Ros. Ges. Kn), genauer (Jes. 32, 12. Hez. 19 Ps. 128, 3) ein fruchtbarer Rebstock (Onk. Tuck Ew. Del.), *gen V. Sohn einer d. i. eine junge Fruchtzweige ist Josef*, Anspielung auf den Hauptzweig  $\text{קָנָה}$  (41, 52. Hos. 13, 15), warum  $\text{קָנָה}$ ? s. bei  $\text{קָנָה}$  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). unten bewässert, von der Mauer geschützt breitet sie sich tüppigste aus, emporrankend an der Mauer. Ein  $\text{קָנָה}$  deutlicher, ist aber nicht durchaus nöthig; mit  $\text{קָנָה}$  ist geholfen, und bei relativer Fassung des  $\text{קָנָה}$  wäre  $\text{קָנָה}$  hungelos. Ueber den sing. fem. beim sächlichen Plur. s. §. 146, 3. Mit den Lesarten der LXX u. Sam. ist nichts anfangen, und gegen *die wilden Thiere auf der Lauer oder an der Mauer* s. Tuck S. 499. — V. 23 f. Schilderung der Bedrängung des blühenden Stammes durch Feinde, die er aber in der Person des Gottes Jacob's siegreich überwand. Der Uebergang aus der Bilde in die eigentliche Rede ist nicht zu schroff, wenn man nur den Gedanken des Bildes festhält, und in der Anknüpfung durch Imprf. cons. soll doch wohl liegen, dass gerade die Blüthe der Anlass zu der Befindung wurde. *da wurden gegen ihn*, eig. behandelten ihn bitter, feindselig, wohl rich als „erbitterten ihn“, und schossen, da befindeten (27, 41) Pfeilbesitzer, Pfeilschützen.  $\text{קָנָה}$  von  $\text{קָנָה}$  in intr. Ausspr. (44, 3); Bedeutung wie Ps. 18, 15; verwandt  $\text{קָנָה}$  21, 20 und

vgl. יג Ij. 16, 13. Jer. 50, 29; gegen ירי-יבוי (Sam. LXX) von יגzeugt יג-יג. Da namentlich die arab. Völker (s. 21, 20) berühmte Bogenschützen waren, so denken jetzt die Meisten (z. B. *Kn. Del.*) an Befindung Efraim-Manasse's durch arab. Nachbarn und Eindringlinge (Jud. 6 ff, 1 Chr. 5, 18 ff.) sowie durch Kanaanäer (Jos. 17, 16) in der Richterzeit und weiterhin, oder auch (*Kn.*) unpassend genug an die Kriege mit andern isr. Stämmen, die doch vielmehr durch Efraim's Uebermuth veranlasst waren (Jud. 8, 1 ff. 12, 1 ff.). Allein die Anknüpfung an V. 22 (s. oben) setzt doch wohl Eifersucht der Feinde voraus, und wenn Alte und Neuere (LXX *Targg. Rasch. Kinch. Merc. Cler. JDMich. Tell. Ros. u. a.*) an die Cap. 37 ff. erzählten Befindungen Josef's in Kanaan und Aegypten dachten, so erlauben freilich die gebrauchten Ausdrücke diese Beziehung nicht, aber warum sollten in einem so alten Text nicht noch Erinnerungen an alte stammesgeschichtliche Feindschaften, von welchen die Cap. 37 geschilderten nur die jüngste Umbildung sind, zu Grund liegen können! vgl. den ähnlichen Fall 48, 22 u. *Ew. Gesch. I. 587 f.* — 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 (Ij. 29, 20). Ein יג, vom Bogen ausgesagt, ist nur denkbar, wenn im ältesten Sprachbewusstsein hinter dem gewöhnlichen Begriff *sich setzen* noch der ursprüngliche Sinn *fixum, stabilem*

*esse* (ثبت ثب) fühlbar war; יג oder יג (*Kn.*) taugt nicht, weil יג wohl spröde aber nicht elastische Festigkeit ausdrückt, auch neben יג kein so voller Verbalbegriff erwartet wird, und die Lesart יג (LXX) hat Alles (יג u. יג, יג) gegen sich. Auch die Verbindung יג יג *Handarme*, die Arme, deren Muskelkraft den Gebrauch der Hände zum Spannen des Bogens ermöglicht, ist ungewöhnlich, aber für den Dichter wohl nicht zu kühn. Ueber יג *leichtbeweglich, gelenk, flink sein* s. *Ges. thes.* 1097. יג [durch יג (*Lag. onom. II. 97; Olsh.*) zu ersetzen scheint nicht nöthig, da die comparative Fassung als sinnlos sich von selbst verbietet, und der Sinn sofort durch יג 'n erläutert wird; der Dichter weist mit diesem letzten *στυγος* auf die Ursache der ungeschwächten Wehrhaftigkeit Josef's hin: *von den ihn stützenden* (Ex. 17, 12. *Ew.*), *kräftigenden Händen des Starken Jacob's, von dort her* u. s. w. יג [אביר] einer der Gottesnamen des ältesten Zeitalters, wie die 17, 1. 21, 33. 31, 13. 42 erhaltenen, und von da aus erst Jes. 1, 24. 49, 26. Ps. 132, 2. 5 wiederholt. Es ist kein anderer als der Gott Jacob's selbst, der so an Josef seine Segnung Jacob's fortsetzte. יג sinnlicher und kräftiger als יג (*Pesch. Onk., Tell. Mich. Dath. Ilg.*), hinweisend auf den Himmel, näher erklärt durch יג: (von) *dem Hirten*, oder noch besser: *inde ubi est pastor* (wie יג *ex quo tempore* Ps. 76, 8; *Ew. §. 332, d; Tuch*). Zwischen יג und יג יג will

zwar Mas. ein Appositionsverhältniss, so dass hier der Gottesnamen zwei wären: Hirte (48, 15. Ps. 80, 2. 23, 1), Stein Israels s. v. a. sonst צור Ps. 18, 32. 1 Sam. 2, 2. Deut. 32, 4. Jes. 30, 29; aber ירעה ohne Art. oder ohne folg. ירעה ist unbequem und אבן heisst Gott sonst nie; daher besser ירעה, *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 ירעה (Böttch.) überflüssiges hereinbringt und ירעה בני ישראל (*Lag. Olsh.*) eine viel jüngere Entwicklungsstufe der Religion voraussetzt. Sämmtliche Worte von ירעה an sind im text. rec. mit Recht zu V. 24<sup>a</sup> verbunden; ein Hinweis auf die Quelle der ungeschwächten Kraft Josefs 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 Hülfe des Allmächtigen — *so segne er dich denn!* Die Lesart ירעה ist nicht ganz sicher: LXX Sam. Pesch. (Vulg.) Saad. und selbst hbr. Codd. bieten ירא, was *Plü. Vat. Just. Bleek Hitz. Tuck Ew.* mit Recht vorziehen, weil die Abkürzung ירעה erst der jüngeren Zeit angehört und die Correctur אבן sich aus dem Streben nach Abwechslung erklärt; ירא (*Rn.*) ist nicht bezeugt. Zur Fortwirkung der praep. מן vor אבן s. *Ew. §. 351, a*; dass sie auch vor der praep. אבן (= אבן) fortwirken könnte, ist ohne Analogie. ירעה sind Acc. des Inhalts (Deut. 12. 7. 15, 14) zu ירעה: *mit Segnungen des Himmels oben* (27, 39), Thau, Regen, Sonnenschein (27, 28. 39), *mit S. der Fluth die unten lagert* (1, 9. 7, 11), Quellen und Brunnen, Bächen und Flüssen, die aus der unterirdischen פתחים kommen, also überhaupt mit Fruchtbarkeit des Landes (s. Deut. 33, 13 ff.), *mit S. der Brüste und des Mutterleibes*, animalischer Fruchtbarkeit jeder Art (das Gegentheil Hos. 9, 14 *Tuck*), also unter Menschen und Vieh; ohne Grund ist die Einschränkung (*Rn.*) auf Milch und Zuwachs der Viehherden. — V. 26. Aber noch höherer Segen als die blosser Fruchtbarkeit des Landes und Volkes wird dem Josef gewünscht. Nach der mas. Lesung (schon in Pesch. u. Onk.) wäre gesagt, dass der Segen, womit Jacob den Josef segnet, höher und kräftiger sei, als der womit seine Aeltern oder gar Vorfahren ihn segneten oder gesegnet waren (s. weiter *Geiger* S. 250), wobei dann Gl. אב, je nachdem man ירא auslegt und מן als praep. oder conj. fasst, sehr verschieden gedeutet werden kann. Aber הורה kommt nie von Aeltern vor, und kann es auch nicht, da in הורה *Mutter* (Cant. 3, 4. Hos. 2, 7) der Begriff des *Empfangens* noch ganz durchsichtig war. „Nach dem Parallelismus mit ירא, nach den



Stellen Deut. 33, 15. Hab. 3, 6 und nach den LXX (*ὄρεων μολύμων*) hat man mit *Ges. Win. Schu. Bohl. Maur. Ew.* זר הוירי oder, da הויר sonst nur noch als Eigennamen gebraucht wird, mit *Friedr. Plü. Tuch* זר הוירי, schwerlich mit *JDMich. Ilg. Dath.* זר הוירי zu lesen“ (*Rn.*), keinesfalls זר הוירי oder הוירי, da ein זר st. c. nicht zu erweisen ist (*Ew.* §. 211, c). Dann sind aber auch die זר הוירי (wozu LXX Sam. noch זר הוירי fügen) nicht die Segnungen, mit denen der Vater jetzt segnet, schon wegen des Perf. זר הוירי 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 herrlichen Erzeugnisse des schönen Gebirgslandes (Gebirg Efraim, Gilead, Basan), also doch wohl Macht, Ansehen, Ehre, politische Bedeutung (*Rn. Ew.*), vor allem die Verheissungen. Indem er sie auf Josef legt, setzt er ihn eben damit zum Nachfolger des Vaters (48, 15 ff.) ein und nennt ihn den זר הוירי unter seinen Brüdern, den Ausgesonderten und Geweihten (*Onk.*), gewiss nicht im levit.-eth. Sinn den Naziräer (*Vulg. Saad.*), sondern den Fürsten (LXX, *Targ. Jon.*, und die Neueren von *Herd.* an, indem die meisten mit Pesch. sogar זר הוירי als den mit dem זר הוירי *Diadem* gekrönten verstehen, vgl. Thren. 4, 7 u. לראש), ohne damit im mindesten auf ein Königthum im Josefstamm anzuspielen; sonst s. Deut. 33, 16. [זר הוירי] würde bei der mas. Lesung des V. am besten als *Grenze* (von זר הוירי 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. Gesch.* I. 586) dem זר הוירי die unerweisliche Bedeutung *Gipfel* geben will, aber auch eine Verbesserung in das pros. זר הוירי (*Olsh.*) nicht nöthig. [זר הוירי] Prov. 10, 6. 11, 26; auch Ij. 19, 9. Jes. 35, 10, wornach der Segen wie ein Schmuck des Hauptes zu denken ist. — V: 27. *Benjamin*, einer der kriegstüchtigsten Stämme (Jud. 5, 14. 20, 19 ff. 2 Sam. 2, 15), mit ausgezeichneten Bogenschützen und Schleuderern (Jud. 20, 16. 1 Chr. 8, 40. 12, 2. 2 Chr. 14, 7. 17, 17); aus ihm gieng mancher Streitheld hervor z. B. Richter Ehud Jud. 3, 15 ff., später Saul und Jonathan; aber auch im Kampf mit dem übrigen Israel, in ungerechter Sache, zeigte er seine Rauflust und Streitbarkeit Jud. 19 ff. Er wird verglichen mit einem *Wolf der zerreisst* (זר הוירי in Pausa für זר הוירי s. zu V. 3); *morgens verzehrt er Beute* (Jes. 33, 23. Zeph. 3, 8) *und gegen Abend vertheilt er Raub*; er ist allezeit (Koh. 11, 6. Ps. 55, 18. 92, 3) *kampf- und beutelustig und genießt siegreich seine Beute.* „Das Bild des Wolfes kommt sonst im A. T. nur im schlimmen Sinn vor (Zeph. 3, 3. Hab. 1, 8. Jer. 5, 6. Hez. 22, 27); es bedeutet demnach hier kein volles Lob, wiewohl es die kriegerische Tüchtigkeit Benjamin's anerkennt“ (*Rn.*). Man muss jedoch dabei

bedenken, dass das Bild vom edleren Löwen V. 9 schon vwendet ist, und dass für den Stamm, der zu des Verf. Zeit zu kleinsten gehörte (1 Sam. 9, 21. Jud. 21, 6), nur das Bild ein kleineren Raubthieres passte, auch bei nichtsemitischen Völk des Alterthums die Vergleichung mit dem Wolf ganz ehrenvoll Hätte Verf. den König Saul aus Benjamin schon erlebt geh so würde er übrigens ganz anders von ihm gesprochen hat — V. 28. Durch die Unterschrift *alle diese sind Israelstäm zwölf, und dies ist's was ihr Vater zu ihnen geredet hat* deutet Verf. zum Schluss selbst an, dass es sich in diesen Jacobsprüc um die Stämme (יְהוּדָה) schon V. 16) handelt. *und er segnete jeden mit dem, was wie sein Segen, segnete er sie*, er wüns jedem die Segnung an, welohe diesem entsprach und für ihn v jedem seinen besonderen passenden Segen. Ueber אֲרָבָה mit 2 s. V. 25. Die Stelle lässt alle Jacobsöhne geseget werden, p also nicht zu V. 1—27, wo keineswegs jeder eine אֲרָבָה erh (Kn.). Im Ausdruck erinnert sie zwar auch an 41, 11 f. s noch mehr an 1, 27. 5, 1 f. Sie wird darum (Kn. Schr.) sprünglich dem Bericht des A angehören, welcher mit V. 1' 48, 1—7 zusammenhieng und V. 29 ff. weiter geht. Uebri driicken LXX Sam. Pesch. אָרָבָה gar nicht aus, und es ist n lich, dass ursprünglich אָרָבָה dafür stand (Del. vgl. 2 Sam. 23,

d) V. 29—33. *der Auftrag Jacob's an seine sämmtlichen Söhne* in der Makhpelahöhle zu begraben, *und sein Tod*, von A bei ihm Fortsetzung von 48, 3—7. 49, 1<sup>a</sup>. 28<sup>b</sup>. Dass hie erzähle, „lehren die wörtliche Rückbeziehung auf seinen früh Bericht, die Breite der Darstellung, die Ausdrücke אֲרָבָה, אֲרָבָה, אֲרָבָה und אֲרָבָה אֲרָבָה, sowie die Anschliessung seiner An 50, 12 f. und die Differenz mit 47, 29—31, wo nach C J dem Josef allein Auftrag hinsichtlich der Bestattung gibt“ ( — V. 29 f. s. 25, 8 u. Cap. 23. אֲרָבָה — אֲרָבָה auch 50, 13 zu 13, 16; es ist nicht nöthig, אֲרָבָה als *wo* (Num. 20, 13 fassen (Böttch. Olsh. Del., welche beiden letzteren den ga Satz für ein Glossem halten). — V. 31 vgl. über Abr. und 23, 19. 25, 9; von Isaac war der Begräbnissort 35, 29 nicht merkt; das Begräbniss der Rebecca und Lea ist in der nicht erzählt. Ueber die Rahel s. zu 48, 7. — V. 32 schl sich über V. 31 zurück als App. an V. 29 f., und אֲרָבָה אֲרָבָה גֵּוֹרָה — אֲרָבָה — אֲרָבָה rückbezüglich auf 48, 2 31), und darnach von R eingefügt. Auf dem Bett sitzend er alles berichtete geredet; nun zieht er seine Füße auf Bett zurück und stirbt, ohne weiteren Todeskampf, ruhig still. Sein Alter hat A schon 47, 28 angegeben.

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

Josef lässt den Leichnam Jacob's nach äg. Weise einb miren und bestattet ihn unter Theilnahme seiner Brüder zahlreicher Aegypter in dem Familiengrab bei Hebron. S

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 V. 12 f. als Ausführung des 49, 29 ff. gegebenen Auftrags, und die chronologische Angabe in V. 22 u. 26. Dagegen gehen V. 1—11 in ihrer jetzigen Gestalt sicher auf C zurück, weil V. 5 ausdrücklich auf 47, 29—31 Rückbezug nimmt, ferner wegen יִצְחָק 2, אֶלְמָא 3, אֶלְמָא וְיָקֹץ וְיָקֹץ וְיָקֹץ und וְיָקֹץ וְיָקֹץ 4, וְיָקֹץ וְיָקֹץ 11, während die Namensdeutung V. 11, וְיָקֹץ und וְיָקֹץ 8 so wie וְיָקֹץ 4 f. wenn auch nicht gerade für C, doch gegen A als Verf. zeugen. Wahrscheinlich hat aber damit C nur einen Bericht von B aufgenommen und in seiner Weise verarbeitet, sofern dieser auch sonst auf die äg. Dinge näher eingeht (Cap. 40 f. 47, 12—26) und in denselben dem C als Grundlage dient (Cap. 39. 42 ff.) und wegen der Aehnlichkeit von V. 26 mit V. 2 f. Dagegen lässt R in V. 15—26 in der Hauptsache B selbst reden. Es ist dies der Schluss der von B mit so warmer Theilnahme behandelten Josefgeschichte, zu deren rechtem Verständniss V. 20 (vgl. 45, 7) den Schlüssel gibt. Besondere Beweise dafür, dass er hier erzählt, liegen in der V. 21 durchschimmernden abweichenden Chronologie, in dem Zusammenhang von V. 24—26 mit Ex. 13, 19. Jos. 24, 32 u. Gen. 33, 19, in dem Gottesnamen אֱלֹהֵים V. 19 f. 24 f., endlich in Ausdrücken wie וְיָקֹץ 21, וְיָקֹץ 20, וְיָקֹץ וְיָקֹץ 19, וְיָקֹץ 23. Sonst finden sich auch einige Anklänge an Stellen des C oder wenigstens an gemischte Stellen wie V. 18 an 44, 16, V. 24 an 48, 21, וְיָקֹץ 21 an 34, 3, וְיָקֹץ 24 f. an 21, 1, und es ist wahrscheinlich (*Schr.*), dass auch hier allerlei Worte des C eingemischt sind.

V. 1. „Josef fällt auf das Antlitz des Vaters und küsst den Theuren. Blos er thut dies; er tritt vor den Brüdern hervor, wie auch V. 7 ff. 47, 29 f. bei diesem Verf. — V. 2. Er lässt durch seine Aerzte den Leichnam einbalsamiren. Beides, die Aerzte und das Einbalsamiren, können nicht befremden. Aegypten, als Heimath der Arzneikunde schon dem Homer bekannt (Od. 4, 231 f.), war reich an Aerzten (Her. 2, 84. 3, 1. 129). Sie gehörten mit zur Priesterschaft (Diog. 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 Aerzte in seinen Diensten. Das Einbalsamiren der Leichen (*ταφιχεύειν, ταφιχεύσις*) war äg. Sitte“ (beruhend auf dem Glauben an einen fortdauernden Zusammenhang der Seele mit dem Körper), „und wurde von einer besonderen Klasse Kunstverständiger (*ταφιχευταί*) gegen Bezahlung geübt. Es gab verschiedene Arten des Verfahrens dabei (Her. 2, 86 ff. Diod. 1, 91), s. *Friedreich* Zur Bibel II. 199 f. *Winer* RW. u. Einbalsamiren,“ auch *Sprengel* Gesch. der Arzneikunde 4 Ausg.

1846. I. 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, 39 f.). — V. 3. Ueber dem Einbalsamiren vergehen 40 Tage. Damit stimmt Diod. 1, 91, wornach die Taricheuten zur Einbalsamirung ἐφ' ἡμέρας κλείουσ τῶν τριάνοντα (var. τετραράκοντα) Zeit gebraucht haben“ (Kn.). Dagegen nach Her. 2, 86, 88 dauerte die Behandlung durch die Taricheuten 70 Tage, und schwerlich beruht diese seine Angabe bloß auf Verwechslung mit der Trauerzeit (*Tuch Hengst. Mose u. Aeg. S. 70, Kn.*), sondern auf örtlich abweichender Praxis (s. *Wiener*). Zu מִצְרַיִם s. 25, 24, 29, 21. In den 70 Tagen, in welchen die Aegyptier ihn beweinten, sind jedenfalls die 40 Tage der Einbalsamirung eingerechnet. Um Aaron und Mose trauerte Israel 30 Tage (Num. 20, 29. Deut. 34, 8, vgl. Deut. 21, 23). Hier handelt es sich um äg. Trauerzeit: um einen König pflegten die Aegyptier 72 Tage zu trauern (Diod. 1, 72). Ueber ihre Trauergebräuche s. Her. 2, 85. Diod. 1, 91; *Wilkinson manners. Ser. I. 1. 256.* — V. 4 f. Nach Ablauf der Trauerzeit (מִצְרַיִם *Ew. §. 186, b*) läßt Josef beim König um Erlaubniß nachsuchen, dass er den Leichnam des Vaters nach Kanaan bringen und dort im Familienbegräbniss begraben dürfe, wie er ihm geschworen habe (47, 31). Dass er nicht selbst zum König geht, sondern die Hofleute desselben dafür in Anspruch nimmt, beweist nicht, dass er nicht mehr Minister war (*Buns.*, s. dagegen V. 21); eher könnte es sich daraus erklären, dass Josef noch über die äg. Trauerzeit hinaus trauerte und im Traueraufzug vor dem König zu erscheinen nicht schicklich war (41, 14. *Esth. 4, 2; Schu. Hengst. Kn. Del.*); wahrscheinlicher aber beruht es darauf, dass in einer den Minister persönlich betreffenden Sache ohne Befürwortung anderer Grossen nichts gethan wurde. אֲנִי יוֹרָם s. zu 18, 3. אֲנִי יוֹרָם 44, 18. אֲנִי יוֹרָם 48, 21. אֲנִי יוֹרָם doch wohl *gegraben habe* (26, 25), da es sich um ein Grab handelt, vgl. 2 Chr. 16, 14 (*LXX Vulg. Jonath. Saad., Gr. Venet.*); weniger natürlich: *gekauft*, vgl. Deut. 2, 6 (*Onk. Pesch. Bohl. Kn.*), so dass Jacob sich beilegte, was Abr. gethan. Genau ist der Ausdruck in keinem von beiden Fällen, sofern ja die Höhle des Grabes (Cap. 23) schon vorhanden war, und scheint die Fassung mehr für ein äg. Ohr eingerichtet, man müsste denn annehmen, dass die Stelle (ursprünglich auf B zurückgehend) eine abweichende Ueberlieferung über Jacob's Grab voraussetze. — V. 6—9. „Nach erhaltener königlicher Genehmigung macht man sich auf den Weg. Mit Josef begleiten die Leiche die Hofleute des Königs und die Staatsbeamten (מִצְרַיִם von der Würde wie 24, 2), die ganze Familie Jacob's mit Ausnahme der Kleinen, endlich auch Wagen und Reiter (zum Geleite und Schutz); alle zusammen bilden einen ansehnlichen Zug (32, 8 f.). Der Patriarch wird also im Tode hochgeehrt. — V. 10 f. Angekommen an dem Ort, der *Stechdornenne* hiess, stellen sie Jacob

zu Ehren eine grosse und schwere Todtenklage an. Sie dauert 7 Tage, also die gewöhnliche Trauerzeit (1 Sam. 31, 13. Judith 16, 24. Sir. 22, 12). Die Kenaaniter sehen und hören der Todtenfeier zu und von ihnen erhält der Platz den Namen מַבְלַת מִצְרַיִם *luctus Aegyptiorum*. So hat nämlich der Verf. das Wort ausgesprochen und gedeutet (LXX Vulg.), während מַבְלַת מִצְרַיִם der Punktatoren *pratium Aegyptiorum, Aegypterau* besagt“ (*Kn.*). Der Ort ist sonst unbekannt; den Namen *Aegypterau* mag er aus irgend einem Anlass (nach *Hitz.* Jes. 8, 227, *Tuch Kn.* wegen seiner ägyptischen Fruchtbarkeit, vgl. 13, 10) bekommen haben, und dieser gab dann dem Verf. Anlass zu seiner geschichtlichen Erklärung. Das abenteuerliche des Zuges, das darin liegt, dass derselbe statt auf dem geraden Wege über Rhinocolura und Beerscheba um das todte Meer herum durch das Land der Moabiter und Ammoniter sich bewegt haben soll (*Buns.*), kommt für ihn nicht in Betracht, „indem er annimmt, der Stammvater sei, gleichsam als Vorbild, auf demselben Weg, den später seine Nachkommen unter Mose und Josua nahmen, nach Kanaan gebracht worden“ (*Kn.*). Der Ort lag nämlich מִצְרַיִם הַיַּרְדֵּן V. 11, was, da der Verf. 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 מִצְרַיִם הַיַּרְדֵּן (Jos. 15, 6. 18, 19. 21) auf der Südgrenze Benjamins, heutzutage *Ain Hagla* (etwa 1 Stunde NW. von der Jordanmündung) und *Qasr Hagla* ( $\frac{5}{4}$  Stunden SO. von Jericho, *Berggren Reis.* III. 110 f.; *Seetz.* II. 302 f.; *Robins.* II. 510 ff.; *de Sauley voyage* II. 147 ff.; *Gadow* in *ZDMG.* II. 59) *Kn. Raum.* u. A., und machen auch מִצְרַיִם הַיַּרְדֵּן (12, 6), das sie im engeren Sinne fassen, dafür geltend. Aber man weiss nicht, worauf die Angabe des Hier. ruht, und sie gegen den Text festzuhalten, ist bedenklich; noch bedenklicher, mit *Buns.* anzunehmen, dass es einst statt מִצְרַיִם הַיַּרְדֵּן geheissen habe מִצְרַיִם הַיַּרְדֵּן d. h. מִצְרַיִם הַיַּרְדֵּן קַיָּא [עַל-כֵּן קַיָּא s. zu 33, 17. Warum diese Trauerfeierlichkeit im Ostjordanland? Die Antwort darauf, vielleicht einst im Verlauf des Berichts angedeutet, fehlt jetzt. Die fremden Begleiter sollten vielleicht den geheiligten Boden der Verheissung nicht betreten dürfen (*Tuch*). — V. 12 f. Für den Schluss des Berichts treten Worte des A ein, und als die Meinung des R ergibt sich somit, dass das eigentliche Begräbniss in der Makhpelahöhle die Jacobsöhne allein, ohne die Aegypter, ausführten. Dass diese Verse, ursprünglich Fortsetzung von 49, 33, aus A stammen, ergibt sich aus מִצְרַיִם V. 12 (während man מִצְרַיִם הַיַּרְדֵּן erwartet), aus der breiten Bemerkung über die Makhpelahöhle (s. 23, 20), dem Nichtervortreten Josef's vor den Brüdern, aus מִצְרַיִם und 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) wieder heim. Josef ist hier wieder die Hauptperson. Die Aegypter vereinigen sich wieder mit ihm. — V. 15. Hier, wenn nicht schon V. 14, fällt der Bericht von B ein. Die Brüder fürchten, Josef werde nach dem Tode des Vaters durch nichts mehr abgehalten ihnen das zugefügte Böse vergelten. וְיִשְׁכַּח] *wenn er uns befeindete*, mit zu ergänzendem Nachsatz: so stände es schlimm mit uns, so wäre es aus mit uns, ähnlich wie Ps. 27, 13 (*Ev* §. 358, a). So schon die Verss.: *μή ποτε, κείν*. Das ebenso nahe liegende *von ihm* (20, 13. Ps. 3, 3. 71, 10. Jud. 9, 54) haben die Punktatoren vermieden, weil die Aussage zu sicher lauten würde. וְיִשְׁכַּח] 27, 41. 49, 23. Sonst s. 1 Sam. 24, 18. — V. 16 f. Darum entbieten sie, um sich sicher zu stellen, (Abgeordnete) an ihn und lassen ihn, unter Berufung auf des Vaters ausdrückliche Anordnung, um Verzeihung des Geschehenen bitten. Gemeldet ist von dieser Anordnung des Vaters früher nichts, doch fällt dies, da die Quellenschrift dieses Berichts nur unvollständig erhalten ist, nicht weiter auf. וְיִשְׁכַּח] *καὶ παραγόμενοι* LXX, וְיִשְׁכַּח] Pesch., gegen V. 18. וְיִשְׁכַּח] *o doch!* *Ev*. §. 262, a; im Pent. nur noch Ex. 32, 31 bei C. וְיִשְׁכַּח] *vergessen* (18, 24), hier zur Abwechslung auch mit Dat. der Schuld, *Ev*. §. 282, d. *Knechte des Gottes deines Vaters*] in dieser Gemeinschaftlichkeit des Gottes, den sie verehren, liegt ein weiterer Erhörungsgrund. Josef *weint*, nicht weil sie ihm so schlimmes zutrauen und er sich verkannt sieht (*Kn. Keil*), sondern aus Mitleid mit den Brüdern, die in ihrem bösen Gewissen solche Furcht vor ihm haben. — V. 18. Darnach gehen sie selbst zu ihm, demüthigen sich vor ihm und bieten sich ihm zu Sklaven an (wie 44, 16). וְיִשְׁכַּח] so richtig (s. V. 16), und darf nicht (mit *Fat.*) in וְיִשְׁכַּח] geändert werden. — V. 19 f. Er spricht ihnen Muth ein, und bemerkt *bin ich an Gottes Statt?* (wie 30, 2) d. h. hier: habe ich Macht und Recht, die Vorsehung und Vergeltung auszuüben? (Uebrigens scheint Pesch. blos וְיִשְׁכַּח, und Sam. wie Targ. וְיִשְׁכַּח vor sich gehabt zu haben). 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 und damit zum Guten gewandelt, um zu thun, *wie er in dieser Zeit thue*, um zu erhalten ein *grosses Volk* (45, 7). Der böse Wille der Brüder ist durch ihre Noth Cap. 42 ff. hinlänglich bestraft; wollte Josef mehr thun, so würde er in das Walten Gottes eingreifen, der das Gerathen Josef's nach Aeg. wollte und zwar zur Erhaltung seiner Erwählten. וְיִשְׁכַּח] s. zu 48, 11. — V. 21. Dem göttlichen Plane gemäss wird er für ihre Erhaltung sorgen. Die Stelle, wie auch וְיִשְׁכַּח] V. 20 lautet so, als daure die Hungersnoth noch fort (45, 11. 47, 12). Nach der elohistischen Zeitrechnung (47, 28) war sie damals längst vorüber“ (*Kn.*). B hat offenbar den Tod Jacob's viel früher angesetzt als A. וְיִשְׁכַּח] 34, 3. — V. 22 f. Josef und das Jacobhaus bleiben in Aeg. und „Josef erreicht

nie sein Nachkomme Josua (Jos. 24, 29) ein Alter von 110 Jahren, und erlebt von Efraim (יְעֹרָא wie 44, 20) בְּנֵי שְׁלֹשִׁים *filios tertium* d. i. *Urenkel*, von Manasse ebenfalls“ (*Kn.*) בְּנֵי שְׁלֹשִׁים] Ex. 20, 5; 4, 7. Num. 14, 18. Deut. 5, 9 sind Kinder der 3 Generation den Urvater selbst nicht mitgerechnet) Ex. 34, 7; בְּנֵי שֵׁשׁ aber nicht Ururenkel (*Ew.* Alterth. S. 225), was schon nach der Zeitrechnung (41, 46. 50, 22) nicht wohl möglich ist, sondern Kinder, welche בְּנֵי שְׁלֹשִׁים sind (*Ew.* §. 287, e.) *auf die Knie Josef's*] wurden sie geboren; „er nahm die neugeborenen auf den Schooss (30, 3). Ebenso bei den Griechen (Odys. 19, 401). Efraim wird vorangestellt, weil er 48, 8 ff. den Hauptsegen erhalten hat“ (*Kn.*) — V. 24 f. Beim Herannahen seines Todes (Ausdruck wie 48, 21. 50, 5) lässt Josef die Seinigen schwören, einst seine Gebeine nach Kanaan mitzunehmen. Ueber das Vorherwissen des dereinstigen Hinaufziehens s. 46, 4 und 48, 21. *seine Brüder*] Stammgenossen (V. 25) wie 31, 23. בְּנֵי יִשְׂרָאֵל] s. 47, 29 f. „Das *Zuschwören* des Landes von Seiten Gottes ist dem Elohisten fremd“ (*Kn.*) — V. 26. Josef nach seinem Tode wird einbalsamirt, wie Jacob V. 2, und in den Kasten gelegt. בְּיָדָיו] s. zu 24, 33. יָדָיו] Art., weil der in diesem Fall gewöhnliche Kasten gemeint ist. S. *Hengst.* a. a. O. S. 74 f. „Die Aegypter 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 Israeliten bis zur Zeit des Auszugs. Damals nahmen sie die Gebeine des Josef mit sich (Ex. 13, 19) und bestatteten sie in dem Grundstück bei Sikhem, welches (33, 19) einst Jacob gekauft hatte (Jos. 24, 32). Alle diese Angaben gehören demselben Erzähler an“ (*Kn.*)

## Berichtigungen und Zusätze.

- S. 34 Z. 11 v. u. lies **סבב** für **סבב**.  
„ 159 Z. 21 v. u. „ 805 für 505.  
„ 160 Z. 14 v. o. „ 11, 14, 4 für 11, 4, 4.  
„ 163 Z. 11 v. u. „ **דני** für **דני**.  
„ 188 Z. 10 v. o. „ *welche* für *welches*.  
„ 301 Z. 11 v. o. „ 30 für 29.  
„ 95 Z. 29 v. o. Die von *Frd. Delitzsch* assyrische Studien I. 1874 S. 108 wiederholte Behauptung, dass **כר** ursprünglich *den Starken* bedeute, ist unannehmbar, weil der Begriff *stark, fest* erst in sehr abgeleiteter Weise sich aus der Grundbedeutung von **כר** ergibt, seine Anwendung auf lebende Wesen (deren Festigkeit nicht auf Zusammendrehen oder -Flechten beruht) am fernsten liegt, und *der Starke* für einen Kern eine wenig bezeichnende Benennung wäre.  
„ 210 Z. 5 v. o. Ueber die Lage des Salomonischen Ophir s. jetzt auch G.G.N. 1874 Stück 18 S. 421—437.









3 2044 069 764 504

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

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

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

---

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

