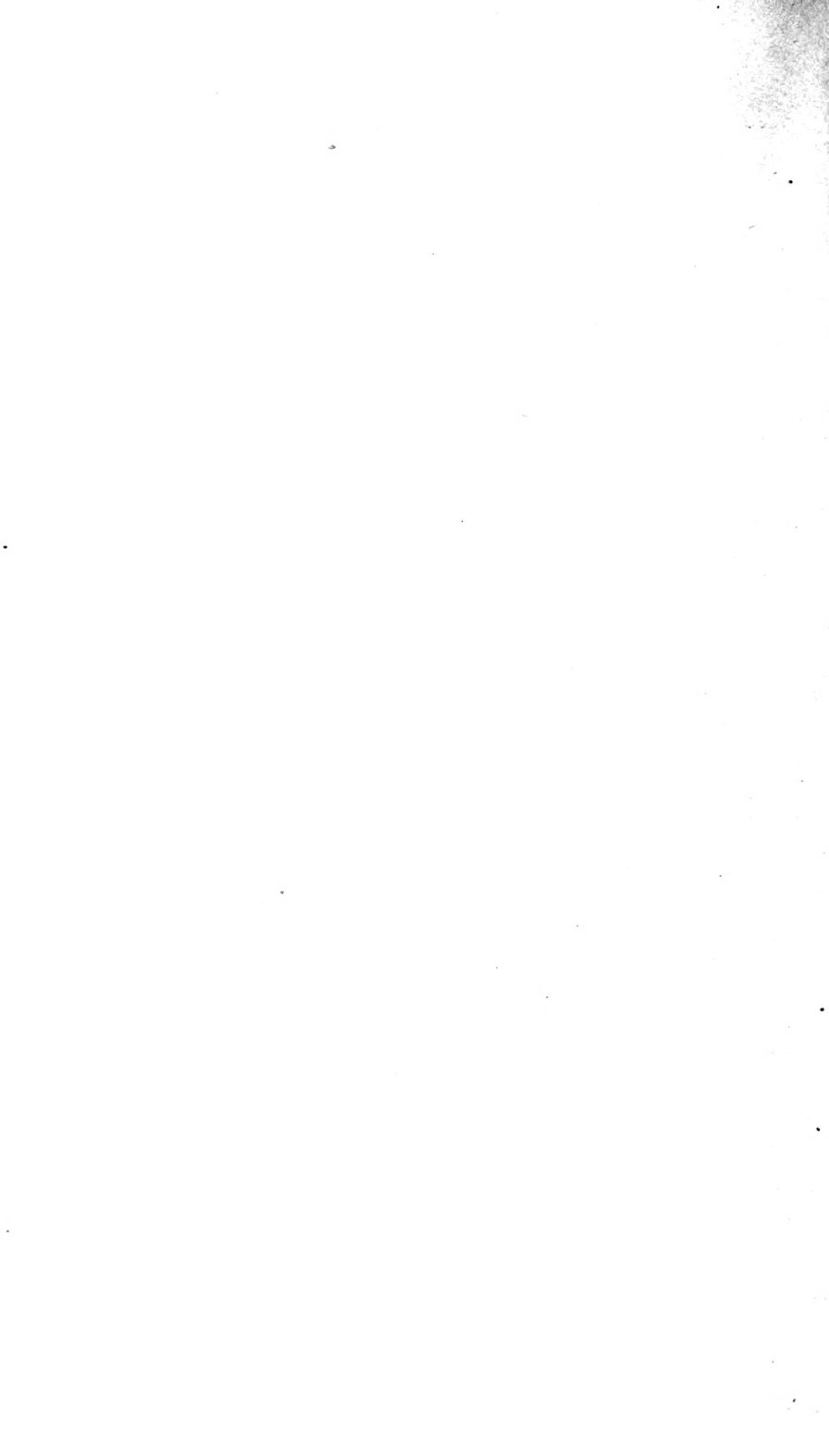
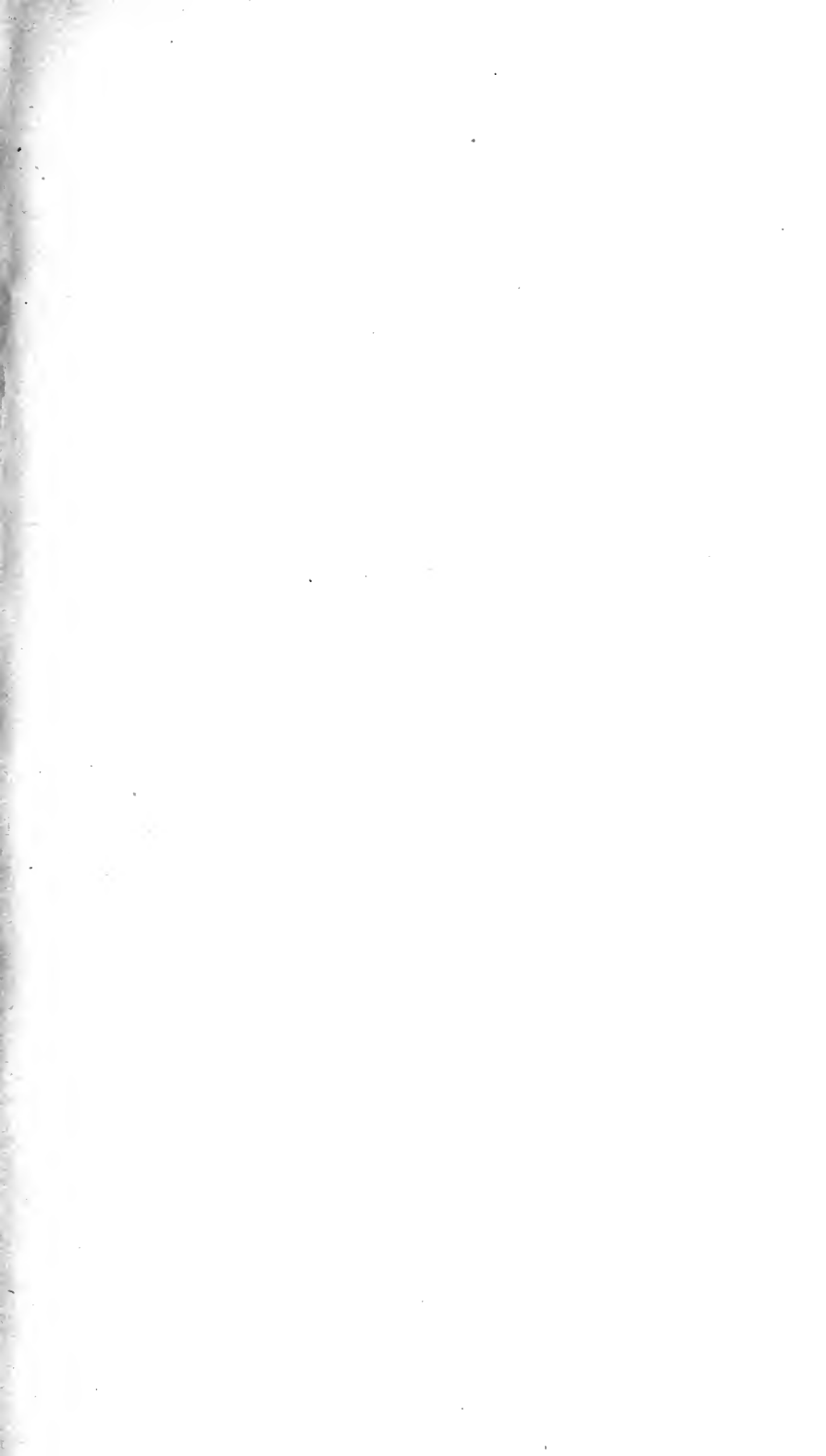


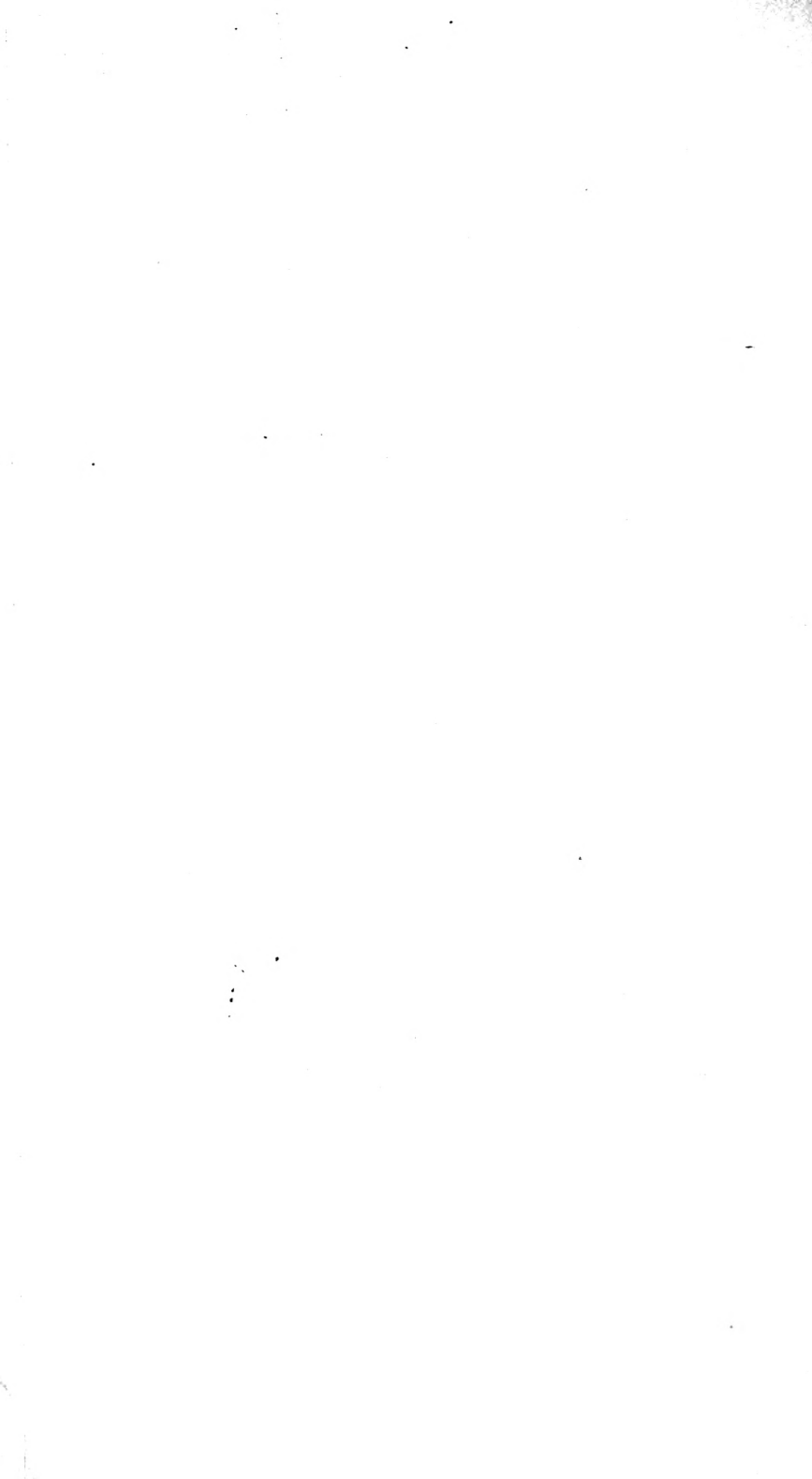
UNIV. OF  
TORONTO  
LIBRARY











# Zeitschrift

für die

## alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

**D. BERNHARD STADE,**

ordentlichem Professor der Theologie zu Giessen.

---

**1891.**

---

Elfter Jahrgang.



25920  
—  
3/2/93

Giessen.

J. Ricker'sche Buchhandlung.

1891.

BS

410

Z38

Bd.11



## I n h a l t.

	Seite
Cornill, Beiträge zur Pentateuchkritik . . . . .	1
Bacher, Salomon Ibn Parchon's hebräisches Wörterbuch. II	35
Budde, Bemerkungen zum Bundesbuch . . . . .	99
Seyring, der alttestamentliche Sprachgebrauch inbetreff des Namens der sogen. „Bundeslade“ . . . . .	114
Bonk, über die Verwendbarkeit der doppelformigen mit יָהוּ und יי anlautenden Namen im Alten Testament für die historische Quellenkritik . . . . .	125
Zimmern, zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes	157
Schwally, Miscellen. Lexicalisches. 1—7 . . . . .	169
Cheyne, Job V, 7 . . . . .	184
Bacher, zu Zephanja 2, 4 . . . . .	185
Bibliographie . . . . .	188
Budde, die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Penta- teuchs, insbesondere der Quellen J und E . . . . .	193
Budde, zum hebräischen Klagelied . . . . .	234
Staerk, der Gebrauch der Wendung כִּאֲחֵרִיחַ הַיּוֹמִים im at. Kanon . . . . .	247
Schwally, Miscellen. Lexicalisches. 9. Textkritisches. 1—9.	253
Schwally, Erwiderung auf die Ausstellungen W. Bacher's in dieser Zeitschrift S. 185—187 . . . . .	260
Fripp, Note on Gen. XLIX, 24b—26 . . . . .	262
Müller, Samech . . . . .	267
Maschkowski, Raschi's Einfluß auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus . . . . .	268
Preuschen, Origenes über hebräische Metrik . . . . .	316
Schill, zu 2 Sam. 12, 6 . . . . .	318
Bibliographie . . . . .	319

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

# Beiträge zur Pentateuchkritik.

Von C. H. Cornill.

---

## I.

### *Genesis 34.*

Ein bisher noch ungelöstes Räthsel der Pentateuchkritik ist Gen. 34. Dies sicher aus zwei Parallelberichten zusammengearbeitete Kapitel zeigt in dem einen derselben deutlich J, in dem anderen unverkennbare Spuren der Grundschrift, aber doch auch wieder so viel von P Verschiedenes, daß es unmöglich ihm zugeschrieben werden kann. Wir würden deshalb zunächst auf E schließen, und dieser Schluß wird durch wesentliche Gründe unterstützt. In 33, 19, sicher E, wird eine längere feste Ansiedelung Jacobs bei Sichem erzählt, indem er sich daselbst ein Grundstück käuflich erwirbt, um sein Zelt dort aufzuschlagen: hierdurch war die Gelegenheit zu einem aus dem Zusammenleben mit den Sicheimiten entspringenden Konflikte mit denselben gegeben. Nun berichtet aber 35, 5, ebenso unzweifelhaft E, daß ein Gottesschrecken die „umliegenden Städte“ veranlaßt habe, Jacob<sup>6</sup> und seine Söhne ungefährdet von Sichem nach Bethel ziehen zu lassen: folglich müßte E vorher einen Bericht gebracht haben, nach welchem Jacob und seine Söhne den Haß und die Rache der Kanaanäer auf sich herabbeschworen hätten. Leistet nun Gen. 34 in der nicht zu J gehörenden Relation dies nicht durchaus befriedigend, wenn daselbst erzählt wird, wie die Söhne Jacobs Sichem heimtückisch überfallen, die Stadt ausmorden und sämtliche Habe derselben als Kriegsbeute wegschleppen? Aber dem schien 48, 22, gleichfalls unzweifelhaft E, schlechterdings zu widersprechen, wo die Eroberung Sichems als eine persönliche

That Jacobs erscheint, der in Folge dessen das Recht hat, über diese von ihm eroberte Stadt zu Gunsten eines seiner Söhne, und zwar Josephs, testamentarisch zu verfügen. So beruhigte ich mich mit Wellhausen XXI 437 dabei, daß E an unserer Stelle etwas dem Gen. 34 Berichteten Entsprechendes erzählt habe, daß aber die zweite Relation in Gen. 34 dies nicht sein könne. Späterhin hat Kuenen diese zweite Relation, welche auf eine durch P beeinflusste und von ihm abhängige Hand zurückgehe, der allerspätsten Diaskeuase des Pentateuchs zugewiesen Theol. Tijdschr. XIV 257 ff. Bei der Schwierigkeit des Problems mußte die Neubehandlung desselben durch Wellhausen in seinen „Nachträgen“ allseitig das lebhafteste Interesse hervorrufen. Wellhausen kommt jetzt zu dem Resultat, daß das Capitel zwar von einer ganz späten Hand stark überarbeitet ist, daß aber dieser bereits ein aus J und E zusammengearbeiteter Bericht vorlag, daß also jener zweite Bericht doch im letzten Grunde auf E zurückgehe. Sein Hauptargument ist, daß ein nachgrundschriftlicher Diaskeuast schwerlich „gewagt hätte sich an dem bis zu seiner Zeit noch intacten Texte von J so zu vergreifen und ihn so zu verschneiden“, wie uns jetzt thatsächlich die Trümmer von J in Gen. 34 vorliegen. Dies Argument ist durchschlagend und völlig zwingend. Weiter meint aber Wellhausen, daß die Forderung der Beschneidung schon bei J gestanden habe, nur daß diese Forderung nicht an die ganze Stadt Sichem, sondern ausschließlich an den Bewerber um Dina gestellt worden sei. Eine genauere Untersuchung der ganzen Frage wird wohl nicht überflüssig sein und ich hoffe den Nachweis erbringen zu können, daß Wellhausen mit dieser neuesten Lösung in der Hauptsache das Richtige getroffen hat. Ich untersuche zunächst den Sprachgebrauch im Einzelnen.

v. 1. דינה ברה לאה אשר ילדה ליעקב von Dillmann für P in Anspruch genommen, hat in 24, 24 eine jahvistische

und in 21, 9 eine noch genauer entsprechende elohistische Parallele. — לראות בבנו הארץ Gen. 44, 34. Num. 11, 15 J, Gen. 21, 16 E, freilich in nicht ganz genau entsprechender Bedeutung. בנות הארץ nur noch 27, 46 Rp; doch kann auch בנו אנשי העיר 24, 13 J verglichen werden. — Ueber die Herkunft dieses Verses läßt sich mit Sicherheit nichts entscheiden. Es hindert nichts, ihn von J abzuleiten, doch ist auch E nicht ausgeschlossen. Das Zusammentreffen der Dina mit Sichem mußte natürlich jeder Bericht motivirt haben. Doch scheint im Allgemeinen mehr das Sprachcolorit von JE vorzuliegen, als das von P. Das nämliche gilt auch für die erste Hälfte von

v. 2. החוי rührt schwerlich von späterer Uebearbeitung her; ein von P abhängiger Diaskeuast hätte gewiß החתי geschrieben. החוי werden Jos. 9, 7 in sehr altem Zusammenhange (höchst wahrscheinlich J) die Bewohner von Gibeon und Umgegend genannt; (neben האמרי LXX) findet sich Ex. 23, 28 (sicher E) und diese letztere Verbindung wird zudem noch durch Jes. 17, 9 LXX οἱ Ἀμορραῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι besonders gut beglaubigt. Dagegen ist נשיא rein grundschriftlich. — ויקח אהה cf. 12, 15 jahvistisch im weiteren Sinne. Die entsprechendste Sprach- und Sachparallele zu unserer Stelle ist 20, 2 E; aber hier müssen die Worte cf. v. 26 zu J gehören; in v. 17 dem zweiten Berichte steht ולקחנו את בתנו in einem ganz anderen Sinne. לקח vom *Wegnehmen* oder *Entführen* von Personen auch 30, 15. 44, 29 bei J. — וישכב איהה sicher nicht J; denn J verbindet שכב mit אה nur bei Substantivis 19, 30. 34. 26, 10 oder bei Eigennamen 35, 22 zu vergleichen noch in unserem Cap. v. 7; bei Pronominibus suffixis gebraucht er dagegen stets עב 19, 32. 33. 34. 35. 30, 15. 16. 39, 7. 12. 14 und 39, 10 an einer schwerlich intacten Stelle אצל; namentlich 19, 32—35 ist für diesen eigenthümlichen und ganz regelmässigen Wechsel charakteristisch.

v. 3. וּתְרַבֵּק 2, 24. 19, 19 J; 31, 23 E in etwas anderer Bedeutung. — וַיֵּאָהֵב. Dafs nach Vollzug der Ehe sich auch die Liebe einfindet, wird ebenso 24, 67 J berichtet cf. auch 29, 32 J. — וַיִּרְכַּר עַל לֵב. Im Pentateuch nur noch 50, 21 E. Außerhalb des Pentateuchs Jud. 19, 3. II Sam. 19, 8. Hos. 2, 14. Jes. 40, 2. Ruth 2, 13. II Chron. 30, 22. 32, 6. Ueberall bedeutet es: *einem Gebeugten oder Schuldbeladenen Muth zusprechen* und kann deshalb auch hier nicht von der *Verführung* der Dina gemeint sein, wie Wellhausen es gefaßt zu haben scheint, sondern nur von dem Versuche Sichems, sie über das Vorgefällene zu beruhigen. — נַעֲרָה resp. נָעַר für *Mädchen* ist bei E nicht nachzuweisen, aber auch dem Deuteronomium durchaus geläufig. Da den Satz 3b schwerlich ein Schriftsteller so geschrieben hat, und am Wenigsten ein Meister des Styls und der Darstellung wie J, so wird 3ba an J, 3bβ an E zu weisen sein, wobei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dafs dies zweite הַנָּעַר unter dem Einflusse des vorhergehenden erst später eingetragen wurde, wie 37, 21 unter dem Einflusse von v. 22 aus Juda Ruben geworden ist.

v. 4. הַיֶּלֶדָה im Pentateuch ἄπαξ λεγόμενον. Doch ist das Masculinum יֶלֶד sonst gerade bei E besonders häufig 21, 8—16. 37, 30. 42, 22. Ex. 2, 3—9

v. 5. טָמֵא in diesem Sinne hat J auf keinen Fall geschrieben. Es findet sich zuerst zweimal bei Hosea 5, 3, 6, 10 (wir haben also auch hier wieder die eigenthümliche und beachtenswerthe Erscheinung, dafs eine specifisch theologische Anschauungs- oder Ausdrucksweise in ihrer letzten Wurzel auf Hosea zurückgeht), dann je einmal im Deuteronomium 24, 4 und bei Jeremia 2, 23, um bei Ezechiel und der Grundschrift gäng und gebe zu werden. J hatte also sicher einen anderen Ausdruck oder vielleicht nur einfaches וַיַּעֲקֹב שָׁמַע, wie gleich nachher v. 7 und an der besonders ähnlichen Stelle 35, 22, zu vergleichen außer-

dem 37, 21. 27. 45, 2 J. — והחריש Ex. 14, 14 J. Die Stelle Gen. 24, 21 ist nicht beweiskräftig, weil hier das מהריש höchst wahrscheinlich eine Glosse zu dem ἀπαξ λεγόμενον משחאה ist.

v. 7. ויהעצבו specifisch jahvistische Wurzel 3, 16. 17 (5, 29). 6, 6. 45, 5. — מאד ויחר להם Num. 16, 15 J; auch Gen. 4, 5 ist jahvistisch. — נבלה. Der Ausdruck in dem hier vorliegenden speciellen Sinne muß sehr alt sein, da er sich schon II Sam. 13, 12 findet; es läge also kein Grund vor, ihn J abzusprechen. Auch für ולא יעשה כן bietet 29, 26 eine sicher jahvistische (!הבכירה und הצעירה) Parallele. Doch will ich die Annahme nicht rundweg abweisen, daß, wie 4, 5 und Num. 16, 15, so auch hier ויחר להם ursprünglich absolut gesagt war, so daß wir in 7, 6 einen späteren Zusatz hätten.

v. 8. אהם hieß natürlich ursprünglich אתו cf. v. 6. — השקה charakteristischer Gegensatz gegen ותדבק v. 3. Sonst im Pentateuch nur noch Deut. 21, 11 und 7, 7. 10, 15.

v. 9 hat seine wörtliche Parallele an Deut. 7, 3 cf. auch die gleichfalls deuteronomistischen Stellen Ex. 34, 16 und Jos. 23, 12 — bei dem notorisch engen Verhältnisse des Deuteronomiums im weitesten Sinne zu E immerhin beachtenswerth. Daß Deut. 7, 3. Jos. 23, 12 התחתן mit ב verbunden erscheint und hier mit אה, beweist nichts; erstere Construction ist allerdings die gewöhnlichere, doch findet sich אה auch I Reg. 3, 1 und daneben einmal ל II Chron. 18, 1.

v. 10. ואתנו השבו E sagt sonst עם ישב 27, 44. 29, 14. 19 (22, 5 ist wesentlich anders), aber gerade für das Zusammenleben von Völkern steht auch Jud. 1, 16 ישב אה. J gebraucht beides promiscue: אה 24, 55, עם 25, 11; אה ישב auch noch an den sicher alten Stellen Jud. 17, 11 und II Reg. 6, 32. — והארץ תהיה לפניכם 20, 15 E. — והאחוזו בה, nur 47, 27. Num.

32, 30. Jos. 22, 9. 19 P, wie auch אָחֻזָּה ein specifisch grundschriftliches Wort ist, muß, wie נְשֵׂיא הָאָרֶץ v. 2, der von P abhängigen Diaskeuase unseres Capitels zugewiesen werden und fehlt auch an der Parallelstelle v. 21.

Ueber die vv. 11 und 12, deren Zugehörigkeit zu J feststeht, ist nichts zu bemerken.

v. 13. במרמה nur noch 27, 35 J; auch das Verbum רמה findet sich im Pentateuch nur 29, 25 höchst wahrscheinlich J, da Labans Antwort v. 26 sicher aus J stammt. — Dafs die syntaktisch höchst schwierigen und ungefügten Worte אשר טמא את דינה אחתם Zusatz sind, liegt auf der Hand. In וידברו dagegen ist wohl ein Fragment eines der beiden ursprünglichen Berichte zu erkennen; denn hätte der letzte Diaskeuast einfach eine Parenthese zur Rechtfertigung des למרמה geben wollen, so würde er wohl nur einen Satz mit אשר eingefügt haben, ähnlich wie v. 27 und 31, 49 (Dillmann). Das וידברו ist dann wohl mit ויאמרו v. 14 zusammenzunehmen cf. 42, 7 (oder vielmehr nach Umstellung der Worte קשות אחם וידבר v. 9) E, 19, 14. 43, 19 J. Stammt במרמה von J, so können die trügerisch Antwortenden nur Simeon und Levi sein, und es ist mindestens beachtenswerth, dafs LXX in v. 14 wirklich bietet καὶ εἶπαν αὐτοῖς Συμεὼν καὶ Λεὺὶ οἱ ἀδελφοὶ Λείνας. Demnach wird J wohl geschrieben haben (שני בני יעקב?) ויענו, שמעון ולוי אחי דינה את שכם במרמה ויאמרו אליו, E dagegen וידברו בני יעקב את חמור ויאמרו אליו cf. auch v. 8, welche beide Gestalten zu unserem gegenwärtigen Texte verschmolzen wurden.

v. 14. איש אשר לו ערלה ist ganz singular und auf keinen Fall grundschriftlich. — לא נוכל לעשות הדבר הזה Constructionen wie die vorliegende finden sich natürlich bei J wie E. Da v. 19 לעשות הדבר (sicher J) auf unsre Worte zurückzugreifen scheint und da zudem LXX hier in v. 14 Simeon und Levi bringt, die als untrügliches Kriterium für J gelten müssen, so liegt es am nächsten,



v. 14 von J herzuleiten. Zu לא נוכל וגו' bildet 19, 22 J die entsprechendste Parallele, zu כי חרפה הוא לנו vgl. was die Construction betrifft 43, 32 J, und auch der Ausdruck חרפה steht an der höchst merkwürdigen Stelle Jos. 5, 9 gerade von der Schmach des Nichtbeschnittenseins — der in Jos. 5, 2—9 durchschimmernde älteste Bericht geht aber sicher auf J zurück. Allein v. 14 scheint doch von v. 15 nicht zu trennen und חרפה wird durch 30, 23 auch für den elohistischen Sprachschatz belegt.

v. 15. אך, von Dillmann als Beweis für Abfassung durch P in Anspruch genommen, findet sich natürlich auch in J 18, 32 (jahvistisch im weiteren Sinne) 26, 9. 29, 14. 44, 28. Num. 14, 9 (selbst Gen. 7, 23 ist nicht sicher grundschriftlich, sondern vielleicht jahvistisch) und in E 20, 12. 27, 13. 30. Num. 12, 2. 22, 20. — כואה 42, 15. 33 E. — נאות sonst im Pentateuch nirgends. — להמול לכם כל זכר ist der strengste und correcteste gesetzliche Sprachgebrauch und daher sicher von P abhängig.

v. 17. השמעו אלינו von Dillmann als ein Kriterium für P erklärt, findet sich auch 16, 11. 39, 10. 49, 2 bei J, 21, 17. 30, 17. 22 bei E, namentlich 39, 10 mit dem darauffolgenden Infinitiv mit ל ist absolute Parallelstelle zu der unsrigen.

v. 18. ובעיני שכם 41, 37. 45, 16 E. ובעיני שכם ist harmonistischer Zusatz.

Die Zugehörigkeit von v. 19 zu J ist unbestritten.

v. 20 ist natürlich Fortsetzung von v. 18 a und hier hat das gemeinschaftliche Handeln von Hamor und Sicheem kaum sachlichen Anstand, da es durchaus natürlich ist, daß Vater und Sohn gemeinschaftlich ihre Sache vor dem Volke ihrer Stadt vertreten.

v. 21. שלמים Das Wort, freilich in etwas anderer Bedeutung, noch 15, 16 E. Sachlich erinnert dies שלמים an das wiederholte כנים in Cap. 42 E.

v. 23. וקנינם. וקנין ist specifisch grundschriftlich 31, 18. 36, 6 und wird an ersterer Stelle mit מקנה, an der zweiten mit מקנה und בהמה verbunden. Aber auch die keinesfalls grundschriftliche Stelle 47, 18 verbindet ומקנה והבהמה. — הלא לנו הם vgl. לנו הוא 31, 16 E.

v. 24. כל יצאי שער עירו erinnert allerdings unwillkürlich an 23, 10. 18 P, doch heist es an jenen beiden Stellen nicht יצאי, sondern באי, und angesichts des Verses 20 in unserem Capitel ist diese Differenz vielleicht doppelt bedeutsam. Eine ähnliche, obwohl nicht ganz genau entsprechende Ausdrucksweise findet sich nur Hi. 29, 7. — כל זכר findet sich auch in der sehr alten Erzählung I Reg. 11, 15 f. und mit etwas abweichender Vocalisation Ex. 23, 7. 34, 23. Deut. 16, 17. 20, 13.

v. 25. כאבם. Die Wurzel כאב im Pentateuch nur noch Ex. 3, 7 in einer wesentlich von E herstammenden Perikope.

Wegen der Vertheilung der Verse 25, 26 und 27 an die beiden Quellen und wegen der wahrscheinlichen Urgestalt derselben in jeder von beiden kann ich einfach auf Wellhausen verweisen. v. 27 b gehört wieder der Diaskeuase an.

Zu den Versen 28 und 29 weist Dillmann mit Recht auf das Fehlen der specifisch grundschriftlichen Worte רכוש und קנין hin. Charakteristische Ausdrücke finden sich in beiden Versen nicht. Nur über die letzten Worte von v. 29, die zudem nach der Lesart des massorethischen Textes höchst abrupt und unvermittelt erscheinen, habe ich noch eine Bemerkung zu machen. Dieselben sind unbedingt ein Fragment des Berichtes von J; nur bei diesem kommt ein bestimmtes Haus vor, nämlich das des Sichem, in welchem die entführte Dina sich befand und nur im Berichte des J hatte es daher einen Sinn, die Schicksale eines einzelnen Hauses ausdrücklich zu erwähnen. In welchem Zusammenhange die Worte bei J ursprünglich gestanden haben, ist freilich mit Sicherheit

nicht zu sagen. Wir können sie persönlich oder sachlich fassen. Da die Tödtung nicht Sichems allein, sondern auch Hamors, wohl schon dem Berichte von J angehört und nicht erst harmonistischer Zusatz ist, so handelt es sich offenbar bei J um ein Ausmorden des ganzen Hauses. Aber wenn unsre Worte ursprünglich in diesem Sinne gemeint gewesen wären, so wäre es schwer abzusehen, wie sie aus v. 26, wo sie dann ihre natürliche Stelle gehabt hätten, gerade hierher wären verschlagen worden. Da sie in den fremden Bericht von der Plünderung der Stadt Schem eingesprengt sind, werden sie ursprünglich auch bei J in einem ähnlichen Zusammenhang gestanden und wird dieser neben der Ausmordung auch die Plünderung des Hauses Sichems berichtet haben. Es könnte etwa geheissen haben **ואת כל אשר בביה לקחו** und was sich unmittelbar an **ויצאו** v. 26 anschliessen würde.

Aber ich muß in Betreff der ganzen Stelle v. 25—29 noch eine Thatsache zur Sprache bringen, welche, wie es scheint, bisher übersehen ist. Diese Verse haben nämlich in Num. 31 einen ganz deutlichen Doppelgänger. **ויהרגו** Num. 31, 7 ist wörtlich gleich Gen. 34, 25 cf. auch noch Num. 31, 17; sonst findet sich die gleiche Ausdrucksweise nirgends, I Reg. 11, 15 und Deut. 20, 13 heisst es **הרג** und nicht **הכה**. **וישבו בני ישראל את נשי מדין ואת טפם** Num. 31, 9 ist gleich Gen. 34, 29 **ואת כל טפם ואת נשיהם שבו** einzige Verbindung von **טפם** und **נשים** mit **שבה**. **ואת כל מקנהם וקנינם** Num. 31, 9 ist gleich Gen. 34, 23 **ואת כל מקנהם וכל בהמתם**. Da hier **וקנינם** jedenfalls der Uebersetzung angehört, so mag auf die höchst seltene Nebeneinanderstellung von **מקנה** und **בהמה** als eine bedeutungsvolle Berührung hingewiesen werden. **ואת כל הילם בזו** Num. 31, 9 ist gleich Gen. 34, 29 **ואת כל הילם . . . ויבזו**. Einzige Parallelstelle: **היל** in der Bedeutung von *Vermögen* = *Besitz* findet sich im ganzen Hexateuch nur noch Deut. 8, 17 u. 18. Num. 31, 10 erinnert an Gen. 34, 28b Zu-

sammenstellung von עיר und שרה. Num. 31, 28 b cf. auch 32—34, 37—39 und 43—45 ist gleich Gen. 34, 28; mit der dort gegebenen Reihenfolge der einzelnen Thierarten stimmen auch die drei zuletzt genannten Stellen in Num. 31 überein. Die Trias צאן, בקר und חמור findet sich sonst nur noch Gen. 12, 16. Wir haben auch im Buche Josua Berichte über die Eroberung und Plünderung feindlicher Städte; wenn aber nur Num. 31 sich mit Gen. 34 in einer Reihe von bedeutsamen Ausdrücken berührt, so kann ich darin keinen Zufall sehen, und bei der eigenthümlichen Beschaffenheit jenes Capitels Num. 31 verdient diese Thatsache eine besondere Beachtung und darf zu Schlüssen verwendet werden. Dafs Num. 31 zu P im weitesten Sinne gehört, ist klar, ebenso klar aber auch, dafs gerade dieses Capitel vom sonstigen Sprachgebrauche Ps bedeutende Abweichungen zeigt. Dafs es einer secundären Schicht innerhalb P angehört, hat auch Dillmann zugegeben. Da erklären sich nun aber die von P abweichenden Ausdrücke dann am Einfachsten, wenn der Verfasser jener Erzählung bei der Anfertigung derselben eine anderweitige Vorlage benutzte. Innerhalb des Pentateuchs war Gen. 34 das einzige hierfür verwendbare Stück und ich sehe es als sicher an, dafs Gen. 34 in der That die Vorlage von Num. 31 gebildet hat — wohl ein weiterer Beweis dafür, dafs wir mit der in Gen. 34 verarbeiteten zweiten Quelle nicht gar zu tief herabgehn dürfen.

Ueber die vv. 30 und 31 ist nichts zu bemerken, ihre Zugehörigkeit zu J ist klar und zugestanden.

Dem zweiten, jüngeren der beiden in Gen. 34 verarbeiteten Berichte werden also angehören: v. 1 und 2 bis החוי oder etwas dem Aehnliches, in v. 2 noch אחה וישכב und in v. 3 הנערה על לב וידבר, v. 4. 6. 8 (mit אחו anstatt אחם). 9. 10 bis וסחרה. 13 in der Form בני יעקב אח חמור. 14 mit אליו anstatt אליהם. 15 in etwas anderer, noch nicht so genau dem sacralen Sprachgebrauche Ps entspre-

chender Gestalt. 16—17. 18a. 20—24 (die Verse 22, 23 und vielleicht auch 24, zeigen vereinzelte Spuren von Uebersetzung). 25 in der von Wellhausen hergestellten Urgehalt. 27 a. 28. 29 a. Die vorliegende sprachliche Analyse hat wohl gezeigt, daß nichts im Wege steht, diesen Bericht von E herzuleiten, daß vielmehr mancherlei Indicien sehr bestimmt dafür sprechen. Der schwerste sittliche Anstoß, den dieser Bericht uns bietet, kommt bei jener Annahme in Wegfall, weil E von einem sacramentalen Charakter der Beschneidung als Bundeszeichen und äußerem Merkmal der Zugehörigkeit und des Bekenntnisses zu Jahve nichts weiß. Die ohne jede Mißbilligung berichtete nichtswürdige Hinterlist und Heimtücke bleibt freilich auch so immer noch bestehen; doch zeigt die mehr wie bedenkliche Geschichte Gen. 20, daß auch bei diesem sonst so hoch stehenden Erzähler das Interesse für die wirkliche oder vermeintliche Ehre und Verherrlichung der Patriarchen Dinge übersehen läßt, die für ein christliches Bewußtsein schlechthin unerträglich sind. Also auch derartige Erwägungen können uns nicht hindern, jene Erzählung von E abzuleiten, und daß gerade hier Rp tiefer eingegriffen und vielfach überarbeitet hat, ist eben um ihres Gegenstandes willen leicht erklärlich: wo die Beschneidung, welche er mit den Augen P's betrachtet, eine Rolle spielt, da regte sich sein Interesse und es begreift sich das Bestreben, der Erzählung wenigstens einen Anhauch des Colorits zu geben, welches er bei derartigen Materien für passend und nothwendig erachtet.

Haben wir in diesem Berichte eine durchaus lückenlose und bis auf jene Uebersetzung durch Rp materiell unversehrt erhaltene Erzählung, so ist der Parallelbericht, welcher übereinstimmend und mit Recht J zugeschrieben wird, nur in einer sehr stark verstümmelten Gestalt auf uns gekommen, so daß wir wichtige Theile desselben lediglich vermuthungsweise ergänzen können. Ihm gehören an:

v. 1 und 2 bis יהווי oder etwas dem Aehnliches, und in v. 2 noch ויקח אותה ויענה. v. 3 bis zum ersten הנערה. v. 5 (in seiner ersten Hälfte von Rp überarbeitet). v. 7 (in seiner zweiten Hälfte vielleicht auch überarbeitet). 11—12. 13 in dem oben angenommenen Wortlaut. 19. 25 in der von Wellhausen hergestellten Urgestalt. 26. 29 b—31. Empfindlich ist hier namentlich die Lücke zwischen den Versen 13 und 19, wo bei J gestanden haben muß, was Simeon und Levi dem Sichem als Leistung für die Gewährung der Dina auferlegten. Nach v. 19 ורוא נכבד בכל scheint es, als ob die Leistung auch nach J eine solche gewesen wäre, deren Erfüllung nicht lediglich in seiner Macht stand, und das würde zu der Forderung der Beschneidung aller Sichemiten sehr gut passen. Aber dies ist, ganz abgesehen von anderen Gründen, schon um des Charakters der Erzählung von J willen, wie derselbe aus den Trümmern noch deutlich erkennbar ist, so unwahrscheinlich wie möglich. Bei J ist die ganze Sache von Anfang an innerhalb der Grenzen einer reinen Familiengeschichte gehalten; von einem Connubium zwischen Israeliten und Sichemiten ist nirgends die Rede, sondern lediglich von einer Ehe zwischen Dina und Sichem, und für die Zulassung dieser Ehe die Beschneidung aller Sichemiten als Bedingung zu stellen, war gänzlich ungereimt. Wellhausen, der früher die Beschneidung überhaupt rundweg abgewiesen hatte („jedenfalls nicht die Beschneidung“), kommt in den Nachträgen zu der Meinung, es sei doch diese Forderung gestellt worden, aber nur an Sichem persönlich, nicht als allgemeine Kinderbeschneidung. Doch einerlei ob an einen oder an viele: die Beschneidung als Bedingung der ehelichen Verbindung konnte überhaupt nur gefordert werden, wenn sie bei den Fordernden selbst längst überkommen und alt eingebürgerte heilige Institution war — und das ist angesichts Ex. 4, 25 und noch mehr angesichts der Erzählung Jos. 5, 2—9 für J völlig undenkbar. Wenn Wellhausen meint, die Beschneidung sei für

E eigentlich unbequem, weil sie hier nur als Mittel des Trugs eine Stelle habe und das könne nicht das Ursprüngliche sein, so ist darauf zu erwidern, *dafs gerade für die Erzählung E's die Beschneidung, und zwar die Beschneidung sämmtlicher Sichemiten, absolut nothwendig ist*, weil es sich nur so begreift, wie die Handvoll Leute eine ganze Stadt ausmorden können. Um den einen Sichem hinterrücks zu überfallen und mit seinem Hause zu ermorden, dazu bedurfte es eines derartigen Mittels nicht, während für E, wo es sich um eine ganze Stadt handelt, die Sache schlechterdings unentbehrlich ist. Wenn demnach die Beschneidung für J nicht erforderlich und bei ihm durchaus nicht zu erwarten, für E dagegen absolut nothwendig ist, so wird auch bei letzterem ihre ursprüngliche Stelle gewesen sein. Aber was ist nun dann die Forderung Simeons und Levis an Sichem bei J gewesen? Ich wage hier eine Vermuthung mit dem vollen Bewußtsein des Mißlichen und Unbeweisbaren aller derartigen Vermuthungen. Dafs Jacob bei Sichem einen festen Grundbesitz förmlich als Eigenthum erworben habe, wird von E 33, 19 so bestimmt angegeben und so geflissentlich hervorgehoben, dafs wir hierin wohl einen wesentlichen Zug der Ueberlieferung erkennen müssen. Von J ist in 33, 19 keine Spur zu finden; wir haben also jene Thatsache für den Bericht des J noch zur freien Verfügung, und dafs auch J etwas der Art berichtet habe, darf vielleicht aus 37, 12 ff. geschlossen werden, wo Sichem als Weideplatz der Söhne Jacobs eine bedeutsame Rolle spielt. Könnte nicht dies die gestellte Bedingung gewesen sein, förmliche Abtretung eines Grundbesitzes bei Sichem? Dann würde sich auch die Bemerkung sehr wohl erklären, dafs Sichem jene gestellte Bedingung anstandslos habe erfüllen können, weil er die angesehenste Stellung im Hause seines Vaters eingenommen habe. Auch bei einer solchen an sich harmlosen Bedingung war die Bemerkung במרמה v. 13, welche wir für J an-

sprechen mußten, durchaus angebracht: denn wenn Simeon und Levi wirklich auf den Vorschlag Sichems eingingen und sich zur Annahme des מָרָר bereit erklärten, so hatten sie damit die Thatsache anerkannt und auf das Recht der Rache förmlich verzichtet und Sichem konnte sich von ihnen keiner weiteren Nachstellungen versehen: das Trügerische liegt also nicht in der Bedingung an sich, sondern überhaupt in der Stellung und Annahme einer solchen, wodurch Sichem die Angelegenheit für erledigt halten und in falsche Sicherheit gewiegt werden mußte. Wenn man meint, aus den Schlussworten des Capitels und namentlich aus Gen. 49, 6 gehe hervor, daß auch J hier mehr berichtet habe, als bloß die Ermordung Sichems, so ist zunächst zu bemerken, daß Gen. 49 von J nur aufgenommen, aber nicht von ihm verfaßt ist; auch E, der Gen. 49 sicher kennen mußte, deckt sich mit der dort gegebenen Darstellung durchaus nicht. Außerdem hat ja J ausdrücklich auch die Ermordung von Sichems Vater Hamor berichtet und auch von der Ausplünderung des Hauses glaubten wir in 29 b eine sichere Spur bei diesem Erzähler zu finden — und wenn es sich um die Ausmordung und Ausplünderung eines ganzen Hauses handelte, war damit wirklich Gen. 49, 6 so schlechthin unverträglich? Und wie will man sich überhaupt die Ausmordung und Ausplünderung eines ganzen Hauses und noch dazu des Fürstenhauses in einer Stadt durch Fremde vorstellig machen, ohne daß auch mit den Bewohnern der Stadt ein Zusammenstoß erfolgt? Durch diese mußten Simeon und Levi sich doch irgend wie durchschlagen. Und wenn es sich hier auch wirklich nur um einen auf das Haus des Sichem beschränkten feigen, etwa zur Nachtzeit unter dem Schutze der Dunkelheit ausgeführten Meuchelmord gehandelt hätte — daß nach einem solchen Vorfalle für Jacob und seine Söhne des Bleibens an jenem Orte nicht länger war, liegt auf der Hand, und daß eine solche That weiter



ruchbar werden und verursachen mußte, daß man die Thäter auch an anderen Orten nicht gerade mit offenen Armen empfing, versteht sich doch gleichfalls von selbst. So scheint mir doch die Möglichkeit gegeben, die Erzählung von J zu verstehn lediglich im Rahmen einer Familiengeschichte und ohne die Forderung der Beschneidung, welche Annahme nach dem Geständnisse Wellhausens auch in den Nachträgen „große Schwierigkeiten birgt.“ Wie sich freilich die von E berichtete Form der Ueberlieferung mit der Beschneidung als Mittelpunkt und treibendem Factor der Erzählung bilden konnte, wird uns stets ein Räthsel bleiben.

---

## II.

### *Genesis 35, 14.*

Auch dieser Vers bereitet die größten Schwierigkeiten. Ihn von P oder gar einer noch jüngeren Hand, Rp, herzuleiten, ist schlechterdings unmöglich: „es wäre das der größte Anstoß, den es für die Pentateuchkritik gäbe“ Wellhausen Nachträge S. 319. Dieser Vers kann nur von einer vordeuteronomischen Hand geschrieben sein, und wenn er sich erhalten hat, so ist das ein doppelt sicheres Zeichen für gute alte Ueberlieferung. Schon ein Umstand hätte von Anfang an für hohe Originalität gerade dieses Verses sprechen müssen: das ist die Erwähnung des  $\text{נסך}$ , welche sich nicht einmal in der sonst ganz ähnlichen Stelle 28, 18 findet. Wenn wir von der durchaus eigenartigen Stelle II Sam. 23, 16 absehen, ist neben II Reg. 16, 13 und 15 unser Vers die einzige ausdrückliche Erwähnung des  $\text{נסך}$  in älterer Zeit. Daß es alte Cultsitte war, ergibt sich aus Hos. 9, 4, wonach die Bemerkung von Merx Joel S. 31 „Von den Spenden im Jahvecultus nimmt außer

Joel kein Prophet die geringste Notiz“ zu berichtigen ist : mit diesen vier Stellen ist aber auch die Erwähnung des  $\eta\delta$  in der älteren Literatur vollzählig, und selbst II Reg. 16 kann nicht ohne Weiteres zur älteren Literatur gerechnet werden. Erst Jeremia, Ezechiel und Deuterocesaja erwähnen das Trankopfer, und zwar, worauf schon Merx a. a. O. richtig hingewiesen hat, stets als abgöttische Cult-handlung, wie es auch Deut. 32, 38 und Ps. 16, 4 erscheint; die feste Eingliederung des  $\eta\delta$  in den Jahvecult findet sich erst bei Ezechiel 45, 17 und in der Grund-schrift. Also schon die Erwähnung eines Trankopfers mußte darauf hinführen, daß es mit Gen. 35, 14 eine ganz besondere Bewandtniß habe : und gerade diese Erwähnung kann unmöglich ein späterer Zusatz sein, da das Ritual der Grund-schrift ein selbstständiges  $\eta\delta$  überhaupt gar nicht kennt. Daß unser Vers zu JE im weitesten Sinne zu rechnen ist, darf als sicher gelten; aber welcher der beiden Schriften gehört er an und in welchem Zusammenhange stand er ursprünglich in derselben? Ein signifikanter Zug in ihm ist das Errichten einer Mazzebe, und dieser Punkt scheint über die Herkunft des Verses einen deutlichen Fingerzeig zu geben. Die Mazzeben sind gerade für E recht eigentlich charakteristisch. Die Mazzebe zu Bethel 28, 18. 31, 13, auf dem Gebirge Gilead 31, 45, zu Sichem 33, 20 (vgl. hierüber Wellhausen XXI 438 Anm.) und am Grabe der Rahel 35, 20, sowie die zwölf Mazzeben, welche Mose bei der Bundesschließung Ex. 24, 4 errichtet, sie alle stammen aus E, und auch die zwölf Steine, welche Josua zu Gilgal errichtet und die natürlich ebenfalls als Mazzeben gemeint waren und von den übrigen nicht zu trennen sind (s. Stade, diese Zeitschr. VI S. 133) werden wohl auf E zurückgehn cf. hierfür auch Jud. 3, 19 E. Demnach müßten wir auch Gen. 35, 14 für E reclamiren. Aber dem stellt sich ein sachliches Bedenken vom schwersten Gewicht entgegen. Wir befinden uns

Gen. 35, 14 doch in Bethel; aber die Errichtung der Mazzebe zu Bethel hatte E ja schon 28, 18 in bedeutsamster Weise erzählt und sich 31, 13 noch einmal ausdrücklich hierauf zurückbezogen, nun kann er Jacob doch nicht in Bethel noch eine zweite Mazzebe neben der berühmten ersten errichten lassen. Diese Schwierigkeit ist es wohl gewesen, welche bisher verhindert hat, unsern Vers E zuzuweisen. Da wir in Cap. 35 bis dahin nur E und P hatten, erscheint er wie ein durch höhere Gewalt versprengter erraticher Block, fremd seiner Umgebung und ungewisser Herkunft. Aber gerade das so sehr auffallende **ויסך עליה נסך** giebt mir die Handhabe, dem Verse seinen ursprünglichen Zusammenhang anzuweisen. Wir haben nämlich in unserem Capitel noch einen zweiten ganz ähnlichen erraticen Block: das ist v. 8 der Bericht über Tod und Begräbnis von Rebekkas Amme Debora. Wie dieser Bericht an diese Stelle gekommen, ist ein ungelöstes Räthsel: nur so viel darf als feststehend angesehen werden, daß auch dieser Vers aus E stammt. Haben wir nun so nahe bei einander zwei erratiche Blöcke von der nämlichen Herkunft, so werden wir zunächst vermuthen, daß diese beiden ursprünglich zusammengehört haben, und werden versuchen, sie als auseinandergesprengte Hälften des nämlichen Blocks zu verstehn. Und das ist hier in der That möglich. Ich bin fest überzeugt, daß der v. 14 bei E ursprünglich gelautet hat: **ויצב יעקב מצבה ויסך עליה נסך** und die unmittelbare Fortsetzung von v. 8 war; genau wie in v. 20 auf dem Grabe der Rahel, wird hier auch beim Grabe der Debora eine Mazzebe errichtet. Dieses Grab befand sich nach der ausdrücklichen Angabe v. 8 **מתחה לביה אל**, also, wenn auch nahe bei, doch nicht in Bethel selbst; daher verträgt sich diese Mazzebe neben der berühmten in Bethel selbst ganz wohl und ist ohne jeden sachlichen Anstand, wenn die durch sie bezeichnete Stelle der Tradition als ein bedeutsames Grab aus sagenhafter Vorzeit galt — und

dafs in der älteren hebräischen Ueberlieferung diese Amme Debora eine irgendwie bedeutsame Rolle spielte, dafür ist schon die Erwähnung ihres Todes und ihres Grabes an unserer Stelle und in unserem Zusammenhange ein vollgültiger Beweis. Und dafs dies wirklich der ursprüngliche Sinn des Verses 14 war, das schliesse ich nicht zum Wenigsten gerade aus der ganz vereinzelt und befremdlichen Erwähnung des  $\eta$ סנ. Auch die alten Israeliten kannten das Todtenopfer, wie noch aus Deut. 26, 14 ganz klar hervorgeht. Nun nahm aber gerade beim Todtenopfer die Libation eine ganz hervorragende Stellung ein. Was bei den alten Griechen die *χοή* für das Todtenopfer bedeutete, ist aus Homer, Aeschylus und Sophokles allbekannt. Bei der grossen Gewissenhaftigkeit Herodots und bei seiner genauen Vertrautheit mit Sitten und Bräuchen der Perser darf durch die Notiz des Vaters der Geschichte VII 43, dafs bei dem Zuge des Xerxes auf den Trümmern von Ilion *die Magier χοάς . . . τοῖσι ἥρωσι ἐχέαντο*, diese Sitte auch als für die Perser beglaubigt gelten, während Aeschylus in der bekannten grandiosen Scene seiner „Perser“ rein griechische Sitten und Gebräuche nach Susa verlegt haben könnte. Eben so sicher findet eine Libation für Todte sich aber auch auf specifisch semitischem Boden. Nach altarabischer Anschauung ist die abgeschiedene Seele durstig und daher flüssige Spenden auf das Grab besonders beliebt; die Nachweise hierfür giebt Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten III S. 161 f. Und so erklärt es sich aufs Einfachste, warum Jacob gerade hier, wo es sich dem Zusammenhange nach um ein *Todtenopfer* handelt, eine Libation darbringt. Dafs dieser Zusammenhang bei E wirklich der ursprüngliche war, möchte ich aus der Stellung des Verses in der uns jetzt vorliegenden Genesis schliessen: wenn er nicht schon in der Vorlage von Rp an einer ähnlichen Stelle gestanden hätte, so liefse es sich, gerade angesichts der Parallelstelle 28, 18, schlechterdings

nicht erklären, wie er hierher gerathen sein sollte. Wenn er nicht in seinem ursprünglichen Zusammenhange mit v. 8 belassen worden ist, so mag das darin seinen Grund haben, daß man an einer zweiten Mazzebe zu Bethel neben der berühmten ersten von Cap. 28 Anstoß nahm und daher diese Mazzebe in den Bericht der Gottesoffenbarung an Jacob zu Bethel einarbeitete, wodurch sie nach der Meinung von Rp mit jener ersten identisch wurde. Dem nämlichen Zwecke der Identificirung beider Mazzeben dienen wohl auch die Worte *ויצק עליה שמן*, welche höchst wahrscheinlich ebenso aus 28, 18 herübergenommen sind, wie das nur hier vorkommende *מצבה אבן*, welches, so wie es dasteht, nur als nähere Bestimmung zu *מצבה* erklärlich ist und dem nämlichen Bestreben seinen Ursprung verdankt. Die Worte *במקום אשר דבר אחו* sind wohl von Rp nach den entsprechenden in v. 15 gebildet und von v. 14 dann weiter in v. 13 eingedrungen: daß v. 13 in der überlieferten Gestalt von P geschrieben sei, ist schwer glaublich.

Auf diese Weise lösen sich, wie mir scheint, die Schwierigkeiten von Gen. 35, 14 durchaus befriedigend. Es bleibt die für E charakteristische Mazzebe diesem Erzähler gewahrt, es erhält so der jetzt sehr abgerissen dastehende v. 8 eine passende Fortsetzung und dadurch seine organische Stellung im Ganzen E's, es begreift sich so, wie in unsrer Genesis der Vers gerade an diese Stelle gekommen ist und es gelang auch, wahrscheinliche Gründe für die Loslösung desselben aus der unmittelbaren Verbindung mit v. 8 aufzuzeigen. Weiterhin *erhalten wir durch diese Annahme einen Beweis für die Libation als Todtenopfer auch bei den alten Israeliten*. Wenn unmittelbar darauf bei dem Begräbnisse der Rahel und der dort errichteten Mazzebe eine solche Libation nicht erwähnt wird, so kann sie dort, wo eine Umdeutung schlechterdings unmöglich war, absichtlich gestrichen sein; doch bleibt auch

die Annahme, daß gerade an der Grabesmazzebe der Debora diese Libation althergebrachte Sitte war.

### III.

#### *Exodus 17, 1—7 und Numeri 20, 1—13.*

Auch das Verhältniß der in der Ueberschrift genannten beiden Abschnitte zu einander darf als ein bis jetzt ungelöstes Räthsel der Pentateuchkritik bezeichnet werden. Wellhausen XXI 549 sagt bei Besprechung der Exodusstelle: „Widerwillig entdecke ich in 17, 2—7 Spuren der Brüchigkeit. Denn es wäre sehr wünschenswerth, wenn man diese Erzählung der einen und die parallele Num. 20, 2 sqq. der anderen Quelle des Jehovisten zuweisen könnte“ und Kuenen Onderzoek<sup>2</sup> I § 6 Num. 42 will sich in Betreff von Num. 20, 1—13 „lieber eines bestimmten Urtheils über die Einzelheiten enthalten.“ Bei einem solchen Stand der Dinge ist es gewiß keine überflüssige Sache, gerade dieses Problem einer specielleren Betrachtung zu unterziehen.

Ich gehe aus von Zugestandenem. Dazu gehört, daß Ex. 17, 3—6 ein wesentlich unversehrtes Stück aus E ist. Durch die, allerdings große sachliche Schwierigkeiten bereitende, ausdrückliche Ortsbestimmung *על הצור בחרב* v. 6 wird unweigerlich festgestellt, daß E das Quellenwunder in die Gegend des Horeb, also auf den ersten Theil der Wanderung Israels verlegt hat: die Localisirung nach Raphidim ist demnach gewiß schon von E gegeben. Ebenso darf als zugestanden gelten, daß die Verse 2 u. 7, welche unmöglich von P herkommen können, im Wesentlichen auf J zurückgehen. Zunächst eine textkritische Bemerkung. Anstatt *הני* v. 2 ist nach LXX *δὸς ἡμῖν ὕδωρ ἵνα πίωμεν* unbedingt zu lesen *תנה*, cf. die wörtliche Parallelstelle *תנה לנו בשר ונאכלה* Num. 11, 13 J. Die

Schlussworte von v. 1 **ואין מים לשחות העם** sind mit Wellhausen gleichfalls für J in Anspruch zu nehmen; der übrige v. 1 stammt aus P.

Die eigentlichen Schwierigkeiten beginnen erst, wenn man Num. 20, 1—13 in die Betrachtung zieht und nach dem Verhältniß dieses Stückes zu Ex. 17, 1—7 fragt. Dafs es sich beide Male wesentlich um die nämliche Ueberlieferung handelt, ist klar, nur dafs Num. 20 den Vorfall nach Kades verlegt. Nun ist Num. 20, 1 a sicherlich P und auch im weiteren Verlaufe der Erzählung finden sich deutliche Spuren von P; aber doch ist es unmöglich, die ganze Erzählung von P herzuleiten. Schon allein das Nebeneinander der Verse 4 und 5 bezeugt klar eine Verschmelzung zweier verschiedener Berichte, und auch sachlich ist die Einheitlichkeit der Erzählung nicht zu halten. v. 12 berichtet eine Widersetzlichkeit Moses und Aarons gegen Jahve, zur Strafe für welche sie beide das Land der Verheißung nicht betreten sollen und auf eben diese Thatsache wird 20, 24. 27, 14 und Deut. 32, 51 sehr deutlich und nachdrücklich Bezug genommen. Sehen wir aber nun die Erzählung Num. 20, 1—13 darauf hin an, so läßt sich eine Widersetzlichkeit der beiden Brüder nur sehr künstlich und mittelbar nachweisen: also kann v. 2—11 wenigstens in der uns überlieferten Gestalt unmöglich von P herrühren. Wesentlich bestärkt wird dies Urtheil noch durch die Thatsache, dafs auch der Sprachgebrauch mehrfach von P abweicht. Knobel und Dillmann leiten daher unsern Abschnitt wesentlich von E her, Wellhausen von einer dritten, von J und E verschiedenen Quelle des Jehovisten, während Colenso, Nöldeke, Schrader und Kayser wesentlich an P festhalten. Die folgenden Zeilen versuchen eine Lösung des Problems, welche der Hauptsache nach zu dem nämlichen Ergebnifs kommt, wie die letztgenannten Kritiker, aber auf einem durchaus abweichenden Wege, von welchem ich mir schmeichle, dafs er zu einer

befriedigenden Lösung der mancherlei Verwickelungen und Schwierigkeiten führt. Ich beginne auch hier wieder mit der sprachlichen Analyse.

v. 1  $\alpha$  ist aus P und nur die Angabe des Jahres, wie schon Nöldeke richtig gesehen hat, bei der Schlufsredaction des Pentateuchs mit Rücksicht auf die Darstellung der übrigen Quellen gestrichen. v. 1  $\alpha$   $\beta$  ist von Wellhausen mit Recht für J in Anspruch genommen worden, v. 1 b schon von Knobel für E, bei welchem allein Mirjam eine Rolle spielt. — v. 2 ist ein durchaus unversehrtes Stück aus P, die unmittelbare Fortsetzung von 1  $\alpha$ . — Eigentliche Schwierigkeiten bietet erst

v. 3. וירב העם עם משה findet sich wörtlich ebenso Ex. 17, 2 — um so auffälliger, als die Wurzel ריב in schlichter erzählender Prosa sonst äusserst selten ist. Im weiteren Verlaufe unserer Untersuchung wird uns gerade diese handgreifliche Duplette den bedeutsamsten Fingerzeig für die Bestimmung des Verhältnisses von Ex. 17 zu Num. 20 geben. Ex. 17, 2 haben wir als sicher jahvistisch erkannt. An dem nun folgenden ויאמרו לאמר müssen wir wieder schweren Anstofs nehmen. Zwar scheuen sich weder Jahvist, noch Elohist, noch die Deuteronomisten, לאמר mit der Wurzel אמר zu verbinden, cf. Gen. 27, 6. 39, 14. 43, 3. Ex. 5, 10 J, Gen. 21, 22. 31, 29. 42, 14. 22. 39 E, Deut. 2, 2. 9, 13. Jos. 1, 12 Dt, und so wird es uns bei P Gen. 9, 8. 47, 5. Ex. 7, 8. 31, 12 noch weniger befremden; aber an allen jenen Stellen steht doch wenigstens noch Ein Wort zwischen beiden: unmittelbar auf einander folgendes ויאמרו לאמר ist im Pentateuch unerhört und findet sich überhaupt nur II Sam. 5, 1. 20, 18. Jer. 29, 24. Ez. 12, 27 (vgl. meine Bemerkung zu jener Stelle) 33, 10 und Zach. 2, 4 — also nur sechs Mal unter den vielen Hunderten von Stellen mit לאמר. Wir haben deshalb allen Grund, hier einen starken Eingriff zu vermuthen. — Zu ähnlich schweren Bedenken giebt auch das



unmittelbar folgende וְלִי Anlaß. Nach Noldius findet sich וְלִי überhaupt nur noch zwei Mal : Jos. 7, 7 und II Sam. 18, 12. Erstere Stelle ist durchaus unverfänglich; in II Sam. 18, 12 eröffnet וְלִי allerdings auch die Rede, aber mitten in der Wechselrede des Dialogs. Dagegen wie hier eine ganze Rede mit וְלִי zu beginnen, muß im höchsten Grade auffallen und bedenklich erscheinen. Die von der LXX gegebene Textesgestalt *καὶ ἐλοιδορεῖτο ὁ λαὸς πρὸς Μωυσῆν λέγοντες ὄφελον ἀπεθάνομεν κτλ.*, welche die beiden letzterwähnten schweren Anstöße beseitigt, kann um so weniger für ursprünglich gelten, als jede Möglichkeit fehlt, den massorethischen Text als Verderbnis jener Textesgestalt zu begreifen, und als zudem der samaritanische Pentateuch völlig mit dem hebräischen übereinstimmt. — Der Schluß von v. 3 zeigt sonst durchaus die Art der Grundschrift; נָוֶע ist ein gerade für P recht eigentlich charakteristisches Wort und וְלִי haben wir auch Gen. 17, 18 und Gen. 23 wiederholentlich (nach der hierin richtigeren Lesart der LXX) bei P. Die sprachliche Analyse des Verses ergiebt also das Resultat, daß wir in seinem ersten Theile die Duplette zu einer sicher jahvistischen Stelle des Exodus haben, in seinem letzten die charakteristische Ausdrucksweise von P und in seiner Mitte deutliche Spuren von starker Uebearbeitung.

v. 4 scheint auf den ersten Blick durchaus die Art von P zu haben; קהל יהוה in erzählenden pentateuchischen Stücken nur noch Num. 16, 3 P, אל המדבר הזה wörtlich ebenso Ex. 16, 3 P; aber das ובעירנו macht Schwierigkeiten, da P dieses Wort sonst nicht braucht. Es ist überhaupt auffallend, aber für seine ganze Art charakteristisch, daß P vor Num. 32, wo es die Erzählung gebieterisch verlangte, Vieh bei dem Zuge der Israeliten nirgends erwähnt. Während J Ex. 12, 38 ausdrücklich bemerkt, daß mit den Israeliten מִקְנֵה כֶּבֶד מִמִּצְרַיִם aus Aegypten ausgezogen sei, während E Ex. 17, 3 und Num. 20, 19 auch des

hungernden und dürstenden Viehs gedenkt, ist für P die **ערה בני ישראל** ein viel zu abstracter und spiritualistischer Begriff, als daß bei ihm auch das Vieh in Betracht kommen könnte. Ist dieses **ובעירנו** für P höchst auffallend, so darf sich auch gegen das **קהל יהוה** des nämlichen Verses ein nicht unberechtigtes Mißtrauen äußern. Die einzige Stelle bei P, wo es sich noch findet, Num. 16, 3, ist doch ganz eigenthümlicher Art und in jenem Zusammenhange begreifen wir es, daß Israel als **קהל יהוה** bezeichnet wird, während hier die Sache doch wesentlich anders liegt. Nach der absolut sicheren Parallelstelle Ex. 16, 3 möchten wir den hier vorliegenden Gedanken correct grundschriftlich ausgedrückt etwa in der Form erwarten **ולמה הבאתם אותנו** ; **אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה בצמא**; aber dies als ursprüngliche Fassung Ps vorausgesetzt, liefse sich unser Vers schlechterdings nicht erklären, da ein Grund, diese Gestalt zu ändern, nicht abzusehen ist. Ehe ich auf die vorliegende Gestalt unseres Verses eingehe, muß ich dem Worte **בעירנו** noch eine besondere Betrachtung widmen, weil gerade dieses Wort die Kritik unseres Abschnittes mehrfach auf eine meines Erachtens falsche Fährte gebracht hat. Außer v. 8 und 11 unserer Erzählung findet sich das Wort **בעיר** im Pentateuch nur noch Gen. 45, 17 und Ex. 22, 4. Nun stammt Gen. 45, 17 sicher aus E, und daß auch das Bundesbuch sammt seiner geschichtlichen Einleitung zu E gehört, scheint mir gleichfalls sicher. So hat man dann **בעיר** für ein dem E eigenthümliches Wort gehalten und mit hierauf die theilweise Abstammung unsrer Erzählung von E begründet. Aber dabei ist doch zweierlei zu bemerken. Wenn auch unzweifelhaft E es war, der das Bundesbuch in sein großes Geschichtswerk aufnahm, so ist er für diesen Bestandtheil desselben doch schwerlich in der Weise als Verfasser anzusehen, wie für seine eigene Geschichtserzählung, so daß mir der Schluß von dem Sprachgebrauch des Bundesbuches auf E mindestens nicht

zwingend erscheint. Und in der angeführten Stelle könnte die Wahl gerade des Wortes בעיר durch das danebenstehende ובער und das יבער kurz zuvor bedingt sein. Vollends aus Gen. 45, 17 kann ein derartiger Schluss nicht gezogen werden. Denn hier handelt es sich *ausschließlich* um das Beladen von *Lastthieren*, d. h. Eseln, *Esel allein* aber hätten, trotz Ex. 9, 3. Hiob 1, 3, nicht als מקנה bezeichnet werden können, da der Ausdruck מקנה sprachgebräuchlich zu bestimmt an den Heerden- und Zuchtthieren haftet: ein טענו את מקנכם erscheint mir ebenso unmöglich, als im Deutschen ein „sattelt euer Vieh“, wo man auch nur sagen kann „sattelt eure Thiere.“ Da, wie die folgenden Untersuchungen ergeben werden, auch die anderen auf E weisen sollenden Spuren trügen, so wird auch dies בעירו anders zu deuten sein. Aufser an den bereits angeführten Stellen kommt das Wort בעיר überhaupt nur noch Ps. 78, 48, also in einem notorisch ganz jungen Stücke, vor. Da der sonst so constante Sprachgebrauch Ps diese Quelle für die Worte אנחנו ובעירו kategorisch auszuschließen scheint, da es aber die größten Schwierigkeiten machen würde, den übrigen Theil unseres Verses, der sonst die Art von P trägt, aus Ueberarbeitung zu erklären, so komme ich schliesslich zu dem Resultate, dafs P blofs geschrieben hat ולמה הבאתם את קהל יהוה אל המדבר הזה למות שם, indem ihm von Num. 16, 3 her der Ausdruck קהל יהוה noch in der Feder lag, und dafs Rp, um das Wunder zu vergrößern, nach Ex. 17, 3 und nach v. 19 unseres Capitels noch die Worte אנחנו ובעירו eingefügt hat, wie v. 8 ובעירם und v. 11 ובעירם.

Dafs v. 5 eine Duplette zu v. 4 ist und aus einer anderen Quellschrift stammt, liegt auf der Hand. Besonders hervorstechende sprachliche Charakteristika hat der Vers nicht. Da v. 4 zu P, Ex. 17, 3 zu E gehört, so werden wir zunächst an J denken. Und in der That bietet Num. 16, 14, sicher J, eine ganz frappante Sach-

parallele; zu וַיִּזְכֹּר אֵין לְשִׁחוֹת ist zu vergleichen וַיִּזְכֹּר אֵין לְשִׁחוֹת הָעַם Ex. 17, 1, welche Worte Wellhausen gewifs mit Recht für J in Anspruch nimmt. Dann war aber הָעֲלִיחוֹת, ebenso wie Ex. 17, 3, ursprünglich auf die singularische Aussprache berechnet, da J von Aaron nichts weifs.

Die Verse 6 und 7 tragen in jedem Worte so deutlich den Stempel der Grundschrift, dafs über sie nichts zu sagen ist.

Mit v. 8 beginnen die sachlichen Schwierigkeiten. In קָח אֶת הַמַּטֵּה hat man wieder eine Spur von E zu finden geglaubt, weil bei P der Stab Moses keine Rolle spiele. Aber da mufs zunächst auffallen, dafs die Ausführung dieses Befehls v. 9 unverkennbar von P erzählt wird, dafs ferner die umständliche Ausdrucksweise v. 11 „*da erhob Mose seine Hand und schlug den Felsen mit dem Stabe*“ (ursprünglich gewifs במַטֵּה תִּי ῥάβδος, nicht במַטֵּהוּ) bei E ohne Beispiel und nur bei P zu erwarten ist. Wenn wir von dem zweimaligen בְּעֵרָם v. 8 und 11 absehen, ist überhaupt das ganze Stück v. 8—11 in Sprachgebrauch und Ausdruck durchaus grundschriftlich — bis auf שָׁמְעוּ נָא v. 10; P gebraucht נָא sonst nirgends. Aber gerade hier liegt falsche Lesart vor; das ἀκούσατέ μου der LXX liefert echt grundschriftliches Sprachgut: שָׁמְעוּ, שָׁמְעוּ וְשָׁמְעוּ findet sich im ganzen Pentateuch nur noch Gen. 23 und dort zusammen fünf Mal; ist aber irgend ein Stück charakteristisch für Styl und Ausdrucksweise von P, so ist es Gen. 23. Wenn wir also in dem zweimaligen בְּעֵרָם einen vergrößernden Zusatz von Rp sehen, wenn wir v. 10 mit LXX שָׁמְעוּני lesen, so liegt in v. 8—11 nichts vor, was gegen die Herleitung der Stelle von P Einspruch erhöhe, auch der Stab nicht. In Ex. 7, 8 ff. 20. 8, 12 P erscheint allerdings der Wunderstab in der Hand Aarons; aber schon 9, 8 ff. bei dem Wunder mit dem Ofenrufs ist höchst geflissentlich Mose als der alleinige Thäter hervor-

gehoben und 14, 16 erscheint denn auch der Stab in seiner Hand; die Stelle 14, 16—18 mit ihrem ausgeprägt ezechielisirenden Colorit kann nur von P abgeleitet werden. Also auch P kennt den Wunderstab, und selbst wenn Ex. 14, 16 nicht, oder nicht ganz, auf P zurückginge, wenn wir hier mit Dillmann in dem *הרם את מטך* einen Zusatz aus E anerkennen müßten, dürfte es uns doch nach der bestimmten und unzweideutigen Stelle Ex. 9, 8 ff. nicht wundern, ihn hier in Moses Hand zu finden.

Aber nun kommen die sachlichen Schwierigkeiten, welche in der Erzählung selbst liegen. Wenn v. 12 und 13 von P her stammt, was nach v. 24. 27, 14 und Deut. 32, 51 nicht bezweifelt werden kann, wie paßt dazu v. 8—11, wo wir von einer Widersetzlichkeit der beiden Brüder nichts lesen, wo vielmehr *das Volk* „Widersetzliche“ genannt wird? Aber ist denn 8—11 überhaupt eine einheitliche Erzählung? Gerade v. 8 giebt zu den schwersten sachlichen Bedenken Anlaß. Wenn Mose und Aaron zu dem Felsen *reden* sollen, wozu dann der Stab? Dillmann meint, für P könne der Stab „nur als das Herrschaftsabzeichen in Betracht kommen“, also als Marschallsstab. Aber dem widersprechen alle übrigen Erzählungen. Immer wo sonst der Stab Moses erscheint, ist er „Zeichen des Thaumaturgen“ (Knobel) und auch hier geschieht das Wunder ja schließlich doch mit dem Stabe. Diese nicht wegzuleugnende sachliche Schwierigkeit, verbunden mit der Thatsache, daß auch das Nehmen des Stabes durchaus mit den Worten des P, also von ihm, berichtet wird, giebt uns nun den Fingerzeig, die Urgestalt seiner Erzählung wenigstens in ihren wesentlichen Zügen herzustellen. Ursprünglich lautete v. 8 bei ihm nur *הקהל את העדה אתה ואהרן אחיך ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו והוצאת להם מים מן הסלע והשקית את העדה*. *Mose und Aaron bekommen den Befehl, zu dem Felsen bloß zu reden, daß er Wasser gebe, um durch diesen Beweis von unerschütterlichem Ver-*

*trauen und felsenfestem Glauben Jahve in den Augen der Gemeinde zu heiligen.* Und auf dieses Ansinnen Jahves haben die Brüder offenbar geantwortet, was wir jetzt am Schlusse von v. 10 lesen, also etwa in Anlehnung an die Parallelstellen und den sonstigen Sprachgebrauch Ps : ויאמרו משה ואהרן את פי יהוה ויאמרו המן הסלע הזה נוציא להם מים. Und nun hat eine zweite Rede Jahves zu folgen, die wir allerdings nur zum Theil herstellen können. Zunächst ein scharfer Tadel des Unglaubens der Beiden, welcher etwa gelautet haben könnte : (LXX) ויאמר יהוה אליהם שמעוני ויאמר יהוה אליהם שמעוני cf. v. 10b; daß diese Worte im ursprünglichen Zusammenhange Ps nicht an das Volk, sondern an Mose und Aaron gerichtet waren, haben schon Nöldeke und Kayser erkannt. Wegen המורים האומרים darf ich auf Ez. 12, 27 und meine Bemerkung zu jener Stelle verweisen. Das nun folgende Zwischenglied der zweiten Rede Jahve ist für uns unrettbar verloren; es muß gesagt haben, *daß Jahve um des Unglaubens der beiden Brüder willen nun das Schlagen mit dem Stabe an Stelle des bloßen Redens setzen will.* Der Befehl hierzu mag bei P gelautet haben : קח את המטה אשר לפני ודך בו את הסלע ויצאו מים. Ein לפני in der Rede Jahves findet sich auch Ex. 25, 30 bei P; nimmt man jedoch hieran Anstoß, so könnte P nach Ex. 16, 34. 30, 26. Num. 17, 19. 25 auch geschrieben haben אשר לפני הערוה. Und nun würde die Ezählung über die Verse 9, 10a und 11 glatt und wohl zusammenhängend verlaufen. Ob das פעמים in v. 11 ursprünglich ist oder auch erst durch Uebearbeitung hinzugekommen, wage ich nicht zu entscheiden.

Verstümmelungen der Grundschrift durch Rp, wie die hier angenommene, gehören bekanntlich zu den größten Seltenheiten; aber gerade hier begreift sich die Sache leicht, wie schon Knobel richtig gesehen hat : das Motiv ist „die Unterdrückung des elohistischen Berichts über die

Stunde Mosis in Kades“, welche „für Mose und Aaron zu stark belastend schien“ (Dillmann). Aus dem nämlichen Streben erklären sich auch die Worte **יען לא האמנתם בי** v. 12, welche von Rp herrühren, da weder **יען** noch **האמין** zum Sprachgebrauche Ps gehören. In v. 24 heisst es **על** **על אשר לא קדשתם אותי** und Deut. 32, 51 **על אשר לא קדשתם אותי**; aber an unserer Stelle ist **על אשר** nicht zu verwenden, welches für mein Sprachgefühl unmöglich an dem Anfang einer ganzen Rede stehn könnte; auch I Reg. 9, 9. Jer. 16, 11. 22, 9. II Chron. 7, 22 sind nur scheinbare Ausnahmen, weil hier die mit **על אשר** beginnende Rede die Antwort auf eine Frage mit **על מה** ist. Wir werden also an unserer Stelle wohl **יען אשר** zu schreiben haben, obgleich auch dies sich bei P sonst nicht belegen läßt, und als Urgestalt annehmen: **יען אשר מריחתם [את] פי**. In v. 13 mache ich auch wieder auf das ezechielisirende **בם ויקדש** aufmerksam. Derartige stark an Ezechiel anklingende Ausdrücke und Redewendungen bei P sind Ex. 7, 4—5. 14, 4. 17—18. Lev. 10, 3. Num. 13, 32. 14, 34; auch das **לעני**, welches wir in unserer Erzählung zweimal und auch sonst gerade bei P wiederholt lesen z. B. weiter noch v. 17, Gen. 23, 11. 18. Ex. 7, 20. 9, 8. Num. 19, 5. 25, 6. 27, 14. 19 ist ein Lieblingsausdruck Ezechiels, bei welchem es sich dreissig Mal findet. Diese ganze Erzählung Ps mit ihrem **להקדישני** und **ויקדש** sollte offenbar den Namen **מריבת קדש** erklären und ist dadurch mit völliger Sicherheit localisirt. Solche etymologische Namensklärungen sind im Allgemeinen mehr die Art von J und E, aber auch dem P nicht fremd: **ונלוו עליך** bzw. **וילוו** Num. 18, 2 und 4 soll natürlich das **מטה לוי** erklären, nachdem in Cap. 17 durch den grünenden Stab Aarons der Stamm Levi dauernd zum Priesterthum auserwählt war; auch das **ויצחק** Gen. 17, 17 ist etymologisirende Anspielung auf den Namen Isaak.

Nun haben wir noch die beiden Stücke v. 3 a und 5,

die wir einstweilen J zugewiesen, genauer zu untersuchen und ihr Verhältniß zu Ex. 17, 1—7 festzustellen. An der Zugehörigkeit von Ex. 17, 7 zu J kann meines Erachtens nicht gezweifelt werden; dann hat aber J, eben so wie P, das Quellenwunder nach Kades verlegt und im Buche Numeri ist auch bei J seine ursprüngliche Stelle gewesen. Und in der That schließt sich Num. 20, 5 aufs Beste an Ex. 17, 2a an, dessen unmittelbare Fortsetzung bei J es ursprünglich war. Zwischen Ex. 17, 6 und 7 muß dann auch J den Vollzug des Quellenwunders, und gewiß gleichfalls mittelst des Stabes Moses, berichtet haben, welcher Bericht beim Zusammenarbeiten der verschiedenen Quellen fiel. Aber wie kommt es nun, daß dieser einheitliche Bericht des J so in zwei Theile zerrissen wurde, daß sich an der ursprünglichen Stelle nur eine schwache Spur davon erhielt, während das größere Fragment weit weg versprengt wurde örtlich und zeitlich an einem ganz anderen Platz? Dies ist natürlich das Werk von Rp und für seine ganze Art zu verfahren höchst charakteristisch. Ihm lag vor JE + D. In diesem Werke war nach E das einfache Quellenwunder ohne etymologische Ausdeutung bei Raphidim ganz am Anfange des Wüstenzuges berichtet, während bei der Ankunft in Kades das Quellenwunder noch einmal erzählt war nach J und hier mit der von J gegebenen Etymologie. Weiter lag unsrem Rp vor P, welches er mit jenem Werke zusammenarbeitete. Auch P erzählte das Quellenwunder bei Kades und gab, ebenso wie J, eine etymologische Deutung des Namens. Beide stimmten überein in מריבה, gingen aber darin auseinander, daß P auch קדש mit erklärte, während J es mit מסה verband. Für Rp hatte in Collisionsfällen P, welches recht eigentlich sein heiliger Codex war, den Vorrang. Schon insofern hat er sich durch P beeinflussen lassen, als in J die Geschichte natürlich sofort bei der Ankunft in Kades, also mindestens vor Num. 13, 26, be-



richtet sein mußte. Rp hat nun freilich aus Rücksicht auf JE in P die Angabe des Jahres gestrichen und dann die ihm vorliegende Geschichte selbst stark überarbeitet zur „Unterdrückung des elohistischen Berichtes über die Sünde Mosis in Kades“, hat aber doch dieser von ihm nach P zurechtgemachten Erzählung den Vorzug gegeben und hat namentlich die von P gebrachte etymologische Deutung unverkürzt in ihrem Rechte belassen. Nun hätte er einfach, wie auch sonst, den Bericht des P mit J auffüllen können; aber J gab eine, wegen מַסָּה werthvolle, etwas abweichende Etymologie, die Rp nicht umkommen lassen wollte. Diese mit der Etymologie des P, welche selbst schon doppelt war, zu combiniren, ging nicht, und *deshalb hat er jenen ihm besonders werthvoll erscheinenden Theil seiner Vorlage an einer anderen Stelle untergebracht und hat den Parallelbericht des E, welcher keine Etymologie bot, damit aufgefüllt.* So erklärt sich zunächst aufs Einfachste die Duplette Num. 20, 3a und Ex. 17, 2aa. In Num. 20 hatten die Worte ihre ursprüngliche Stelle, aber auch in Ex. 17 waren sie wegen der Etymologie von מַרִיבָה unentbehrlich und wurden daher dort noch einmal gesetzt. Da in dem geschlossenen Berichte des E Moses auf das Murren des Volks keine Antwort giebt, sondern zu Gott schreit, mußten die gleichfalls für die Etymologie unentbehrlichen Worte Moses Ex. 17, 2b mit an die Exodusstelle verpflanzt und vor das Stück des E gesetzt werden, sowie die jene Antwort Moses hervorrufende Rede des Volks Ex. 17, 2aβ. Für die Fortsetzung dieser Rede Num. 20, 5 war dagegen in Num. 20 der geeigneter Ort, da man doch nicht gut zwei Sätze kurz hintereinander mit לְמָה (זֶה) הָעֲלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם beginnen konnte: so verblieb auch dieser Vers an seiner ursprünglichen Stelle. Der Bericht des J über den Vollzug des Quellenwunders durch Moses Stab mußte in Ex. 17 E, in Num. 20 P weichen. So sind meines Erachtens

Ex. 17, 1—7 und Num. 20, 1—13 und ihr Verhältniß zu einander völlig und befriedigend erklärt.

Nur noch eine Bemerkung über Massa. Das Deuteronomium erwähnt Meriba nicht, aber zweimal Massa 6, 16 und 9, 22. Bei dem notorisch engen Verhältnisse des Deuteronomiums zu E liegt daher die Vermuthung nahe, daß *auch E eine Geschichte von Massa, aber von Massa allein, nicht mit Meriba combinirt, erzählt habe.* Und diese Vermuthung wird dadurch noch wesentlich bestärkt, daß das Verbum נסה gerade für E recht eigentlich charakteristisch ist Gen. 22, 1. Ex. 20, 20. Num. 14, 22. Jud. 2, 22. 3, 1. 4 (ein Stück von durchgängig elohistischer Grundlage), so daß wir bei ihm am ersten etwas derartiges suchen würden. Und in der That glaube ich die Stelle auch noch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nachweisen zu können, wo E eine solche etymologische Erzählung von Massa hatte. Nämlich auch noch Ex. 15, 25 lesen wir die Worte ושם נסרו in einem höchst befremdlichen Zusammenhange. Daß das ganze Stück Ex. 15, 22—27 von E herührt, scheint mir sicher; aber die Worte 25 b und 26 sind so absonderlich und zeigen so deutliche Spuren des Eingriffs von deuteronomistischer Hand (cf. Deut. 8, 2), daß hier eine Alterirung des ursprünglichen Wortlauts von E stattgefunden haben muß. Und eben dies ist der Ort, wo meines Erachtens E eine etymologische Deutung von Massa gehabt hat, von welcher in dem ganz unverständlichen ושם נסרו noch eine Spur erhalten ist, so wie er zwei Verse früher eine etymologische Deutung von Mara gegeben hatte: er hätte also Massa mit Mara combinirt, oder genauer gesagt nach Mara verlegt, wie J es mit Meriba combinirt hat. Da in Ex. 15 die überarbeitende Hand deutlich eine deuteronomistische ist, so werden wir annehmen müssen, daß Rd es war, der den Bericht des E von Massa, welcher dem Verfasser von Deut. 5—11 noch vorlag, hier gestrichen hat und zwar mit Rücksicht auf J, dessen

Massa in Verbindung mit Meriba durch Deut. 33, 8 besonders gestützt und empfohlen wurde.

Ich fasse meine Resultate zusammen. E hatte vielleicht die Geschichte von Massa mit Mara vereinigt und hat das Quellenwunder auf jeden Fall nach Raphidim verlegt; von seinem Bericht liegt in Ex. 17, 3—6 ein wesentlich intactes Stück vor.

J hatte das Quellenwunder nach Kades verlegt und mit Massa combinirt; seine Erzählung muß ursprünglich sofort bei der Ankunft des Volks in Kades gestanden haben. So weit uns dieselbe noch erhalten ist, hat sie bei ihm gelautet :

(Num. 20, 1aß) *Und das Volk blieb in Kades* (Ex. 17, 1bß), *aber da war kein Wasser zu trinken für das Volk.* (Ex. 17, 2aa und Num. 20, 3a) *Da haderte das Volk mit Mose* (Ex. 17, 2aß) *und sprachen : Gieb* (חנה LXX anstatt חנו) *uns Wasser, dafs wir trinken!* (Num. 20, 5) *Und warum hast du uns aus Aegypten geführt* (הַעֲלִיתָנוּ), *um uns an diesen schlechten Ort zu bringen, einen Ort, wo es nicht Saat noch Feigen, noch Reben und Granatäpfel giebt und kein Wasser zu trinken!* (Ex. 17, 2b) *Da sprach Mose : Was hadert ihr mit mir? Was versucht ihr Jahve? . . . .* (Ex. 17, 7) *Und er nannte den Namen des Ortes Massa und Meriba, weil die Kinder Israels gehadert und weil sie Jahve versucht hatten, indem sie sprachen : Ist Jahve unter uns oder nicht?*

P hat das Quellenwunder gleichfalls nach Kades verlegt, aber nicht mit Massa combinirt, dagegen ursprünglich die Erzählung von einer schweren Versündigung Moses und Aarons gegen Jahve damit verbunden. Soweit er uns theils erhalten, theils sicher erschließbar ist, hat sein Bericht gelautet :

Num. 20, 1. *Und es kamen die Kinder Israels, die ganze Gemeinde, nach der Wüste Zin . . . im ersten Monat. v. 2. Und es war nicht Wasser für die Gemeinde. Da*

rotteten sie sich zusammen wider Mose und Aaron . . . .  
 v. 3. o dafs wir doch verschieden wären, als unsere Brüder  
 verschieden vor Jahve! v. 4. Und warum habt ihr die Ge-  
 meinde Jahves in diese Wüste geführt, um daselbst zu sterben?  
 v. 6. Da wich Mose und Aaron vor der Gemeinde nach der  
 Thür des Stiftszeltes und fielen auf ihr Angesicht, und die  
 Herrlichkeit Jahves erschien ihnen. v. 7. Und Jahve redete  
 zu Mose also : v. 8aß. Versammle die Gemeinde, du und  
 Aaron dein Bruder, und redet zu dem Felsen vor ihren  
 Augen, so wird er sein Wasser geben und du wirst ihnen  
 Wasser aus dem Felsen schaffen und die Gemeinde tränken.  
 [Da waren Mose und Aaron widerspenstig gegen den Be-  
 fehl Jahves und sprachen : Können wir aus diesem Felsen  
 ihnen Wasser schaffen?] v. 10b. Da sprach [Jahve] zu  
 ihnen : Höret mich (שמעוני LXX) ihr Widerspenstigen, [die  
 ihr sprecht :] Können wir aus diesem Felsen ihnen (natür-  
 lich להם anstatt לכם) Wasser schaffen? . . . . . v. 8aa. Nimm  
 den Stab, [welcher vor mir (oder : vor der Zeugnißlade)  
 sich befindet und schlage damit den Felsen, so wird Wasser  
 herauskommen]. v. 9. Und Mose nahm den Stab vor Jahve  
 weg, wie er ihm befohlen hatte, v. 10a. und Mose und Aaron  
 versammelten die Gemeinde angesichts des Felsens v. 11. und  
 Mose erhob seine Hand und schlug den Felsen mit dem Stabe  
 (במטה LXX) zweimal(?) und es kam viel Wasser heraus,  
 dafs die Gemeinde trank. v. 12. Und Jahve sprach zu Mose  
 und Aaron : Weil ihr widerspenstig gewesen seid gegen  
 meinen Befehl, mich zu heiligen vor den Augen der Kinder  
 Israels, deshalb sollt ihr nicht diese Gemeinde in das Land  
 führen, welches ich ihnen bestimmt habe. v. 13. Das ist das  
 Haderwasser, woselbst die Kinder Israels mit Jahve haderten  
 und er sich an ihnen als den Heiligen erwies.

Wie aus diesen drei Berichten Ex. 17, 1—7 und Num.  
 20, 1—13 entstanden sind, habe ich oben nachgewiesen.

# Salomon Ibn Parchon's hebräisches Wörterbuch.

Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft und der Bibelexegese.

Von W. Bacher.

(Schluss.)

## VI.

### Lexikologisches.

Für hebräisch Verstehende ein Wörterbuch des Hebräischen in hebräischer Sprache schreibend, konnte Ibn Parchon nicht anders, als der Erklärung bedürftige Wurzeln und Wörter durch andere gleichbedeutende hebräische Ausdrücke umschreiben. Nach dieser Seite hin enthält sein Wörterbuch reiches Material, mit dem er den Abulwalid entnommenen lexikologischen Stoff vermehrt hat. Zum Theile that er nichts, als das von Ab. zur Wiedergabe des hebräischen Wortes angewendete arabische Wort in's Hebräische übersetzen. Aber auch wo Abulwalid eine solche Wiedergabe unterlassen hatte, unterzieht sich I. P. sehr oft der Pflicht des Lexikographen und giebt den Sinn des in Rede stehenden Wortes auf die ihm am passendsten erscheinende Weise an<sup>1)</sup>. Zumeist erklärt er die Wurzel, welcher der betreffende Artikel des Wörterbuch gewidmet ist, durch eine synonyme Wurzel<sup>2)</sup>, oder auch durch zwei

<sup>1)</sup> Vgl. das Verfahren Menachem b. Salomo's in seinem Prüfstein, Grätz-Jubelschrift, S. 105 f.

<sup>2)</sup> Zumeist so, daß der dem talmudischen Sprachgebrauch gehörende Terminus לשון mit dem der synonymen Wurzel entnommenen Verbalnomen verbunden wird. Beispiele: חוש (לשון ליעוג הוא) בוז, חוש (ל' מיהור), ינע (ל' טורה), שטן (ל' מחלוקת). Bemerkenswerth ist das aus dem Niphal נמס gebildete נימוס [לשון] zu א. דאב, מקק, ל' חידוד erklärende identische חדר (ל' ריכך ונימוס) רטב.

und mehrere Synonyma<sup>1)</sup>. Dasselbe gilt von der Erklärung einzelner Substantiva<sup>2)</sup>. Sehr häufig giebt er nicht den Sinn der Wurzel oder des Substantivs im Allgemeinen, sondern den eines bestimmten Wortes an einer bestimmten Stelle mit einem synonymen Worte an<sup>3)</sup>. Hie und da belegt er die Bedeutung des erklärenden Wortes durch Anführung von Bibelstellen, an denen es vorkommt<sup>4)</sup>. Wo der biblische Wortschatz ihm nicht zureichend erscheint, erklärt er durch Synonyma, die dem Neuhebräischen angehören<sup>5)</sup>. Selten bestimmt er die Bedeutung eines Wortes durch die bloße Angabe des Gattungsbegriffes, zu dem sein Inhalt gehört<sup>6)</sup>. Sehr oft erweitert sich die Worterklärung zu einer — manchmal recht gelungenen — Definition des Begriffes<sup>7)</sup>. Namentlich findet

<sup>1)</sup> Beispiele : חכה (ל' משיכה ורדיפה) אסף, (ל' קווי ותוחלת) חכה, (פ' כולן ל' הסקה) נצח, (פ' דיבור והגיון) להג, (פ' ניקוב וחפירה) חתר, (פ' ל' השפלה וירידה וכפיפה) שחח, (והבערה ושריפה).

<sup>2)</sup> Beispiele : צנק, (פ' חגור) מוח, (פ' נלגל) חוג, (פ' דשן) זיו, (פ' הוא חנית הוא) רמח, (פ' עילפוי ועיפות) זלעף; (פ' בית הסהר) (פ' רעיונים ומחשבות) שעף, (כידון).

<sup>3)</sup> Beispiele : דבר, (בקקום בוקקים פ' השחיתום משחיתים) בקק, (הרודד פ' מפיל) רודד, (מיטו פ' יעמקו) מוט, (כדברם כמנהגם).

<sup>4)</sup> Beispiele : הסתה אותו I Kön. 21, 25 פי' השיאה אותו) סית, חמר Hab. 3, 15 כמו גדיש וערימה ונא' חמר, (כמו הנחש השיאני) (סרוח כמו שרוע וקלוט) סרח, (נערמו מים נעשו ערימות).

<sup>5)</sup> Beispiele : סלף, (ל' כפירה) כחש, (ל' ערכוב הוא) כוך, יעט, (ל' עקירה הרמה ותלישה) גוז, (פי' בלבל וערכב) בלל; (ויוף פ' עיפוש) עשש, (ל' פירכום ופירסום) יפח, (ל' עטיפה ופשילה) (וכיהוי).

<sup>6)</sup> Beispiele : (כלי כמו מזרק) סף, (כלי קרב) הצן.

<sup>7)</sup> Beispiele : גרש פ' גרגרים שבורים) גרם, (פ' מיחה קלה) גוע, חתה, (חנה המקום עתחת הצואר להגן על הלב) חוה, (ולא טחונים) פ' לשון חתיה שנטל האדם שום דבר בחפניו או בכלי ומשליך).

sich bei ihm eine Anzahl specieller Wortbedeutungen näher erläutert, über welche Abulwalid stillschweigend hinwegging<sup>1)</sup>. Auch über die verschiedene Anwendung eines und desselben Ausdruckes giebt der eine oder andere Artikel Aufschluß<sup>2)</sup>. In zahlreichen Artikeln weist er auf die zu einander gehörigen Synonymen hin<sup>3)</sup>. Es finden sich einzelne Beispiele für Wörter, die auch im Gegensinn ihrer gewöhnlichen Bedeutung gebraucht werden<sup>4)</sup>. Erwähnt

(פ' שתיה מבלי כלי) לקק, (פ' לשון פרנסה כהוגן) כלכל, (במקום אחר (צחיה אבן חוק יבש ביותר) צחח, (השומן שכתוך העצמות) מוח, חיש, (ורדים אדומים) ששן, (בישול כשר על הגחלים כלי מים) צלה, חל, יקסם S. noch (פ' איל זכר של עזים).

<sup>1)</sup> Beispiele: (המזכיר פ' מזכיר דברים למלך הצריכין לעשות) זכר; (דומיות) משל; (אנשים בני מ' שנה עד נ' שנה נקראין כך) ישש; (כשיתקן האדם את ענינו) עכר; (וענינין של לימוד חכמה לאחרים ורוצה לשמח ויבוא לו קילקול שמונע מן השמחה נקרא זה הדבר מתלעות) תלע; (פ' אסכרה וחלי רע שסותם את הגרון) רעל; (עכרות (שנים ארוכים של חיה שיוצאין מכאן ומכאן מבפנים ולחוץ).

<sup>2)</sup> Beispiele: אם יברך הקבה את הבריות הוא פריה ורכיה) ברך; (וריוח סמוך ומה שנברך אנחנו את הבורא הוא שבח ורננה וזמר נתינת היד על הראש ומרצה עליו דברים בין לשבח כענין) סמך; (משה ליהושע ובין לגנאי כגון את כל עונות בני ישראל המכה בכפיו זה לזה קורין לו כך משום שנוחנין קול פעמים יהיה מן הצער כמו של בלק בן צפור ופעמים עושין האויבים כשיבאו אויביהם יש בהן לשון שבח ויש) ענה; (כצער לו ענין עליהם ומטפחים כנגדן יש בזה תנומה ויש בו פישוט) שכב; (בהן ל' ניגון כל אחד לפי כחו (הגוף בלא שנה ויש בו השלכת הגוף לארץ).

<sup>3)</sup> S. die Art. כיד, יקר, יצר, מרף, טיל, חפש, יוקק, גרר, געש, חפש, ישיש, חפש, ישקר, רגל, פשע, פנה, פלח, פטר, נצר, (שחל) (vgl. ליש).

<sup>4)</sup> S. bes. Art. יש דברים, wo er die Regel aufstellt: (שזה היפוך זה והן שוין במבטא כגון (Beispiele) אהל und יאל. Vgl. Abraham Ibn Ezra als Grammatiker, S. 79, A. 17.

seien noch Erklärungen von metaphorischen Ausdrücken <sup>1)</sup>, ferner einzelne allgemein lexikologische Regeln <sup>2)</sup>.

## VII.

### Zur Sprachvergleichung.

Das Publicum, für welches Ibn Parchon sein Wörterbuch verfasste, macht es begreiflich, daß er die reiche Fülle *hebräisch-arabischer* Sprachvergleichung, welche seine Vorlage enthielt, von seinem Werke ferne hielt. Nur ganz vereinzelt finden sich hierher gehörige Angaben <sup>3)</sup>. Ueber die Verwandtschaft beider Sprachen äußert er sich an einer Stelle (Art. ערב Ende): עֶרֶב und עָרַב, Jerem. 25, 24, arabische Völkerschaften bezeichnend, seien die Namen zweier Brüder des עֶבֶר; daher sei ihre Sprache — die arabische — der hebräischen ähnlich. Obwohl sie in der Thora (Gen. 10) nicht namentlich erwähnt sind, so sei

<sup>2)</sup> S. הָרָה, in Bezug auf Hiob 15, 35, Jes. 33, 11, Num. 11, 12 : מַשַּׁל הָרִיזוֹן מִמֶּשֶׁשׁ ; אֱלוֹ מִשְׁלִים וְאִינֵן הָרִיזוֹן מִמֶּשֶׁשׁ ; מִסֶּס , in Bezug auf Deut. 1, 28, ib. 20, 8, Jes. 10, 18 : מִשַּׁל הוּא כִי כַאֲשֶׁר יִפְחַד הָאָדָם יִמְעַט כַּח : שְׂבַלְבוּ וִירָאָה שְׁנִימָם שְׁנֵאמַר וַיְהִי לַמִּים .

<sup>2)</sup> S. Art. זֵית : der Name der Frucht ist in der Regel auch der Name des Baumes, Ausnahme ist עֲנָבִים; רֶבֶק : Frauennamen, die Thieren entlehnt sind, רַבְקָה von מְרַבֵּק I Sam. 28, 24 רַחֵל , עֲנָבָה , יַעֲלֵ , צְבִיָּה , עֲנָלָה ; רִמָּה : Wörter, die ebensowohl concret als abstract gebraucht werden (ר' שֵׁאִין לוֹ נוֹף , דַּבֵּר שֵׁישׁ לוֹ נוֹף) , nämlich רִמָּה , אֲנָלָה .

<sup>3)</sup> Art. חֲנִט : חֲמַת הַחֲנִטָּה (Abulw. erwähnt das arab. Wort für Weizen gar nicht, obwohl es ebensoviel für die Wurzel חֲנַט beweist, als das aram. חֲנַטִּין); zu מוֹר giebt er das arabische Aequivalent מוֹשֵׁךְ Moschus; ebenso zu כֶּרֶם : זַעֲפָן (die beiden letzten Wörter waren auch der nichtarabischen Welt bekannt genug); er bemerkt zu נַעֲצוּץ , Jes. 7, 19 und 55, 13 : דוֹמָה לְשֹׁדְרֵי אֲבָל : נַעֲצוּץ (Art. נַעֲצוּץ) , womit der arabische Name des Lotusbaumes gemeint ist — אֶלְסָדֵר — mit welchem auch Saadja das Wort übersetzt. — Eine Sonderbarkeit der Terminologie Ibn P.'s ist die Beibehaltung des arabischen Ausdrucks für den Infinitiv : מַצְדֵּר .



dennoch Gen. 11, 15 von Brüdern Ebers die Rede. Uebrigens sei die Verwandtschaft der beiden Sprachen von genügender Beweiskraft, wozu auch komme, daß die Araber gar keinen Götzendienst haben <sup>1)</sup>. Die nach dem Muster der arabischen Poesie entstandene neuhebräische Verskunst kritisirt er am Schlusse der Einleitung seines Werkes in sehr scharfer Weise, besonders auf die des Metrums und Reims entbehrende biblische Poesie und auf die Natur der hebräischen Sprache hinweisend, welche sie zur Anwendung der arabischen Versmasse ungeeignet mache.

In hohem Maasse selbständig ist Ibn Parchon in der Heranziehung des *Aramäischen* und des *Neuhebräischen* zur Erklärung und Beleuchtung biblischer Wörter. Für das Aramäische benutzt er die biblischen Bücher Daniel und Esra <sup>2)</sup>, das babylonische Targum (Onkelos) zum Pentateuch und den babylonischen Talmud <sup>3)</sup>. Die Beispiele des neuhebräischen Sprachgebrauches entnimmt er zumeist der *Mischna* <sup>4)</sup>, aber auch den Baraitha's <sup>5)</sup> und aramäi-

<sup>1)</sup> Dieser interessante Passus ist in der Ausgabe weggeblieben er lautet nach der Wiener Hs.: לפיכך לשון הקדש דומה ללשון ערבי: כי מעט נפלג לשונם משם שהיו אחים ואם האמר למה אין לו (להם) שם בתורה הרי הוא אומר וילד בנים ובמת וחיבור לשונם מוכיח ואין להם ע'ז כלל.

<sup>2)</sup> Dan. 5, 12 citirt er so: והתרנום אמר (Art. חוה); ebenso Dan. 6, 4: וכן אמר התרנום (A. נצח), wie im Art. ראה das Targum zu Gen. 49, 3 angeführt ist. Esra 7, 26: לשון תרנום (A. נכס). Vgl. Aus der Schrifterklärung des Abulwalid etc. S. 57, A. 11.

<sup>3)</sup> Nur einmal ist eine Conjunction (אין) als dem Sprachgebrauch des jerus. Talmuds gehörig erwähnt.

<sup>4)</sup> לשון משנה, auch לשון רבותינו ist der häufigste Name für das Neuhebräische.

<sup>5)</sup> Auch solche citirt er mit der eigentlich nur bei Mischnacitaten berechtigten Formel תנן, s. die Artikel גרד, גזע, גרש, בקר, בעט, בד, תנן, פרס, פסע, מחק, יצע.

schen Aussprüchen<sup>1)</sup> des babylonischen *Talmud*<sup>2)</sup>. Die Citate scheinen vielfach nur aus dem Gedächtniß geschöpft zu sein, da sie zahllose Ungenauigkeiten darbieten<sup>3)</sup>. In einer Reihe von Artikeln giebt er an Stelle der von Abulwalid gewählten Beispiele andere<sup>4)</sup>; jedoch viel zahlreicher sind die Artikel, in denen er, und oft in sehr gelungener Weise, Abulwalid ergänzt und von diesem übergangene Vergleichen aufstellt. Eine vollständige Liste der letzteren, der neuhebräischen wie der aramäischen, folgt in den nächsten zwei Capiteln.

Nur wenige Bemerkungen bietet Ibn Parchon zu der *grammatischen* Erkenntnis des Neuhebräischen. Die zwei von Abulwalid in der Einleitung zu seinem Hauptwerke eingehend besprochenen Erscheinungen: aus Substantiven mit ת gebildete neue Wurzeln (חרם aus תרומה u. s. w.) und die Assimilierung benachbarter Verbalformen (מדיח ומליח) Chullin 113a) bespricht auch Ibn Parchon<sup>5)</sup>. In ganz merkwürdiger Weise faßt er נתו<sup>6)</sup> als secundäre Wurzel auf

<sup>1)</sup> Selbst solche Aussprüche werden mit תנן citirt, s. Art. ברק, עקל, סלר, סחה, געל.

<sup>2)</sup> Unter לשון תלמוד versteht er das im bab. Talmud vorkommende Aramäisch, vgl. Art. דרג, זור, זרב, זרת, כרכם, נהר, מחי, נהר, מצר, מחי, נהר, כרכם, זרת, זרב, זור, דרג. Im Art. עלה steht לשון משנה: חייב ל' רבותינו neben ל' תלמוד עלה.

<sup>3)</sup> S. Beispiele dafür unten in den Anmerkungen des folgenden Capitels.

<sup>4)</sup> S. die Art, גרד, דם, הדר, זרב, חיה, חמם, חרץ, חתך, יחף, יחף, שנה, שבר, קפץ, קבל, צנע, נכס, נהר.

<sup>5)</sup> S. Gr. Einl. c. I unter ב, ferner A. גם, חלל, רוח. An letzterer Stelle citirt er als Beispiel der Assimilation auch המבעה וההבער, M. B. Kamma 1, 1; doch gehörte dasselbe gar nicht hierher und wird von Abulw. a. a. O. zu ganz anderem Zwecke angeführt, der auch bei Ibn Parchon, Art. בעה, ersichtlich ist.

<sup>6)</sup> Er citirt (Art. נזה): נתו מרוטבו על הסולח, M. Pesach. 7, 2 (wo aber נתף statt נתו), נתוה צינורה על בגדיו, Sabb. 127b, נתוה את הראש, M. Chullin 2, 3.

durch Verkürzung des Hithpael's der Wurzel נוה gebidet<sup>1)</sup>. Einmal bemerkt er, daßs im Neuhebr. Verba ל'א in die Conjugation der Verba ל'י übergehen<sup>2)</sup>. — In der Nominalform חלכשה, Jes. 59, 17, führt er die neuhebr. Analogie חרעומח an<sup>3)</sup>. Für die Form פָּעוּל, wo sie als Activum zu verstehen ist, citirt er aus der Mischna, Berach. 4, 5 רכוב = רוכב<sup>4)</sup>. Als Analogie für die Punktation von הַחֲלִיחִי, I Kön. 22, 34, führt er auch (aus dem Sabbathgebete) an וְהָיָה חֲמָה<sup>5)</sup>. — Er bemerkt, daßs im Neuhebr. das Wort בראשה — das ב miteingeschlossen — zu einem besonderen Substantiv geworden sei und citirt die Beispiele: ששת ימי בראשית, ברוך עושה בראשית, ברך מעשה ב' (6). Er macht darauf aufmerksam, daßs Perfectum mit ו nach einem andern Perfectum in dem Sprachgebrauch der Bibel als Futurum angesehen, in der Sprache der Mischna aber als Vergangenheit gilt<sup>7)</sup>. Elliptische Ausdrucksweise, der er auf Grund von Abulwalids Ausführungen ein ganzes Capitel des Anhangs widmet, findet er auf sehr eigenthümliche Weise auch in einem bekannten talmudischen Satze<sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> וקצרו בעלי המשנה זו המלה ועשאוה התפעל. Eigentlich wäre es dann ein הפתעל — הנחזה — aus dem נתן sich gebildet hätte. Es ist dieselbe Auffassung, laut welcher de Lagarde, nach dem Vorgange Hitzig's, die Wurzel עהר aus ער (ערר) herleitet (S. Uebersicht über die im Aram., Arab. und Hebr. übliche Bildung der Nomina, S. 215).

<sup>2)</sup> Bei Gelegenheit der von Abulwalid übernommenen Vergleichung von מספוא mit talm. aram. ספי, zu essen geben, citirt er noch die Beispiele קרינו von קרא, מצינו von מצא (A. ספא).

<sup>3)</sup> Gramm. Einl., c. I, Buchst. ת; Art. לבש.

<sup>4)</sup> Art. בקק, s. oben S. 154, A. 7.

<sup>5)</sup> Art. חלה.

<sup>6)</sup> Gramm. Einl., c. I, Buchst. ב.

<sup>7)</sup> Ebend. Buchst. ו. S. auch den Schluß der Vorrede.

<sup>8)</sup> Cap. II des Anhanges: (Erub. 13a) וכן נמי מקצרין בדבריו רבותינו כגון מה שאמרו בענין אילו ואילו דברי אלהים חיים הן פו' ה דורשין שלא יתכן שיהא בדברי אלהים חיים חלוקה אלא הלכה

Für das Aramäische findet sich nur die eine Bemerkung, daß die Endung  $\text{ות}$  im entsprechenden aram. Substantiv  $\text{ו}$  lautet, ohne  $\text{ה}$  <sup>1)</sup>.

Gleich Abulwalid und gleich seinen Zeitgenossen Ibn Esra und Joseph Kimchi nimmt I. P. mehrere Male die Gelegenheit, fehlerhafte Aussprache hebräischer Wörter, besonders im Gebetrituale, grammatisch zu berichtigen <sup>2)</sup>.

Auch an Versen Salomon Ibn Gabirols und Jehuda Halewi's übt er sprachliche Kritik <sup>3)</sup>.

לו מהן ודברי השני נרחין ושכר דרשה יש לו — Unverständlich ist mir das im Art. לזה Bemerkte, wonach in der Mischna לזה dasselbe bed., was in der Bibel הלזה.

<sup>1)</sup> Art. ברר Ende, גדל. In einer Notiz, die dem Nachwort des Machb. angehängt ist (bei Stern p. XX), findet sich die Bemerkung, daß im Aram., wie im Hebr. der Hithpael von Verben mit Zischlauten nach der bekannten Regel gebildet wird, ferner, daß im Aram. א am Ende des Wortes dem Artikel des Hebr. entspricht.

<sup>2)</sup> S. A. אוק (im Gebete שומר אוק ist das מ der Wörter המשוכה והמהולל ohne Dagesch zu sprechen, s. oben S. 153, Anm. 3); ירא (nicht ירא שמים, sondern ירא ש); חפה (nicht חלולים, sondern חללים); קוץ (המקוץ רדום) im Geb. נשמת sagen nur Ignoranten, עמי הארץ, da הקוץ nicht transitiv ist). Zu der in's Rituale aufgenommenen Mischna פטום הקטרת giebt er zwei Berichtigungen: A. ועמי הארץ שחל סם, ebenso ארץ או יין קפריסין יין. Er rügt die Aussprache לעמא מים השוטה, st. ה' (אומרין העפון). (Art. צמא) und die Schreibung וקנינו, mit ו vor dem Suffix.

<sup>3)</sup> A. פנו, טבע, או. S. noch einen Vers von Jeh. Halewi A. ניד und einen Ibn Gabirols A. קלש. (Vgl. über diese Citate Luzzatto in Ozar Nechmed II, 40 f.) In der Wiener Hschr. folgt in Art. צדה nach dem Worte למטה noch eine die vorhergehende Bemerkung über die falsche Auffassung von צדה = צוד ergänzende Notiz: וכן אמר גם הנחפס בפיוטיו באמרו כי רדה ביסוד הי הדה וכצפור צדה חכם

## VIII.

## Worterkklärungen nach dem Neuhebräischen.

- אָבֵל**, II Kön. 4, 15, dient zur Bestätigung: „in Wahrheit“; vgl. **אָבֵל לֵהֵן אָבֵל**, Bar. Erubin 30 b<sup>1)</sup>.
- אָנָם**, ein sumpfiges Thal, das mit Gras bewachsen ist; vgl. פֶּרֶה הַרְוֵעָה בְּאָנָם.
- אָנָף**. Ez. 17, 21 **בְּכָל אָנָפָיו** „an allen seinen Ecken und Eingängen, Oeffnungen“; vgl. **מִן הָאָנָף וּלְפָנָיו**, M. Pesachim 7, 12<sup>2)</sup>.
- אָו**, Lev. 5, 2, bed. s. v. als **אִי** in **אִיזוֹהוּ מְקוֹמָן**, M. Sebachim 5, 1.
- אִי**. Zu **אִילוֹ**, Koh. 4, 10, vgl. **אִוִי לִי אִם אֹמֵר**, M. Kelim 17, 16.
- אָנִי**. Vgl. **אָנִי**, M. Pesachim 10, 4.
- אָרָה**, Hoh. 5, 1, Ps. 80, 13, abpflücken; vgl. **כְּמִלּוֹא אֹרָה וּסְלוֹ**, M. Schebiith 1, 2<sup>3)</sup>.
- בְּדֵר**. Zu **שְׁלֹשָׁה בְּדֵר עֲלֵין לַחִין**, Bar. Sukka 33 a, und dazu die Bestimmung des Talmud (ib. 32 b, 33 a) **הַדָּם הַמְצָרִי וְדִקְיָמִי תִלְחַח בְּקִינָא** (ib. 32 b, 33 a) **בְּקִינָא**, woraus hervorgeht, daß **בְּדֵר** s. v. als **קְנִים**, Nester, also „die Nester — tiefverborgenen Orte — der Unterwelt.“
- בְּרֵק**, II Chr. 34, 10, Untersuchung des Hauses, ob etwas der Verbesserung Bedürftiges an ihm sei; vgl. **בְּוֵדֵק** **אֵת הַסְּכִינ**, Chullin 3 b oben.
- בְּטָא**, **בְּטָא**. Vgl. **שְׁבוּעוֹת בִּיטּוֹי**, Scheb. 25 b.

הַשְּׁנַעְרִים חוֹכֵל לִידַע אוֹתוֹ יִבֶּה מִן הַפְּיוּט הַהוּא. Das Citat (aus Dunasch's Streitgedicht gegen Menachem, V. 100) findet sich auch bei Abulwalid s. rad. **צָרָה** und ist vielleicht nur nachträgliche Ergänzung. S. über den Vers ZDMG. XXXVI, 405.

<sup>1)</sup> Dasselbe Beispiel Aruch s. v. **אָבֵל** I.

<sup>2)</sup> Aruch s. v. **אָנָף** I dasselbe Beispiel.

<sup>3)</sup> S. Aruch **אָר** I, wo dasselbe Beisp. gebracht und **אֹרָה** mit **וְאֹרָה**, Ps. 80, 13, in Verbindung gesetzt wird.

- בית, I Kön. 18, 32, s. v. als מקום Ort; vgl. die Ausdrücke בית יד, בית השחיטה, בית הצביעה, בית. Letzterer, M. Chag. 3, 1, bed. die Stelle, an die man die Finger — אצבע — legt, wie z. B. die Henkel der Gefäße<sup>1)</sup>.
- בלם, Amos 7, 14. Vgl. עיסה בלוסה, Sabbath 76 b. Das Wort bedeutet die Vermengung zweier Gegenstände, in Amos die Vermengung von Baumblättern mit Gerste, um das Vieh zu füttern<sup>2)</sup>.
- בעט, Deut. 32, 15, I Sam. 2, 29, verschmähen, eig. mit Füßen treten, vgl. בעיטה, Bar. Baba Kamma 2 b; denn wer etwas verschmäht, schlägt es mit dem Fusse an den Boden, s. Daniel 7, 19<sup>3)</sup>.
- בקע. Zu Jes. 59, 5 בקעו צ' ביצי vgl. M. Sabb. 3, 3 ולא<sup>4)</sup> יפקיענה בסודרים. Mit dem Worte wird der Ton bezeichnet, den das Ei von sich giebt, wenn man es zerbricht.
- בקר, Lev. 13, 36, Ez. 34, 11 suchen, erforschen; vgl. ביקור חולים, Nedarim 39 b.
- בקרת, Lev. 19, 20, ist vielleicht nach אגרת בקרת M. Kethuboth 11, 5<sup>5)</sup> zu erklären. Darunter versteht man ein Document, in welchem die Gerichtsacte und das öffentlich Ausgerufene verzeichnet sind. An unserer Stelle würde gesagt sein, daß die Schuldige gezüchtigt und ihr Vergehen zur öffentlichen Kenntniß gebracht werde.

<sup>1)</sup> S. Aruch s. v. בית צבע, woher auch die Erklärung genommen zu sein scheint.

<sup>2)</sup> Nach עיסה בלוסה ורבותינו אמרו muß offenbar ergänzt werden dann folgt die Definition des Wortes : לשון עירוב שני ענינים היא, vgl. Raschi z. St. und Aruch בלם I.

<sup>3)</sup> I. Parchon citirt וחתן נגיפה נגיחה רביצה נשיכה בעיטה. In der Bar. fehlt נגיחה, das auch nicht am Platze ist.

<sup>4)</sup> I. P. citirt ungenau : וחתן מפקיעין את הביצה בסודרין. S. Aruch פקע V.

<sup>5)</sup> Ungenau citirt : כתבין אגרת ב'.

- ברר, wählen; vgl. M. Sanh. 3, 1 . . . ברר<sup>1)</sup>).
- גדל. Zu גדלים, Deut. 22, 12, vgl. וכן הגדלה, M. Sabbath 10, 6, und Targum zu Exod. 28, 14 עובר גדילו<sup>2)</sup>.
- גוע, Baumstamm; vgl. Bar. Baba mezia 118 b unten<sup>3)</sup>.
- גוף. Von diesem Verbum, Neh. 7, 3, das „verschließen“ bedeutet, stammt מנופה של הכית, M. Sabbath 22, 3.
- גלוש, Hoh. 4, 1. Vgl. Targum zu Lev. 13, 41 גלוש הוא und das rabbinische מגלשין את השער<sup>4)</sup>.
- געה, Hiob 6, 5, I Sam. 6, 12, hat ähnliche Bedeutung wie בן שיש לו גענעען על, Jes. 16, 11; daher stammt אביו, Sabb. 66 b<sup>5)</sup>.
- געל. Zu diesem biblischen Verbum, welches Hiob 21, 10 Verunreinigung bedeutet, verhält sich das neuhebr. הנעיל (Pesach. 30 b) so, daß das letztere die Entfernung des Schmutzes bezeichnet, wie ושרשך, Ps. 52, 7, die Entfernung der Wurzel; גיעולי נכרים, Aboda sara 75 b unten, bed. die Verunreinigung selbst.
- גרף. Zu אנרוף, Exod. 21, 18 die Faust (טפח סתום), vgl. בעלי אנרופים, Kidd. 76 b, und אנרופו של בן כטיח, M. Kelim 17, 12.
- רפק. Vgl. ודופק עליהם, M. Tamid 1, 2, an die Thüre klopfen.
- והם, Hiob 33, 29; vgl. את הוזהמה (l. את הו'), Terumoth 10, 1.

<sup>1)</sup> Mit einer ausführlichen sachlichen Erörterung des Mischnasatzes.

<sup>2)</sup> Beide Beispiele auch Aruch גדל II.

<sup>3)</sup> Das Citat lautet : העולה מן הגוע ומן השרשים הרי הן של בעל השדה.

<sup>4)</sup> S. R. Abr. b. Davids Comm. zu Edujoth 5, 2 : siedendes Wasser heiße deshalb מוגלשין (R. A. b. D. hatte auch die Variante : מגלשין), Pesachim 37 b oben, את שם שמקריחין ומשירין את השער מן הראש; כשמרתיחין אותו בהם darauf citirt er Targum zu Lev. 13, 41 und das Hapaxlegomenon in Hoh. 4, 1.

<sup>5)</sup> Die Erklärung I. P. s zu dieser Phrase : כלומר כועם והומה, בלי דבור ואביו אהבו, weicht von der im Aruch s. v. גענעע gegebenen wesentlich ab.

- זו. Im Neuh. s. v. als זואה.
- זול. Zu זולל, Jerem. 15, 19, das zu הזילוח Echa 1, 8 gehört, vgl. שער הזול, Maaser scheni 4, 2.
- זרה. Dafs זר s. v. als כהר, sieht man aus dem Spruche von den שלשה זרים, Joma 72 b, welche identisch sind mit den שלשה כהרים in Aboth 4, 13<sup>1)</sup>.
- חלק. Zur Bedeutung „schlüpfrig“, Jer. 23, 12, Ps. 73, 18, vgl. שהקמנית מחלקת B. M. 6, 4, indem die dreschenden Rinder auf dem Erbsenstroh ausgleiten; והוחלק אחר והוחלק במים B. K. 3, 1.
- חמה. חמה, Gen. 38, 25, ist der Vater des Mannes, während in der Mischna, Jebamoth 1, 1, חמיו, חמותו auch den Vater der Frau bezeichnet.
- חמר. In der Mischna ist חמור auch weiblich gebraucht, z. B. Bechor. 4, 4, B. Mez. 6, 3.
- חסד. חסידה heifst der Vogel, der niemals allein ifst, nach den Rabbinen deshalb so genannt, weil er mildthätig gegen seinesgleichen ist (Chullin 63a). Die Braut begrüßte man mit dem Epitheton חסודה (Kethub. 17a), welches bedeutet, dafs sie bei ihrem Gatten Gunst und Huld finden möge; man änderte dabei das ursprüngliche חסידה, um die zu Spöttereien Anlaß gebende Verwechslung mit dem Namen des Storches zu vermeiden<sup>2)</sup>.
- חצץ. Hiob 21, 21 חצצו bed. sie sind vollendet und gelangten zu ihrer Grenze (מחיצה); vgl. חוצצין Ohol. 8, 1.
- חרק. Von diesem Verbum stammt der Vocalname חירק.

<sup>1)</sup> Der Spruch ungenau citirt: שלשה זרים היו במקדש זר למזבח הזהב וזר לשלחן ולארו שלשה זרין מצינו: כתר. Vgl. Art. במקדש. S. übrigens Die Agada der Tannaiten II, 80.

<sup>2)</sup> וחששו שמא יאמרו חסידה שלא יבא לידי ליעוג מלשון זה Levy II, 87 a und Kohut III, 452 b sagen dasselbe, ohne auf unseren Autor hinzuweisen.



טבור, Richt. 9, 37, die Höhe; vgl. טבור, Nabel, der höchste Punkt des mit dem Gesichte nach oben liegenden Körpers. Deshalb wurde bei der Deut. 21, 2 vorgeschriebenen Messung der Nabel des Erschlagenen als Ausgangspunkt bestimmt, M. Sota 9, 4 (die Ansicht Elieser's)<sup>1)</sup>.

טעם, kosten, „ein wenig zwischen die Lippen nehmen, um zu sehen, was es sei“; vgl. מטעמה, Bar. Berach. 14 a.

טפח. Vgl. בטופח על מנת להטפוח, Joma 78a<sup>2)</sup>.

טפל. Hiob 14, 17 ותטפל, טיפולי נשים, Pesachim 42 b unten, erklärt werden: „du bestreichst, verdeckst.“

יחש. Dazu gehört durch Transposition עבר אין לו חיים, Kidduschin 69 a.

יצע, מצע. Vgl. המציע מצעות Bar. Baba Bathra 53 b, ומציעין את המטות, M. Sabbath 15, 3.

ירק, speien. Für die Wurzel רקק zeugt M. Baba Kamma 8, 6<sup>3)</sup>.

כזה. Versengen des Körpers durch Feuer oder heißes Eisen, vgl. M. Baba K. 8, 1 : כואו בשפור או במסמר.

כזב. Das in Micha 1, 14 erwähnte אכזיב heißt in der Mischna, Challa 4, 8, גזיב.

כלל. Vgl. הכלל, זה הכלל, M. Chullin 3, 1.

כפה, umkehren; vgl. כופין M. Sabbath 16, 7. Daher stammt אבדה סרה טובה — Aboda sara 5 a unt. — „die das Gute in's Schlimme umkehren.“

<sup>1)</sup> לפ כך אמרי רבותינו כי ימצא חלל מהיכן מודרין מטיבורו)<sup>1)</sup> מפני שהוא גבוה . . . .

<sup>2)</sup> Dazu die Erklärung : כלומר מי שמכה בידו על מקום גנוב .ועושה בו סימן הטפח שלו Anders Levy II, 176 b. I. P.'s Erklärung entspricht der Haï Gaons, aufgenommen im Aruch טפח I (Kohut IV, 60 a).

<sup>3)</sup> Das Citat lautet : רקק בפניו ולא הניע בו הרוק, unrichtig statt : רקק והניע בו רוקו.

- כרע. Im Hiphil stürzen, beugen (l. הטיה st. הטעה); vgl. הכרעה המאזנים, B. Bathra 89a.
- כרש. Vgl. הכרם הפנימי Chullin 3, 1.
- כשל. Zu כושל, Ps. 105, 37, vgl. לכושל שבהן, M. Kethub. 9, 2 „dem Aermsten von allen“<sup>1)</sup>.
- כתב. Sowie כתב und מכתב sowohl die Schrift als den Inhalt derselben — die Worte — bedeuten, so sind M. Aboth 5, 6 unter הכתב והמכתב die Buchstaben des Alphabetes und das offenbarte Wort Gottes zu verstehen, obwohl die Rede und die Buchstaben von einander nicht verschieden sind<sup>2)</sup>.
- כרכם, Safran; daher in der Mischnasprache: נעשו פניו מכורכמות, sein Gesicht wurde gelb<sup>3)</sup>.
- כרפס, Esther 1, 6 gefärbte Seide; in der Mischna bed. das Wort ein in rohem Zustande efsbares Kraut.
- לבן. מלבן, Nachum 3, 14, bed. die Ziegelform, ebenso heißen die Vorsprünge der Thüren und Pforten, weil sie jener Form ähnlich sind (Jerem. 43, 9); in der Mischna heißen die Getreidebeete wegen ihrer viereckigen Form מלבנות של הבואה (Pea 3, 1).
- לול. Der Singular zu לולים I Kön. 6, 8 findet sich in der Mischna: לול של הרנגולים.
- לעט, Gen. 25, 30, bed. dasselbe, was מפה M. Maaseroth 2, 6; vgl. מלעיטין, M. Sabb. 24, 3<sup>4)</sup>.
- מוח. Die Rabbinen pflegen den Kopf מוח zu nennen, wegen des Gehirns in demselben.

<sup>1)</sup> Vgl. Aruch כשל בכסף: פירוש כושל עני כדכתיב ויוציאם בכסף: וזהב ואין בשבטיו כושל.

<sup>2)</sup> ותנן הכתב והמכתב פי' האותיות ודבור הבורא אע"פי שכולן שוין. Diese Erkl. entspricht der ersten im Aruch כתב gebrachten.

<sup>3)</sup> Das Citat ist ungenau statt des oft vorkommenden נתכרבו פניו (s. Levy, II, 406).

<sup>4)</sup> Unrichtig citirt: אין אוכסין את: אין מלעיטין את הגמל. אבל מלעיטין הגמל. . . .

- מחה**, II Kön. 21, 13, die Schüssel abwischen; daher die Schüssel selbst **המחוי** <sup>1)</sup>).
- מחק**, Richter 5, 26, entfernen, wegnehmen <sup>2)</sup>. Vgl. Bar. Baba Bathra 98 a : **אין מוחקין במקום שנודשין**, wo mit dem Worte das Wegnehmen des über dem Rand des Mafses befindlichen Getreides u. dgl. durch das Streichholz bezeichnet wird.
- מלח**. **מלחים**, Jerem. 38, 11, ist dasselbe was **שחקים** M. Keth. 5, 8 <sup>3)</sup>).
- משך**, Hiob 28, 18, Erwerb, Besitz, denn Besitzergreifung geschieht zumeist durch **משיכה** (talm. Terminus für die thatsächliche Uebernahme des gekauften Gegenstandes).
- מרג** ist dasselbe, was in der Mischna Sabbath 5, 1 **פרומביא**.
- מתי**, wann. Im Neuhebr. tritt **אי** hinzu, z. B. Berach. 1, 1. (Auch in Cap. X des Anhangs.)
- נוע**. Zu **מנענעים**, II Sam. 6, 5, die schüttelnde Bewegung der Saiten (**נרנוד מיהרי הכנור**) vgl. **מנענעין** vom Schütteln des Palmzweigs, Sukka 3, 9 <sup>4)</sup>).
- נפש**. Zu **וינפש**, Exod. 23, 12, womit das Athemholen des sich Ausruhenden bezeichnet wird, vgl. den neuh. Ausdruck **נפש**, Grabmal; M. Schekal. 2, 5. Das Grabmal soll nämlich dem Wanderer dienen, um sich dort auszuruhen. Nach anderer Ansicht wird das Grabmal so genannt, weil es den „Namen“ (**נפשי** Ps. 24, 4

<sup>1)</sup> Wenn die in der Edition gebotene Lesung **המחוייה** richtig ist, dann darf man an den Plural **המחוייות**, Kelim 14, 4, erinnern.

<sup>2)</sup> **והסירה** **פ' העבירה וחסרה**. Stern hat statt des zweiten Wortes **והסירה**. Daß **חסרה** richtig, zeigt **מחסרין** in der Erläuterung von **מוחקין**. Die Erläuterung, in Bezug auf **נודשין**, auch im Art. **גדש**.

<sup>3)</sup> Das Citat ist ganz ungenau : **פי' בנדים שחוקים דתנן נוהן** אדם לאשתו בנדים חדשים בימי החורף והשחקים שלה פי' והבלוים של אשתקד אינה מחורח.

<sup>4)</sup> Statt **מנענעין** את : **כיצד מנענעין את** והיכן היו **מנענעין** **הלולב**.

= שמי) des Verstorbenen erhalten soll. Dafs die Erhaltung des Namens für den Verstorbenen ein Vortheil ist, ersieht man aus Gen. 44, 20 : er blieb allein seiner Mutter übrig ; da diese schon bei Benjamins Geburt starb, kann dies nur darauf hindeuten, dafs ihr Name durch ihn sich erhielt, man sagte von ihm : Sohn der Rachel <sup>1)</sup>).

נקר, löchern, bohren ; vgl. נקורי האנים וענבים <sup>2)</sup>, Terum. 8, 6.

נשק, im Hiphil heizen ; vgl. לא יסיק חנור וכירים.

נהך, giefsen, Ez. 22, 20 schmelzen ; daher מתכות, Metalle.

נס, Hiob 33, 27, = סיד, Kalk ; vgl. האשה לא הסוד.

סהר. In der Mischna, s. Erubin 2, 1, bed. סהר einen runden Hof ; damit ist zu vergleichen בית הסהר Gen. 39, 20, das Gefängniß, eigentlich ein runder Bau.

סוך, salben, vgl, Joma 8, 1 בסיכה.

סחה, Ez. 26, 4, wegfegen ; vgl. יסיח (אדם) דעתו, Sabbath 83 a, das Entfernen, Abwenden der Gedanken.

סיה. In Jos. 15, 18, Hiob 2, 3 bed. הסיח rathen, berathen, wie denn auch יסיתך Deut. 13, 7, im Targum mit ימלכניך übersetzt wird (vgl. אמלכניך, Targ. von איעצך Ex. 18, 19) ; mit dieser Bed. des Verbuns ist verwandt היסח : der auf Grund der „Berathung“ Rab Nachmans und seiner Gefährten eingesetzte Schwur (Schebuoth 40a).

סלד, Hiob 6, 10 ; aufer dem aus Abulw. übernommenen angeblichen Talmudcitate ביצה הסלודה באור <sup>3)</sup> noch שהיוד סולדת בהן, Sabb. 40 b.

<sup>1)</sup> Im Art. אנה.

<sup>2)</sup> Aufer der gewöhnlichen Erklärung dafür (die auch Aruch hat), es seien die von Schlangen benagten Früchte gemeint, giebt Ibn P. auch eine andere : העופות נוקבין את הפרות אחר שנוקבין את הנבלות.

<sup>3)</sup> S. Die hebr.-neuhebräische etc. Sprachvergleichung des Abulwalid, S. 22. Dasselbst ist nachzutragen, dafs die Züricher Handschrift des Menachem'schen Machbereth ebenfalls הסלודה liest (nicht הסולדת).

- ספח. Zum Plur. von ספיה, Hiob 14, 19, vgl. שומרי ספיהין, M. Schekal. 4, 1<sup>1</sup>).
- ענה. תהינה ענונה „gefesselt, gebunden“; vgl. עונן, Anker, M. Baba bathra 5, 1.
- ענם, Hiob 30, 25; vgl. ענמת נפש, M. Megilla 3, 3<sup>2</sup>).
- עוף. Zu עפעפים, so genannt von der flatternden Bewegung der Augenlider, vgl. הרף עין, Berach. 2 b.
- עט. עטו של נחש gehört nicht, wie Scherira Gaon meint (s. Abulwalid s. v.), zu עט, Schreibrohr, sondern ist nach dem aram. עטה, Rath, zu erklären.
- עיר. Statt עירי, Ri. 10, 4, sagt man neuh. עירוה.
- עלה. Zu והעולה על רוחכם, Ezech. 20, 32, vgl. neuh. יעלה על דעתך, talm.-aram. סלקא דעתא.
- עלם, verbergen; vgl. בהעלם אחר Sabb. 70 b, שחי העלמות.
- ען. Zu בעניני, Gen. 9, 14, vgl. יום המעונן.
- עסם. Zu ועסוהם, Mal. 3, 21, gehört עיסה, Teig (Art. לוש).
- עצם, Jes. 33, 15 und 29, 10 das Auge schliessen, durch Transposition dasselbe wie המעמץ M. Sabb. 23, 5.
- עקל. Zu עקלהון, Jes. 27, 1, vgl. דרך עקלהון, B. bathra 99 b unten.
- ערב. Von der Bed. mengen, vermischen stammen die Ausdrücke: ע' הבשילין, ע' תחומין, עירובי שבת.
- עתק. Zu העתיקו, Prov. 25, 1 vgl. העתק, das Buch, aus dem man copirt<sup>3</sup>).
- פוג. כרי שתפוג צינתן, Gen. 45, 26, ist entweder nach Sabb. 40 b (aufhören, abnehmen) zu verstehen, oder nach יין קשה שינה מפינתו (entweichen) Baba bathra 10a<sup>4</sup>).

und Menachem b. Salomo im Prüfstein s. v. dasselbe Pseudocitat hat: כיצה הסלודה באור.

<sup>1</sup>) Die zur Mishna gegebene Erkl. lautet ziemlich so wie die Maimunis im Comm. zur St.

<sup>2</sup>) Das Citat lautet paraphrastisch: עלו עשבים בבית הכנסת: שחרב אסור לחלוש מפני ע' נ'.

<sup>3</sup>) כמו שיקראו לספר שיכתבו ממנו ההעתק.

<sup>4</sup>) Auch Abulwalid, Wb. 565, 5 citirt das dem zweiten Beispiel

- פוק. Vgl. מביניהם או נוטל אחת מביניהם. M. Sukka 1, 7; מפקפק bed. „er schüttelt die Enden der Balken.“
- פרס, Jer. 16, 7, Jes. 58, 7. Vgl. <sup>1)</sup> בכדי אכילה פרס, Pesachim 44a, בפרס הפסח ובפ' העצרה ובפ' החג, M. Sche-kalim 3, 1 <sup>2)</sup>, מנה ופרס, M. Edujoth 3, 3 <sup>3)</sup>.
- פרע, Lev. 10, 6, Num. 5, 18. In der Mischnasprache bed. פריעה „Entblößung“.
- פשע, Jes. 27, 4, I Sam. 20, 3; vgl. פסיעות ג', Bar. Joma 53 b, אל יפסע אדם פסיעה גסה בשבת.
- צבת, Ruth 2, 14; mit Lautwechsel ט für ח zu erklären nach מצאן צבתים, Erubin 10, 1, צבת, Aboth 5, 6.
- צבע. Das Verbum zu אצבע Finger M. Joma 2, 1 <sup>4)</sup> (הצביעו); vgl. ferner בית הצביעה Chagiga 3, 1, Kelim 25, 7, der Ort am Gefäße, wo man die Finger hineinsteckt, der Henkel <sup>5)</sup>.
- צבר. Vgl. יתן צבר של קורות, J. Sabb. c. IV g. E. und das Wort צבור.
- צוף. Zu ויצף II Kön. 6, 6 vgl. על פני המים Aboth 2, 6 <sup>6)</sup>.

ähnliche היין מפניו את הין (Sanh. 22 b). Statt מפניו lautet die gew. Lesart מפכחתו, s. Levy, IV, 44.

<sup>1)</sup> Aufser dem auch von Abulw. citirten לעני פרוסה (s. Hebr.-neuhebr. Sprachvergl. S. 25).

<sup>2)</sup> Die Erkl. dazu lautet: לכל מועד יום לפניו להתעסק בעניני שהרי הכ' עומד בפסח ראשון ומוהיר על השני שנאמר איש איש כי יהיה טמא לנפש ופרס הפסח הוא יום לפני פסח שהוא פרוסה של חדש מלא. Vor ט"ו ist beidemal zu ergänzen, „15 Tage“ die Hälfte eines Monates. Vgl. den jer. Talmud zur Mischna.

<sup>3)</sup> Stern setzt zu diesem Beispiele hinzu: „Daniel 5“, als ob מנא gemeint wäre. — Uebrigens findet sich auch dieses Beispiel nebst den vorhergehenden im Aruch פרס I.

<sup>4)</sup> Erklärt mit עשו גורל באצבעות.

<sup>5)</sup> Vgl. oben unter בית.

<sup>6)</sup> Dieselbe Stelle citirt er auch zu ארץ צפתך, Ez. 32, 6, Art. צפה.

- צוי, Exod. 28, 36, heisst in der Mischna טטפת (Sabbath 6, 1).
- צמר. Die Benennung der Baumwolle נפן צמר beruht auf ihrer Aehnlichkeit mit der Schafwolle.
- צפר. שחלה, Exod. 30, 14, ist dasselbe was ציפורן, Kerith. 6 b, eine wegen ihrer nagelförmigen Gestalt so benannte Gewürzgattung; vom Targum mit טופרא über-  
setzt.
- צרע, Exod. 23, 28 צרעה eine Art „grofser Fliegen, die den Menschen an der Nase stechen“, in der Mischna-  
sprache Plur. צרעין (Machsirin 6, 4).
- קדם. Zum Hiphil vgl. להבא מן הדרך מקדימין לו שלום.
- קוא. Aus ורחיקה דרך בית הרעי, Menach. 69 a, ist ersicht-  
lich, dafs dieses Verbum auch die Absonderung der  
Excremente bezeichnet, vgl. Jes. 28, 8. (Art. פלט.)
- קום. Zu וקמה I Sam. 24, 21, יתקום, Jes. 7, 7, vgl. die  
Redensart יתקיים הרבר בידך.
- קמט. Mit הקמטים<sup>1)</sup> ist gleichbedeutend פימה, Hiob 15, 27.
- קפץ, Hoh. 2, 8; vgl. והדיוט קופץ בראש, Meg. 12 b.
- קרח. Das schäbig gewordene Kleid, s. קרחו, Lev. 13, 42 f.  
im Targum שחיקותיה, heisst in der Mischnasprache  
שחקים<sup>2)</sup>.
- ראל. Zu וראלם, Jes. 33, 7, vgl. וראלים, Kethub. 104 a.
- רבה. Gen. 21, 20 רבה, Jüngling, vgl. Tamid 1, 1 הרובים  
שומרם שם.
- רבע, Lev. 18, 23 und 20, 16, bed. nach einer Ansicht s. v.  
als Ergiefsung (des Samens), vgl. רביעה ראשונה ושניה  
Taan. 3, 1, vom Regengufs; verwandt damit ist  
כבר ורבץ לא הוי חוקה, הרוצה לרבץ את ביתו  
vom Besprengen des Fußbodens mit Wasser zum Zwecke  
der Kühlung, nachdem im Targum für רבץ gesagt  
wird רבע.

<sup>1)</sup> J. P. citirt נתפתחו הקמטים st. נתפשטו הק', B. bathra 120 a.

<sup>2)</sup> S. oben unter מלח, und Art. שחק.

- רוע, Jes. 24, 19, התרועעה ist nach einer Ansicht aus רעע, Targum von רציץ, zu erklären; vgl. חביה שנתרועעה, Kelim 3, 4, was analog ist mit רצוץ, Jes. 36, 6.
- רעה, Ps. 65, 12, s. v. als ערף, fließen, sich ergießen; daher heißen die Dachrinnen רעפים (Art. ערף)<sup>1)</sup>.
- רוף. Mit ירופפו Hiob 26, 11 setzt I. P. aufser dem von Abulw. im Namen Hâi Gaons citirten רפפות, Oholoth 13, 1<sup>2)</sup> auch einen Buchtitel in Verbindung: ספר רפפות „ein Buch, in welchem die Zeichen der einzelnen Glieder des menschlichen Körpers angegeben sind, was die Erschütterung, Zuckung jedes einzelnen Gliedes an Gutem oder Schlimmem bedeute<sup>3)</sup>).
- רוה, mager, dasselbe was in der Mischna בהמה כחושה בשר כחוש.
- רצה. Zu ורציתם, II Chr. 10, 7, vgl. מרצה את חברו; zu ורצתה Lev. 26, 34 „bezahlen“ vgl. המרצה מעות, Erubin 18 b.
- רקח. Vgl. חנניה בן הרקחים.
- רשה. Das neuh. רשות hat zweierlei Bedeutung: 1. Erlaubniß, wie רשות נחנה Berach. 6 a; 2. das Gebiet, der Ort des Menschen, wie רשות היחיד.
- רתח. Vgl. מים רותחין.
- שבר. Zu משבר, II Kön. 19, 3, dem Aequivalent von אבנים, Exod. 1, 6, vgl. אשבורן, M. Ohol. 3, 3 und sonst „Vertiefung“ (אבן).
- שוט. Jes. 33, 21 שוט gehört möglicherweise zu אין שטין על פני המים, M. Beza 5, 2.
- שור. Ez. 27, 25 שרוחק Karawanen; vgl. שיירה שחנתה. Mit תשורה, I Sam. 9, 7, von שור sehen, vgl.

<sup>1)</sup> ומוה נקראו המוחלות רעפים בין תבין

<sup>2)</sup> S. Leben und Werke des Abulwalid etc. S. 87, Anm. 31.

<sup>3)</sup> S. oben 10. Jhg., S. 139, Anm. 3.



ולא יראו פני ריקם, Exod. 23, 15, ist gleichbedeutend ראיה, Chag. 1, 2.

שמח. Koh. 8, 15 Zufriedenheit; vgl. השמחה בחלקו, Aboth 4, 1, im Sinne von Prov. 17, 1.

שקל. משקולה, Jes. 28, 17, die Wage der Bauleute, wie M. Baba bathra 2, 14 כל האילן כנגד המשקולה<sup>1)</sup>. (Art. אנך).

שרק. Von diesem „das Zusammenziehen der Lippen und gleichzeitige Hervorbringung eines leichten Tones aus denselben“ bezeichnenden Verbum stammt der Name des Vocales או : שרק.

חמר. Zu כשחעלה תימרתו, Joel 3, 3, vgl. תימרות עשן, Chullin 112a.

## IX.

## Erklärungen nach dem Aramäischen.

אין. I Sam. 21, 9, s. v. als אַם, wenn. Dasselbe bed. das Wort im jerusalemischen Talmud<sup>2)</sup>.

בוש. Zu כבש, Exod. 32, 1, vgl. הואי לחמא לא צריך כבש, Berach. 40a<sup>3)</sup>.

בצר, abschneiden; vgl. בציר מהכי, weniger als dies, indem בציר eigentlich „Schnitt“ (חתך) bedeutet.

בחר. II Sam. 2, 29 בחרון, der Schluß — Ueberrest — des Heeres; vgl. בתראין, Targum von אחרונים.

גיד. Jes. 48, 4 גיד ברזל s. v. als חתיכת ב'; vgl. גרו, Dan. 4, 11.

<sup>1)</sup> Dazu die Erklärung : שהיו אנשי ארץ ישראל קוצצין נופות : האילנות הנוטות מעל הגדרות לרשות הרבים במאונים שמא יאהיל על שום טומאה למטא את העוברא.

<sup>2)</sup> S. Levy I, 67 a. וכן לשון ירושלם דגמרא.

<sup>3)</sup> עכבה Verzögerung; es ist die von Raschi z. St. gegebene Erklärung, und von den drei im Aruch s. v. כבש angeführten die mittlere. Das Citat ist ungenau, statt ב' צ' לית דין צ' ב'.

- רחק. Im Targum רוחקא s. v. als hebr. לחץ.  
 רג. Zu מדרגה Hoh. 2, 14 vgl. ררגא, Stufe.  
 וור, Ps. 58, 4 und 78, 30 s. v. als סור, vgl. Targum zu ויסרו Gen. 19, 3 (וורו). Dahin gehört auch מור Ps. 69, 6. Vgl. noch וור קרנא ליה פלנינן (soviel als קרן נטויה), B. mezia 108 b (wo die gew. Lesart קרנוול).  
 חרה. Targum hat חרוא für שמחה.  
 חוה. Vgl. Dan. 5, 12 אחויה אחידין, hebr. הגדות וסודות סגורין, וסתומין.  
 חלל. Zum neuh. חללים „die Eingeweide“ (Ber. 60 b) vgl. יחלל, Targum zu ירחץ Lev. 1, 9 vom Abwaschen der Eingeweide.  
 חסל, Deut. 28, 38, zu Ende bringen, vernichten; vgl. ואתחסיל, T. zu וינמל, Gen. 21, 8.  
 חפה, auch חפא II Kön. 17, 9, bedecken; vgl. חופאה, T. zu מכחסה, Ex. 26, 14.  
 חשב, I Sam. 1, 13; vgl. חשיבית, T. zu דמיתו, Num. 33, 56.  
 טרר. Prov. 19, 13, טורר, klingt wie eine Uebersetzung von ויגרשו, Jes. 57, 20, wie denn das Targum ויגרשו, Num. 14, 45, mit וטרדונון wiedergiebt.  
 יקף (viell. נקף) s. v. als סבב; vgl. דאקיפתון, Targum von סב Deut. 2, 3.  
 יקר und כבד hängen zusammen; das Schwerere ist das Angesehenere und von den Metallen ist das besser Geläuterte, Werthvollere auch schwerer; im Targum steht יקיר für כבד und נכבד.  
 כבש, erobern. T. von וילכד Num. 32, 42.  
 לאך. Esra 10, 13, והמלאכה s. v. als עצה; vgl. אמלכינך, T. zu Exod. 18, 19, מלכי, Dan. 4, 24.  
 להה, Gen. 47, 13; vgl. משלהי ולאי T. zu Deut. 25, 18.  
 לוח, Koh. 8, 15; vgl. לאלויהון (l. לאלויהון) T. von לשלחם, Gen. 18, 16.  
 לקח, Num. 16, 1 „berathen“; vgl. die talmud. Redensart וטרו שקלו וטרו = לקחו והניחו.  
 מחא. Vgl. ומחא, T. von ויך.

- מחה. Zu מַחִים, Jes. 25, 6, „als Heilmittel bewährt“ (neuh. מוּמַחָה) vgl. אִיתְּמַחֵי קְמִיעַ Sabb. 61 b.
- מנה, Dan. 1, 5, Jona 2, 1; vgl. מְנִי, T. von הַפְקֵד Num. 1, 50, יִמְנֵי, T. von יַפְקֵד, Num. 27, 16.
- מצר, Echa 1, 3; vgl. בַּר מִצְרָא, Grenznachbar.
- נגל, T. von חֲרַמֵּשׁ, Deut. 16, 9.
- נסך, Metall gießen; vgl. הָיָא נִסְכָּא<sup>1)</sup>, Goldbarren (זָהָב עֵשׂוּת).
- נצה. Zu מִצָּה, Prov. 17, 19 vgl. מִצְוֹתָא, T. von מְרִיבָה.
- נצה. Esra 3, 8 לְנִצָּח = לְמִנּוֹת; vgl. Dan. 6, 4 מִתְנַצַּח = מְמוֹנָה.
- צוף. Targ. von הֲצִיף, Deut. 11, 4 ist אֲטָף; dieses ist verwandt mit טָפוּף, Jes. 3, 16, Bezeichnung des mit der Bewegung eines Seeschiffes vergleichbaren stattlichen und ruhigen Ganges.
- קום, Lev. 25, 30, Gen. 23, 20; vgl. בְּנֵי שַׁל קַיִמָא<sup>2)</sup>.
- קפץ, Hoh. 2, 8; vgl. לְקַפְצָא, T. von לְנֹתָר, Lev. 11, 21.
- ראה. Zu רֵאוּת, Esther 2, 9 vgl. לֶךְ הוּוֹה חוּי, T. zu Gen. 49, 3, כְּדַחּוּי, T. von כְּמִשְׁפֵּט, Lev. 5, 10.
- רגז, zürnen; vgl. מְרַגְזִין, T. von מְקַצִּיפִים, Deut. 9, 22.
- שר, Deut. 32, 17, Ps. 106, 37; vgl. לְשֹׁדֵן, T. zu Lev. 17, 7.
- שוה. Zu שׁוּה פְנִיָה, Jes. 28, 25, vgl. לְאִשׁוּי גּוֹמֹת.
- שול, Exod. 28, 39 mit שְׁפֹלִי übersetzt, demselben Worte, welches das Targ. für תַּחְתִּית, Exod. 19, 17, giebt.
- שלח, Ezech. 2, 9 bedeutet das Herausziehen der Hand aus dem Handschuh, vgl. וַיִּשְׁלַח, Targ. von וּפְשֵׁט, Lev. 6, 4.
- שלט, herrschen; vgl. Targ. zu חֲמִשָּׁל, Gen. 4, 7.
- שרח. Zu מִשְׁרַח II Sam. 13, 9 vgl. מְשִׁרְיָחָא, T. von מַחְבָּתָא.
- האם. Zu תּוּמִים Gen. 25, 24 vgl. תּוּמֵי, T. von שׁוּמִים Num. 11, 5: der Knoblauch ist von Natur „zwillingshaft“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Viell. ungenau citirt st. הָיָא גְבֵרָא דַּחְטָף נִסְכָּא, Schebuoth 32b.

<sup>2)</sup> M. Chullin 12, 3: בְּנֵי קַיִמָא.

<sup>3)</sup> וְכֵן תְּרַגְמוּ וְאֵת הַשּׁוּמִים וְתוּמֵי שְׁבִרְיָתוֹ הָאֻמִּים.

- תור. Zu תורה האדם II Sam. 7, 19 (= תואר) vgl. תוריתא „Gestalt des Brodes“, Berach. 37 b.  
 תנה. Zu יתנו, Hos. 8, 10, vgl. ותתנינו, T. von ושנתהם, Deut. 6, 7.

## X.

## Etymologisirende Worterklärungen.

- בָּרָה, Gen. 45, 23, Nahrungsmittel von בָּרָה, II Sam. 3, 35. A. בָּרָה.  
 זולל, Deut. 21, 20, Prov. 23, 20, Bezeichnung des vielen Essens, hängt mit זול, neuh. wohlfeil zusammen, da was in Fülle zu haben, wohlfeil ist. A. זולל.  
 ידעוני, Deut. 18, 11, wird so genannt, weil er durch Zauberkünste das Zukünftige kündigt. A. ידע.  
 יחידה heisst die Seele, Ps. 22, 21, weil unter den geschaffenen Wesen keines ihresgleichen ist, indem alle vergehen und nur sie immer fort dauert. A. יחד.  
 יש. Daher stammt nach Einigen תשיה, das Wahrhafte, Wesentliche, s. oben Jhg. 10, S. 137.  
 כנס. Davon מכנסים, das Kleidungsstück, in welches die Beine hineingehen.  
 מוח, ziehen, dehnen, Jes. 40, 22; daher אמתחה, der Sack, der nur so gefüllt oder geleert werden kann, indem man ihn zieht, ausdehnt.  
 נוף, schüttelnd bewegen, daher נפה das Sieb.  
 נוקד, II Kön. 3, 4. Amos 1, 1, Ziegenhirt, so genannt, weil die Ziegen gewöhnlich נקודות, gesprenkelt sind. A. נקד.  
 נשק, Ps. 2, 12, etwas behüten, daher auch משק, Gen. 15, 2.  
 ספינה nennt man das mit Gebälk bedeckte — ויספן I Kön. 6, 9 — Schiff, während das offene Schiff, Boot דגיה heisst, im Talmud ארכא. A. ספן.  
 עטופים, Gen. 30, 42. Vielleicht heissen die im Winter —

vom Elul bis Adar — geborenen Schafe deshalb so, weil sie während dieser Zeit nicht geschoren werden, also „eingehüllt“ sind. A. עטף.

עצרה, Jer. 9, 1, die Versammlung, Rotte, so genannt, weil sie Macht besitzt. A. עצר.

צהרים heisst die Mitte des Tages, weil in diesem Zeitpunkt alle Orte gleichmäfsig beleuchtet sind, indem das Sonnenlicht nach allen Seiten gleichmäfsig glänzt. A. צהר.

צפה. Daher מצפה, weil hochgelegen und zum Ausschauen geeignet.

רָאָה und רָאָה, Name eines Raubvogels, der das Aas von Ferne „sieht“ und zu demselben „hinfliegt“. A. ראה.

רֵאִים so genannt wegen des hohen Halses. A. ראם.

רוף, erschüttern Hiob 26, 11. Vielleicht daher תרופה, Ezech. 47, 12, das Heilmittel, welches die Krankheit erschüttert, verscheucht.

רכל. Der Parfümhändler heisst (Hoh. 3, 6) רוכל, weil er mit seiner Waare gleich einem Hausirer oder gleich einem Verleumder umherzieht, oder weil er die Waaren seiner Concurrenten verleumdet, schmäht, oder weil seine Waare, einem Verleumder gleich, ihn durch ihren Duft verräth.

תער heisst das Scheermesser, weil es mit seiner Scheide — I Sam. 17, 51 — verbunden ist.

## XI.

### Exegetische Grundsätze.

Das erste Capitel des Anhangs seines Wörterbuchs<sup>1)</sup> leitet Ibn Parchon mit den Worten ein : „Man findet ge-

<sup>1)</sup> חמצא מקרא קצר או מהופך סמך הכתוב על הדעת המעידה עלין. In einem Codex der Bodleyana, Nr. 1331, 2 des Neubauer'schen Catalogs, findet sich ein grammatisches Fragment, das dem Ibn Esra

kürzte Bibelstellen oder solche mit umgekehrter Wortfolge, weil die heilige Schrift sich auf die Vernunft verläßt, welche über den Sinn der Bibelstelle Zeugniß ablegt<sup>4</sup>. Auf diese Weise führt unser Autor die von Abulwalid übernommenen exegetischen Normen auf ein allgemeines Princip zurück, wonach sämtliche Abweichungen von der einfachen, gewöhnlichen Ausdrucksweise dadurch gerechtfertigt sind, daß es der Vernunft des Lesers überlassen und die Vernunft dazu auch fähig ist, trotz der ungewöhnlichen Ausdrucksweise, den Sinn des Satzes klar zu erkennen<sup>1</sup>). Dasselbe Princip führt Ibn Parchon in einem besonderen größeren Excurse aus<sup>2</sup>), der an Prov. 14, 1 anknüpft, wo אלה zu ergänzen sei durch אשה, ebenso wie auf entsprechende Weise zu ergänzen ist der Schlusssatz von Jes. 42, 8 und Prov. 21, 14 b. Der Excurs wirft die Frage auf: Warum verwirrt uns die h. Schrift so, indem sie bald umgekehrte Wortfolge anwendet, bald kürzt, bald wieder andere Wörter gebraucht, als der Sinn erfordert und so dem Leser große Mühe verursacht<sup>3</sup>). Die Antwort geht davon aus, daß auch die sinnliche Wahrnehmung (durch die fünf Sinne) oft täuscht und der Rec-

---

zugeschrieben wird und mit folgenden Worten beginnt: וזאת תורת האדם הרוצה לעמוד על עקר המקרא יש לו לדעת כי פעמים תמצא מקרא קצר או מהופך וסמך הכתוב על דעת המעיד' עליו (s. Neubauer's Catalog Col. 474 b, auch bei Dukes, Literaturbl. des Orients, XI, 342). Offenbar ist das Fragment ein Auszug aus dem Anhang des Machbereth. Bei Ibn Esra, Safa berura 6 b, heisst es: יאחזו העברים דרך קצרה ויסמכו על דעת השומע.

<sup>1</sup>) Im Nachwort umschreibt er dies Princip so: הנה אפילו בתורה: ובמקרא הראיתך כאלו השערים הנכתבין בראש הספר הזה שיש בהן דיבור שמשפטו להאמר כך ונאמר בשינוי שלא כדן כי סמך הכתוב על הדעת שמכריע את הספיקות כראוי.

<sup>2</sup>) Art. אול (2 b—2 d).

<sup>3</sup>) למה תערבב אותנו המקרא כך . . . ותצרך אותנו לטורח גדול.

tification durch die Vernunft bedarf, daß ferner die Vernunft allein Vieles erkennen läßt, was durch die sinnliche Wahrnehmung nicht hätte beobachtet werden können (wie die Thatsachen der Astronomie, die Heilkraft gewisser Pflanzen, die Behandlung der Krankheiten, das Wachsthum der Pflanzen und der Kinder), so daß es bei der Erkenntniß vor Allem auf die Vernunft ankömmt<sup>1)</sup>. So verhalte es sich auch mit den hier in Betracht kommenden Stellen der heiligen Schrift, an denen vernünftigerweise nur ein von dem Wortlaute nicht bezeichneter Sinn anzunehmen ist, wie z. B. in I Chr. 7, 15, I Kön. 2, 28, Jer. 33, 26<sup>2)</sup>. An diesen und anderen Stellen der h. Schrift dürfe man nicht etwa an einen Irrthum im Texte denken, sondern „die h. Schrift verließ sich auf die Vernunft und vermied weitläufigere Erläuterung“<sup>3)</sup>.

Dasselbe Princip von der maßgebenden Vernunft, auf deren Erkenntniß die Ausdrucksweise der heiligen Schrift sich verläßt und durch welche sie vor Mißverständniß bewahrt ist, gilt bei Ibn Parchon auch als Grundlage und als Rechtfertigung für die *menschliche Redeweise*, deren sich die h. Schrift bedient, wenn sie von Gott spricht. Dieser speciellen Anwendung des Vernunftprincipes in der Erklärung der h. Schrift widmet er ebenfalls einen größeren Excurs, anknüpfend an den Ausdruck, daß Gott Abraham *versucht* habe (Gen. 22, 1). Dies sei ebenso

<sup>1)</sup> מכל זה הבין כי אין ההרנשה כלום והדעת היא עיקר.

<sup>2)</sup> Es sind das Beispiele „stellvertretender Ausdrucksweise“ wie sie Abulwalid in dem bekannten Cap. seiner Grammatik angenommen hatte. S. mein „Aus der Schrifterklärung des Abulwalid etc.“ S. 19—29.

<sup>3)</sup> אלא סמך על הדעת ולא טרח כביאורו משום אריכות. — Zum Schlusse des Excurses, der auch noch andere Beispiele enthält, heißt es dann: *הא למדת כי על הדעת ראוי לסמוך ולא על הרנשות*. S. auch A. געל mit Bezug darauf, daß שור, sonst das männliche Thier, in Hiob 21, 10 sowie Lev. 22, 27 die Kuh bedeutet: *אלא סמך הכהוב*: על הדעת שיודעת שאין לזכר הריון ולא בן שימצא כרוך אחריו.

menschliche Redeweise, wie wenn es heißt: Gott bereute, Gott kam herunter, Gott erhob sich. „Um die Erzählung in unser Herz zu senken und was wir nicht unmittelbar zu erkennen vermögen uns in Bildern erkennen zu lassen, und zwar solchen, die den uns wohlbekanntesten Verhältnissen und Handlungen der Menschen entlehnt sind, spricht die Thora in menschlicher Redeweise zu uns, da sie sich darauf verläßt, daß die Vernunft uns die Wahrheit kundgeben werde<sup>1)</sup>. Nachdem hierauf der Bericht von der Versuchung Abrahams ausführlich erläutert worden, wirft I. P. auf's Neue die Frage auf, warum die heilige Schrift durch solche nicht der Wirklichkeit entsprechende Redeweise zu Zweifeln und Mißverständnissen Anlaß gebe? Die Antwort besteht in einer eingehenden Darlegung der Nothwendigkeit, Menschen über Gott nur in menschlicher Redeweise zu belehren<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Art. כמו וינחם י"י וירד י"י ויעל אלהים ומשום: נסה . . . לשקע בלבנו הספור . . . ומשום שנדע בני אדם ומנהגם ועניניהם לפיכך דברה לנו התורה בלשון בני אדם וסומכת על הדעת שהיא העיד על אמתת הדבר.

<sup>2)</sup> Einige prägnante Stellen verdienen hervorgehoben zu werden: הוי יורע כי אילולי שדברה כלשון בני אדם לא היינו מבינים דבריה כראוי מפני שאנו בני אדם ולא נהגנו אלא בעניני בני אדם לפיכך תמשיל לנו משלים בדבר שנהגנו כדי שנבין סיפור דברים כאדם חכם שילמד חכמות לבני אדם משונים אם יתקשה עליהם שום דבר מכל דבריו הרי זה ממשל מושל לכל אחד ואחד מהן לפי מלאכתו . . . ואנו לא נדע אלא מלכים ודמיות יושבין על כסא אוכלין ושותין ישנים ושוחקין ומתנחמין ומנסין את עבדיהן . . . והק"ב אינו כך . . . מכל מקום חייבין אנו לכבדו כפי היכולת כמו שנעשה למלכינו . . . ומשום זה צונו לעשות לו משכן . . . ומשום זה דברה תורה ויעל כי דברה: נחם: Vgl. noch Art. אלהים וירד וינחם ילעג למו . . . תורה כלשון בני אדם לשקע בלבנו סיפור שנוכל להכיר כשעושין מלכי בני אדם . . . ובודאי לא איש אל ויכוב וכן אדם ויתנחם ואילולי שסמך הכתוב על הדעת לא דבר כלשון ב"א



Eine sehr beachtenswerthe Theorie stellt Ibn Parchon über die Art auf, wie die *Propheten* Gottes Herrlichkeit geschaut haben; die hierin wahrzunehmenden Verschiedenheiten haben ihren Grund in dem Schicksal und den Verhältnissen der betreffendnn biblischen Persönlichkeiten, die in den Visionen angedeutet sind<sup>1)</sup>. Dafs Gott dem Adam „einherziehend“ erschien (Gen. 3, 8) deutet auf die Vertreibung aus dem Paradiese. Bei Abraham steigt Gott auf (ib. 17, 22), ein Hinweis auf seine Wanderungen. Das Auf- und Niedersteigen der Engel auf Jakob's Leiter (ib. 28, 12) bedeutet den Wechsel in seinen Geschicken. Der brennende und nicht verzehrte Dornbusch (Exod. 3, 2) deutet an, dafs Moses und Israel von Pharao und den Aegyptern nichts zu befürchten haben. Das Weiss und Blau in der Gotteserscheinung, welche die Jünglinge Israels sahen (ib. 24, 10) bedeutet die Sündlosigkeit, die der Nähe der Gottesherrlichkeit würdig ist. Dem Feldherrn Josua erscheint der „Feldherr des Ewigen“ (Josua 5, 14). Den Propheten der Königszeit erscheint Gott als König auf dem Throne (Jesaia 6, 1). Bei Daniel, der das Ende des Prophetenthums bezeichnet, ist Gott der „Alte der Tage“ (Dan. 7, 9)<sup>2)</sup>.

Auf die metaphorische Ausdrucksweise der Bibel macht Ibn P. öfters aufmerksam und bedient sich dabei desselben Ausdruckes, wie Ibn Esra: *משל הוא*<sup>3)</sup>. Einmal

<sup>1)</sup> Art. נגש (38 d): *וכל מה שראו הנביאים אינו אלא לאות ולמופת: ויש לשינוייהו טעם*.

<sup>2)</sup> Eine ähnliche Theorie der prophetischen Visionen hat der ältere Zeitgenosse Ibn Parchons Jehuda b. Barsilai aus Barzelona. S. dessen *Jeziira-Commentar*, ed. Halberstam p. 39, 134—139, und meine Darstellung in *Revue des Études Juives* XVII, 282.

<sup>3)</sup> S. A. לוח, zu Jerem. 17, 1, מול, zu Deut. 30, 6, מלט, zu Hiob 19, 20, מוס, zu Deut. 1, 28. 20, 8, מתק, zu Hiob 24, 20, סבא, zu Jes. 1, 22, קור, zu Jes. 59, 5, שול, zu Jes. 6, 1. Die Bemerkung zu *הכאיבו* II Kön. 3, 19: *משל הוא ואינו יוצא מדי פשוטו*: (כאב) soll wohl sagen, dafs die Grundbedeutung „Schmerz bereiten“ auch aus der metaphorischen Anwendung ersichtlich ist.



sei<sup>1)</sup>. — Die von den Arabern übernommene Metrik der neuhebräischen Poesie hält er — auf Grund der von einem Meister dieser Poesie, von Jehuda Halewi empfangenen Belehrung — als der Natur der hebräischen Sprache nicht angemessen<sup>2)</sup>. „Wäre Reim und Metrum etwas Gutes, so hätten auch die Söhne Korachs und die Könige David und Salomo, die doch große Dichter waren, sich ihrer bedient.“ „Wäre das Hebräische hierfür geeignet, so hätten gewiß Jene früher als jede Nation die metrische Form angewendet.“ „In unserer Sprache giebt es die rhetorischen Satzformen der Frage, wie Exod. 17, 7, des Verwirrtseins, wie Gen. 19, 6 (wo das Accentzeichen Schalscheleth den angegebenen Sinn bezeichnet), der flehenden Klage, wie Exod. 5, 15, der Drohung, wie Num. 23, 19, und sonstige Beispiele, bei deren Lesen wir den Propheten gleichsam vor uns sehen“<sup>3)</sup>. Solche Feinheiten der Reden aber gehen durch das Metrum verloren.

Sein exegetisches Verfahren in der Erklärung schwieriger Wörter kennzeichnet Ibn Parchon mit den Worten, die er gleichsam als Grundregel der Schrifterklärung betrachtet: Wir haben die heilige Sprache nicht durch unmittelbare — lebendige — Belehrung empfangen, sondern fanden die heilige Schrift und verglichen ihre Worte mit einander, brachten sie mit einander in Zusammenhang<sup>4)</sup>. Er will damit den Umstand rechtfertigen, daß er dasselbe Wort an der einen Stelle seines Werkes anders erklärt,

<sup>1)</sup> Art. **צאל**: כך . . . כמטר לקחי . . . **כי כן מנהג זיווג המלות יערף כמטר לקחי**. Vgl. auch Art. **קוה**. **הן רוב שיירות המקרא ורוב ספר משלי ואיוב**, in Bezug auf Hiob 17, 15: **מנהגו לזווג המלות**.

<sup>2)</sup> S. den Excurs am Schluß der grammatischen Einleitung (4d — 5 b).

<sup>3)</sup> Vgl. dazu Kusari II, 72 (ed. Cassel, S. 172 f.).

<sup>4)</sup> Art. **העה** Ende: **כי לא קבלנו לשון הקדש מן רב אלא מצינו**. **המקרא ודמינו דבריה זה לזה וזה מזה**.

als an der anderen, drückt aber zugleich die allgemeine Anschauung aus, daß wir bei der Erklärung des Bibelwortes vor Allem auf die Bibel selbst als Hilfsmittel des Verständnisses angewiesen sind <sup>1)</sup>).

Einzelne exegetische Bemerkungen allgemeiner Art. Im Buche Ruth bed. הָלֵא s. v. als הִנֵּה <sup>2)</sup>. — Im Buche der Klagelieder bedeutet das Perfectum auch eine Bitte, z. B. 3, 58 f. <sup>3)</sup>. — Wo im Pentateuch der Ausdruck „in der Mitte seines Volkes“, „aus der Mitte seines Volkes“ hinsichtlich der Ausrottung vorkommt, dort ist dies im Sinne von Hiob 34, 26 zu verstehen: Gott bestrafte die Sünder so, daß Andere es sahen und das Strafgericht Gottes erkennen <sup>4)</sup>. — Die Fragepartikel אַנָּה, mit welcher nach dem Orte gefragt wird, bezeichnet die Zeit, sobald sie sich mit עַר verbindet <sup>5)</sup>. — Das Volk Israel wird in der heiligen Schrift mit folgenden Namen bezeichnet: Juda, Joseph (Ps. 80, 2), Ephraim (Jerem. 31, 19), Isak (Amos 7, 9) <sup>6)</sup>. — Die Namen der Monate stammen aus dem Persischen; ihre ursprüngliche Benennung im Hebräischen lautete: der erste Monat, der zweite Monat u. s. w. <sup>7)</sup>.

## XII.

### Verhältniss zur Traditionsexegese. Targum.

Ibn Parchon macht die Leser seines Werkes darauf aufmerksam, daß die in demselben enthaltene Schrifterklärung

<sup>1)</sup> Daß man ein Hapaxlegomenon nach dem Inhalte des Satzes erklären müsse, drückt er so aus: מלה יחידה . . . ראוי לפרשה ככח: הפסוק שלה (A. רצד).

<sup>2)</sup> Art. וכן כל הלא שבמגלת רות כל אילו במקום הנה: לו.

<sup>3)</sup> Art. וכן כל פסוקי איכה של תפלה: רוב.

<sup>4)</sup> A. תחת.

<sup>5)</sup> Anhang 10 d.

<sup>6)</sup> Art. יהוד.

<sup>7)</sup> Art. המז, בול.

rung der Methode der Peschat, der einfachen, natürlichen Exegese folge, von welcher die des Derasch genau zu unterscheiden sei<sup>1)</sup>. Zugleich weist er darauf hin, wie nöthig es sei, die natürliche einfache Auslegung der heil. Schrift zu kennen, den Bekennern anderen Glaubens (den Christen) gegenüber, welche die heilige Schrift in natürlicher Auslegung (Uebersetzung) besitzen und denen die Auslegungsweise der alten Lehrer, die „siebzig Arten“ nach denen die Thora gedeutet wird<sup>2)</sup> und die „dreizehn Regeln“ (des R. Ismael) nicht bekannt seien<sup>3)</sup>. Trotz dieser klaren Auseinanderhaltung der beiden Auslegungsmethoden kann Ibn Parchon nicht umhin, die Traditionsexegese, besonders die des babylonischen Talmuds, an vielen Stellen seines Wörterbuches zur Geltung zu bringen. Wir finden bei ihm eine beträchtliche Anzahl solcher Erklärungen, die er als eigene Ansicht vorträgt, die aber stillschweigend der Traditionslitteratur entnommen sind. Es sind das sowohl Erklärungen biblischer Gebote, in denen er die halachische Auslegung adoptirt<sup>4)</sup>, als Er-

<sup>1)</sup> Schlufs des Anhangs (11d) ודע לך כי על הפשט דברתי ולא על המדרש . . . אלא דרך הפשט לכד ודרך המדרש לכד

<sup>2)</sup> שבעים פנים שהחורה נדרשת בהן. Ueber den Ursprung der Annahme von 70 Auslegungsweisen, welche besonders bei Ibn Esra vorkommt, s. meine Anmerkung, Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuchcommentar (Wien 1876), S. 76. Die daselbst angeführten Daten sind damit zu ergänzen, daß שבעים פנים לחורה bei Ibn Esra auch am Schlusse des Zachothe und im Comm. zu Num. 10, 29 vorkommt. S. ferner Sohar zu Gen. 2, 1 פרטיו וכל צבאם אליו פרטיו, und ib. zu Gen. 4, 1; Zunz, Die Ritus, S. 205 f.

<sup>3)</sup> וגם שמא ישאלו אותך בעלי אמונות אחרות שהרי יש להם כל המקרא על דרך הפשט אם תפרש להם מעניני המדרש שדרשו רבותינו יכחישוך ויאמרו לך הפכת את ידוע ואמרת לנו דבר שלא נכיר . . .

<sup>4)</sup> Zu Lev. 15, 31, nach Nidda 63 b (A. נזר, vgl. A. עון); Lev. 21, 13, nach Kethub. 97 b (Anhang 5c); Deut. 22, 8, nach Sifré z. St.

klärungen sonstiger Bibelstellen<sup>1)</sup>. Manchmal begründet er seine Erklärung mit irgend einem zu der betreffenden Bibelstelle gehörenden talmudischen Ausspruche<sup>2)</sup>. Oder er citirt nach der eigenen Erklärung die des Talmuds<sup>3)</sup>. Er giebt auch selbständige Erklärungen, nach Art der Halacha, aber ohne Begründung in der Traditionslitteratur<sup>4)</sup>. Eine Regel talmudischer Exegese belegt er mit einem biblischen Beispiel<sup>5)</sup>. In der Vorrede giebt Ibn P. an,

§ 228 (A. עקה); Deut. 22, 11, die bekannte Erklärung des Wortes שעטנ; Deut. 25, 11, erweitert nach Baba Kamma 28 a (A. קצץ). Im Art. ענן erklärt er מעונן irrthümlich so, wie in Sifrê z. St. (§ 171) und Sanhedrin 65 b מנחש erklärt wird. Im Art. אך begründet er die Rolle, welche diese Partikel in der halachischen Exegese spielt, durch Buchstabenwechsel, s. unten. — Vgl. Kohut's Aruchausgabe I, 73, n. 4.

<sup>1)</sup> Zu Gen. 17, 14, nach Gen. r. c. 47 (A. ערל); Num. 12, 1 (כושיה = schön), s. Targum und Sifrê z. St. (A. כוש); Num. 21, 9, s. Raschi z. St. nach Gen. r. c. 31, j. Rosch Haschana 59 a (A. נחש); Jos. 2, 4, nach Tanchuma שלח Anf., citirt bei Raschi (צפן); I Sam. 17, 18, nach Sabbath 56 a (ערב); I Sam. 24, 11, nach Berach. 62 b (הום); Maleachi 2, 12, nach Sabb. 55 b (בעל, עור); Psalm 68, 31, nach Pesachim 118 b (רפם); Prov. 6, 3, nach Joma 87 a (רפם); Ps. 69, 32, nach Sabb. 28 b (קרן, פרם); Prov. 9, 1, nach Sabb. 116 a (Anh. 7 b); Prov. 22, 5, nach Kethub. 30 a (A. צן); Hiob 14, 20, nach Gen. r. c. 52 (ניד); Hiob 38, 31, nach Gen. r. c. 10 (כים), Esther 4, 14, מקום bed. Gott (קום).

<sup>2)</sup> Zu Hiob 19, 21, nach Baba bathra 116 a (A. חנן); Jes. 26, 4, nach Menach. 29 b (יה); Prov. 22, 5, nach Baba mez. 107 b (צן); II Chr. 9, 16, nach Chullin 30 b (שחט); Hab. 1, 8, nach Mischna B. Mezia 7, 9 (זאב).

<sup>3)</sup> Zu Num. 6, 4 nach Chullin 82 b (זנ); Jes. 22, 14, nach Joma 87 a (עד); Jes. 51, 14, nach Berach. 57 b (צעה); Zeph. 3, 8, nach Berach. 28 a (ינה); Prov. 1, 19, nach Baba Kamma 119 a (בצע); Prov. 14, 33, nach Baba Mez. 85 b (ידע); Hiob 33, 27, nach Joma 87 a (שור); Hoh. 5, 11, nach Erubin 21 b (תלהל).

<sup>4)</sup> S. Art. נף, zu Exod. 21, 3, Art. גול, zu Lev. 5, 23 (vgl. Baba mezia 43 b).

<sup>5)</sup> Art. נף, zu Ex. 21, 3 : ומזה למדו רבותינו לעשות רישא : משום סיפא כלומר משום סיפא אצטריכא ליה.

dafs er auch einige im Talmud vorkommende Auslegungen, die der Vernunft unannehmbar erscheinen, besprechen wolle. In der That giebt er auch zu einigen der erwähnten Beispiele talmudischer Exegese Erläuterungen. Hervorzuheben ist seine Auffassung des Berichtes über die Veränderung, welche die Urheber der Septuaginta in Gen. 18, 12 sich erlaubten (Megilla 9a)<sup>1)</sup>, ferner seine Begründung des Ausspruches, dafs die Thora durch die Dreitheilung von Numeri aus sieben Büchern bestehe (Sabb. 116a)<sup>2)</sup>. Abweichend von Ibn Esra, erkennt er die sogenannten „Verbesserungen der Sofrim“ an und erklärt danach Ezech. 8, 17<sup>3)</sup>. Einen agadischen Wunderbericht über die Besiegung des Königs Og (Berachoth 54b) erwähnend, meint er, man müsse denselben, wenn ihm auch die Vernunft widerstrebt, für wahr halten: es sei ein ebensolches Wunder gewesen wie die Spaltung des Schilfmeeres<sup>4)</sup>. Dabei beruft er sich auf Ps. 136, 13. 20, wo beide Ereignisse, die Spaltung des Meeres und die Besiegung Og's in einer Reihe genannt seien. Doch gäbe es Wundererzählungen, welche, obwohl sie im Talmud ständen, nicht für Wahrheit anerkannt werden müssen, sondern als Privatmeinung

<sup>1)</sup> Art. קרב : ומשום שלא יעלה על לב תלמי המלך המלעיג : קרב על דברי התורה ששרה אמנו שמחה על בני מעיה ורחמה שיכולין הן לעשות בנין משום הכי הפכוהו ואמרו בקרובה שהוא אברהם שלא יאמר זו נביאה שלהם שמחה על רחמה ועל ערותה כי לשון ספק הוא לנגד הרשעים. Er liest also בקרובה im Singular, nicht, wie man gewöhnlich an der citirten Talmudstelle liest, בקרוביה.

<sup>2)</sup> Anhang 7 b. Die ebendasselbst zu lesende Bemerkung über die 72 Namen Gottes, nach Exod. 14, 19, 20, 21, stimmt fast ganz überein mit Raschis Comm. zu Sukka 45 a, s. v. אני; vgl. Tobija b. Elieser's Lekach tob zu Exod. 14, 21 (ed. Buber, p. 44 b).

<sup>3)</sup> Art. זמר : והוא כנוי סופרים כלומר אל אפי כי כך היו : זמר. אומרין הן.

<sup>4)</sup> Art. דכה : וזה הענין אע"פ שאין הרעת מקבלתו אמת הוא : דכה. שעל ידי נם היה כמו קריעת ים סוף.

des betreffenden Autors zu gelten haben<sup>1)</sup>. Ebenso sagt er bei einer anderen Gelegenheit, daß man keine Schriftauslegung des Midrasch, welche der Vernunft widerstrebt, annehmen müsse, da ja auch bei gesetzlichen Fragen die von der Vernunft nicht für richtig erkannte Ansicht verworfen werde<sup>2)</sup>.

Das *Targum* (und zwar nur das babylonische Targum — Onkelos — zum Pentateuch und das zu den Propheten) erfährt bei Ibn P. vielfache Berücksichtigung. Er erklärt auf Grund der aramäischen Uebersetzung einzelne Worte des Bibeltextes<sup>3)</sup>, citirt das Targum als Beweis seiner Erklärung<sup>4)</sup>, erklärt das vom Targum gebrauchte Wort selbst<sup>5)</sup>, zuweilen durch eine andere Targumstelle<sup>6)</sup>. Er erläutert auffallende Einzelheiten des T.<sup>7)</sup>, giebt einmal

<sup>1)</sup> Das ist der Sinn des nicht ganz klaren Textes bei Ibn Parchon: וכמו זה בלא נס שצריך העולם [ו]אין הדעת מקבלת אינו אמת ואע"פ שידיה כתוב בחלמוד אין ההלכה ההיא כמו אותו החכם ורבנן פליגי עליה. Ibn Esra pflegte solche individuelle Meinungen einzelner talmudischer Autoren, die aber nicht anerkannt zu werden brauchen, als דעה יחיד zu bezeichnen.

<sup>2)</sup> Art. נגש z. Ende: ואם תמצא דרש שאין הדעת מקבלת אותו: ואין דבריו נסברין לא נשמעין הנה אפילו איסור והתר נדחין דבריו כל שכן דברים שאין הדעת מקבלתן. Wie man legendarische Erzählungen nach Art der in Berachoth 7 a aufzufassen habe, erklärt Ibn P. Art. נגש g. E.: es sei an einen Engel zu denken, der im Namen Gottes redet.

<sup>3)</sup> Zu Exod. 1, 16, A. אבן; Lev. 19, 19, A. פרט; ib. 26, 39, A. מקק; Num. 21, 32, A. בנה.

<sup>4)</sup> Zu Gen. 18, 21, A. פוש; ib. 41, 40, A. נשק; Exod. 5, 9, A. שעה; ib. 16, 14, A. חשף; Lev. 26, 16, A. כלה; II Kön. 4, 2, A. סוך.

<sup>5)</sup> Erkl. von מתברא Exod. 1, 16, A. אבן; Ri. 6, 19, A. נפש; אלה טמי נפשא Num. 9, 10, A.

<sup>6)</sup> מוסקתפין; אנד Gen. 37, 7, A. אסרין; Exod. 12, 22, nach חסוקפי; Deut. 22, 14, A. או; Exod. 15, 2, nach חוקפהון; Num. 14, 9, A. צלל.

<sup>7)</sup> Warum להבאישני Exod. 5, 21 anders übersetzt ist als הבאשתם



eine Regel für verschiedene Uebersetzung desselben hebr. Wortes<sup>1)</sup>, legt die Methode des T. bei Uebersetzung der Anthropomorphismen dar<sup>2)</sup> und vertheidigt den Targumisten gegen Angriffe auf seine Autorität als Quelle der Schrift-erklärung<sup>3)</sup>. Auch Bemerkungen zum Targumtexte finden sich<sup>4)</sup>.

### XIII.

#### Homiletische Auslegungen. Erklärung ganzer Abschnitte.

Das Machbereth enthält mehrere Schriftauslegungen, denen man homiletischen Charakter zuerkennen muß und die darauf hinzuweisen scheinen, daß Ibn Parchon auch als Prediger gewirkt hat. Nach der Reihenfolge der Bibelstellen seien dieselben hier kurz zusammengestellt :

Gen. 9, 27. Gegen den Selbstmord und die muthwillige Gefährdung des eigenen Lebens (Art. חסר).

Gen. 18, 9. „Sara ist im Zelte“. Das soll andeuten, daß die Frau sich in einem besonderen Raume

Gen. 34, 30, A. באש; ויואל I Sam. 17, 39, anders üb. als in Exod. 2, 21, A. יואל; Erkl. von נסין עבד, Ueb. von נסה Deut. 4, 34, A. נסה (41c); מחפין, Num. 7, 3, A. צב.

<sup>1)</sup> Art. כוא : כל ביאה שהיא הכנסת תרגום שלה ועייל וכל : כוא עללחא ביאה שהיא הילוך ואתא וכן ת' תכואה עללחא.

<sup>2)</sup> Art. נגש (38 d) : נגש : וכל מה שכתוב במקרא יש לו פירוש : נגש : hierauf folgen zehn Beispiele für die targumische Widergabe menschlicher Redeweise, zum Schlusse die Bemerkung : ומשום זה מרח התרגום : כדי לשנות מלות [ולהסיר?] הספקות מלב עמי הארץ Vgl. auch A. תעה, zu Gen. 20, 13.

<sup>3)</sup> Art. ערם, hinsichtlich der Uebers. von נערמו, Exod. 15, 8 mit הוי יודע כי התרגום יניח דבר ידוע וסומך שהוא גלוי ותופס : חכימו ענין אחר נסתר כדי שיגדיל תורה ויאדיר והמפשיין תופסין אותו על כך אומרין לא הבין לומר כך ולואי שיוכלו להפיר דבריו . . .

<sup>4)</sup> A. גניז ויש מי שקורא קביר : גניז, zu Deut. 33, 21 : גניז, zu Deut. 33, 21 ; A. חסד, zu Gen. 34, 14.

- aufzuhalten habe, damit sie kein Fremder sehe, denn das Sehen bewirkt Begehren und das Begehren — nach Micha 2, 2 — die böse That (צם).
- Gen. 19, 8. Lot hat mit dem Ausdrucke **אשר לא ידעו איש**, anstatt **אשר לא ידען איש** gewissermaßen „dem Satan den Mund geöffnet und das unnatürliche Gebahren seiner Töchter, V. 33 f., vorhergesagt. Der ähnliche Ausdruck in Num. 31, 17 bezeichnet die Zuchtlosigkeit der heidnischen Frauen (ידע).
- Gen. 25, 23 (s. oben X, 155). Wenn wir es durch Frömmigkeit verdienen, dienen die Heiden uns, wenn nicht, sind wir ihnen unterjocht (לקח, את).
- Gen. 48, 22. Jakob gebrauchte für den Begriff Antheil das Wort **שכם**, und auch das Wort selbst wurde Thatsache, indem Josephs Nachkommen die mit demselben Worte benannte Stadt bekamen. Denn des Frommen Wort ist nie ohne Wirkung, auch wenn es absichtslos gesprochen wird, nach dem Psalmwort (1, 3): „sein Blatt welkt nicht“<sup>1)</sup>. So ist es auch unsere Pflicht, die Erfüllung der Heilsweisungen des Propheten zu erwarten, wie es gesagt ist: Verkündet von Tag zu Tag sein Heil! (**שכם**).
- Deut. 7, 26. Unter dem verabscheuenswerthen Götzendienste, dem kein Einlaß ins Haus zu gewähren sei, ist auch die Gesinnung Jener zu verstehen, welche die Menschen mehr ehren als Gott (z. B. in der Synagoge vor Anderen ihr Gebet verlängern und zu Hause, wenn sie allein beten, abkürzen) und welche auf die Menschen und auf sich selbst sich mehr verlassen, als auf Gott. Solche Leute

<sup>1)</sup> Anspielung auf die Deutung dieses Psalmwortes in Sukka 21b **מנין שאפילו שיחת הלמידים חכמים צריכה לימוד שנאמר ועלהו לא יבול**. Diese Deutung begründet Ibn Parchon auf originelle Weise damit, daß **עלה** = **שיח**, welches Wort Gen. 2, 5 Gewächs, sonst aber (Ps. 119, 23) Rede bedeutet.

verfallen dem Fluche des Propheten, Jeremias 17, 5, während dem auf Gott Vertrauenden der Segen Jerem. 17, 7 gilt. Als Beispiel des Gottvertrauens, welches Segen bewirkt, kann Joseph gelten, von dem gesagt ist, Gen. 39, 5 : Er wurde selbst (וִירָה, nicht וַתִּירָה) zum Segen Gottes in Allem, was seinem Herrn gehörte<sup>1)</sup>. Joseph berief sich stets in Demuth und Vertrauen auf Gott : Gen. 40, 8; 41, 16; 39, 9; 50, 19. Zum Lohne war es ihm gewährt, achtzig Jahre zu regieren, länger als irgend ein König Israels oder Judas und „wie ein Garten Gottes“ im Lande Aegypten zu blühen. Es erfüllte sich an ihm das Schriftwort (Psalm 32, 10) : Wer auf den Ewigen vertraut, den umgiebt Gnade! (העב).

Jes. 29, 13. Ueber die rechte Vorstellung von Gott beim Gebete (נִשְׁחָו).

Jes. 50, 4. Wem beim Aufstehen des Morgens ein Bibelvers oder der Vers eines Gedichtes einfällt, der darf darin eine Art Prophezeiung erkennen, wie es heißt : „am Morgen weckt er mir das Ohr“ (עוֹת).

Zusammenhängende Erklärungen ganzer biblischer Abschnitte finden sich im Machbereth nur sehr wenige. Vor Allem ist hervorzuheben die Erörterung über die Erzählung von der Opferung Isaaks, Gen. 21, welche auf der schon oben erwähnten religionsphilosophischen Darlegung der Lehren von der göttlichen Vorsehung und der Vergeltung gegründet ist (A. נסֵה). Auf ähnlicher religionsphilosophischer Grundlage wird Gen. 24 erörtert (A. צֶעַר). Eingehender bespricht

<sup>1)</sup> Diese Deutung hat Ibn P. dem Lekach tób des Tobija b. Elieser entnommen; daselbst heißt es zur Stelle (ed. Buber 99a) : הוּיָהּ רֵאוּי לֹמַר וַתִּירָה בְרַכַּת יְיָ . . אֵלֵּא וִירָה בְרַכַּת יְיָ חוֹר אֶל יוֹסֵף כְּלֹמַר לֹמַר וַתִּירָה בְרַכַּת יְיָ . Ibn P. setzt noch hinzu, der Ausdruck sei dann analog mit וַתִּירָה בְרַכַּת יְיָ, Gen. 12, 2.

Ibn P. auch die Erzählung von Jehuda und Tamar, Gen. 38 (A. אֵיל Ende), die von Moses' Todesgefahr, Exod. 4, 24 ff. (A. חָהַן, שָׁלַח) und die von Elija's Opfer auf dem Bergé Karmel, I Kön. 18 (A. סָבַב). Erwähnt sei auch noch eine kurze Beleuchtung des Streites zwischen Hiob und seinen Freunden (A. נָסַח).

Die im nächsten Capitel nach der Folge der biblischen Schrift zusammengestellten Einzelerklärungen bilden wohl das bedeutendste Ergebnifs der vorliegenden Untersuchung über das Machbereth. Sie sind zwar nicht sammt und sonders als Specimina der selbständigen Exegese Ibn Parchons zu betrachten; nähere Kenntnifs der von ihm benutzten Litteratur würde für manche dieser Erklärungen die Quelle nachweisen, sowie für viele der im Machbereth gebrachten Erklärungen oben die Quelle bei Raschi, Ibn Esra und in der Traditionslitteratur nachgewiesen wurde. Aber auf jeden Fall darf man diese Lese sehr verschiedenartiger und verschiedenwerthiger Erklärungen als willkommenen Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese betrachten.

#### XIV.

##### Erklärungen einzelner Bibelstellen.

###### *Genesis.*

- 1, 1. Im Worte בְּרֵאשִׁית ist das ב zum integrirenden Bestandtheil des Wortes geworden; das Ganze ist ein den Anfang der Weltschöpfung bezeichnendes Hauptwort, also Object zu בָּרָא. Das beweist der neuhebräische Sprachgebrauch des Wortes<sup>1)</sup>, ferner die Angabe des Talmuds (Megilla 9a), dafs die israelitischen Weisen für König Talmai (Ptolemäus) בְּרֵאשִׁית nach בָּרָא gesetzt haben. Ohne diese Auffassung

<sup>1)</sup> S. oben Cap. VII.

müßte es heißen : בְּרַאשִׁית, oder aber בְּרֵאשִׁית בָּרָא, vgl. עֲשׂוֹת Gen. 2, 4. (Gr. Einl. c. I, Buchst. ב).

- 5, 24. Weil Chanoch besser war als seine Zeitgenossen, zeichnete ihn die h. Schrift dadurch aus, daß sie seinen Tod auf andere Weise berichtet. (לקח g. E.)
- 6, 3. Mein Zorn (רוחי) gegen die Menschen soll nicht „in seine Scheide zurückkehren“ (נרנה von ירון, Dan. 7, 15), indem ich ihnen ganz vergebe; vielmehr will ich ihnen eine Frist gewähren und sie nach Ablauf derselben vertilgen. (רון)<sup>1</sup>).
- 8, 11. Noach erkannte es an dem Oelblatte, daß es die Taube mit ihrem Schnabel vom Baume gerissen hatte, weil er sonst hätte denken müssen, daß sie es auf der Wasserfläche schwimmend gefunden habe. (טרף).
- 11, 6. Die Thurmerbauer hätten, wenn Gott ihnen die Mittel zum Bau entzogen hätte, gesagt, ihr Bau sei nur deshalb nicht gelungen, sonst hätten sie ihn bis an den Himmel ausgeführt; darum „soll ihnen nichts entzogen werden“ (ימנע = יבצר) von dem, was sie zur Ausführung ihres Planes nöthig haben. In Wirklichkeit aber war der Plan nie ausführbar, es erfolgte die Zwietracht unter den Bauleuten und ihre Zerstreuung. (בצר).
- 13, 18. ויאהל „er brach sein Zelt ab“, Gegensinn zu ויאהל, V. 12; oder es hat denselben Sinn wie in V. 12 und gehört im Zusammenhange nach ויבא, Hysteron proteron, wie Exod. 14, 21 und 16, 20<sup>2</sup>). (אהל).
- 11, 15. Abraham warf Steine nach den Raubvögeln und verscheuchte sie damit von den Aesern. (נשב).
- 18, 5. על כן bezieht sich auf das „Stück Brot“. Sie erwiederten : „Thue so, wie du gesprochen“, d. i. nur so, nicht mehr. (כן).

<sup>1</sup>) Vgl. die erste der von I. E. zur St. erwähnten Erklärungen.

<sup>2</sup>) Es sind das die beiden ersten der von Abulwalid gegebenen Beispiele der Umstellung von Worten.

- 18, 21. אדעה gehört zu וידע, Ri. 8, 16 (ידע)<sup>1)</sup>.
- 33, 6 f. In V. 6 heisst es ותשהחיון, d. i. blofs die Mägde, deren Söhne ihr Beispiel nicht befolgten, weil sie meinten, dafs ihre Mütter, als Slavinnen gewohnt sich vor Jedermann niederzuwerfen, es auch vor Esau thaten, sie selbst aber dazu zu gut seien; hingegen warfen sich auch die Söhne Lea's und Rachels nieder, weil es ihre Mütter trotz ihres Ranges gethan hatten, daher in V. 7 וישתחוו<sup>2)</sup>. (נש Anf.).
- 34, 30. להבאישי kann von באשה, Hiob 31, 40, abgeleitet werden : mich dem Unkraute gleich zu machen, das überall schädigt. (באש).
- 40, 5. Träume sind in der Regel so beschaffen, dafs es dem Deuter vorbehalten bleibt, das im Traume ange-deutete Geschehnifs zu nennen; so die Träume Pharao's und Josephs. Hier aber enthielten die Träume selbst ein Moment der Deutung; denn der Mund-schenk sah im Traume, wie er Wein in den Becher Pharao's prefst, und der Bäcker, wie Vögel von seinem Haupte essen. Deshalb heisst es : sie träumten Jeder gemäß der Deutung seines Traumes. (פחר)<sup>3)</sup>.
- 42, 42. הלא hat hier den Sinn des Vorwurfes (Anhang, c. X g. E.).
- 45, 26. Der oft Irregegangene glaubt nicht, auch wenn er auf dem geraden Wege geführt wird, Hiob 15, 31; so glaubt auch Jakob nicht, als die Brüder Josef lebend meldeten, nachdem sie ihn einst todt gesagt hatten. Auch dem Zeugen glaubt man es nicht,

<sup>1)</sup> Vielleicht im Sinne von Raschi's Erklärung, der jedoch אדעה im gewöhnlichen Sinne auffasst : „ich werde wissen“, wie ich sie durch Heimsuchungen züchtigen solle, ohne sie zu vernichten.

<sup>2)</sup> Mit der Schlussbemerkung : וכשסיפר לנו הכחוב סיפר לנו : ככל מה שעשו. Dieselbe Erkl. auch im Anhang, c. XII Anf.

<sup>3)</sup> Zum Schlusse dieser Erklärung : איזה פירוש תרצה יותר מזה :

wenn er seine frühere Aussage durch eine gegen-  
theilige umstossen will<sup>1)</sup>. (אמן).

49, 6. שור bed. s. v. als Fürst — d. i. Chamor — ähn-  
lich wie עהוד in übertragener Bedeutung. (שור, עהוד).

### Exodus.

2, 27. ירע er erbarmte sich ihrer (ירע)<sup>2)</sup>.

6, 3. נודעתי s. v. als נראיתי, vgl. I Sam. 22, 6 נודע =  
נראה. Die Stammväter hörten wohl im offenbarten  
Gotteswort den Namen יי, Gen. 15, 7 und 28, 13,  
aber der Erscheinung der Gottesherrlichkeit, welche  
in diesem Namen ihren Ausdruck hat, sind sie nicht  
theilhaft geworden; dies ward nur Moses gewährt,  
dessen Antlitz davon erstrahlte, Exod. 34, 29 (ירע  
g. E., Anhang c. VIII, 10 a b).

15, 5. „Fluthen mögen sie bedecken.“ Mit diesem Aus-  
rufe gaben die Israeliten ihrem Hasse Ausdruck, als  
sie die Aegypter, ihre langjährigen Peiniger und  
Unterdrücker, von den Wellen verschlungen sahen  
(Gramm. Einl., c. I, Anhang c. V)<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Es ist ein Grundsatz des talmudischen Rechtes : כיון שהגיד  
שוכ אינו חוזר ומגיד.

<sup>2)</sup> Dazu die Bemerkung, Einige hätten auch ירעתי, Gen. 22, 12,  
so erklärt, als bed. es רחמתי. Vgl. I. E. zu Gen. 18, 21.

<sup>3)</sup> Auf Grund dieser Auffassung erklärt I. P. die Häufung des u-  
Lautes in יכסיומו (statt יכסומו); damit sei der Ausbruch des Hasses  
gewissermaßen lautlich dargestellt : חרקו ושרקו עליהן שן כלומר מי  
(an der ersten Stelle, 2 b); an der zweiten Stelle  
bemerkt I. P. noch (7 c oben), auch die volle Schreibung mit ן (nach dem י)  
solle andeuten : כדי שיחכסו במים רבים. Diese Schreibung ist je-  
doch nicht die des massoretischen Textes. Eine ähnliche exegetische  
Benutzung der Vocalhäufung findet sich im Midrasch in Bezug auf  
das vierfache i im zweimaligen נרפים, Exod. 5, 17 : Pharao habe mit  
den Zähnen geknirscht (התחיל מחרק עליהם שניו), Exod. r. c. 6  
g. Ende, Tanchuma ed. Buber, וּאֵרָא, § 3 Ende. S. meine Agada der  
Tannaiten, II, 109, Anm. 5.

- 21, 6. „An die Thüre“, als den Ort, welcher Knechten gebührt (רצע).
- 23, 31. „Du sollst sie vertreiben“ ist ein an den dereinstigen König von Israel gerichtetes Gebot (גרש).
- 27, 8. Der Altar sollte aus einem einzigen viereckigen Holzblocke verfertigt werden, indem man ihn aushöhlte (נכוב); damit wurde der Altar, der mehr benützt wurde, als die anderen Geräthe des Heiligtums, widerstandsfähiger, da er nicht aus einzelnen Theilen zusammengesetzt war. Zu dieser Erklärung stimmt die Vorschrift (V. 2) : „aus ihm selbst seien seine Hörner“ (ביב und חלל<sup>1</sup>).
- 33, 17. ווארעך בשם ich machte deinen Namen berühmt (ידע Ende).
- 37, 16. Der zwischen den zwei Brotreihen befindliche leere Raum wurde mit den קשות genannten Geräthen „überdeckt“ (נסך).

*Leviticus.*

- 3, 7. והקריבו mit männlichem Objectssuffix bezieht sich auf קרבן (עו).
- 12, 3. ערלה בשר Inversion aus בשרו ערלה, da בשר hier soviel bed. wie in 15, 3 (בשר).
- 26, 16. מכלוח עינים beschreibt den Zustand, wenn der Mensch, ohnmächtig und verschmacteter Seele, auch mit offenen Augen nichts sieht (כלה).

*Numeri.*

- 14, 34. חנוואתי, die Vereitlung — vgl. הניא Num. 31, 6, Ps. 33, 10 — meines Rathschlusses durch euer Murren (נוא).

<sup>1</sup>) Art. מביאין חתיכה עץ מרובעה וחותרין אותה עד שיהא : ביב . . . המזבח בלי פרקים . . . Gegen eine solche Erklärung wendet sich zum Theile Raschi im Comm. z. St. : ולא יהא כולו עץ אחר שיהא : עביו חמש אמות על ח' א



- 16, 30. **בריאה** bezeichnet alle die auferordentlichen Geschehnisse, welche bei Gelegenheit der Auflehnung Korachs und seiner Rotte stattfanden: das sich Oeffnen der Erde, die Verschlingung Korachs, den Feuertod der das Rauchwerk Darbringenden, das Aufblühen des Stabes Aharons (**ברא**).
- 23, 18 (ebenso 24, 3). **בנו**, anstatt **בן**, soll andeuten, daß sowohl Balak, als Bileam größser waren als ihre Väter, so daß diese als zu den Söhnen gehörig bezeichnet werden<sup>1)</sup> (Gr. Einl. c. I, 2b).
- 31, 17. **יורעה**, statt **יְדוּעָה** (vgl. Gen. 24, 16), deutet die Sittenlosigkeit der midjanitischen Frauen an (**ירע**).

*Deuteronomium.*

- 15, 3. „Den Fremden magst du bedrängen.“ Damit ist das dem Gläubiger zukommende gesetzmäßige Recht über den Schuldner — vgl. Prov. 22, 7 — zu verstehen, nicht ungesetzliche Gewalt (**נגש**).
- 26, 5. **אבד** ist eigentlich Prädicat zu **אבי**, ist aber euphemistisch auf Laban (**ארמי**) bezogen<sup>2)</sup>. Oder aber Jakob ist als Aramäer bezeichnet, weil er in Aram seinen Hausstand begründet hatte; er wäre in Aegypten, wohin er mit geringer Zahl hinunter zog, untergegangen (**אבד**), wenn ihn Gottes Beistand nicht zu einem mächtigen Volke hätte werden lassen (**אבד**).
- 32, 14. „Nieren des Weizens“ bed. das Mehl, welches den Kern, das Innere des Weizenkornes bildet (**כלה**).

---

<sup>1)</sup> Der Sinn dieser seltsamen Ausdeutung der seltenen Wortform ist wohl die, daß **בנו** eig. soviel bedeutet als „sein Sohn“, **בנו צפור**, also sein (Balak's) Sohn ist Zippor, d. h. obgleich sein Vater, wird er doch als zu Balak gehörig bezeichnet, als ob er sein Sohn wäre. Vgl. Tobija b. Elieser zu 23, 18 : **מלמד שאביו של בלק גדול היה ממנו** ; **בנרולה** ; und zu 24, 3 : **אביו בנו הוא בנכואות**.

<sup>2)</sup> **כיניו לשון הוא כלומר אבד אבי חור ושם האיבוד על לבן ולא** <sup>3)</sup> **על יעקב**.

- 32, 15. שרים (wie Ps. 106, 37) ist s. v. als שעירים, Lev. 17, 7; sie beteten Gestalten von Kälbern, Böcken und Schafen an, im Glauben, ihren Viehstand und ihren Feldertrag dadurch zu vermehren, gleichsam im Sinne von Prov. 14, 4 „Fülle des Ertrages ist in der Kraft des Rindes“ (שר).
- 34, 6. Ein Engel begrub ihn (את).
- 34, 7. עינו („seine Farbe“) bed. den Glanz seines Leibes, der an Reinheit nichts einbüfste, als er starb (כהה).

*Josua.*

- 24, 19. Dem Plurale קדשים folgt — zur Fernhaltung jedes Mißverständnisses — unmittelbar der Singular הוא, ebenso wie Jer. 10, 10 dem Pl. חיים der Sing. ומלך, Eul. 4, 7 dem Pl. קרבים der Sing. כי' אלהינו, II Sam. 7, 23 dem Pl. הלכו der Sing. לו (אלה).

*Richter.*

- 5, 14. משכים „die herausziehen“, nämlich das Schreibrohr aus seinem Futteral, um damit zu schreiben (משך).
- 13, 18. והוא פלאי ist eine Bemerkung des Erzählers: „es ist das ein Wunder“, das dem Manoach geschah. Der Engel sagt blofs: Wozu fragst du nach meinem Namen, da du mit mir weiterhin nichts zu thun haben wirst, nachdem ich meine Sendung ausgeführt habe. In ähnlicher Weise ist ונוכחה, Gen. 20, 16, eine Bemerkung des Erzählers<sup>1)</sup> (פלה).
- 14, 18. Simsons Frau hiefs עגלה, also „mit meiner Egl.“ (חרש).
- 16, 26. Weil Simson blind war, bat er seinen Führer, er möge ihn zu den Säulen hinführen, um sie mit den Händen zu erfassen (מוש).

<sup>1)</sup> S. oben X, 135, Anm. 1.

*I Samuel.*

- 2, 3. Zu dem Ausdrucke נבחה vgl. Ezech. 35, 13  
והעתרתם עלי דבריכם (נבה).
- 4, 15. „obwohl seine Augen blieben“, d. i.  
äusserlich unverändert waren, „konnte er dennoch  
nicht sehen“ (קום).
- 4, 19. ללה hängt mit תלה zusammen. Bei grossen Schmer-  
zen ergreift man einen Strick, oder auch die Wand,  
um sich mit den Händen „aufzuhängen“; auch die  
schwer Gebärenden thuen so. Wenn man nicht an-  
nimmt, das לה durch Transposition zu תלה gehört,  
so kann man das Wort als ein Hapax legomenon in  
derselben Bedeutung betrachten (ללה).
- 17, 35. Da ein Thier keinen Bart hat, bed. hier זקן den  
Kinnbacken (זקן).
- 24, 4. להסך bed. die in Israel seit je übliche Waschung  
nach Verrichtung der Nothdurft (רגל)<sup>1)</sup>.

*II Samuel.*

- 18, 5. לאט bed. nicht, wie erklärt worden ist, „verhüllen“,  
denn was hätte Joab an den offen begangenen Misse-  
thaten Absaloms verhüllen sollen; vielmehr sagt David  
in seiner väterlichen Zärtlichkeit: Schone ihn, ver-  
fahre sachte mit ihm, jage ihm keinen Schrecken ein  
(לאט, vgl. אט).

*I Könige.*

- 6, 4. Gemeint sind Glasfenster, welche „geschlossen“ und  
dennoch „durchsichtig“ sind (שקף, אטם)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Im Art. סוך citirt er als Beweis für die Bedeutung II Sam. 12,  
20: וירחץ ויסך; er nimmt also das zweite Wort nicht in der Bed.  
salben.

<sup>2)</sup> Im Art. אטם: סוחמין את ההלונות במיני דומיות של זכוכית: אטם; שיכול אדם להשקיף  
הלונות סחומות בחתיכות של: שקף.

- 6, 9. גבים bed. viereckige Figuren, aus welchen die Decke des Tempels bestand (ספן).
- 6, 18. פטורי צצים bed. Figuren, bestehend aus Weinstöcken oder Blumen, an deren Spitze die Blüthe sichtbar ist, Verzierungen, mit welchen die Bauleute Holz- und Marmorbauten zu verschönern pflegen (ניץ).
- 7, 7. אולם bed. den Vorhang, welcher den Thron von dem außerhalb harrenden Volke trennte; innerhalb desselben konnte nur eintreten, wem der König dazu die Erlaubniß gab (אלם).

## II Könige.

- 19, 24. Sancherib vergleicht die feindlichen Heere den Strömen, seine eigenen Heere betrachtet er als seine Füße, mit denen er jene Ströme austrocknet. קרתי ist soviel als קריתי = פנעתי (קור).

## Jesaja.

- 5, 11. „Der Wein verfolgt sie.“ Anfangs rufen die Säufer den Wein, nachher ruft er sie und verfolgt sie, so daß ihnen Umkehr unmöglich wird (דלק).
- 9, 4. סאן bed. Ueberhebung. Der Sinn des Verses: Wer sich seiner Macht überhebt und Israel schmäht und besudelt, der wird zur Beute des Feuers von dem Zeitpunkte an, daß uns ein Kind geboren wird u. s. w. (סאן).
- 19, 7. ערות ist Infinitiv, wie ראות Jes. 42, 20, im Sinne von נחמלא (ערה)<sup>1</sup>.

דמויות, richtiger דומיות. זכוכית שהן סחומות ויכול להביט מהן s. oben Jahrg. X, S. 154, A. 1. Gemeint sind hier farbige Glasstücke, vgl. unten zu Jes. 54, 12.

<sup>1</sup>) Es ist nicht klar, in welchem Sinne I. Parchon den Ausdruck versteht; er erklärt auch ערה, Jes. 22, 6 mit מכוסין ומלאים und מהערה Ps. 37, 35, mit ברוב עליו וענפיו. Er meint also hier: die Füllung, d. i. die Pflanzendecke des Stromufers.

- 22, 6. „Die Wände, Mauern (קיר) sind bedeckt und ausgefüllt (ערה) von den an ihnen aufgehängten Schildern (ערה).
- 29, 8. „Seine Seele geht dahin“ (שוקקה, vgl. שוקק 33, 4 ישקו Joel 2, 9), wie das bei in Ohnmacht Gerathenden der Fall ist (שקק).
- 30, 32. נחה ירו „die Demüthigung der Feinde mit ausgestrecktem Arme“ (נחה).
- 37, 30. שחם ist die aus dem Schaft des Halmes herauskommende Knospe, welche einen kleinen Halm hervortreibt (שחם).
- 40, 15. שחק מאונים sind die feinen mehlartigen Stäubchen, welche sich abreiben, wenn die Wagschalen mit der Feile geglättet werden. Es scheint nicht richtig, daß die beim Wägen zurückgebliebenen Stäubchen gemeint seien (שחק, vgl. jodoch ברק, wo die zweite Erklärung adoptirt ist).
- 41, 7. דִּבְקַהּ heist das mit Nägeln zusammengefügte Götzenbild (דבק).
- 44, 13. מחוגה ist der Zirkel, das Werkzeug, mit dem der Künstler einen Kreis zieht, innerhalb dessen die Figur — חבניה איש — gezeichnet wird (חוג).
- 49, 5. שובב ist Participium, im Sinne von משיב (שבב).
- 50, 11. Die „angezündeten Fackeln“ sind ein bildlicher Ausdruck für einen schlechten Rath, durch den man seinen Nächsten zu Falle bringt (אור).
- 54, 12. שמשחך, Fenster in den Mauern, mit rothem, grünem und sonstig gefärbtem Glas geschlossen, um das Licht in's Innere des Hauses einzulassen<sup>1)</sup> (שמש).
- 57, 17. שובב bed. s. v. als מרוצץ, Part. zu ירוצצו Nach. 2, 5 (שבב).

<sup>1)</sup> Ebenso, doch ohne die Gefärbtheit des Glases, I. Esra zur Stelle. S. auch Raschi und Kimchi zur St.

- 58, 5. **אנמון** sind Pflanzen, die in — wassergefüllten — Vertiefungen wachsen und wenn sie groß geworden, ihre Spitzen neigen. Eine Gattung derselben trägt rothe Blumen, welche sich, wenn die Sonne untergeht, schliessen und in's Wasser neigen; bei Sonnenaufgang öffnen sie sich wieder. Zur Sommerzeit halten sich kleine Vögel in diesen Blumen auf und bleiben auch des Nachts in ihnen eingeschlossen. Diese Blumen heißen *nenuferi* (*nénufar*, Lotus), finden sich aber nur im Orient, besonders in Aegypten, wo sie allgemein bekannt sind. Manche Herren ziehen diese Blumen in künstlichen Teichen und ergötzen sich täglich an dem geschilderten Vorgange (**אנמ**).
- 63, 19. **נולו**, eig. zerfließen, dann im Sinne von einstürzen auf die Berge angewendet, wie auch sonst Ausdrücke vom Fließenden auf Festes übertragen wird, vgl. **והגרתו**, Micha 1, 6, und **הנגרים** II Sam. 14, 14, **יערף**, Hosea 10, 2 und Deut. 32, 2, **זרם** Jes. 25, 4 und **זרמו** Ps. 77, 18 (**זלל**).

*Jeremias.*

- 5, 8. „Am Morgen“ (**משכים**) sind sie wie verbuhlte Rosse; vgl. Zeph. 3, 7, Hosea 7, 6, Micha 2, 1 (**שכם**, vgl. **יזן**).
- 6, 8. **הקע** von **יקע**, dasselbe was **נקעה** Ez. 23, 18 von **נקע** — vgl. **יצב** und **נצב** — in der Bed. sich entfernen, abwenden (**יקע**).
- 6, 9. **עולל יעוללו**. Man wird von Zeit zu Zeit die Besten von Israel wegnehmen (**עלל**).
- 7, 18. **מלאכה** s. v. als Schöpfung (**לאך**).
- 8, 7. **חמם** derselbe Vogel, der Deut. 14, 15 **חמם** genannt ist; es ist ein kleiner schwarzer Vogel, der die Winterzeit im Osten, die Sommerzeit im Westen verbringt und sein Nest aus Koth am Giebel der Häuser baut (**חמם**).

- 12, 5. בוטח bed. nach dem Zusammenhange soviel als טבוע, versunken, gestürzt; ebenso Hiob 40, 23 יבטח, er muß sich — wegen seiner Gröfse — niederbeugen, um das Wasser des Jordans zu trinken (בטח).
- 13, 27. מצהלותיך Anspielung darauf, daß die Buhlerinnen ihre Liebhaber mit lauten Zurufen zu begrüßen pflegen, vgl. יצהלו, 5, 8. (צהל).
- 17, 3. הררי Adj. „reich an Bergen“ (הרר).
- 37, 12. לחליק = להחליק, um zu erweichen, zur Buße zu stimmen die Herzen der Menschen; חלק im Sinne von רכך, vgl. רכה Prov. 25, 15, רכו Ps. 55, 22 (חלק).
- 50, 32. זורן bed. hier den Uebermüthigen selbst (זור).

*Ezechiel.*

- 12, 24. חלק „angenehme Weissagung“ (חלק).
- 13, 18. מספחות künstliche Wunden (vgl. ספחה), welche sie an ihren Stirnen hervorbringen, um die Leute glauben zu machen, daß dieselben von den vielen Niederwerfungen und Beugungen herrühren; dadurch fangen sie die an ihre Frömmigkeit glaubenden Seelen und gewinnen ihr Vertrauen. Nach Anderer Erkl. bedeutet מספחות s. v. als מטפחות; gemeint sind um den Kopf geschlungene Tücher, mit welchen sie ihr Haupthaar voller erscheinen lassen, um anzulocken. (ספה). Ebenso sind כסחות die Polster, welche diese sündhaften Frauen unter den Achselhöhlen anbringen, um so den Schein verlockender Körperfülle zu gewinnen (כסה).
- 14, 9. „Wenn ein Prophet sich verleiten läßt“, wie z. B. Jona (פחה).
- 16, 30. אמלה schwach, niedergeschlagen (אמל).
- 17, 5. קח mit Kamez, um das ausgefallene ל anzudeuten, s. v. als לִקַח, der Sinn ist: „sich im Boden ausbreiten“ (לקח).

- 21, 12. וכהתה „bethört und verdummt durch geistige Verwirrung“ (כהה).
- 21, 20. אח bed. hier Schwert (אח).
- 21, 21. התאחרי s. v. als התיחרי (יחד).
- 23, 14. „in allerlei Farben gemalt, gleich Schilden“<sup>1)</sup> (ששר).
- 23, 34. Vor Uebermafs des Schmerzes zerkratzen (מסרטין) die Frauen ihre Brüste (שר).
- 27, 26. השטים אותך entweder „die dich mit Rudern fortbewegten“ oder : „die mit Rudern an dich herankamen“ (שוט).
- 28, 14. סוכך s. v. als סך das Salbende, nämlich Oel, ממשח = משוח, also : der mit dem Oel, das die Könige salbt, zum Herrscher Gesalbte (סוך, שוט).
- 47, 2. מפקים hinaufsteigend und wieder herabfallend. (פכה).

*Hosea.*

- 6, 7. אדם hat die specielle Bedeutung „böse Menschen“, sowie in Ps. 49, 3 die specielle Bed. „fromme Menschen“ (אדם).
- 10, 1. ישוה ist Verbum zu שוא, im Sinne von כחש, Hab. 3, 17 (שו, כוב).
- 11, 7. Die Propheten rufen das Volk zu einer grossen und erhabenen Höhe, aber vermöge seiner Sünden gelingt es ihm nicht, sich zu erheben (רמם).

*Amos.*

- 5, 16. Sie rufen die Landleute zur Trauerklage, weil diese gewöhnt sind, zu klagen (אכר).
- 5, 26. Den Stern, der euer Gott ist: Anspielung auf den Sterndienst (כרב, סכה).
- 6, 5. פרטים sie zählen, nämlich mit ihren Fingern, die Saiten der Harfe oder die Löcher der Blasinstrumente,

<sup>1)</sup> מצויירין במיני דומיות כמו המננים



um die Töne hervorzurufen, sowie beim Gesang die Sylben gezählt werden (פרט).

- 7, 1. „Schur“ (גו) nennt man Futterkraut, das von den Pferden abgeweidet, aber zum Theile im Boden zurückgelassen wird; denn Pferde, ebenso Maulthiere und Esel haben oben und unten Zähne, mit denen sie die Pflanzen abschneiden, als ob sie sie scheerten, hingegen haben Rinder und Schafe keine oberen Zähne und reißen daher die Pflanzen mitsammt den Wurzeln aus (גו).

*Micha.*

- 2, 11. כדובר בתוך עדרו ist Inversion aus: כדובר בתוך הדברו; דובר = נוהג, der Hirt (אבר).  
 4, 10. Zu חולי וגוחי vgl. Jer. 33, 4 ופחדו ורגזו (גוח).  
 6, 9. לעיר = להעיר, um die Herzen der Menschen zu erwecken (חלק).

*Nachum.*

- 3, 2. קול שוט, das durch das „Schreiten“ hervorgerufene Geräusch, vgl. Gen. 3, 8 (שוט).

*Habakkuk.*

- 3, 1. שגינות, vgl. Ps. 7, 1, von שגה im Sinne von „sich beschäftigen“, also die Beschäftigungen, d. i. die Kunst der Musik (שגה).

*Sacharja.*

- 6, 2. מרכבה nicht Wagen, sondern „Reiterschaar“ (רכב).  
 11, 13. אדר היקר ein kostbares Gewand (אדר).  
 11, 16. הנצבה das „blinde“ Schaf (נצב).

*Maleachi.*

- 1, 13. והפחתם ihr raubtet es, indem ihr den Eigenthümer dazu brachtet, die Hoffnung aufzugeben (vgl. הפחתי Hiob 31, 39), es wiederzuerlangen; das Aufgeben der Hoffnung, die Verzweiflung giebt sich durch Seufzen (נפח) kund (נפח).

*Psalmen.*

- 8, 6f. Du hast ihn nur um ein Geringes den Engeln nachgesetzt, indem diese ewig leben, der Mensch aber stirbt<sup>1)</sup>; nichtsdestoweniger hast du ihn zum Herrn über die Werke deiner Hände gemacht und ihm alle Weisheit verliehen, so daß er, wenn er fromm ist, den Engeln gleichgeachtet wird (חסר).
- 9, 21. מורה Belehrung: lehre sie, lasse sie erkennen, daß sie nichtig sind, damit sie sich nicht überheben. Oder: lasse sie Furcht empfinden, damit sie sich bessern (מרה).
- 12, 2. Aufgehört hat die Treue, vgl. Jes. 59, 15 (פסם).
- 12, 9. רם = רמה, Wurm, hier Blutegel<sup>2)</sup>, זלות gehört zu זוללי בשר, also: Blutegeln gleich umgeben die Frevler die Menschen (זלל).
- 17, 3. „Ich dachte in meinem Herzen, aber sündigte nicht mit meinen Lippen“ (זמם).
- 18, 2. „Mein Fels“ d. i. einem großen Felsgebirge gleich, in dem man vor dem Feinde geborgen ist (סלע).
- 18, 43. אריקם dem Schlamm (רקק מים) gleichmachen, in II Sam. 22, 43 dafür ארקם, vgl. הרקות Gen. 41, 27, s. v. als הרקות, V. 24 (ריק)<sup>3)</sup>.
- 35, 14. Es giebt keine größere Trauer, als die der Mutter um ihr Kind (אבל).
- 36, 3. החליק bed. einen „sanften“, demüthigen Blick (חלק).
- 39, 5. קצי „was du mir an Lebensjahren bestimmt hast“ (קצץ).
- 50, 11. זין bed. nach den Einen Vögel, nach den Anderen Gewild; der erste Vertheil kann von Beiden als Beweis benützt werden (זין).

<sup>1)</sup> St. כי הם חיים והאדם ימ' l. כי סם חיים איננו והוא ימות.

<sup>2)</sup> חולעים שבמים הנקראין עלוקות שמשמין אותן בני אדם על בשרם למצוץ הדם.

<sup>3)</sup> Ibn Esra vergleicht אריקם mit ורקות בשר Gen. 41, 19.

- 56, 9. Zu נרי ספרת vgl. 139, 3 a oder Hiob 13, 27 b; der Sinn ist, wie in Hiob 14, 16 a. (ספר).
- 58, 8. Euere Missethäter, die Dornen gleichen, wird der Schöpfer unter Sturm und Wetter bei voller Gesundheit (חי vgl. ויחי, Jes. 38, 21) in seinem Grimme fortzuschleudern: er wird sie tödten, bevor sie alt werden (סיר).
- 62, 4. תהותו ist ein Verbum wie ויהם, Num. 13, 30 und stammt aus einer Interjection תה oder הותה, was man Jemanden zuruft, der Nichtigkeiten redet (החה)<sup>1)</sup>.
- 65, 10. והשוקקה = תשמנה „fett machen“, fruchtbar machen; nach and. Erkl.: du spaltetest sie durch den vielen Regen (שקק).
- 68, 14. Wenn euch eure Feinde auch zu verachteter Arbeit benützen (wenn ihr auch zwischen den Feuerherden liegt), sind euch endlich große Schätze bestimmt (שפת).
- 68, 17. תרצון aus dem Zusammenhange zu erklären, s. v. a. wählen: „warum erwählet ihr die höckerigen Berge, da doch Gott sich diesen Berg erkoren hat“ (רצר).
- 84, 11. הסהופה Morgens und Abends an den Thürpfosten weilen (ספה).
- 89, 13. ימין bed. den Süden, denn wer das Angesicht nach Osten kehrt, hat den Süden zur Rechten, den Norden zur Linken (צפן).
- 104, 31. „Er freut sich“, das heisst er verschont und erbarmt sich, vgl. Jes. 9, 16, wo ישמח im ersten Versglied dem ירחם im zweiten entspricht (שמח).

<sup>1)</sup> Die Stelle ist in der Ausgabe verstümmelt und muß nach der Wiener Handschrift, wo ebenfalls das in eckige Klammern gesetzte Wörtchen fehlt, so lauten: וזו המלה אין לה פירוש אלא כמו ויהם. כלב פי' מי שרוצה להשתיק חבריו אומר להם כך [וכן] מי שרוצה לומר לחבריו דבר דברי (so in der Handschr. punktirt) הבל אומר לו. תה או הותה.

- 109, 18. כמרו dasselbe was ככור im folgenden Verse (מר).
- 119, 117. ואשעה „ich beschäftige mich“; vielleicht hat denselben Sinn ישעו, Exod. 5, 9 (שעה).
- 139, 19. „Tödtete nicht den Bösewicht, damit er nicht so der Leiden ledig werde“ (קטל).
- 141, 7. פלח ist dasselbe was בקע, vgl. פעל ועשה, Jes. 41, 4 (פלח)<sup>1)</sup>.
- 143, 9. Dir offenbar ist (אליך), was ich in meinem Busen verborgen habe.

*Proverbien.*

- 1, 19. Der Gewinnsüchtige stürzt sich selbst in Lebensgefahr (בצע).
- 3, 19 f. In den beiden Versen sind die vier Elemente angedeutet: Erde, Himmel-Feuer, Fluthen-Wasser, Wolken-Luft (ננב).
- 7, 22 b. עכס bed. die Fufsfesseln, mit denen man ein Pferd oder Maulthier oder einen entflohenen Sklaven „zur Züchtigung“ bindet, und die von Zeit zu Zeit abgenommen und wieder angelegt werden; so fällt ein buhlerischer Mann, „der Thor“, immer wieder in die Netze der Buhlerin (עכס).
- 12, 19. „Die Wahrheit besteht ewig, die Lüge wird sofort zu Nichte“ (רנע).
- 14, 4. „Rein“, nämlich von der durch die Rinder verursachten Besudelung (ברר).
- 14, 28 b. Ein Feldherr, der mit geringem Heer in den Krieg zieht, muß fürchten (רוזה).
- 15, 19. משכת חרק ist die Verbindung zweier Synonymen für Dorngewächs, wie אדמת עפר, Dan. 12, 2, מגלה ספר, Jerem. 36, 2, und dgl.<sup>2)</sup> (שוך, חרק).

<sup>1)</sup> Vgl. Aus der Schrifterklärung des Abulwalid u. s. w., S. 38.

<sup>2)</sup> S. über diese Verbindungen: Die hebr.-arab. Sprachvergleichung

- 16, 4. Auch den Frevler läßt Gott mit Absicht bestehen, für den Tag des Unheils, im Sinne von Exod. 32, 34 b (ענה).
- 18, 8. Die Worte des Ohrenbläusers sind „Andeutungen“, er stellt sich scherzend, aber mit seinen kränkenden und lästernden Reden zerreißt er das Herz seines Nächsten (להם).
- 25, 28 b. „Der Mann, der seinen Trieb und seinen Jähzorn nicht bändigen kann“; העצר gehört zu מעצר II Kön. 4, 24 und עוצר (Gefängniß, Haft), Jes. 53, 8, Ps. 107, 39 (עצר).
- 27, 15. Die Zänkereien des Weibes vergleicht er mit den einander unaufhörlich folgenden Tropfen der Rinne; denn ein Vernünftiger schweigt, wenn er das, was er zu sagen hatte, zu Ende gesprochen (רלה).
- 29, 5 a. Ein Mann, der seinem Nächsten Angenehmes, Liebes erweist (חלק).
- 30, 33. מיץ חלב das Schütteln des Milchgefäßes (מיץ).

*Hiob.*

- 1, 6. חבא anstatt באה, um anzudeuten, daß der Satan stets so mit den Frommen verfährt, mit denen der Vergangenheit, wie mit denen der Zukunft (Gramm. Einl. c. I, unter י, 2 a oben).
- 5, 5. הילם ist nach Joel 2, 22 zu verstehen: Die Dürre (צמים wie bei Abulw. erklärt) strebt nach ihrer Saat und ihren Früchten; wenn שאפו stünde, könnte man das Wort als Plural im Sinne „Räuber, Plünderer“ erklären. Dasselbe gilt für 28, 8 (צמם).
- 5, 21. Wenn die böse Zunge „umherschweift“, um die Menschenkinder zu schmähen, vgl. Ps. 73, 9 b (שוט).

---

des Abulwalid, S. 6, Anm. 4, und: Aus der Schrifterklärung des Ab., S. 54. Vgl. auch Ibn Parchon, Art. פתע zu Num. 6, 9: בפתע פתאום שוין הן כמו מגלה ספר ואדמה עפר.

- 6, 6. Rohes Eiweiß hat keinen Geschmack; es gleicht dem „Speichel“ oder verdickter Flüssigkeit (רור).
- 6, 14a. Der nicht sieht, was ihm Andere Liebes erweisen (מסס)<sup>1</sup>).
- 9, 17. ישובני = יבני; vgl. Jona 4, 7, wo ותר ebenfalls Schlag ohne unmittelbare Berührung bedeutet (שוף).
- 9, 23 b. Wenn der Schöpfer die Frommen prüft (מסת von נסה), verspottest du ihr Leiden<sup>2</sup>) (נסה).
- 10, 16. יפליא gehört zu יפליא, Num. 6, 2 (= ירצה), also: nachdem du mich verurtheilst, „willst du mich wieder in Gnade aufnehmen“ (פלא).
- 11, 12. Ein „hohler Mensch“, d. i. wer nicht viel ist, der gewinnt viele Herzen, d. i. vielfache Einsicht zur Weisheit (לכב ביב)<sup>3</sup>).
- 13, 15. אוכח = אעמיד נכחו, gegenüberstellen (יכח).
- 13, 27. „Du betrachtetest den Ort meines Wandels“; die Wurzel חקה (auch Ezech. 8, 10) bed. ebenfalls abbilden, zeichnen (ציור)<sup>4</sup>), wie die W. חקק (חקק).
- 15, 24. כידור ist das hölzerne oder metallene Instrument, mit dem man Kreise zieht, מלך heisst der Punkt, bei dem man beim Ziehen des Kreises ausgeht und zu dem der gezogene Kreis zurückkehrt, der also „bereit ist für den Kreis“ (כדר).

<sup>1</sup>) למס = למוסס im Sinne von schmelzen, zerfließen machen also unbeachtet lassen.

<sup>2</sup>) ומזה למסת נקיים תלענ פ' כשניסה הבורא את הצדיקים ילענ. Er liest also תלענ st. ילענ. הצחק על צערם.

<sup>3</sup>) Im Art. לכב knüpft Ibn Parchon an diese Erklärung die Frage, warum der berühmte Amora Jochanan trotz seiner Corpulenz (Baba mezia 84 a, wo אבר den Oberarm bedeuten soll, wohl mit Hinblick auf איברא דשמאלא, Sabb. 90 b) einen so bedeutenden Geist hatte, das immer seine Meinung die maßgebende ist. Die Antwort lautet sehr einfach: יהו יודע כי יותר היה הכם ונבון אם היה אוכל מעט.

<sup>4</sup>) Er scheint תחקה im Sinne des späthebr. תצטייר, sich vorstellen, zu nehmen.

- 15, 29 b. Ihr Untergang (נלה = כלה) zieht sich nicht in Länge (נלה).
- 15, 31. S. oben zu Gen. 45, 26.
- 19, 20 b. Bildlicher Ausdruck für : ich habe alles eingebüßt (מלט).
- 20, 19. עֹב ist Substantiv im Sinne von neuh. מעויבה (vgl. ויעובו Neh. 3, 8), also : er zertrümmerte das Gebälke, den Bau des Armen, raubt ein Haus und baut es auf (עוב).
- 20, 26. ירע bed. thöricht sein (ירע).
- 21, 13 b. Sogar in der Ruhe (רנע, vgl. הרניע, מרנעה, הרניע) des Grabes ist ihnen Schrecken beschieden (רנע).
- 21, 33. „Süßs sind ihm die Schollen des Thales“, ähnlich wie 24, 20 „süßs ist ihm der Wurm“ bildlicher Ausdruck für den Gedanken : die Todten lieben, was ihnen das Grab bietet (מתק).
- 24, 11. „Zwischen den Reihen“ der Wein- und Oelpflanzungen bereiten sie Oel (יצרר) und treten die Weinkeltern. Nach anderer Erkl. gehört יצרירו zu צהרים Mittag, also : sie verbringen die Mittagszeit zwischen den Reihen der Weinstöcke, zur Sommerzeit sich vergnügend (צרר).
- 26, 9 b. „Er läßt schweben sein Gewölke über ihm“<sup>1)</sup> (פרשו).
- 28, 16 a. Zu verstehen nach V. 17 a (סלא).
- 30, 4. עלי s. v. als עם, vgl. על צאן = עם צ', Gen. 30, 40 (מלח).
- 31, 27. ותשק kann hier nicht von נשק, küssen abgeleitet werden; es gehört zu שקק in der Bed. sich bewegen, hineilen (שקק).
- 31, 35. Ich habe Zeichen (תוי vgl. Ez. 9, 4), an denen ich erkenne, daß „Gott mir antworten will“, mich prophetischer Offenbarung würdigt (תוה, אוה).

<sup>1)</sup> הרולה עליו עננו, so liest die W. Hs.

- 34, 37. „Zwischen uns schlägt er“ nämlich die zu lösenden Fragen, indem er die Worte des Einen für entscheidend annimmt<sup>1)</sup>, die des Andern zertrümmert (ספק).
- 36, 27. יקו = יתכו, vgl. נהך Exod. 9, 33; זקק bed. sonst (Mal. 3, 3, Ps. 12, 7) schmelzen, aber dieses gehört auch zum Begriffe des Gießens (זקק).
- 37, 22. „Gold“ heisst der Nordwind, weil er den Menschen soviel Nutzen bringt, wie Gold (זהב).
- 39, 10. הלם bed. eine aus einzelnen „Stücken“ (aus diesem Begriff auch die Bed. „Furche“) zusammengesetzte Eisenkette (הלם).
- 40, 23. S. oben zu Jer. 12, 5.

#### *Hoheslied.*

- 1, 10. תורים bed. den von den beiden Enden des Stirndiadems auf die Wangen herabhängenden weiblichen Schmuck, in der Mischna (Sabbath 6, 1) סנבוטין (= סרכבוטין) genannt (תור).
- 4, 4. „Du hast mein Herz erobert“ nämlich durch deine Schönheit, vgl. 6, 25 b und 26 b (לבב).
- 4, 13. שלחך gehört zu שלח, aram. = פשט, ausziehen<sup>2)</sup>. „Wenn du entkleidet bist, erscheinst du wie ein Garten voll Granatäpfeln und haltbarer Früchte“<sup>3)</sup>. Es ist das ein Bild für die „Thora und die zu ihr gehörigen Wissenschaften“ (שלח).

#### *Ruth.*

- 4, 4. ינאל statt הגאל. Ein höflicher Euphemismus (לשון תרבות), wie man statt אתה sagt: אותו האיש (Gramm. Anhang, c. V, 7 d).

<sup>1)</sup> וּאֲנִי אֶכְרִיעַ הָאֲחֵרוֹן : הִרָה, vgl. Art. יכריע רברי זה „ich entscheide zu Gunsten der letzteren Meinung.“

<sup>2)</sup> S. oben S. 57.

<sup>3)</sup> Dazu die Erläuterung: וְשֵׁל צִדְדִים (דְּדִים?) וְקַמְטִים שֶׁל צֹאֵר לַעֲנִין דְּפִים (דְּדִים?) וְשֵׁל צִדְדִים שֶׁל אִשָּׁה וְכִיּוּצָא בְּהֵן.



*Echa.*

- 1, 11. זוללה = זוללה, vgl. רוממה, Ps. 118, 16 (זלל).  
 1, 15. „Du hast weggenommen“, vgl. סלית Ps. 119, 118  
 reinigen (סלה).  
 3, 63. Ich bewirke ihnen Freude durch mein Unglück,  
 wie ein Lied Freude bewirkt (נגן).  
 4, 3. Grausamkeit der Mutter gegen die eigenen Kinder,  
 wie Deut. 28, 56 (חן). חנין bed. s. v. als חנינים, die  
 besonders bekannt durch ihre Grausamkeit sind (חן,  
 חליץ).

*Koheleth.*

- 7, 12a. Vgl. den Spruch der Weisen (Aboth 3, 17) :  
 Wenn kein Mehl da, giebt's keine Thora (צלל).  
 10, 2. Das Herz des Weisen ist stark, geschickt, gleich  
 der rechten Hand, das des Thoren schwach, unbeholfen,  
 wie die Linke (לבב).  
 10, 17. נבורה ist nach dem Satze zu erklären (Aboth 4, 1),  
 daß נבור genannt werde, wer seinen Trieb bezwingt,  
 d. i. wer sich mit Gelassenheit und Bescheidenheit be-  
 trägt, vgl. auch Prov. 16, 32; נבורה bed. also Ge-  
 lassenheit, Mässigkeit, שתי das Gegentheil: thörichte  
 Mafslosigkeit. Wenn ein König diese im Genusse  
 bekundet, richtet er sein Reich zu Grunde (שחה).  
 10, 18. עצלחים bed. zweifache Trägheit, die des Körpers  
 und der Seele (דלח).

*Esther.*

- 6, 8. ואשר s. v. als כאשר (Gr. Einl. 1 d).

*II Chronik.*

- 3, 3. ואלה bezieht sich auf die Baupläne, Modelle<sup>1)</sup> (יסדר).

<sup>1)</sup> אם כן מהו ואלה אחבניות של בנין קאי So die W. Hs., in  
 welcher nach ואלה irrthümlich שמות geschrieben, aber auch durch  
 Striche über den ersten und letzten Buchstaben beseitigt ist.

- 3, 10. צעצעים bed. Holzgetäfel, in dem kleine Holzstücke in einander gefügt sind, gleich jenen durchlöcherten Holztafeln, aus denen zur Verschönerung des Baues Geländer und Fensterläden gemacht werden (צעצע).  
 24, 9. Die „Abgabe Moses“, d. i. der halbe Schekel (נשא).

### Anhang.

#### Aus der Wiener Handschrift des Machbereth.

Die Machbereth-Handschrift der Wiener Kais. Hofbibliothek, welche die Grundlage der Stern'schen Edition gebildet hat (s. Steinschneider, Cat. Bodl. Col. 2384 unt.), würde auch ohne die Heranziehung anderer Handschriften viele Fehler des edirten Textes verbessern helfen: hie und da habe ich in den vorhergehenden Capiteln theils ausdrücklich, theils stillschweigend solchen Verbesserungen auf Grund der Handschrift Raum gegeben. Hier sollen zunächst einige gröfsere Stellen der Hschr., welche in der Edition weggeblieben sind, abgedruckt werden, worauf verschiedene Angaben zur Kennzeichnung der Handschrift folgen mögen.

Zu Artikel אמל, nach והלב יש בו לשון זכר ולשון נקבה וכן: הלב דעת נאמר אשא דעי למרחוק ונאמר בלשון (Lücke) ונקרא הלב לב ולכה מפני שהוא עומד בחוך גופו של אדם כלכת אש וראשו מחודר למעלה

Zu A. באש, nach כמשקל שכול אבל ועלה באשו משפטו: מחניכם, בואש באשו אורך אורך ארכו וצריך שיהא כמשקל תארו וזרו משום שהוא מאותיות אחהע ושלא על מנהג אחהע כמשקל חדשו גרנו מתנו ומשקל באוש מחניכם כמשקל עכומו וכן עשו לענין ותחת שעורה באשה אע"פ שהוא אחר ענין קוצים לא עשו אותו כמשקל ויעש באושים שמשפטו באושה כמשקל חלושה.

Zu A. או אחי לב: אנשי אמת g. Ende, nach בעל.

Zu A. ממנו (?) כל אדם חלקו שנתן לו הבורא: אחרים, גרל.

Zu A. ומזה אמרו רבותינו כל המתחבר: לשחור g. E. nach התל. לאדם הרי הוא כמוהו בין טוב (sic) בין למוטב.

- Zu A. כמה שנא' כמשקל גבורתו כלומר : נרפא לנו , חבר , nach  
 ותבור [ובחבור 1.] אותו נרפא לנו כמו קחם על זרועותיו כלומר  
 קחת אותם.
- Zu A. פ' אכבדנה במכבדת של השמד : השמד , טאטא , nach  
 כמו שהצניע הסלע בקיתון : כלי שאינו ראוי לה , ידע , nach  
 שאינו כלי ראוי לה .
- Zu A. מ"א עשרים אלף כור חטים פ' חומר שעורין : גדול , כור , nach  
 כור שעורין .
- Zu A. שנדל ביבשה וצובעין בו אדום ויש : אינו אלא עץ , לגם , nach  
 אום' כי הוא עץ .
- Zu A. מתים כמשקל זונים שהן מיני רקח ותרנום למינו : Ende מתה .  
 לזניה מעיר מתום עד בהמה היוי והמים כמו [ויי ו] מים של  
 שלשום ומשפטו מתיום פ' מעיר בעלת עממים וכן נמי ויו ומים  
 של פתאים כי הוא מן פתי ופתאים מעיר מתים ינאקו פ' עמי  
 העיר נואקום והמים והיוי של לשון רבים ומתום ומתים מן מלה  
 שלשית שהוא קָתָה כי אילו היו מן מלה בת שתים אותיות היו  
 דגושין כגון כף כפות כפי ומן גב על גבי מרומי קרת .
- Zu A. הרי הוא כדברי בית : מקבלתן , נגש , 38d, letzte Zeile nach  
 שמי וכדברי יחיד שאין הלכה כמותו .
- Zu A. כי פעמים מפילין אותיות כל שכן האלף כגון ודבר : Ende סאה  
 חדר אל חדר בית שן להשות גלים נצים מעיקר שאה .
- Zu A. פ' אין אני ואיך חזרה דמותי וראוי להיות כמותן : Ende עין  
 ואם בעיניו עמד הנתק אבל רבותינו אמרו ואם בעיני הכהן אע"פ  
 שאמר בפ' . . . הנגע את עינו ועיניו כמו צארי חמישיתיו והני  
 ביניו ובין העי ורבותינו אמרו אין לי אלא בעיניו בעיני בני  
 ותלמידו מניין ת"ל ואם בעיניו .
- Zu A. פ' סר מאור עיני מכעס וכן וצור יעתק : צוררי , nach  
 ממקומו עתיקי משדים .
- Zu A. כבינה ותנן הרחלים הכבונות פ' ששימו בנר על : Ende צחר  
 גב הצמר של גבה תפור שלא יתלכלך ויעמוד בלכבונותו לעולם  
 ואמרו רבותינו תנתן ככנתי לבתי פ' מלית חשובה של צמר לכן .
- Zu A. משום ויתערבו כגוים וילמדו : Ende צמם .
- Zu A. וערותה מיובשה ושחוקה שותין ממנה איש : ארוכין , nach  
 ואשתו שלא עשו בנים מיד יעשו בנים .

Am Schluß der grammatischen Einleitung, unmittelbar vor Beginn des Wörterbuchs findet sich mit der Ueber-

schrift שער השמות folgender Abschnitt (mit Weglassung einiger Beispiele) : דע לך כי יש שם בן שתי אותיות מה שאין : כן בפעלים כגון כף גב . . . ובן שלש אותיות כגון עבר ובן ארבע אותיות כגון אבנט ובן חמש ארגמן והגדול בן י"א אותיות כגון והאחדשרפנים אבל שתי אותיות יהפך לשני צדין בלבד כלומר כף פך אבל בן שלש יהפך לשישה צדין כלומר עבר ערב ברע רעב רבע בער אלו ששה וכך בן ד' אותיות לכ"ד צדין . . . הרי כ"ד צדין ודרך החשבון כך תעשה תאמר שתי אותיות של כף ופך בשלשה של עבר הרי ששה ואלו הששה בארבעה של אבנט הרי כ"ד ואלו עשרים וארבעה כחמשה של ארגמן הרי קכ ויש שמות שיש בהן ענין אחד כגון אדם שת אנוש וכיוצא בהן ויש שמות שנצמרפו בהן שני ענינים כגון ישמעאל יששכר ראובן בנימין צלמות אבל שעטנו ג' ענינים

Am Schlusse des Artikels ברח findet sich eine lange astronomische Erörterung (mit Zeichnungen), die mit den von N. Brüll, Jahrbuch IX, 10, erwähnten Zusätzen identisch zu sein scheint. Sie soll anderwärts veröffentlicht werden. Ebenso findet sich eine astronomische Erörterung zu Art. לוח, deren Anfang identisch ist mit dem von Brüll a. a. O., S. 11, angeführten Zusatze.

Die Handschrift enthält zur Illustration einzelner Artikel Zeichnungen verschiedener Art, und zwar zu den Artikeln כנה (das Siebengestirn), zu ברח (Astronomisches), zu זור und סהר (ein Dreieck), כפחר (der Leuchter), מוט (eine Tragbahre), מסם (eine Schnecke), סהר (ein Halbkreis), עכשוב (eine Spinne), עקרב (ein Skorpion), קצע (ein Viereck mit vier kleineren in die vier Ecken eingezeichneten Vierecken). Auf die Zeichnungen weist der Text gewöhnlich mit כגון זו hin.

Die Handschrift hat nur zu dem ersten Abschnitt des Wörterbuches die Ueberschrift : אהחיל ערך אלף; die in der Ausgabe stehenden analogen Ueberschriften der anderen Abschnitte : אהחיל ערך בי"ח u. s. w. stehen in der Hschr. nicht. Am Schlusse jedes Abschnittes stehen unter der allgemeinen Ueberschrift מילה רביעית die Quadrilittera des

betreffenden Buchstaben, doch sind die einzelnen Artikel dieser Rubrik mit keiner besonderen Ueberschrift versehen und fortlaufend nacheinander geschrieben.

---

## Bemerkungen zum Bundesbuch.

Von K. Budde.

---

An Arbeiten über das Bundesbuch, diese ungemein wichtige Gesetzesurkunde, haben wir keinen Ueberfluß. Es ist fast überall, sei es exegetisch, sei es hinsichtlich der Quellenkritik oder der biblischen Theologie im großen Zusammenhang mit behandelt worden und hat die liebevolle Sorge der Einzeluntersuchung mit allen Mitteln heutiger Wissenschaft bisher entbehren müssen. Auch Rothsteins Arbeit „Das Bundesbuch und die religionsgeschichtliche Entwicklung Israels“ (Halle 1888) hat es so ausschliesslich mit der Anordnung dieses Gesetzbuches zu thun, daß das Einzelverständnis des Textes darunter eher verlieren als gewinnen dürfte, und für die Textkritik fällt nur hie und da eine Bemerkung ab. Und doch birgt der scheinbar so leichte Text eine Anzahl von Schwierigkeiten, über die niemand hinwegsehen kann, dem nicht eine uralte Tradition die Augen blendet, Schwierigkeiten, die nur auf Schicksalen und Schäden beruhen können und, da die Uebersetzungen selten Hülfe bieten, die Abhülfe durch Vermutung geradezu herausfordern. Eine Anzahl von Fällen, wo mir solche Abhülfe möglich scheint, will ich hier vorlegen. Die Frage nach den Quellen des Bundesbuches kommt bei dem hier Gebotenen gar nicht in Betracht.

1. Ex. 21, 8. Der Zusammenhang läuft von v. 7 an. V. 7 : „Wenn aber Einer seine Tochter als Magd (אמה) verkauft, so soll sie nicht [frei] fortgehen wie die Knechte

(im 7. Jahre, vgl. v. 2—6). 8. Wenn sie ihrem Herrn mißfällt (—)<sup>1)</sup>, so mag er sie lösen lassen; an volksfremde Leute sie zu verkaufen hat er nicht die Macht. 9. Und wenn er sie seinem Sohne zuweist, so soll er sie wie seine Tochter behandeln. 10. Wenn er sich eine andere nimmt, so soll er ihr Fleisch, Kleidung und Beiwohnung nicht verkürzen; 11. wenn er ihr aber diese drei Dinge nicht leistet, so soll sie (frei) fortgehen umsonst, ohne Zahlung.“

Das ist ein klarer und einfacher Wortlaut, über wenigens nur läßt sich streiten. Nur einige Bemerkungen. In dem **אמה** suche man nichts besonderes. Bilha ist der Quelle E eine **אמה** schon zu der Zeit, wo sie ausschließlich Eigentum der Rahel, nicht Jacobs Kefsweib ist, und dasselbe, was hier **אמה**, heist Lev. 19, 20 **שפחה**. Nicht das Wort **אמה** wird etwas besonderes bedeuten, sondern das Verhältnis der Magd zu ihrem Herrn schloß das Recht des Concubinales selbstverständlich ein, und eben dieser nahen Beziehungen wegen wird sie nicht im 7. Jahre von selbst frei. Deut. 15, 12, 17 bezeichnet dem gegenüber einen Culturfortschritt. Die angezogene Stelle Lev. 19, 20 gibt auch einen Wink über das **והפדה**. Wenn es den Uebergang in den Besitz eines Dritten einschließen könnte, so hätte das **והפדה לא נפדה** Lev. 19, 20 keinen Sinn; denn dann könnte sie durch den Loskauf doch wieder unfreies Kefsweib eines Dritten geworden sein, und der Fall bliebe derselbe, nur dafs der erste Besitzer gar nicht mehr in Betracht käme. Es kann daher doch wohl nur Lösung, d. i. Rückkauf durch den Vater gemeint sein. Nur dann trifft das Wort völlig zu. Der Grund, dafs der sie doch wohl nur als armer Mann verkauft habe und zum Rückkauf schwerlich im Stande sein werde, verschlägt nicht. War das der Fall, so blieb sie eben ungelöst; aber der Vater

<sup>1)</sup> Die Klammer bezeichnet das Sätzchen **אשר לא יעדה**, das vorläufig aufser Betracht bleiben soll.

konnte sie ja bei dem Reuverkauf mit Vorteil zurücknehmen, um sie einem Andern zu verkaufen, dem sie besser behagte, und wir können nicht wissen, ob dafür nicht durch Gewohnheitsrecht feste Sätze bestanden. Die Möglichkeit des Verkaufs an einen Dritten aus dem Volke Israel bleibt bei dieser Auffassung unerwähnt. Ob man בכנרו בה übersetzen will „weil er ihr untreu geworden“, hängt davon ab, ob man Fälle meint annehmen zu dürfen, in denen der Verkauf der Hebräerin ins Ausland gestattet war. Ich glaube das nicht. Verstand sich vollends der Concubinat von selbst, so enthielt jede Entäußerung ein Untreuwertden. V. 9 behandelt eine zweite Möglichkeit, sich der Mißfälligen zu entledigen: Ueberweisung an den Sohn. Dafs es sich darum handelt, geht zunächst aus dem Impf. ייערנה hervor: erst jetzt wird der Beschluß gefaßt, und das Suffix muß auf dieselbe Person gehen wie das in והפרה und der Satz 'אם רעה וגו'. Das wird vollends dadurch notwendig, dafs v. 11 deutlich einen dritten Weg sich zu helfen behandelt: den Ersatz durch eine andere Kefse, die ihrem Herren besser gefällt. Das יקה לו auf den Sohn zu beziehen „wenn er [der Vater] ihm [dem Sohne] eine andere nimmt“, ist ein sehr schlechter Einfall. Wird v. 9 richtig so bestimmt, so fällt auch der Grund für diese Uebersetzung, dafs sonst v. 10 f. vor v. 9 stehen müßte (Keil). So allein hat es auch Sinn, dafs sie dann Tochterrecht erhalten soll. Wäre sie dem Sohn von Anfang an als Kefsweib bestimmt, so wäre dafür gar kein Grund einzusehen. Also 3 Fälle der Abhülfe: Lösung, Abtretung, Ersatz, jedesmal mit Schutzmafsregeln für die Verschmähte. Und nun zurück zu dem oben durch (—) angedeuteten Nebensatze אשר לא יערה. Er birgt allein die Schwierigkeit. Das Ketib gibt keinen Sinn, wie allgemein zugestanden; es sei denn, dafs man dem Stamme יער geradezu die Bedeutung „zum Weibe nehmen“ beilegt, die es nicht haben kann. Gewagt scheint dies in dem von Geiger

(Urschr. S. 189) angeführten Ausspruch des Akiba in der Mechilta. Aber eben deshalb, weil das אָל keinen Sinn gibt, ist es ganz unerlaubt, es mit Geiger (von Dillmann gebilligt) für absichtliche Correctur zn halten. Ist אָל falsch, so beruht es auf einfacher Verschreibung nach dem Gehör. Doch kommt die Bezeugung des Ketib durch Aqu., Symm., Theod., Syr. der des Kerê durch LXX., Targ. j., Vulg. mindestens gleich. Es fragt sich, ob das von den Meisten für ursprünglich gehaltene לו wirklich so vollkommen befriedigt, wie man gemeinhin annimmt. Die vielen verschiedenen Lesarten, will sagen Uebersetzungsversuche, in den Mscrr. der LXX wären allein geeignet, stutzig zu machen. Die einzige in Betracht kommende Uebersetzung bleibt „welcher (oder „falls er) sie für sich bestimmt hat.“ Dieser Satz ist völlig überflüssig, wenn es richtig ist, daß ein Concubinatsverhältnis zum Herrn d. i. zum Käufer als selbstverständliche Voraussetzung galt. Das aber beweist nicht nur v. 7, sondern auch der erste Satz von v. 8 „Wenn sie ihrem Herrn mißfällt.“ Die oben gegebene Uebersetzung wäre also vollständig und besser, als der vorliegende Text mit seiner obendrein unbeholfenen Wendung. Falsch ist auch die Stellung des לו, wenn man v. 8 für sich nimmt. Es sollte אשר יערה לו heißen. Das Recht für diese starke Betonung des לו entnimmt man freilich aus dem Gegensatz zu dem לבנו des folgenden Verses. Wäre das richtig, so wäre jedenfalls לנפשו oder dergleichen deutlicher. Indessen läßt sich der Irrtum beweisen. Man setzt, wenn man jenen Gegensatz annimmt, als Hauptfall: *Wenn jemand seine Tochter verkauft*, Unterfall a) *wenn er sie für sich bestimmt hatte*, b) *wenn er sie für seinen Sohn bestimmt hatte*. Aber der einzige wirkliche Unterfall heißt: „*Wenn sie ihrem Herrn mißfällt*“, und unter den läßt sich die Bestimmung für den Sohn in v. 9 nicht unmittelbar einordnen. Jener vermeintliche Gegensatz auf gleichem Boden wäre nur dann



möglich, wenn das **אשר לו יערה** den 8. Vers eröffnete, also etwa: „Hat ihr Herr sie für sich bestimmt und sie mißfällt ihm, so mag er sie lösen lassen.“ Das aber geht nicht an, weil der Satz von **אדניה** abhängt. Dasselbe ergibt sich aus der Form. Wären die beiden Sätze einander beigeordnet, so müßten beide Prädikate im Perf. stehen, in v. 9 aber lesen wir das Impf. gerade wie in v. 10 und 11. Man kann dem **נ** energ. in **יערנה** nicht dankbar genug sein, daß es jeden Versuch perfektischer Aussprache unmöglich macht. Es bleibt also bei der oben vertretenen Auffassung, daß v. 9 dem Nachsatz **והפרה** sowie v. 10 beigeordnet ist. Damit fällt jeder Grund für die Voranstellung des **לו**, und zugleich bleibt es dabei, daß **אשר לו יערה** müßiger Zusatz wäre. Also Einschub aus Mißverständnis? Vielleicht, wenn **לו** richtig wäre. Nun aber ist **לו** nur ungenügende Correctur des ganz unverständlichen **לא**. Es bleibt daher die Möglichkeit, daß die Correctur an der falschen Stelle angebracht ist. Dillmann macht die richtige Bemerkung: „Der Fall, daß er sie wirklich schon zum Kebsweib gemacht hat, ist hier nicht berücksichtigt; für diesen Fall verstand sich, wenn er ihrer überdrüssig wurde, von selbst, daß er sie entlassen mußte (vgl. v. 11)“, richtig hat auch schon Knobel auf dieselbe Bestimmung sogar bei einer Kriegsgefangenen in Deut. 21, 14 aufmerksam gemacht. Aber der Ueberdruß an der Gekauften schon vor dem geschlechtlichen Umgang dürfte doch nicht so naheliegen, noch so häufig gewesen sein, daß es der Erwähnung gar nicht erst bedurfte. Eben dies fehlt hier, daß die Lösung (v. 8) und das Weitergeben an den Sohn (v. 9) nur solange erlaubt war, als die Gekaufte noch Jungfrau war, und das hat hier gestanden. Nicht **לא** ist in **לו** zu ändern, sondern **יערה** in **יִרְעָה**. „Wenn sie ihrem Herrn mißfällt — dergestalt, daß (falls) er sie nicht erkannt hat — so mag er sie lösen lassen u. s. w. Wenn er sie [in diesem Falle] seinem Sohne zuweist, so u. s. w. Wenn er sich

eine andere nimmt [dabei aber jene als Kebse behält, hier tritt also der Vorbehalt in v. 8 außer Kraft und das Nächstliegende, daß er sich schon mit ihr verbunden hat, als Voraussetzung ein], so soll er u. s. w. Wenn er [sie nicht nach v. 8 und 9 loswerden kann, und] ihr nicht hält, was er ihr nach v. 10 schuldig ist, so soll sie umsonst frei werden.“ Das ירעה ist eben nach dem יערנה des folgenden Verses verschrieben oder ihm aus Mißverständnis absichtlich angepaßt; wenn dies letztere, so wurde das Verständnis des לא als לו auch ohne Aenderung stillschweigend vorausgesetzt. Zum Schlusse nur noch, daß das etwas ungewohnte אשר (gewählt wohl nur für den Zwischensatz zur Abwechslung mit כי und אם) bei ירעה und ירעה genau die gleiche Rolle spielt.

2. 21, 33 f. „33. Wenn einer eine Grube aufdeckt oder wenn einer eine Grube gräbt und deckt sie nicht zu, und es fällt darein ein Rind oder ein Esel : 34. so soll der Besitzer der Grube Ersatz leisten, Geld soll er seinem Besitzer erstatten, und das zu Tode Gekommene soll ihm gehören.“ Dillmann erläutert das Wort „Geld“ (כסף) mit „den Wert des Tieres.“ Zweifellos richtig, aber das muß hier ausgedrückt sein, das indeterminierte כסף ist nicht hebräisch. Es ist einfach כספו zu lesen (vgl. v. 35).

3. 21, 37—22, 3. „37. Wenn jemand ein Rind oder ein Schaf stiehlt und es schlachtet und verkauft, so soll er fünf Stück Rinder für das Rind erstatten und vier Stück Heerdenvieh (Schafe) für das Schaf. 22, 1. Wenn der Dieb beim Einbruch betroffen und totgeschlagen wird, so fällt auf den Betreffenden keine Blutschuld. 2. Wenn die Sonne über ihm [dem Dieb, wir würden sagen „dem Diebstahl“] aufgegangen war, so fällt Blutschuld auf ihn. Erstaten muß er : wenn er nichts hat, so soll er für das von ihm Gestohlene verkauft werden. 3. Wenn das Gestohlene, ob Rind oder Esel oder Schaf, lebend bei ihm vorgefunden wird, so soll er das Doppelte erstatten.“

Natürlich handelt es sich in v. 1 und 2 nur um den Totschlag in flagranti, die Erläuterung Knobel's, von Dillmann beibehalten: „mag dies bald am Orte des Diebstahls oder erst später an einem anderen Ort geschehen“, verdunkelt also den Fall. Die Schwierigkeit steckt in v. 2, dessen zweite Hälfte sich durchaus nicht mit der ersten verbinden läßt. „Erstatten muß er.“ Wer, der Totschläger oder der Erschlagene? Knobel-Dillmann erläutert: „Nicht sterben soll der Dieb, sondern *erstatten, und wenn er nichts hat, verkauft werden.*“ Aehnlich Rothstein S. 28 f. Aber er *ist* ja bereits erschlagen, da 1 a bloß von dieser Voraussetzung ausgeht. Auch ist der Gegensatz falsch, denn wenn der Dieb erschlagen wird, so wird er's in der Abwehr des Diebstahls — in zu stürmischer Abwehr, wo man den Erkannten zur Rechenschaft ziehen könnte — aber nicht zur Strafe, sodafs statt dieser eine andere eingesetzt werden könnte. Den richtigen Ausweg hätte v. 3 zeigen sollen, der zu v. 37 „wenn er es schlachtet oder verkauft“ den zweiten Fall hinzufügt „wenn es lebend bei ihm vorgefunden wird.“ Hier ist also der Diebstahl zu Ende geführt und der Dieb am Leben. Diesen Zusammenhang hebt Rothstein richtig hervor und wagt es danach eine Umstellung zu vollziehen: er setzt 21, 37 vor 22, 3. Damit ist freilich übel ärger gemacht. Wäre es Rothstein nach seinen allgemeinen Vorstellungen von dem Aufbau des Bundesbuches nicht erwünscht, vor 22, 1 eine Lücke zu gewinnen, in die er 21, 16 und vielleicht noch anderes einschieben möchte, er würde wahrscheinlich die andere von ihm erwogene Möglichkeit, 22, 3 vor 22, 1 zu rücken, vorgezogen haben. Aber überdies verlangt 22, 2 b den Anschluß an 21, 37 noch viel dringender als v. 3, und er gehört zwischen beide, weil der Fall der Leistungsunfähigkeit gerade nach der hohen 5- oder 4-fachen Busse zu erörtern ist. Man braucht die oben gegebene Uebersetzung nur in der Reihenfolge 21, 37. 22,

2 b. 3. 1. 2 a zu lesen, um sich von der zwingenden Notwendigkeit dieser Umstellung zu überzeugen. Die leichteste Erklärung des jetzigen Thatbestandes bietet die Annahme, daß v. 1. 2 a eine an falscher Stelle eingeschobene Novelle sei; doch können wir natürlich dem Zufall nicht gebieten, der auch ohne dies den Schaden angestiftet haben kann. Spät ist 22, 1. 2 a sicher nicht.

4. 21, 18—27. Dies ist wol die schwierigste Stelle, bei der mehrerlei zusammengewirkt hat, und doch scheint niemand den Schaden zu merken. Ich beginne mit v. 22. „Und wenn Männer raufen und stoßen [dabei] ein schwangeres Weib, sodafs ihr die Frucht abgeht, ohne daß ein Leibesschaden entsteht, so soll [d]er [Betreffende] um Geld gebüßt werden, wie es ihm der Mann des Weibes auferlegt, und [das] soll er geben בְּפִלְלִים.“ — Wie Andere das letzte Wort übersetzen können, begreife ich nicht. Knobel-Dillmann „mit d. i. unter Zuziehung von *Schiedsrichtern*, die die Höhe der Strafe nach Billigkeit bestimmen, je nachdem die Beschädigte viel oder wenig Kinder hat, reich oder arm war u. s. w.“ Aehnlich durchweg. In dem „je nachdem u. s. w.“ finde ich wieder viel zu genaue Bestimmung eines Verfahrens, von dem wir nichts wissen; aber das Verfahren selbst muß auf das entschiedenste bezweifelt werden. Wer die Höhe der Geldbusse zu bestimmen hat, ist mit der wünschenswertesten Deutlichkeit gesagt, nämlich der Ehemann des zu Schaden gekommenen Weibes. Neben ihm hat ein Schiedsgericht keinen Raum; und umgekehrt, wenn der Schade von ihm geschätzt werden soll, bedarf es des Ehemannes nicht. Noch deutlicher zeigt das v. 30 : „wenn ihm ein Wergeld auferlegt wird, so gebe er's als Lösung seines Lebens, genau wie es ihm auferlegt wird“ (כִּכְל אֲשֶׁר יוֹשֵׁה עָלָיו). Dazu mit Knobel-Dillmann hinzuzusetzen : „Ueberforderungen trat das Gericht entgegen, vor welchem wie v. 22 die Sache ohne Zweifel zum Austrag kam“, heißt den Wortlaut des Ge-

setzes geradezu Lügen strafen. In alten Gesetzen ist nicht so mißtrauisch jeder äußerste Fall vorgesehen, Sitte und öffentliche Meinung treten ausfüllend und regelnd ein. Insbesondere, wer ein Wergeld wünscht, verfährt nicht wie Shylock, und wer Blut sehen will, lehnt das Wergeld ab. Aber eben in v. 22, wo das כל fehlt, soll ja ausdrücklich die Regelung Schiedsrichtern vorbehalten sein. Sollte man das glauben, so müßte der Ausdruck deutlicher sein. Die Bedeutung „Schiedsrichter“ ist aber dem Worte פללים und den verwandten Bildungen durchaus nicht gesichert. Jes. 18, 7 handelt schwerlich von einem Schiedsgericht, Jes. 16, 3 braucht nicht davon zu handeln, Deut. 32, 31 ist ganz dunkel. In Hiob 31, 11. 28, den klarsten Stellen, bedeutet עון פללים oder פלילי schwere, nach dem Gesetze todeswürdige Verbrechen, die den Schiedsrichter nichts angingen. Eine andere richterliche Behörde aber ist hier nicht zu brauchen, weil 22, 6—10 deutlich zeigen, was im Bundesbuche heißt „vor das Gericht gehen“. Und vollends das lakonische ב! Seit wann heißt das „nach Ausspruch jemandes“ oder „unter Zuziehung jemandes“? Und ist es verständig zu sagen: „er soll [das von dem Ehemann ihm Auferlegte] geben nach Ausspruch der Schiedsrichter“? Das בפללים hält also nach keiner Seite hin Stich und müßte aufgegeben werden, selbst wenn man nichts Einleuchtendes dafür einsetzen könnte. Das ist aber gar nicht so schwer. Nach נתן ist ein ב am wahrscheinlichsten das ב pretii, zumal wenn es sich um Geld handelt. Dafür tritt in v. 30 פרין נפשו ein; wofür das Geld gezahlt wird, ist dort das verfallene eigene Leben, dies selbst aber wieder der Preis des vernichteten. Hier ist das zu Ersetzende, zu Vergütende die vernichtete Leibesfrucht des Weibes, ein Wort dieses Sinnes hinter ב würde alles in's Reine bringen. Heißt das einfachste Wort dafür nun נפלים, so ist es wol nicht zuviel gewagt, wenn man für בפללים einsetzt בנפלים. Die Mehrzahl wird gefordert durch das merkwürdige, aber sicher der LXX gegenüber ur-

sprüngliche ילדיה; damit soll wohl die Möglichkeit einer mehrfachen Geburt gesichert werden, während die einfache Geburt darin eingeschlossen ist. Das Wort selbst ist durch Hi. 3, 16. Ps. 58, 9. Pred. 6, 5 ausreichend festgelegt. „Das soll er geben für die Fehlgeburt“, so schließt nun die oben gegebene Uebersetzung auf das vollkommenste ab.

Unmittelbar darauf folgt in v. 23—25: „Wenn aber ein Leibesschaden entsteht, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme.“ Aeufserlich schließt sich dieser Satz sehr gut an, da das ולא יהיה אסון durch ואם אסון יהיה fortgeführt wird. Aber wie soll man alle diese Möglichkeiten mit dem vorliegenden Fall von dem schwangeren Weibe in Verbindung bringen? An wem könnte hier der Schade geschehen? Am Kinde oder am Weibe. Das Kind kann nicht gemeint sein, denn daß dieses zu Grunde gegangen ist, ist die unbedingte Annahme: nicht um Frühgeburt handelt es sich, wie Knobel und Dillmann trotz sachlich richtiger Auffassung ungenau sagen, sondern um Fehlgeburt. Also kann nur von dem Weibe die Rede sein. Was aber an Schaden aufer dem Verlust des Lebens bei dem Weibe in Aussicht steht, pflegt derart zu sein, daß es eine Sühne durch das jus talionis an dem schädigenden Manne naturgemäfs ausschließt. Das hat man früh beobachtet. Die Uebersetzung oder besser Umschreibung der LXX  $\mu\eta\ \xi\zeta\iota\chi\omicron\nu\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  und  $\acute{\epsilon}\alpha\nu\ \delta\grave{\epsilon}\ \xi\zeta\iota\chi\omicron\nu\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \eta\upsilon$  ( $\eta\grave{\iota}$ ), der auch eine Tradition in der Mechilta (vgl. Geiger Urschrift S. 437) zur Seite steht, macht den Versuch, den Schaden doch wieder auf das Kind zu schieben: Fehlgeburt und Tod eines noch ungebildeten Kindes soll kein Schade sein, wohl aber Fehlgeburt und Tod eines ausgebildeten und lebensfähigen. Diese spitzfindige Unterscheidung wird durch v. 22 selbst widerlegt, wo für den Tod auch des ungebildeten Kindes (nach LXX) eine

Sühne vorgeschrieben, also ein Schade anerkannt wird; und das liegt in der Natur der Sache. Viel eher wäre das Umgekehrte, richtig abgeändert, möglich: in v. 22 eine Frühgeburt mit lebendem Kinde ohne weiteren Schaden, in v. 23 eine Fehlgeburt und Tod des Kindes; aber auch ohne unsere Textherstellung ist es klar, daß hier nur die letztere in Betracht kommt. Die Auskunft hilft also nicht. Mit gründlicherer Hülfe ist man neuerdings bei der Hand. Der  $\text{דָּם}$  ist „irgend ein bei der Rauferei *an den Männern* oder dem Weibe (außer der Frühgeburt) geschehender Schaden“ (so Dillm.); Rothstein (S. 17) stellt außer den Ringenden auch noch „die Person oder die Personen, welche etwa versuchen sollten um die Streitenden auseinander zu bringen einzugreifen“ zur Verfügung. Also wir hätten v. 22 auszulegen: „Wenn Männer raufen und stoßen [dabei] ein schwangeres Weib, daß ihr die Frucht abgeht, thun aber sonst weder dem Weibe noch sich selbst noch irgend einem, der in ihren Streit eingreift, einen Schaden an, so u. s. w.“ Die Unmöglichkeit leuchtet ein; die enge Verbindung mit dem  $\text{וְלֹא יִהְיֶה אִסּוֹן}$  in v. 22 aber ist auf keine Weise zu lösen. Außerdem gehört der Schaden, der an den Raufenden geschähe, nicht unter diesen Fall, sondern unter v. 18 f., und man darf sich billig wundern, daß dort zwar vom Krankenlager und in stillschweigender Rückbeziehung auf v. 12 vom Tode gehandelt wird, nicht aber von schwerem Leibschaden, der doch selbst bei dem Unfreien in v. 26 f. bedeutsame gesetzliche Folgen nach sich zieht. Statt dessen ist das jus talionis, das richtig von der ganzen Ueberlieferung als das Grundgesetz für den Fall der Körperverletzung aufgefaßt wird, bei keiner anderen Gelegenheit eingeführt, als bei dem Zufall der Verletzung eines schwangeren Weibes durch blindraufende Männer. Es ist klar, daß die weiteren Personen, auf die sich v. 23—25 beziehen, nicht aus v. 22 zu entnehmen sind, sondern aus v. 18 f. Nun möchte man es an und für sich für

möglich halten, daß die Anstiftung schweren Leibesschadens bis zur Tötung von v. 18 f. verschoben wäre bis zur Erledigung des verwandten Falles in v. 22, so daß die Möglichkeit der Tötung des Weibes mit eingeschlossen würde. Indessen geht das, wie die Dinge liegen, darum nicht an, weil in v. 20 f. ein ganz unabhängiger Fall zwisehentritt, die Tötung des Sklaven, ein Fall, auf den v. 23—25 keinerlei Anwendung findet. Aber hier liegt das Heilmittel vor der Hand. Denn wie v. 22—25 den Anschluß an v. 18 f. fordert, so v. 20 f. den Anschluß an v. 26 f. Dort der Todschat des Sklaven, hier seine Verstümmelung. Und vom augenblicklichen Todschat zum Tod in Folge der Mißhandlung, von diesem zur Verstümmelung ist ein notwendiger Fortschritt nicht zu verkennen. Durchaus Zusammengehöriges wird also durch den Fall von dem schwangeren Weibe und das daran Angeschlossene derart auseinandergerissen, wie es der ursprüngliche Verfasser nicht kann beabsichtigt haben. Auch der Grund für die Verpflanzung der Verse 20 und 21 ist unschwer zu erkennen. Von v. 12 an handelt es sich um Tötung und todeswürdige Verbrechen; vielleicht ist schon vor v. 18 dies oder jenes später eingeschoben, weil es unter diese Gesichtspunkte fiel. Daran ist nun der Fall vom Todschat des Sklaven möglichst angenähert, freilich recht ungeschickt, da in v. 18 f. schon ein Fall von glimpflicherem Verlaufe vorhergeht. Indessen liegt doch in dem וְלֹא יָמוּת v. 18 auch die Möglichkeit des Gegenteils und der Anwendung von v. 12 eingeschlossen, und keinenfalls konnte der Unfreie dem Freien vorangehen. Es sind also nach jenem Gesichtspunkte zwei sich entsprechende Staffeln hergestellt: 1) Freier v. 18 f., Unfreier v. 20 f., 2) Freie v. 22—25, Unfreier v. 26 f. Zugleich rückt nun Auge und Zahn in v. 26 f. unmittelbar an Auge und Zahn in v. 24 heran, sodafs eine neue sachliche Zusammengehörigkeit geschaffen ist. Aber ob nun solche Erwägungen



zu der Umsetzung geführt haben oder nicht, die Thatsache der Umsetzung selbst kann kaum bezweifelt werden.

Stellen wir nun die Reihenfolge v. 18 f. 22—25. 20 f. 26 f. her, so wird allerdings die Beziehung des jus talionis in v. 23—25 auf *die beiden Fälle* in v. 18 f. und v. 22 bedeutend erleichtert, schwerlich aber ganz anstofslos. Es bleibt immerhin wunderlich, daß die Zufügung eines Leibes Schadens nicht da behandelt wird, wo sie zuerst in Betracht kommt, um dann für alle nachfolgenden Fälle im Voraus erledigt zu werden. Erschwert wird die gemeinsame Beziehung auch durch den neuen Ansatz in v. 22 וְכִי יִנְצוּ אֲנָשִׁים, wo man im Anschluß an v. 18 f. etwa ein וְאִם יִנְפוּ הָאֲנָשִׁים erwarten sollte. Man könnte freilich annehmen, daß dieser neue Anfang erst auf Grund der Umstellung hergestellt wäre. Indessen bleibt noch eine andere Möglichkeit, die des Stellentausches statt der einfachen Umsetzung, und die halte ich für die wahrscheinlichste. Wo wir v. 20 f. fortgenommen, wird ursprünglich v. 23—25 gestanden haben. Man könnte weiter vermuten, daß auch das וְלֹא יִהְיֶה אִסּוֹן, an das v. 23 ff. jetzt angehängt erscheint, anfänglich hinter וְלֹא יִמּוֹת in v. 18 gestanden und mitgewandert wäre. Aber man würde damit eine höchst willkommene weitere Veranlassung für den Stellentausch ohne Not aufgeben. Ist dies וְלֹא יִ' א' in v. 22 ursprünglich, so schien es den unmittelbaren Anschluß von v. 23 ff. geradezu zu fordern. Und genau besehen ist es in v. 18 ebenso entbehrlich, wie in v. 22 am Platze. In v. 18 wird zunächst der bereits durch v. 12 erledigte Fall der Tötung ausgeschlossen. Der Fall der Verstümmelung ist neu und kommt erst nach Erledigung des nächstliegenden durch das וְאִם אִסּוֹן יִהְיֶה in Betracht. Das jus talionis wird in der Fassung gegeben, die der Volksmund dafür geschaffen hat, darum muß die Tötung noch einmal wiederkehren, und zum Schluß in v. 25 folgen sogar Fälle, die durch v. 19 augenscheinlich anders entschieden sind.

In v. 22 braucht nun nur noch durch ein *ולא ידוה אסון* der durch v. 23 ff. eben vorher ein für alle Mal entschiedene Fall ausgeschlossen zu werden, und alles ist damit in bester Ordnung. Der Text lautet demnach :

*Wenn aber Männer in Streit gerathen und einer den andern schlägt, mit einem Stein oder mit der Faust, das er nicht tot bleibt, wohl aber bettlägerig wird : so soll, wenn er wieder aufsteht und an seinem Stocke draussen umhergeht, der in schlug, straflos ausgehen; blofs seine Versäumnis soll er zahlen und für die Heilung Sorge tragen. Wenn aber ein Leibesschaden entsteht, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuhs um Fuhs, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Strieme um Strieme. — Und wenn Männer raufen und stolsen [dabei] ein schwangeres Weib, sodafs ihr die Frucht abgeht, ohne das ein Leibesschaden entsteht, so soll der Betreffende um Geld gebüfst werden, wie es ihm der Mann des Weibes auferlegt, und [das] soll er geben für die Fehlgeburt. — Und wenn einer seinen Knecht oder seine Magd mit dem Stocke schlägt, das er ihm unter seiner Hand stirbt<sup>1)</sup>, so soll's gerächt werden. Wenn er aber noch einen oder zwei Tage aushält, so soll's nicht gerächt werden : ist er doch sein Geld<sup>2)</sup>. Und wenn einer<sup>3)</sup> seinem Knecht oder seiner Magd ein Auge ausschlägt, so soll er ihn frei entlassen um des Auges willen. Und wenn er seinem Knechte oder seiner Magd einen Zahn zerbricht, so soll er ihn frei entlassen um seines Zahnes willen.*

5) 22, 31 b. Die Worte *ובשר בשדה טרפה* lassen sich nicht übersetzen. Die Uebersetzung Dillmann's „Fleisch

<sup>1)</sup> Auffallend ist hier und im Folgenden die Einzahl und das männliche Suffix. Fast sollte man vermuten, das hier schon wie in Deut. zu v. 2 ff. die Magd auf Einschub beruhe.

<sup>2)</sup> d. h. natürlich sein Besitz, mit dem er machen kann, was er will.

<sup>3)</sup> *איש* könnte bei dieser Anordnung Zusatz sein.

von auf dem Feld Zerrissenem“ ist nur erleichternde Umschreibung, ihr entspräche allenfalls **בשר טרפה כשרה**. So übersetzt freilich auch Ewald in dem von Dillmann angezogenen § 287 h, aber die von beiden angeführten Beispiele Deut. 28, 36 „du wirst dort anderen Göttern dienen, Holz und Stein“ oder „von Holz und Stein“ und Jer. 41, 8 „wir haben im Felde verborgene Vorräte (oder „unterirdische Vorratskammern“) Weizen und Gerste u. s. w.“ oder „an Weizen und Gerste u. s. w.“ (vgl. Gesenius<sup>25</sup> 131, 2. c)) rechtfertigen nur die Uebersetzung „Fleisch auf dem Felde, Zerrissenes“ oder „an Zerrissenem“, und die gibt keinen Sinn. Denn „andere Götter“ oder „im Felde verborgene Vorräte“ sind in sich geschlossene Begriffe, an die eine solche Erläuterung durch Apposition sich anschließen kann, „Fleisch auf dem Felde“ aber wird niemand dafür ausgeben. Die andere Uebersetzung aber, die beispielsweise Kautzsch bietet, „Fleisch, das im Freien zerrissen worden ist“ hat 1) die Wortstellung gegen sich, 2) dafs **בשר** nicht weiblich ist, 3) dafs das Fleisch nicht zerrissen wird. Die Abhülfe ist sehr einfach. Von dem Worte **כשרה** sind die drei ersten Buchstaben Dittographie von **בשר**, der letzte, das **ה** ist der Artikel zu **טרפה**, also **בְּשַׂר הַטְּרֵפָה** „das Fleisch des Zerrissenen sollt ihr nicht essen“ vgl. v. 12. Diesmal kann man sich aus LXX von der Richtigkeit der Herstellung überzeugen, sie übersetzt die drei Worte *καὶ κρέας θηριόλωτον*, läßt also **כשרה** völlig aus (vgl. *θηριόλωτος* für **טרפה** allein Gen. 31, 39. Lev. 7, 24 u. s. w.). Nur der Artikel ist *vielleicht* nicht bezeugt.

6) Um das halbe Dutzend voll zu machen deute ich auf einen wunden Punkt hin, dessen Heilung ich nicht mit solcher Sicherheit vollziehen kann, wie in den bisherigen Fällen. 23, 2 b : **ולא הענה על רב לנטות אחרי רבים : להטות**. Zunächst füge ich nach LXX *ὥστε ἐκκληῖσαι* [Luc. *ἐκκληῖναι*] *κρίσιν* (vgl. auch v. 6), am Schlusse ein **משפט** hinzu, wie schon Andre gethan. Die ersten Worte kann

man nicht ohne schwere Bedenken übersetzen „Du sollst nicht aussagen über eine Streitsache“ oder ähnlich. Dafür gibt LXX *ὁ προσθήσῃ* [Luc. *προσθεθήσει*] *μετὰ πλῆθους*. Sie punktiert also רב und übersetzt schwerlich הַעֲנֶה, man könnte etwa an הַפְנֵה denken mit על statt אל. Wenn nur רב allein jemals für „die Menge“ nämlich der Menschen vorkäme. Immerhin scheint mir das im Parallelismus zu לַנְּטוֹת nicht unmöglich. Wäre es richtig, so müßte אַחֲרֵי רַבִּים fallen. Aber selbst ohne der LXX zu folgen, darf man es als wahrscheinlich bezeichnen, daß לַנְּטוֹת und לַהֲטוֹת nur ein Wort vertreten, אַחֲרֵי רַבִּים durch Abirren des Auges auf den ersten Halbvers eingedrungen ist und dann ein Wort zu früh mit לַהֲטוֹת der Faden wieder aufgenommen wurde. Man erwäge, ob אַחֲרֵי רַבִּים לַהֲטוֹת verdient eingesetzt zu werden, oder ob wenigstens dies oder jenes von dem Gebotenen für eine bessere Herstellung zu verwerten ist. Daß der Vers ein durchaus gnomisches Gepräge trägt, wie mehrere unter den folgenden, ist deutlich.

Zum Schlusse die Erklärung, daß ich außer den angeführten Schriften nur Böttcher verglichen habe, und mich über jeden bewiesenen Vorgang eines Lebenden oder Verstorbenen in diesen Kleinigkeiten freuen werde.

## Der alttestamentliche Sprachgebrauch inbetreff des Namens der sogen. „Bundeslade“.

Von Dr. Fritz Seyring.

Der Name für die Lade wechselt in den Stellen des A. T.'s, in denen von derselben die Rede ist, in der mannigfaltigsten Weise, und zwar finden sich 22 (resp. 25) Variationen, die mit אַרְוֹן zusammengesetzt sind.

Das folgende Schema bietet eine Uebersicht der quellenmäßigen Reihenfolge dieser Variationen :

ארון יהוה אלוי צבאות ישב הכרכים

A. Die Namen in den alten Quellen.

(J; E; JE; Bb. Sam.)<sup>1)</sup>

I. In den alten Quellen ursprüngliche Namen :

ארון האלהים אשר	2) הארון	3) ארון יהוה	4) ארון האלהים	5) ארון האלהים	א' אלהים
נקרא שם שם יהוה					
צבאות ישב הכרכים					ארון אלהי ישראל

II. In den alten Quellen ursprüngliche Namen, (durch D, D<sup>2</sup>, R) redaktionell bearbeitet in :

ארון ברית יהוה	(23) הארון הכרית	8) ארון ברית יהוה	11) ארון ברית האלהים
צבאות ישב הכרכים	(24) הארון ברית יהוה	9) ארון יהוה אלהיכם	
		10) ארון יהוה ארון כל הארץ	
		(25) ארון הכרית ארון כל הארץ	

B. Die Namen in den jüngeren Quellen

mit Beiseitelassung derer, die schon in den alten Quellen enthalten sind :

ארון ברית יהוה	12) ארון הכרית	13) ארון העדת	14) ארון ארני יהוה	15) הארון לעדות	16) ארון אשר יהוה	17) הארון אשר שם	18) ארון אלהינו	19) ארון יהוה אלוי ישראל	20) ארון האלהים יהוה ישב	21) הכרכים אשר נקרא שם	22) ארון ענק
האלהים											

Bb. d. Chronik. (Ps.)

Bb. d. Könige.

<sup>1)</sup> In der Signirung der Quellen folge ich den von Wellhausen angewandten Zeichen.

Auszuweichen ist von dem ältesten Namen, den die Lade, soweit wir wissen oder annehmen können, in Israel geführt hat. Derselbe ist : ארון יהוה אלהי צבאות ישב הכרובים, wenn er auch in dieser seiner Reinheit im A. T. nicht belegbar ist. Dafs dies aber der älteste Name, scheint mir unwiderleglich aus folgender Beweisführung hervorzugehen. Wie der Name eines Dinges vielfach aus der Bedeutung desselben heraus gewonnen wird, wie namentlich die Epitheta eines Dinges der den Dingen innewohnenden Bedeutung Ausdruck geben, so verhält es sich auch mit dem Namen der Lade. Ihre ursprüngliche Bedeutung ist „die Repräsentation des Kriegsgottes Jahwe.“ Dieser aber führt (siehe den ausführlichen Beweis H. R. E. Art. Zeb. Band XVII) im alten Israel den Namen : „יהוה אלהי צבאות.“ Was liegt nun näher, als dafs auch die Lade, die Repräsentation dieses יהוה אלהי צבאות, den Namen führt, der sie jenem Kriegsgott als zu eigen anerkennt, den Namen : „ארון יהוה אלהי צבאות“ ?

Dazu tritt als weiterer integrierender Bestandteil des alten vollen Namens der Lade der Zusatz : ישב הכרובים : „der auf den Cherubim Thronende.“ Die כרובים bedeuten nun nicht etwa die goldenen auf der Lade angebrachten Cherubim, von denen Q Exod. 25 u. 37 spricht — denn diese lassen sich für die alte Lade nicht erweisen —, sie repräsentiren vielmehr die alte Auffassung, dafs Jahwe, wo er erscheint, auf Wolken und Winden im Gewittersturm einherfährt. Tritt die Lade als Repräsentation des Kriegsgottes in Aktion, dann erscheint, von Sturmwolken getragen, Jahwe, gleichsam in die Lade eingehend und nun erst in ihr und aus ihr heraus wirkend.

Wie schon gesagt, finden wir den alten vollen Namen in seiner ursprünglichen Reinheit nicht im A. T. Doch haben wir einige Stellen in den alten Quellen, aus denen jener alte Name noch mit Sicherheit erschlossen werden kann.

1) II Sam. 6, 2 heifst es :

„ארון האלהים אשר נקרא שם שם יהוה צבאות ישב הכרכים עליו“

In dieser Stelle finden wir die einzelnen Bestandteile, aus denen sich der älteste volle Name der Lade zusammensetzte, d. h. neben ארון die Zusätze :

ישב הכרכים u. אלהים, יהוה צבאות.

2) I Sam. 4, 4 heifst es :

„ארון ברית יהוה יהוה צבאות ישב הכרכים“

Sehen wir vorläufig von der redaktionellen Thätigkeit ab, die sich in dem Einschub ברית kund giebt (dazu vgl. das Nähere S. 120—121), so bleibt uns als alter Text :

ארון יהוה יהוה צבאות ישב הכרכים

d. h. also wiederum der, wenn auch nicht vollständige, älteste Name der Lade.

Natürlich war nicht immer in der alten Zeit der volltönende Name im Munde des Volkes und wir finden in ihr auch Abkürzungen des Namens, die ebenso häufig — wenn nicht häufiger — waren, wie der volle Name selbst.

Die gebräuchlichste Abkürzung, die gleichzeitig auch die kürzeste Bezeichnung der Lade überhaupt ist, ist :

הארון

(im Exod., Lev., Num. immer defectiv : הארון geschrieben).

Wir finden diesen Namen in den alten Berichten der Quellen :

*J* (Num. 10, 35. Jos. 4, 10);

*E* (Jos. 6, 4, 8, 33); *JE* (Jos. 3, 15);

der anerkannt alten Teile der *Sam. Bb.* : I 6, 13. 7, 2; II 6, 4. 11, 11.

Dieser Name geht dann durch fast alle Bücher und Quellen des A. T.'s, in denen von der Lade die Rede ist. So in : *D* (Dt. 10, 2. 5); *Q* (Exod. 25, 14f. etc.; Lev. 16, 2; Num. 3, 31); *I Kön.* 8, 3. 5 etc.; *I Chr.* 6, 16. 13, 9 etc.; *II Chr.* 5, 5 etc.

הארון ist hier überall die Lade κατ' ἔξοχην, die Lade,

bei der sich jeder, der im Zusammenhang davon erfuhr, sofort das Richtige denken konnte und mußte.

Hierher gehören auch die beiden Stellen :

Jos. 3, 14 : <sup>1)</sup> [הברית] הארון und

Jos. 3, 17 : [ברית יהוה] הארון.

Darüber siehe unten S. 121.

Eine andere Abkürzung des oben genannten ursprünglichen Namens der Lade ist :

ארון יהוה.

So findet sich der Name zuerst in der Quelle *J*. Bei der Schwierigkeit der Quellenscheidung aber in den Stellen, an denen ארון יהוה zuerst steht : Jos. 4, 11. 6, 6 f. 11 f. 7, 6 ist nicht auszumachen, ob wir hier ארון יהוה immer als von *J* ursprünglich geschrieben betrachten können. Vielleicht ist auch die Annahme berechtigt, daß es teilweise erst von einem Redaktor (*JEr*) hinzugefügt oder statt ארון האלהים in die *E*-Quelle eingetragen worden ist.

Auch dieser Name א' י' wurde allgemein und ging in die Geschichtsbücher des A. T.'s über. Wir finden ihn noch :

in alten Quellen : I Sam. 4, 6. 5, 3 f. etc.

II Sam. 6, 9 ff. ;

in jüngeren Quellen : I Kön. 8, 4 ;

I Chron. 15, 3. 16, 4 ; II Chr. 8, 11.

Hierher gehören noch die Stellen :

Num. 10, 33 und 14, 44 ; Jos. 4, 7. 18. 6, 8 (s. S. 121) ;

I Sam. 4, 3—5 : ארון [ברית] יהוה (s. S. 120—121) ;

desgl. Jos. 4, 5 : ארון יהוה [אלהיכם] (s. S. 122) ;

Jos. 3, 13 : ארון יהוה [ארון כל הארץ] (s. S. 124) ;

Jos. 3, 11 : ארון [הברית ארון כל הארץ] (s. S. 122. 124).

Neben ארון יהוה steht als eine andere Abkürzung des oben genannten ursprünglichen Namens der Lade :

ארון האלהים.

<sup>1)</sup> Die eckige Klammer : [ ] bedeutet redaktionellen Einschub oder Zusatz.



Man müßte glauben, diese Bezeichnung der Lade in der Quelle E, wie ארון יהוה in J, zu finden. Doch findet sich keine derartige Stelle in E, trotzdem auch in ihr die Berichte über die Lade nicht fehlen. Es hängt dies jedenfalls zusammen mit der fortwährenden Textverschweifung von J und E und der daran arbeitenden und überarbeitenden Redaktion (JE<sup>r</sup>), die ארון יהוה aus J an diesen Stellen bevorzugte.

Wenn nun auch nicht in E, so tritt uns doch in gleichfalls alten Quellen die Bezeichnung ארון האלהים entgegen (neben zweimaligem ארון אלהים, d. h. also ohne Artikel vor אלהים, in I Sam. 3, 3 und 4, 11) : I Sam. 4, 13. 17 ff. 21 f. 5, 1 f. 10. (14, 18); II 6, 3 f. 6 f. 12. 7, 2. 15, 24 f. 29.

ארון האלהים blieb auch in späterer Zeit noch Ausdruck für die Lade. Wir finden ihn wieder : I Chr. 13, 5. 7. 12. 14. 15, 1 f. 15. 24; II Chr. 1, 4. Hierher gehören auch die Stellen : I Sam. 4, 4. II 15, 24 : ארון [ברית] האלהים (s. S. 121 f.).

Eine Erweiterung hat die Formel ארון האלהים in den alten Quellen durch den (statt des Artikels determinierenden) Zusatz ישראל in I Sam. 5, 7 f. 10 f. 6, 3 erhalten :

ארון אלהי ישראל

Doch war dieser Ausdruck kaum im Volksmunde. So wird er auch an diesen Stellen jedesmal den Philistern in den Mund gelegt. Ein ויאמרו der Philister (v. 8), לאמר (v. 10) etc. führt jedesmal diesen Ausdruck ein. Diese Determinirung durch ישראל war im Munde der Philister auch nötig, da sie damit den Gott der Israeliten von dem ihren unterschieden. Im Munde der Israeliten selbst war der Zusatz überflüssig. Ihnen genügte zum Verständnis האלהים. (Vgl. hierzu I Chr. 15, 12. 14 : ארון יהוה אלהי ישראל S. 123).

Soweit die in den alten Quellen ursprünglichen Namen.

Einen neuen Namen für die Lade prägte das Deut. :

ארון ברית יהוה

Diese Namenbildung des Deuteronomiums hängt eng mit seiner bekannten religiösen Auffassung zusammen.

Wo wir in anderen Büchern des A. T.'s den Zusatz ברית zum Namen der Lade finden, ist er, wenn nicht deuteronomisch, so deuteronomistisch und als solcher entweder redaktioneller Einschub in den alten Quellen oder in den jüngeren Stücken von den Schriftstellern nach Vorgang von D in ihre Schriften übernommen worden.

Ein strikter Beweis für die Annahme, daß ברית im Namen der alten Quellen jedesmal redaktioneller Einschub sei, läßt sich allerdings nicht führen, doch ist immerhin an der Hand mehrerer Belege ein Wahrscheinlichkeitsbeweis möglich.

1) Die Sam. Bb. setzen fast durchgängig für die Lade : ארון האלהים oder ארון יהוה. Nur im Anfang des älteren Sam. Buches c. 4, 3—5 findet sich einmal ארון ברית האלהים, dreimal ארון ברית יהוה. Es wäre nun eine sonderbare Annahme zu glauben, daß der Verfasser der alten Stücke in Samuel-Buch, sozusagen einer Marotte folgend, hier einigemale ארון ברית יהוה, einmal ארון ברית האלהים gesetzt habe, um dann mit ארון יהוה oder ארון האלהים fortzufahren. Es ist vielmehr aus einfachen Vernunftgründen zu schliessen, daß der Redaktor der Sam. Bb. (D<sup>2</sup>) hier den Anfang machte, den alten Namen der Lade ארון יהוה und ארון האלהים in jenen ihm geläufigen, sein Vorbild D charakterisirenden, Namen umzubilden. Doch stand er von seinem Versuche im folgenden wieder ab; oder, wie Wellhausen a. a. O. sich ausdrückt : „nur an den ersten vier Stellen, in denen das Heiligtum hier erwähnt wird, hat der Emendator ausgehalten.“

Auch die LXX wissen an den Stellen I Sam. 4, 3—5 nichts von einem eingeschobenen ברית, sondern haben : v. 3 *αὐτὸν τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, v. 4a *αὐτὸν κυρίου αἰθη-*

μένου Χερουβίμ; v. 4 b ἡ κιβωτὸς; v. 5 κιβωτὸς κυρίου. Letzteres ist gewiß bedeutsam, wenn man bedenkt, daß sonst die LXX, wie sich aus vielen Belegen beweisen läßt, gern διαθήκης (= ברית) bei Nennung der Lade einschieben resp. in ihrer Vorlage fanden, wo in hebr. Codd. nichts von ברית sich findet, z. B. in Jos. 3, 15. 4, 10 f. 6, 6 ff. etc. I Sam. 5, 4. 6, 3. 18 etc. II Sam. 6, 10 etc.

Ein zweiter Beleg ist die Stelle Josua 3, 17. Hier findet sich die eigentümliche Formel: הארון ברית יהוה. Dieselbe ist natürlich eine syntaktische Unmöglichkeit, indem zu ארון, das schon durch den Artikel determinirt ist, noch ein zweite Determination in Gestalt des Zusatzes ברית יהוה tritt, welcher notwendig das nomen regens im stat. constr. verlangt. Klarer als durch diese Stelle kann ein redaktionelles Eingreifen nicht nachgewiesen werden. (Das Gleiche gilt von Jos. 3, 14). Unbekümmert darum, daß er eine syntaktische Unmöglichkeit begeht, setzt D<sup>2</sup> zu הארון noch ברית יהוה hinzu und verrät damit eben diesen seinen spezifisch-deuteronomistischen Einschub, den wir daher von diesen Stellen aus berechtigt sind, als einen deuteronomistischen zu bezeichnen.

Deuteronomistische Interpolation ist nun ברית außer an obigen Stellen noch in Num. 10, 33. 14, 44; Jos. 4, 7. 18. 6, 8; II Sam. 15, 24.

Die ganze Formel ארון ברית יהוה ist deuteronomistischer Einschub in Jos. 8, 33. Vgl. hierzu Dillmann, Comment. z. Jos. 479: „נשאי ארון ברית יהוה,“ scheint eingeschoben, weil die bestimmtere Benennung ארון ברית יהוה erst hinter dem einfachen לארון nachgebracht wird.“

In den jüngeren Stücken, in welchen sich die Formel ארון ברית יהוה findet, ist dieselbe aus dem Sprachgebrauch des D herübergenommen. Wir haben sie noch bei Jeremia Cap. 3, 16, der ja selbst inmitten dieser deuteronom. Zeit steht, und weiter in I Kön. 3, 15. 6, 19. 8, 1. 6; I Chr. 15, 25 f. 28 f. 16, 37. 17, 1. 28, 2; II 5, 2. 7.

Neben der Formel ארון ברית יהוה steht in D ארון ברית יהוה אלהיכם : Jos. 3, 3. Nach Dillmann arbeitete nämlich in Jos. 3, 2—4 D<sup>2</sup> nach einer älteren Vorlage, nach D. Und da nun besonders D, entsprechend der Einkleidung des Deuteronomiums, es liebt, dem יהוה noch אלהים in irgend einer suffigirten Form (אלהינו, אלהיך) anzuhängen, so gehört vielleicht die obige Formel schon der Vorlage D an.

Wohl auf den Einfluss von D und den seit ihm aufgekomenen Sprachgebrauch ist auch die Formel ארון ברית האלהים in Richt. 20, 27 zurückzuführen, eine Stelle, die mit ihrem Zusammenhange in die deuteronomistische Zeit zu setzen ist. Diese Formel findet sich noch einmal später in I Chr. 16, 6.

D<sup>2</sup> gehört jedenfalls auch der Zusatz אלהיכם der Formel ארון יהוה אלהיכם in Jos. 4, 5 an. D<sup>2</sup> übertrug nach D, der, wie wir gesehen haben, es liebt, in irgend einer suffigirten Form אלהים an יהוה zu hängen, diesen Sprachgebrauch in überarbeitender Weise auf die alte Formel ארון יהוה in JE.

Eine Verkürzung der obigen Formel ארון ברית יהוה liegt vor in ארון הברית Jos. 3, 6. 8. 4, 9. 6, 6. Diese Formel ist eine deuteronomistische Prägung. Nach Dillmann gehören allerdings Jos. 3, 6. 8 zu D. Da aber der Deuteronomiker im ganzen Dt nicht von einer ארון הברית, sondern nur und zwar stereotyp von einer ארון ברית יהוה spricht, so ist auch Jos. 3, 6. 8 wohl auf den die Vorlage D überarbeitenden D<sup>2</sup> zurückzuführen.

Desgleichen verwertete D<sup>2</sup> diese seine Formel ארון ברית für redaktionelle Aenderungen in der schon oben (S. 121) erwähnten Stelle Jos. 3, 14 הארון הברית und Jos. 3, 11 : ארון הברית ארון כל הארץ, indem er für das ursprüngliche ארון הברית : יהוה einsetzte.

Wiederum in eine neue Phase trat die Umbildung des Namens der Lade in der Schriftweise des Priestercodex. Neben dem allgemeinen הארון schreibt Q nämlich immer :

ארון העדה.

Der Name findet sich im Ex. neunmal, Num. einmal, Jos. einmal (Jos. 4, 15—17 ist nach Dillmann ein Stück aus Q). Singulär findet sich auch in Exod. 31, 7 הארון לעדות. Vielleicht ist לעדות erst späterer, erläuternder Zusatz.

Dieser Name hat sich nicht, wie die sonst in den Quellen gebräuchlichen Namen: הארון, ארון יהוה, ארון האלהים, ארון ברית יהוה in der späteren Literatur weiter verbreitet. Er findet sich nicht, was man am ehesten vermuten könnte, in der Chronik, die doch in allem übrigen ganz auf dem Boden der Anschauungen, Terminologie etc. von Q steht. Der Name ארון העדה ist auf Q beschränkt geblieben; er konnte nicht, wie die obigen Namen, volkstümlich werden, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil zur Zeit des Q die Lade nicht mehr existirte und so dem näheren Interesse des Volkes entrückt war.

In der geschichtlichen Entwicklung des Namens der Lade folgen nun die in den Bb. der Kön. und der Chron. neu geprägten jüngsten Namen, teilweise mit enger Anlehnung an schon bekannte :

ארון ארני יהוה I Kön. 2, 26.

ארון אשר שם ברית יהוה I Kön. 8, 21, eine explicierende Erweiterung der einfachen deuteronomischen Formel ארון ברית יהוה.

ארון אלהינו I Chron. 13, 3. Diese Formel knüpft an die bekannte Terminologie des D (s. S. 122) an.

ארון אלהי ישראל I Chron. 15, 12. 14. War in alter Zeit der Name ארון אלהי ישראל vom Schriftsteller (I Sam. 5 u. 6) nur den Philistern zum Zwecke der Unterscheidung ihres Gottes von dem israelitischen Gott in den Mund gelegt worden, während er im Volksmunde nicht

erwähnt wird, so tritt er uns hier, noch um יהוה vermehrt, in der Rede (v. 12) und in den die Rede Davids referierenden Worten (v. 14) entgegen. Das spezifisch-israelitisch-theokratische Element tritt damit, wie schon bei den Propheten des alten Israel beginnend, zutage.

ארון האלהים יהוה ישב הכרכים אשר נקרא שם I Chr. 13, 6, ist eine in Anlehnung an den alten, ganz ähnlich klingenden Namen in II Sam. 6, 2 entstandene Bildung.

ארון עון II Chr. 6, 41. Diese Formel knüpft dem Sinne nach an den alten Spruch Num. 10, 33 an. Von hier ist die Formel (mit ihrem Zusammenhange) wohl in Ps. 132, 8 übernommen.

ארון הקדש II Chr. 35, 3. Die „heilige“ Lade ist grade an dieser Stelle am Platze.

Endlich ist noch eine Formel zu erklären, die wohl in ihrer jetzigen Form zu einer der jüngsten Redaktionen gehört. Sie findet sich im Text von JE Jos. 3, 11 u. 13:

ארון יהוה ארון כל הארץ (vgl. dazu S. 122).

Es ist allgemein anerkannt, daß der Text, in welchem diese Formel zweimal steht, stark überarbeitet ist. Desto leichter ist die Annahme, daß auch der ganz seltene Zusatz zu ארון יהוה: „ארון כל הארץ“ zu der redigierenden Bearbeitung gehört. Zu letzterer Behauptung treibt mich aber namentlich die Erwägung, daß der universalistische Zug, der sich in dem „Herrn der ganzen Erde“ kundgibt, nicht zu der noch ziemlich massiven Auffassung von der Lade als der Repräsentation des Kriegsgottes in JE paßt<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Allerdings findet sich im Text von J: Gen. 18, 25 ein ähnlicher universalistischer Zug in „שפט כל הארץ“. Doch hat die Entgeghaltung dieses „שפט כל הארץ“ in Gen. 18 zu Gunsten eines ursprünglichen „ארון כל הארץ“ in Jos. 3, 11. 13 nichts zu sagen. Denn Gen. 18, 22b—33 a gehört, wie Wellhausen, Comp. d. Hexat. p. 27—28 nachgewiesen hat, nicht in den ursprünglichen Text von J, sondern ist späterer Einsatz aus der Zeit des Jeremia oder Ezechiel.

Die Specialrepräsentation des Kriegsgottes, der sich im gegebenen Falle in seiner Lade inkorporirt, duldet nicht auch zugleich neben sich den hoch über diese Vorstellung erhabenen Begriff eines Weltengottes.

Aufser Jos. 3, 11. 13 findet sich auch der Ausdruck ארון כל הארץ nur in exilischer oder nachexilischer Literatur : Sach. 4, 14; 6, 5; Mich. 4, 13; Ps. 97, 5, gleichfalls ein sprechender Faktor für das junge Alter des Ausdrucks.

## Ueber die Verwendbarkeit der doppelartigen mit יהו und יי anlautenden Namen im Alten Testament für die historische Quellenkritik<sup>1)</sup>.

Von **Hugo Bonk** in Königsberg.

### *Abkürzungen.*

† bezeichnet die mit יי anlautenden Namensformen.

\* „ „ „ יהו „ „

S : erster Redactor des Grundstocks von I. Sam. I bis II. Sam. VIII (einer vita des Saul und des David).

Σ : erster Redactor von II Sam. X—XX.

K : „ „ des Königsbuchs.

SK : Samuelis-Könige in der heutigen Gestalt.

I : Interpolatoren und spätere Bearbeiter.

Ic : Exilischer Verfasser des chronologischen und religiösen Schemas bei SK. (Bleek-Wellhausen, Einleitung<sup>4</sup>)

<sup>1)</sup> Die vorliegende Arbeit hat Herr Professor Stade in Gießen einer genauen Durchsicht zu unterziehen die Freundlichkeit gehabt, und ich kann es nicht unterlassen, ihm für die zahlreichen brieflich mitgetheilten Winke und Berichtigungen auch an dieser Stelle meinen Dank auszusprechen. Auch den Herren Professoren Aug. Müller in Halle und Cornill in Königsberg bin ich aus demselben Grunde zu Dank verpflichtet.

126 Bonk, über die Verwendbarkeit d. doppelformigen mit  $\text{יִי}$  u.  $\text{י}$

§§ 126. 133; Wellhausen Prol. 291; Stade, G. Is. I, 76.)

ENC: letzter Redactor des Buchs Esra-Nehemia, nach Bleek-Wellhausen, Einl. 294 identisch mit

C: Verfasser der Chronik.

pr. = prophetisch.

dt. = deuteronomistisch.

ndt. = nachdeuteronomistisch.

ex. = exilisch.

nex. = nachexilisch.

---

Im A. T. kommen im Ganzen 13 Eigennamen vor, deren Orthographie zwischen † und \* schwankt. Ein Analogieschluss aus der Bildungsgeschichte der sonstigen Sprachformen würde ergeben, daß die Formen auf \* die ursprünglichen, die synkopirten die späteren, abgeleiteten, sind. Aber bei den vorliegenden Namensformen haben ganz andere Dinge mitgewirkt, als die grammatischen Lautgesetze, so daß jener Schluss voreilig wäre.

Es muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß ja bekanntlich unser Text des A. T. durch Bearbeiter und Abschreiber absichtlich und irrthümlich vielfach so entstellt ist, daß es ein Wunder wäre, wenn gerade die hier zu untersuchenden Namen überall in den Formen der Urschriften erhalten sein sollten. Aber wir werden sehen, daß diese Entstellungen unsere Namen doch nicht so stark betroffen haben, daß eine systematische Untersuchung derselben zum Gebrauch für die historische Kritik unmöglich wäre.

Sodann ist zu betonen, und es soll in dieser Untersuchung bewiesen werden, daß die Namensformen auf  $\text{י}$  und  $\text{יִי}$  von den einzelnen Verfassern keineswegs, wie es den Anschein hat, willkürlich und bunt durcheinander ge-



braucht worden sind. Vielmehr ist die Consequenz so groß, daß wir Inconsequenzen den Abschreibern und nicht den Verfassern zur Last legen müssen. Die scheinbare wüste Unordnung im Gebrauch der beiden Formen rührt nicht von Inconsequenzen eines und desselben Verfassers, sondern im Allgemeinen von der Abfassung durch verschiedene *in verschiedenen Zeiten lebende* Verfasser her <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Daß jene alten Schriftsteller auch sonst in der Namensschreibung consequent gewesen sind, ist eine bekannte Thatsache. Vgl. Bleek-Wellhausen, Einl.<sup>4</sup> (die ich von jetzt ab WB citiren werde) S. 75. Lehrreich scheint mir dafür besonders die Orthographie des Namens David zu sein. Derselbe findet sich nach meiner Zählung in der hebr. Bibel im Ganzen 889 mal. Ich theile die Belegstellen in drei Gruppen und bezeichne die scriptio defectiva דָּוִד mit †, die scriptio plena דָּוִיִד mit \*. Dann findet sich in der

I. Gruppe :

I. Samuelis	225 mal	†	
II. "	219 "	†	
Jesaja	10 "	†	(VII, 2. 13; IX, 7; XVI, 5; XXII, 9. 22; XXIX, 1; XXXVII, 35; XXXVIII, 5; LV, 3.)
I. Regum	66 "	†	2 mal * (III, 14; XI, 36).
II. "	18 "	†	
	<hr/>		
	538 mal	†	2 mal *.

II. Gruppe :

Esra-Nehemia	10 mal	*	
Chronik	208 "	*	
Amos	2 "	*	(VI, 5; IX, 11)
Hosea	1 "	*	(III, 5)
Cant. Cantic.	1 "	*	(IV, 2)
Zacharja	5 "	*	(XII, 7. 8. 10. 12; XIII, 1)
	<hr/>		
	227 mal	*	

III. Gruppe :

Psalmen	99 mal	†	
Prov. (I, 1)	1 "	†	
Eccles. (I, 1)	1 "	†	
Ruth (IV, 17. 22)	2 "	†	
	<hr/>		
	103 mal	†	

Dazu kommen noch

Zur Lösung unserer Frage bieten sich zunächst folgende Anhaltspunkte :

Jeremia	15 mal †	(XIII, 13; XVII, 25; XXI, 12; XXII, 2. 4. 30; XXIII, 5; XXIX, 16; XXX, 9; XXXIII, 15. 17. 21. 22. 26; XXXVI, 30).
Ezechiel	3 „ †	XXXIV, 24; XXXVII, 24. 25.
	1 „ *	XXXIV, 23.

I. Regum III, 14 \*; XI, 36 \* halte ich für Schreibfehler, und zwar aus drei Gründen :

1. weil den 2 \* 84 † gegenüberstehen;
2. weil III, 14 \* offenbar von derselben Hand geschrieben ist, wie XI, 34 †, was eine nähere Vergleichung lehrt;
3. weil XI, 36 \* von XI, 34 † nicht zu trennen ist.

Darauf daß Amos IX, 11 wahrscheinlich nachexilisch ist, hat mich Herr Prof. Stade aufmerksam gemacht (Schwally, ZAT. X, 126 f.); VI, 5 ist schlecht bezeugt.

Es dürfte wohl nicht allzu großen Widerspruch erregen, wenn ich behaupte, daß die einzelnen Glieder der drei Gruppen zeitlich zusammengehören. Dann hätten wir drei Perioden für die Orthographie des Namens David : † \* †. Jeremia und Ezechiel habe ich abgesondert, weil sich über die Entstehungszeit des ersteren zu wenig Sicheres sagen läßt und der Text des Ezechiel zu unsicher überliefert ist (vgl. Stade, G. Isr. I, 682 Anm., und in der vorliegenden Abhandlung Jojachin). Man wird aber wohl nicht allzu weit fehl gehen, wenn man die Redaction von Jer. für ungefähr gleichzeitig mit der des Königsbuchs hält, die in das Exil und die erste nex. Zeit setzt und Jer. so zur ersten Gruppe zieht.

Im Gegensatz zu dieser Hypothese, welche die verschiedene Orthographie durch die verschiedene Abfassungszeit zu erklären sucht, schreibt mir Herr Prof. Stade : „ ירן, ייך scheint mir nur eine Schrulle des Chronisten oder *eines seiner Abschreiber* zu belegen.“ Für diese Ansicht spricht der Umstand, daß von den 226 Fällen (Am. VI, 5 in Abzug gebracht) 218 bei ENC und C vorkommen. Aber es bleiben dann immerhin noch 8 \*, die nicht bei C stehen, vielmehr *vier verschiedenen andern Verfassern angehören*. Da wir ferner über den Umfang und die Zeit der letzten Redactionen der Bücher Sam., Kön., Jer., Ezech. nichts Näheres wissen, und noch weniger, in wie weit gerade die hierher gehörigen Namensformen von diesen Redactionen betroffen sind, so darf ein Schluß — wenn ein solcher überhaupt gewagt werden darf — meiner Ansicht nach nur a parte majore — d. i. dem Grundstock jener Bücher — ausgehen. Denn kämen wir

1. Zur Zeit des C = ENC, d. i. etwa ums Jahr 300<sup>1)</sup> kommen alle derartigen Namen fast ausschliesslich in der *defectiven* Form vor, nämlich 34mal unter 40 Gesamtfällen<sup>2)</sup>. Nun könnte man annehmen, daß ENC der Gleichmässigkeit halber allen Namen diese Form gegeben habe, mithin diese Schrift für unsere Untersuchung bei Seite zu lassen sei. Aber selbst wenn wir die Praemisse zugeben, so ist doch die Folgerung nicht richtig. Vielmehr würde die letztere dahin gehen, daß diese Namen zur Zeit des ENC wirklich † gesprochen wurden, oder doch eine Tendenz herrschte, welche diese Form herzustellen suchte<sup>3)</sup>. Im Uebrigen ist aber die Aenderung von Namen *gleichzeitiger* oder doch zeitlich nicht allzu fern stehender Personen um so unwahrscheinlicher, als eine derartige Aenderung, wie wir aus dem Beispiel des C ersehen werden, in jener theokratischen Zeit eher in † als in \* erfolgt sein würde. Demnach wäre die Annahme gerechtfertigt, daß zur Zeit des ENC die Namen die Form † trugen, und wir haben somit einen ziemlich sichern Mafstab für den Stand der Dinge um's Jahr 300.

2. Was C anbetrifft, so ist hier große Vorsicht geboten. Vor allem müssen wir die bei ihm vorkommenden Namen in zwei Gruppen theilen: in vorex. und nex. Von

---

zu der Hypothese, daß der Name David *etwa* bis zum Schluß des Exil †, von da bis zur Zeit des C \* und noch später wieder † lautete. Beweggrund, diese Hypothese zu wagen, ist für mich der Umstand, daß ich durch die vorliegende Abhandlung darthun zu können glaube, daß die Namen auf ךך und ך eine ganz ähnliche stetige Entwicklung: † \* † durchgemacht haben.

<sup>1)</sup> Siehe Joram (Nr. 12, 1); vgl. WB §§ 138. 142 und Seite 282 Anm. 2; Stade, G. I. 82 Anm.

<sup>2)</sup> \* kommt nur vor bei den Namen Johanan (5 \*, 7 †) und Jonathan (1 \*, 7 †).

<sup>3)</sup> Eine derartige Tendenz, die alten Formen und Namen wiederherzustellen, ist unverkennbar; vgl. Nestle, Die Israel. Eigennamen S. 195. 96.

den *vorex.* können wir nur diejenigen für unsere Zwecke verwerthen, die wir durch zuverlässigere Quellen controlliren können. In diesem Fall sind aber jene Namen von um so größerer Wichtigkeit, als es ja nicht zu leugnen ist, daß bei gleichlautenden Stellen bei C und SK sich die ursprüngliche Lesart in vielen Fällen bei C reiner erhalten hat, als bei SK<sup>1)</sup>. Hier ist C zur Controlle von großer Wichtigkeit<sup>2)</sup>.

Die *new.* chronologischen Verzeichnisse des C zu beargwohnen haben wir dagegen keinen Grund. Daß die Ahnenlisten der alten Hebräer sich durch Stammbäume etwa auf 300 Jahre erstrecken konnten<sup>3)</sup>, ist gar nicht unwahrscheinlich und nicht ohne Analogie. Hat doch noch im 8. Jahrhundert n. Chr. der sächsische Annalist lange genealogische Reihen sächsischer Häuser gegeben, und zwar auf Grund *mündlicher Tradition*<sup>4)</sup>.

Noch von einem andern Gesichtspunkt aus kommt C gerade für unsere Namen in Betracht. Bei dem Bestreben der dt. und ndt. Zeit, alte Formen auf † in \* umzuwandeln<sup>5)</sup>, ist es von Wichtigkeit, bei C viele Namensformen auf † zu finden, mitunter sogar im Gegensatz zu den Parallelstellen bei SK.

3. Bei *Jeremias* lauten von den 6 doppel­formigen Namen, die er hat, 3 consequent \*; einer (Jonathan) 3 mal \* und 1 mal †; der fünfte (Jonadab) in demselben Kapitel

<sup>1)</sup> Stade, G. Is. I, 84.

<sup>2)</sup> vgl. z. B. Jonathan (Nr. 10).

<sup>3)</sup> vgl. Joram (Nr. 12).

<sup>4)</sup> MHG Scr. VI. 542—777; vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im M. A. <sup>4</sup> II 196.

<sup>5)</sup> Sogar *Verbalformen*: יְהוֹשֻׁעַ Ps. CXVI, 6; I Sam. XVII, 47; יְהוֹכָל Jer. XXXVII, 3, vgl. XXXVIII, 1; יְהוֹסֵף Ps. LXXXI, 1. Vgl. ferner יְהוֹרָה Neh. XI, 17; יְהוֹרָה Ps. XLV, 18. S. Olshausen, Lehrb. d. hebr. Spr. S. 139. 576; Stade, Lehrb. d. hebr. Gramm. I, 93; Böttcher, Lehrb. I, 285 f.; Nestle, Eigennamen, 164 Anm. 1.

3 mal \* und 3 mal †; der sechste (Johanen) consequent †. Dieses Schwanken kann verschiedene Gründe haben: verschiedene Abfassungszeit der einzelnen Stellen oder ein wirkliches Schwanken der Namensformen, indem damals gerade die eine Form in die andere übergang, oder auch Schreibfehler.

4. Sehr schwierig gestaltet sich die Frage bei SK. Da das Werk zu seiner vollständigen Vollendung von den ersten Urschriften bis zur heutigen Gestalt wohl 500 Jahre gebraucht hat, so ist es ganz natürlich, daß hier die Namensformen zwischen † und \* schwanken. Man muß daher in jedem Fall das Alter der betreffenden Stelle feststellen, da mitunter Stellen, deren Verfasser durch mehrere Jahrhunderte getrennt waren, dicht neben einander stehen. So unmöglich eine solche Feststellung für *alle* Fälle ist, so wird dieselbe doch in vielen Fällen wesentlich erleichtert durch den Umstand, daß man nicht zweifeln kann, daß S und K auf uralten, den Ereignissen nahestehenden (annalistischen) Quellen beruhen<sup>1)</sup>. Der Historiker hat um so weniger Grund, dieses Schwanken der Formen zu bedauern, als dasselbe ihm in den Fällen, wo an der einen Stelle consequent die eine, an der andern consequent die andere Form vorkommt — und diese Fälle sind nicht allzu selten — einen ziemlich zuverlässigen Maßstab für die Quellscheidung bietet.

Wenn gleichzeitig lebende Personen denselben Namen führen, so ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß man dieselben durch die Formen zu unterscheiden suchte, indem man den einen †, den andern \* nannte. In der That werden wir derartige Unterscheidungen auch bei unsern Namen finden<sup>2)</sup>. Jedoch lehrt die Untersuchung, daß dieselben

<sup>1)</sup> WB. 260; vgl. Budde, Richter u. Sam. (Gießen 1890), S. 271.

<sup>2)</sup> So ganz unverkennbar bei Joram (Ic).

wahrscheinlich nur von Schriftstellern und zwar auch nur von einzelnen gemacht zu sein scheint, dann aber mit einer gewissen Consequenz<sup>1)</sup>.

Die an sich sehr ansprechende Vermuthung Stade's, man habe *Könige* in feierlicher Weise auch \* genannt und geschrieben, ebenso seien Haggai, Sacharja verfahren, „indem sie den alten Brauch auf den Hohenpriester übertrugen“ — will ich nicht bestreiten; stricte *beweisen* läßt sich diese Hypothese aus dem mir vorliegenden Material nicht, wenngleich das letztere eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür giebt<sup>1)</sup>.

5. Im Buch der *Richter* findet sich bis auf *einen* Fall *ausschließlich* die Form † und zwar an Stellen, deren vdt. Alter ziemlich sicher ist, während jene eine Stelle, an sich sicher alt, nach der assyrischen Gefangenschaft überarbeitet ist<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> In Betracht kommen folgende Namen :

1. *Joahas* : a) die beiden Könige heißen bei SK \*, bei C \* und †,  
b) der Sohn Jorams und der Athalja bei C \* (*Ahasja*),  
c) ein dritter Joahas bei C †.
2. *Joas* : die beiden Kön. bei SK † und \*. C schreibt beide †, ebenso Hosea und Amos den König von Israel. Die andern Joas heißen bei Jud., C und Reg. †.
3. *Jojachin* (nur als Königsname) : Reg., Jer., C \*; Ez. †.
4. *Jojakim* : der König überall \*, der Sohn Jesuas bei Neh. †.
5. *Joram* : a) die beiden Könige von Ic durch † und \* unterschieden, bei C beide \*.  
b) Beamter Davids bei C †.  
c) Priester unter Josaphat bei C \*.  
SK hat für beide Könige † und \*.
6. *Josaphat* : a) König von Juda bei C und SK \*.  
b) Vater Jehu's bei SK \*.  
c) Held Davids bei C †.  
d) Priester unter David bei C †.
7. *Jozadak* : Vater des Hohenpriesters Jesua bei Hagg. und Zach. \*; bei Esra †.

<sup>2)</sup> Jud. XVIII, 30. WB 199; Stade, G. Is. I, 70 f. vgl. Jonathan (Nr. 12 a).

Nach dieser allgemeinen Uebersicht lasse ich das Verzeichniß der hierher gehörenden Namen mit den Belegstellen und einer kurzen historisch-chronologischen Kritik der letzteren, soweit dieselbe nothwendig ist, folgen.

1. יוֹאָחָז, יְהוֹאָחָז Joahas.

- a) *König von Israel*: II. Reg. X, 35 \* (Ic); XIII, 1 (Ic) \*. 4 (Ic) \*. 7 (Jc) \*. 8 (Ic) \*. 9 (Ic) \*. 22 \*. 25 \*\*. XIV, 1 † (Ic). 8 \*. 17 (Ic) \*. II. Chr. XXV, 17 \*. 25 \*.
- b) *König von Juda*: II. Reg. XXIII, 30 \*. 31 (Ic) \*. 34 \*. II. Chr. XXXVI, 1 \*. 2 †. 4 †.
- c) *Sohn des Joram und der Athalja*: II. Chr. XXI, 17 \*. XXV, 23 \* = יְהוֹאָחָז<sup>1)</sup>.
- d) II. Chr. XXXIV, 8 †.

Also überall \* aufser: a. II. Reg. XIV, 1 (Ic) †. b. II. Chr. XXXVI, 2 †. 4 †. = II. Reg. XXIII, 31 (Ic) \*. 34 \*. c. II. Chr. XXXIV, 8 †. = II. Reg. XXII, 3 (wo der Name fehlt).

Es fragt sich zunächst: Ist bei b. Chr. aus Reg. zu corrigiren oder umgekehrt? An beiden Stellen kommt im Vers vorher derselbe Name übereinstimmend in der Form \* vor; Reg. hat somit den Vorzug der Consequenz für sich. Aufserdem stehen im Ganzen den 4 † 19 \* gegenüber, so daß auch aus diesem Grunde Reg. den Vorzug zu verdienen scheint. Nichtsdestoweniger halte ich es aus einem andern Grunde für richtig, umgekehrt Reg. aus Chr. zu corrigiren. Denn II. Chr. XXXIV, 8, wo die Leute genannt werden, welche mit der Ausbesserung des Tempels von Josia beauftragt wurden, steht auch ein יְהוֹאָחָז הַמְּזַבֵּיחַ. Dieser fehlt bei Reg., ebenso auch Maeseja, der Oberste

<sup>1)</sup> Nestle, die israelit. Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung S. 172.

der Stadt. Joah, der Kanzler des Josias, kommt überhaupt nur an dieser Stelle vor <sup>1)</sup>). Der Name gehört also zu den vielen andern <sup>2)</sup>), die der Chronist entweder selbst erfunden oder aus dem Midrasch herübergenommen hat. Dieser Umstand nun hilft uns aus unserem Dilemma. Da nämlich C den Namen zu seiner Quelle K in der Form † hinzugefügt hat, so folgt daraus, daß derselbe zur Zeit des C † gelautet hat. Bei K lautet er aber consequent \*; die Uebergangsperiode fällt also zwischen K und C. Diese Uebergangsperiode wird repräsentirt durch Ic. Es ist daher erklärlich, wenn bei ihm die Form zwischen † und \* schwankt.

Danach ist bei Reg. durch den Abschreiber oder Redactor, der in v. 30 die Form \* fand, auch in v. 31, 34 aus † \* gemacht, während bei C sich die ursprünglichen Formen des Originals \* †† erhalten haben.

Auch II. Reg. XIV,1 (Jc) † ist jetzt erklärlich; wir brauchen keinen Schreibfehler anzunehmen.

*Resultat: Joahas* <sup>3)</sup>) lautete dt. \*; ex. \* †; nex. \*.

## 2. שִׁירְיָהּ, יְרוּשָׁהּ Joas.

a) *Vater des Jerubbaal-Gideon* <sup>4)</sup>): Jud. VI, 11 †. 29 †. 30 †. 31 †. 29. Jud. VII, 14 †. Jud. VIII, 29 †. 32 ††.

Ueber diese Stellen vgl. WB 190—93 und Stade G. I. I, 181—91.

<sup>1)</sup> In der 9., 10. u. 11. Aufl. des Lex. von Gesenius sind S. 326 bzw. 328 u. 330 noch I. Chr. VI, 6 und II. Chr. XXIX, 12 als Belegstellen angeführt. Das ist falsch: an diesen beiden Stellen handelt es sich um einen יְרוּשָׁהּ בְּיָמָיו.

<sup>2)</sup> Nestle, die israel. Eigenn. nach ihrer religionsgesch. Bedeutung. S. 72.

<sup>3)</sup> Auch der Name יְרוּשָׁהּ lautete, wie aus den Monumenten hervorgeht, ursprünglich יְרוּשָׁהּ. Vgl. Nestle a. a. O. 172.

<sup>4)</sup> Stade, G. Is. I, 181 Anm.; Nestle, die isr. Eigenn. 119 f.



Dafs das Stück VI, 25—32 unhistorisch sei <sup>1)</sup>, ist wahrscheinlich: die ganze Sage ist offenbar zur Erklärung des Namens Jerubbaal entstanden. Aber daraus folgt nicht, dafs diese Stelle nicht aus verhältnifsmäfsig alter Zeit stammen kann. Herr Professor Stade macht mich darauf aufmerksam, dafs „für höheres Alter von R. VI, 25 ff. auch geltend gemacht werden kann, dafs es noch richtige Vorstellungen von der Aschera hat. Die Frage אם אֱלֹהִים הוּא klingt nicht alt.“ Doch halte ich es für wahrscheinlich, dafs die Erklärung des Namens in einer Zeit entstanden ist, in der man überhaupt noch irgend ein Interesse an der Person hatte, also so lange Jerubbaal noch in der Erinnerung des Volkes lebte. In gewisser Beziehung kann man die Erklärung des Namens Israel Gen. XXXII, 28 zum Vergleich heranziehen: hier haben wir es mit einer ganz ähnlichen verunglückten Etymologie zu thun <sup>2)</sup>.

b) *König von Juda*: II. Reg. XI, 2 †;

XII, 1 (Ic) \*. 2 (Ic) \*. 3 (Ic) \*. 5 \*. 7 \*. 8 \*. 19 \*.

20 (Ic) †. 21 (Ic) †;

XIII, 1 (Ic) †. 10 (Ic) †. 25 \* †;

XIV, 1 (Ic) †. 3 (Ic) †. 13 \*. 17 (Ic) †. 25 (Ic) †.

I. Chr. III, 11 †.

II. Chr. XXII, 11 †;

XXIV, 1 † (שִׁי) 2 †. 4 †. 22 †. 24 †;

XXV, 23 †. 25 †.

c) *König von Israel*: II. Reg. XIII, 9 (Ic) †. 10 (Ic) \*.

12 (Ic) †. 13 (Ic) †<sup>3)</sup>. 14 †<sup>3)</sup>;

XIV, 1 (Ic) †. 8 \*. 9 \*. 11 \*. 13 \*. 15 \* (Ic). 16 (Ic) \*.

17 (Ic) \*. 23 (Ic) †. 27 †.

II. Chr. XXV, 17 †. 18 †. 21 †. 23 †. 25 ††.

Hosea I, 1 †.

Amos I, 1 †.

<sup>1)</sup> Wellh. Prol. 248 f.; Stade, G. Is. 184 f.

<sup>2)</sup> Vgl. auch Jojarib und Seraja. — Nestle, Eigenn. S. 120, 171.

<sup>3)</sup> WB 242.

d) *Urenkel Jakobs*: I. Chr. VII, 8 †.

e) *Fürst von Moab*: I. Chr. IV, 22. †.

f) I. Reg. XXII, 26. †. = II. Chr. XVIII, 25 †.

Wie soll man sich den Wirwar im Gebrauch der Formen bei SK erklären?

Bei *Ic* könnte man vielleicht an eine Unterscheidung der beiden Könige durch die Form denken, wenn man sich die Verse ansieht, in denen beide zugleich vorkommen: II. Reg. XIII, 10 † \*; XIV, 17 † \*; vgl. XIV, 15 \* 16 \* mit der entsprechenden Stelle XII, 20 † 21 †. Aber schon XIV, 1 ††, wo das erste Mal der Judäer, das andere Mal der Israelit gemeint ist, zerstört diese Illusion. Wenn es trotzdem wahrscheinlich ist, daß XIII, 10 und XIV, 17 die beiden Formen zur Unterscheidung der beiden Könige gedient haben, so ist diese Unterscheidung an den übrigen Stellen nicht consequent durchgeführt. *Ic* hat im Ganzen 13 mal † und 7 mal \*, und zwar für den König von Juda 8 †, 3 \*, für den König von Israel 5 †, 4 \*. Es läßt sich also nur constatiren, daß entweder der Text gerade bei diesem Namen ganz gewaltig gelitten hat, oder daß *Ic* die beiden Formen, abgesehen von den angeführten Stellen, ganz willkürlich gebraucht hat.

Das Gleiche läßt sich von *K* sagen: er hat für den König von Juda 6 \* und 3 †, für den König von 4 \* und 2 †.

Dieser Confusion gegenüber zeigen Jud. und C eine Consequenz, die nichts zu wünschen übrig läßt: beide haben *ausnahmslos* die Form †. Dazu stimmen auch Hosea und Amos mit der Form †. Wir haben also zwei gesicherte Endpunkte, die sich vielleicht durch die Jahre 750 und 300 bestimmen lassen. Zwischen 750 und 300 muß also die Form von † in \* und von \* wieder in † übergegangen sein, und die beiden Uebergangsperioden werden vertreten durch *K* und *Ic*.

Auf einen Punkt möchte ich noch aufmerksam machen.

Schon lange ist es aufgefallen, daß C in der Darstellung der Regierung des Joas von Israel gegen seine Gewohnheit nicht den K <sup>1)</sup> ausgeschrieben hat, sondern zu Ungunsten des Joas wesentlich von K abweicht. Seine Quelle giebt er v. 27 ausdrücklich an als **מִדְרַשׁ סֵפֶר הַמְּלָכִים**. Aus diesem Midrasch nun scheint er auch die Form † herübergerommen zu haben, wie ein Vergleich lehrt:

II. Reg. XII, 1 \*. 2 \*. 3 \*.

= II. Chr. XXIV, 1 †. 2 †.

Aber auch an den andern Stellen weicht C consequent von SK in der Form des Namens Joas ab:

II. Reg. XIV, 8 \*. 9 \*. 11 \*. 13 \*\*. 17 \* †;

= II. Chr. XXV, 17 †. 18 †. 21 †. 23 ††. 25 ††; nur

II. Reg. XI, 2 †.

= II. Chr. XXII, 11 † stimmen beide überein.

Aus dieser Untersuchung ergibt sich also mit einiger Wahrscheinlichkeit folgendes Resultat:

*Joas lautete vdt.* †; *dt.* † \*; *ex.* \* †; *nex.* †.

### 3. יוֹזָבָד, יְרוֹזָבָד Josabad.

a—c. I. Chr. XII, 4 †. 20 †† im Heldenverzeichniß Davids (fehlt bei SK).

d. II. Reg. XII, 22 (Ic) \* = II. Chr. XXIV, 26 \*.

e. I. Chr. XXVI, 4 \*.

f. II. Chr. XVII, 18 \*.

9. Verschiedene Leviten:

II. Chr. XXXI, 13 †; XXXV, 9 †.

Esra VIII, 33 †; X, 22 †.

Neh. VIII, 7 ††; XI, 16 †.

II. Chr. XVII—XXI führen uns in die Werkstatt des C ein.

Es ist nämlich:

<sup>1)</sup> II. Reg. XII.

II. Chr. XVIII, 2–34 = I. Reg. XXII, 2–35.

„ „ XX, 31–XXI, 1 = I. Reg. XXII, 41–51.

Was dazwischen steht (II. Chr. XIX–XX, 30), sowie II. Chr. XVII ist Zuthat des C aus dem Midrasch (XX, 34). Wie gedankenlos nun C gearbeitet hat, sehen wir u. a. daraus, daß er II. Chr. XX, 33 nach I. Reg. XXII, 44 berichtet, Josaphat habe die *בְּמֹת* nicht abgeschafft, dagegen II. Chr. XVII, 6, wo er dem Midrasch folgt, er habe „die Höhen und Astarten aus Juda abgeschafft“<sup>1)</sup>. Daraus sehen wir, daß dieser Midrasch eine recht junge Quelle gewesen sein muß, was noch mehr bestätigt wird durch II. Chr. XXIX, 3–XXXII, 8, eine Stelle, die uns deswegen angeht, weil II. Chr. XXXI, 13 † steht. Hiskia ordnet hier nach den Gottesdienst schon im Sinne der dt. Zeit, während der gleichzeitige Jesaja an den hier abgeschafften Einrichtungen (vgl. auch II. Reg. XVIII, 28) keinen Anstoß genommen hat. Als C diese Kapitel schrieb, kannte er schon die Einrichtungen der nex. Zeit, die er zum Theil auf Hiskia übertragen hat.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Derartige Gedankenlosigkeiten lüderlicher Schriftsteller sind für den Historiker nichts Neues. Das drastischste Beispiel, das ich kenne, giebt Capitolin, einer von den *Scriptores historiae Augustae*. Dieser weist nach, daß von den sg. Senatskaisern Maximus und Puppianus dieselbe Person gewesen sei (Maximin. II, 33, 3. 4; Max. et Balb. I, 2; XVIII) und schreibt in Folge dessen auch Maximus *sive* Puppianus (Gord. XIX, 9; XXII, 1; Max. et Balb. XV, 1). Nichts desto weniger schreibt er Max. et Balb. XV, 4: „Tanta est historicorum inter se certantium *imperitia* vel *usurpatio*, ut multi eundem Maximum quem Puppianum velint dici.“ Mit solcher Ehrlichkeit und Bescheidenheit hat wohl kein zweiter Geschichtspfuschler über sich selbst das Urtheil gesprochen — natürlich ohne es zu ahnen. Aber solche Leute sind für den Quellenforscher gerade die besten, weil man wenigstens sicher sein kann, daß sie zu gedankenlos sind, um die Geschichte fälschen zu können.

<sup>2)</sup> Aehnliche Uebertragungen späterer Einrichtungen auf frühere Zeiten zum Zweck der Sanctificirung sind nicht nur in der jüdischen Geschichte zu finden, sondern haben auch in der Geschichte anderer Völker Ana-

II. Chr. XXXV finden sich die Namen von 4 Leviten des Hiskia wieder unter Josia:

Chananja	XXXV, 9	=	XXXI, 12
Jehiel	" 8	=	" 13
Josabad	" 9 †	=	" 13 †
Semaja	" 9	=	" 15

Auch Esra VII wiederholen sich mehrere Namen der beiden Stellen II. Chr. XXX, 12 ff. und XXXV, 8 ff.

Nach dem Allen zu schließsen hat der Name Josabad zur Zeit des C † gelautet, was auch durch ENC bestätigt wird. Dagegen lautete er in der Zeit des Exils \*, wie aus II. Reg. XII, 22 = II. Chr. XXIV, 26 hervorgeht.

*Resultat: ex. \*; nex. †.*

4. יהוה־יָהּ = יוֹהָנָן Johanan.

a. *Jeremias* hat nur †:

Jer. XL, 8. 13. 15. 16; XLII, 18; XLIII, 2. 4. 5.

SK nur einmal: II. Reg. XXV, 23 †.

b—k. I. Chr. III, 15 †. 24 †; V, 35 †. 36 †; XII, 4 †. 12 †.

XXVI, 3 \*; II. Chr. XVII, 15 \*; XXIII, 1 \*; XXVIII, 12 \*.

l—q. Esra VIII, 12 †.

" X, 6 \*. 28 \*.

Neh. VI, 18 \*; XII, 13 \*. 22 †. 23 †. 42 \*.

Die Stelle bei SK ist *nex*. Es ist nämlich II. Reg. XXIV, 18 ff.; XXV = Jer. XLII, einer Stelle, die aus der letzten Redaction des Buches Jer. stammt<sup>1)</sup>.

logien. Gewöhnlich knüpft sich die Uebertragung an den Namen irgend eines bedeutenden Mannes nach dem Princip: „Wer hat, dem wird gegeben werden.“ Ich brauche nur an *Lykurg* zu erinnern, auf den die Ueberlieferung im dritten Jahrhundert die Ländervertheilung des Agis und Cleomenes im Interesse der Sanctionirung von deren Reformen übertrug, was bekanntlich zuerst Grote aufgedeckt hat.

<sup>1)</sup> WB 385.

Der Name scheint also zur Zeit des Exils entstanden zu sein und zwar wahrscheinlich aus אֶלְחָנָן, der als Goltathtödter schon II. Sam. XXI, 19 in dem Heldenverzeichniss vorkommt. Aus אֶלְחָנָן wurde zunächst יוּחָנָן, woraus zur Zeit des Midrasch \* wurde — unmittelbar nach dem Exil lautete der Name noch †, wie wir sahen. Im 4. Jahrhundert, das mit den Formen auf \* aufräumte, gerieth dieselbe auch bei unserm Namen mit \* in Collision, und ums Jahr 300 scheint die Form † den Sieg behauptet zu haben <sup>1)</sup> (vgl. I. Chr. III, 15. 24) <sup>2)</sup>.

Also: ex. †; nex. † \* †.

### 5. יוּיָדָע, יוּיָדָע Jojada.

- a. *Vater des Benaja*: II. Sam. VIII, 18 \*; XX, 23 \*; XXIII, 20 \* 22 \*;  
I. Reg. I, 8 \*. 26 \*. 32 \*. 36 \*. 38 \*. 44; II, 25 \*. 29 \*. 34 \*. 35 \*. 46 \*; IV, 4 \*.  
I. Chr. XI, 22 \*. 24 \* = II. Sam. XXIII, 21 \*. 22; I. Chr. XVIII, 17 \* = II. Sam. XVIII, 18;  
I. Chr. XXVII, 34.
- b. I. Chr. XII, 27 \*.
- c. *Hoherpriester unter Joas* nur \*:

<sup>1)</sup> Aus diesem Namen ist bekanntlich Johannes (Ἰωαννᾶς und Ἰωάννης) geworden.

<sup>2)</sup> Dazu gelange ich durch folgende Erwägung. Die obige Liste zeigt, daß bei C der Name in den ersten 12 Capiteln *consequent* †, von I. Chr. XXVI ab aber ebenso *consequent* \* geschrieben wird. Die Verzeichnisse in dem ersten Theil sind sehr späten Ursprungs; denn sie stammen zum Theil aus dem Midrasch (I. Chr. X, 1), zum Theil aus noch späterer Zeit: sie reichen bis gegen das Jahr 300 (vgl. Joram und Stade, G. Is. I, 82 Anm.). Gerade I. Chr. III, in einem Capitel, das nicht vor ca. 325 entstanden sein kann, steht aber die Form † (ebenso Joas † und Joram †, während letzterer sonst von C \* geschrieben wird). Diese Form muß also der Name zur Zeit des C gehabt haben. Denn der III, 24 erwähnte Johanan lebte um 6 Geschlechter nach Serubabel, *war also ein Zeitgenosse des C*.

II. Reg. XI, 4. 9. 15. 17; XII, 3. 8. 10;  
 II. Chr. XXII, 11; XXIII, 1. 3. 8. 9. 11. 14. 16.  
 18; XXIV, 2. 3. 6. 12. 14. 15. 17. 20. 22. 25.  
 = II. Reg. XI.  
 Jer. XXIX, 26.

d. e. Neh. III, 6 †; XII, 10 †. 11 †. 12 †; XIII, 28 †.

Nach diesem Verzeichniß kommt die Form \* an folgenden Stellen vor, die scheinbar sehr alt sind :

II. Sam. VIII, 8; XX, 23; XXIII, 20. 22 und I. Reg. I. II. IV. II. Sam. VIII ist das Schlufscapitel des S; XX gehört ebenfalls einer alten Quelle  $\Sigma$  an; XXIII enthält die Fragmente eines „gewiß alten Heldenbuchs“<sup>1)</sup>, und I. Reg. I. II. sind die Schlufscapitel von  $\Sigma$ . Wie aber die ganze vorliegende Untersuchung und die Tabelle am Schluf veranschaulicht, kommt die Form \* sonst in der vorpr. Periode nirgends vor. Und hier haben wir dieselbe 16 mal an allem Anschein nach sehr alten Stellen! An Schreibfehler ist dabei um so weniger zu denken, als II. Sam. XIII, 20 \*. 22 \*. durch I. Chr. XI, 22 \*. 24 \* bestätigt wird.

Ueber II. Sam. XXIII, 8—39 in Verbindung mit XXI, 15—22, die Fragmente jenes scheinbar alten Heldenbuchs, sagt Wellhausen<sup>2)</sup> — [das Heldenverzeichniß] „ist nämlich nichts weniger als eigentlich statistischer Natur, was sich namentlich aus der Zusammenstellung der Helden aus Davids Philisterkämpfen mit Asael ergibt. Danach hat man auch den historischen Werth der Stücke XXI, 15 ff.; XXIII, 8 ff. zu beurtheilen. Ich kann ihn nicht hoch anschlagen. Es sind aus dem Zusammenhang losgerissene Anekdoten zum Theil sagenhafter Natur, die wahrscheinlich erst *ziemlich spät* in ihre jetzige äußerliche Verbindung gebracht wurden.“ Bedenkt man nun, daß XXIII, 20. 22 Jojoda in der Form \* und auch XXI, 21 Jonathan

<sup>1)</sup> Cornill, Königsb. Studien I, 57.

<sup>2)</sup> Text der Büch. Sam. 212.

in der Form \* steht — ein Name, der, wie wir sehen werden, *an allen unbestritten alten Stellen (S) die Form † hat* — so erhält Wellhausens Vermuthung eine glänzende Bestätigung durch die Namensformen, welche auch die Ansicht von Stade stützen, der mir darüber schreibt: „die Notizensammlung II. Sam. XXIII halte ich in ihrer jetzigen Form für *recht jung*. Sie hat ihre Analogieen in der Chronik *und ist vielleicht erst mit c. XXII hineingekommen*.“

Betrachten wir nun die andern Stellen etwas näher, so muß es zunächst auffallen, daß hier überall Benaja, der Sohn Jojadas, in Gesellschaft mit anderen Beamten Davids auftritt: VIII, 18 mit Joab, Josaphat (\*), Zadok, Ahimelech, Seraja; XX, 23 mit Adoram, Josaphat (\*), Seja, Zadok, Abjathar, Jra; I. Reg. I mit Zadok, Nathan, Simei, Rei. Dazu kommt noch, daß das Verzeichniß der obersten Beamten beide Mal, sowohl II. Sam. VIII, 15—18, wie XX, 23—25 den Verdacht der Interpolation erregt. S schließt seine Erzählung VIII, 14: „Und Jahve schaffte David Sieg überall, wohin er zog.“ Die dann folgende Aufzählung der Beamten, welche eingeleitet wird durch v. 15: „Und David herrschte über *ganz Israel* und übte Recht und Gerechtigkeit gegen all sein Volk“, scheint von demselben interpolirt zu sein, der dasselbe Verzeichniß an noch unpassenderer Stelle hinter c. XX, 23 ff. eingeschoben hat. Daß hier ausdrücklich erwähnt wird, David habe über *ganz Israel* geherrscht, ist ohnehin verdächtig und muß in einer Zeit geschrieben sein, wo es nicht mehr Könige über ganz Israel gab <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Dazu könnte man noch einen äußeren Grund geltend machen: v. 10 steht Joram in der Form †, so daß also auch hier die Namensformen, ähnlich wie bei Jonathan, S von den Späteren unterscheidet. Nun hat zwar die Chronik an der Parallelstelle I. Chr. XVIII, 10 dafür יְהוֹרָם und LXX Ἰεδορᾶν, doch sind die Erklärer über diese Lesart der Chronik noch keineswegs einig: Land hält sie für Correctur aus Gen. X, 27. Vgl. Nestle, Eigenn. 85.



Die Glaubwürdigkeit des Beamten-Verzeichnisses soll mit dem Gesagten natürlich nicht in Frage gestellt werden, nur meine ich, daß es in der Form und an der Stelle, wo wir es jetzt haben, ursprünglich nicht gestanden hat.

Daß I. Reg. I. II. alt ist und *im grossen Ganzen* dem  $\Sigma$  angehört, muß zugegeben werden. Aber daß die Stelle überarbeitet ist, unterliegt ebensowenig einem Zweifel. Das *wiederholte* Auftreten jener obersten Beamten Davids, sowie der formelhafte Vers: „und Benaja, der Sohn Jojadas, schlug ihn, daß er starb“, (II, 25. (29.) 34. 46) ist um so auffälliger, als Benaja v. 36 zum Heerführer an Joabs Stelle ernannt wird und nichts desto weniger *3 Jahre später* (v. 39) wieder in der alten Weise als Scharfrichter (Oberster der Leibwache, הַכֹּרֶתִי וְהַפֹּלֵחִי, II. Sam. VIII, 18) fungirt und den Simei todtschlägt (v. 46) — genau wie vorher. Fassen wir das alles zusammen, so müssen wir auf die Vermuthung kommen, daß Jemand, der an diesem Hervorheben des Benaja ein besonderes Interesse hatte, also dem Geschlecht des Jojada irgend wie nahe stand, diese Interpolationen gemacht hat<sup>1)</sup>.

Die übrigen Stellen stammen aus der prophetischen und späteren Zeit; wir gewinnen aus ihnen folgendes Resultat: *pr. und dt.* \*; *nex.* †.

## 6. יְהוֹיָכִן, יְהוֹיָכִין Jojachin.

II. Reg. XXIV, 6 (Ic) \*. 8 (Ic) \*. 12 \*. 15 \*; XXV, 27 \*.

II. Chr. XXXVII, 8 \*. 9 \* = II. Reg. XXIV, 6. 8.

<sup>1)</sup> Analoge Erscheinungen finden sich auch sonst, so das Hervorheben der Nachkommen des Saul: noch zur Zeit des Exils blühte, wie sich nachweisen läßt, die Familie des Meribaal. Diese Quelle, die ich nach Jonathan Ij nenne, finde ich in I. Sam. XIV, 47—51; XX, 12—17; XXIII, 15—18; XXIV; II. Sam. IV, 4; IX; XVI, 1—14; XIX, 17—31. Näheres darüber hoffe ich demnächst zu veröffentlichen.

Jer. LII, 31 \*.

Ezech. I, 2 †.

Der Name hat verschiedene Formen <sup>1)</sup>:

יְכַנְיָהוּ, Esth. II, 26; Jer. XXVII, 20 (Keri); XXVIII, 4; XXIX, 2. I. Chr. III, 16.

יְכַנְיָהוּ, Jer. XXIV, 1.

כְּנַיְהוּ, Jer. XXII, 24. 28; XXXVII, 1.

Auffallend ist, daß Ezechiel allein an einer Stelle † hat. Bei der schlechten Ueberlieferung des Buches ist die Annahme eines Schreibfehlers nicht ausgeschlossen.

*Also: ex. Form \**.

### 7. יְהוֹיָקִים, יְהוֹיָקִים Jojakim.

a. II. Reg. XXIII, 34 \*. 35 \*. 36 (Ic) \*; XXIV, 1 \*. 5 \*. 9 (Ic) \*.

I. Chr. III, 15 \*. 16 \*; II. Chr. XXVI, 4 \*. 5 \*. 8. \*.

*Jer. nur* \*: I, 3; XXII, 18. 24; XXIV, 1; XXV, 1; XXVI, 1. 21. 22. 23; XXVII, 1. 20; XXVIII, 4; XXXV, 1; XXXVI, 1. 9. 28. 29. 30. 32; XXXVII, 1; XLV, 1; XLVI, 2; LII, 2.

Dan. I, 1 \*. 2 \*.

b. Neh. XII, 10 ††. 12 †. 26 † (Sohn Jesuas).

Daß der Name ursprünglich אֱלִיקִים gelautet hat, wissen wir aus II. Reg. XVIII, 18; Jes. XXII, 20; daß aber gerade Pharao Necho ein Interesse daran hatte, die Umwandlung aus אֱלִיקִים und יְהוֹיָקִים vorzunehmen, kommt mir in hohem Grade unwahrscheinlich vor (II. Reg. XXIII, 34) <sup>2)</sup>.

Zur Zeit des Jesaja lautete der Name noch Eljakim; etwa hundert Jahre später findet er sich zuerst in der Form יְהוֹיָקִים. *Gleichzeitig* wurde auch der Name אֱלִחָן,

<sup>1)</sup> Vgl. Nestle, Eigenn. 104. 201.

<sup>2)</sup> Vgl. Nestle, Eigenn. 104 ff. Analog ist im Assyrischen Jaubidi = Ilubidi, vgl. Fried. Delitzsch : „Wo lag das Paradies?“ S. 159.

der sich z. B. in dem Heldenverzeichniß II. Sam. XXI, 19 findet, umgewandelt, aber nicht in \*, sondern in †. Daraus kann man schliessen, daß zur Zeit des Exils beide Formen, \* und †, im Gebrauch waren, d. h., *daß man während des Exils mit der Aufräumung der dt. Form \* begonnen hat*, die zur Zeit des ENC bereits ihren Abschluß gefunden hat.

Auf Dan. I, 1 \* 2 \* ist nicht viel Gewicht zu legen. Das Buch Daniel, das im Zeitalter des Antiochus Epiphanes — zu ganz andern Zwecken als historischen — geschrieben ist, wird es wohl mit den Namen dieser ihm so fern liegenden Zeit noch weniger genau genommen haben, als mit den geschichtlichen Thatsachen.

*Resultat: Ex. \*; nex. †.*

#### 8. יהוֹרִיב, יוֹרִיב Jojarib.

I. Chr. IX, 10 \*; XXIV, 7 \*.

Esra VIII, 16 †.

Neh. XI, 5 †. 10 †; XII, 6 †. 19 †.

Auf I. Chr. XXIV, 7, wo Jojarib unter den Priestern Davids erwähnt wird, ist nichts zu geben, weil eben C der Gewährsmann ist<sup>1)</sup>. Dagegen ist der Jojarib von I. Chr. IX, 10 nex. und aus dem Midrasch entnommen. Der Name kommt also erst nach dem Exil vor und machte da die Wandlung durch :

*nex. : \* †.*

#### 9. יהוֹנָדָב, יוֹנָדָב Jonadab.

a) *Neffe Davids* : II. Sam. XIII, 3 ††. 5 \*. 32 \*. 35 \*.

b) *Rechabit* : II. Reg. X, 15 ††. 23 †;

Jer. XXXV, 6 †. 8 \*. 10 †. 14 \*. 16 \*. 18 \*. 19 †.

II Sam. XIII ist aus Σ, also sehr alt, was Niemand bestreitet. II. Reg. IX. X stammen ebenfalls aus alter Quelle<sup>2)</sup>, die in c. X ziemlich rein erhalten, in c. IX aber

<sup>1)</sup> Vgl. Nestle, Eigenn. S. 72 f.

<sup>2)</sup> WB 252 f.; Stade, G. Is. I, 540.

arg getrübt ist. Das bestätigen außer der histor. Kritik auch die Namensformen. c. X kommt, wie das Verzeichniss zeigt, der Name Jonadab 3 mal in der alten Form † vor, während in c. IX die hierher gehörigen Namen zwischen † und \* schwanken. Dafs dieses Schwanken in der That den Bearbeitern zur Last zu legen ist, wird die Untersuchung des Namens *Joram* (12) zeigen. c. X ist besonders lehrreich, weil das jüngere Stück, v. 34—36 (Ic) sich durch die Namensform \* (Joahas v. 35) von dem älteren mit † (v. 15. 23) abhebt.

Bei Jer. stehen 3 † 4 \* gegenüber. Aber man vergleiche nur die vier Verse, in denen \* steht (Jer. XXXV, 8. 14. 16. 18) miteinander! Die allzu häufige Wiederholung des Umstandes, dafs die Rechabiten „halten die Worte Jonadabs, des Sohnes Rechabs, welche er seinen Söhnen geboten, dafs sie keinen Wein trinken“ etc. kommt lediglich auf Rechnung dieser vier Stellen. Man mag sich noch so sehr auf die hebräische Weitschweifigkeit berufen — es bleibt kaum denkbar, dafs ein und derselbe Schriftsteller auf kaum zwei Seiten 5 mal (v. 6. 8. 14. 16. 18) genau dasselbe sagt. Es scheint mir daher wahrscheinlich, dafs v. 8. 14. 16a. 18 interpolirt sind und zwar von einem, der den Rechabiten irgendwie nahe stand, wahrscheinlich selbst einer war (vgl. v. 14 *וְלֹא שָׁחַו עַד-הַיּוֹם הַזֶּה כִּי שָׁמְעוּ אֶת מִצְוַת יְאֹכָב בֶּן-רֵעָב*, wodurch diese Vermuthung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhält). Man lasse diese Stellen weg, und man erhält einen verständlichen Bericht, bei dem die hebräische Weitschweifigkeit immer noch nicht zu kurz kommt. Dazu paßt denn auch auf ein Haar der Umstand, dafs die drei Verse mit †, welche nicht interpolirt sind (6. 10. 19) dieselbe Form für den Namen Jonadab haben, wie II. Reg. X, 15. 23.

Wann die Interpolation stattgefunden hat, das ist eine andere Frage, die ich nicht zu beantworten wage.

Resultat : vdt. †, dt. †, ex. (nex.?) \*.

10. יִרְמְיָהוּ, יְהוֹנָתָן Jonathan.

a) Jud. XVIII, 30 \*.

b) *Sohn Sauls* :

I. Sam. XIII, 2 †. 3 †. 16 †. 22 ††.

XIV, 1 †. 3 †. 4 †. 6 \*. 8 \*. 12 ††. 13 ††.

14 ††. 17 †. 21 †. 27 †. 29 †. 39 †.

40 †. 41 †. 42 ††. 43 †. 44 †. 45 †.

49 †.

XVIII, 1 \*\*. 3 \*. 4 \*.

XIX, 1 †\*. 2 \*. 4 \*. 6 \*. 7 \*.

XX, 1 \*. 3 \*. 4 \*. 5 \*. 9 \*. 10 \*. 11 \*. 12 \*.

13 \*. 16 \*. 17 \*. 18 \*. 25 \*. 27 \*. 28 \*.

30 \*. 32 \*. 33 \*. 34 \*. 35 \*. 37 \*\*. 38 \*\*.

39 \*\*. 40 \*\*. 42 \*. 43 \*.

XXIII, 16 \*. 18 \*.

XXXI, 2 \* (S) = I. Chr. X, 2 †.

II. Sam. nur \* : I, 4. 5. 12. 17. 22. 23. 25. 26.

IV, 4.

IX, 1. 3. 6. 7.

XXI, 7. 12. 13. 14.

I. Chr. VIII, 33 \*. 34 \*; IX, 39 \*. 40 \*; X, 2 † =

I. Sam. XXXI, 2 \*.

c) Jer. XL, 8 †.

d) Jer. XXXVII, 15 \*. 20 \*; XXXVIII, 26 \*.

e) *Sohn Abjathars* :

II. Sam. XV, 27 \*. 36 \*; XVII, 17 \*. 20 \*.

I. Reg. I, 42 †. 43 †.

f) *Brudersohn Davids* :

II. Sam. XXI, 21 \* = 1. Chr. XX, 7 \*.

g) *Held Davids* : II. Sam. XXIII, 32 \* = I. Chr. XI,

34 †.

h—l. I. Chr. II, 32 †. 33 †; XXVII, 25 \*. 32 \*; II.

Chr. XVII, 8 \*.

m—s. Esra VIII, 6 ††; X, 15 †.

Neh. XII, 11 ††. 14 †. 18 \*. 23 †. 35 †.

Jud. XVIII mag alt sein; daß es aber noch spät bearbeitet ist, beweist v. 30 (Schluß). Die Worte: „und Jonathan, der Sohn Gersoms, des Sohnes מְיֶשֶׁה, er und seine Söhne waren Priester des Stammes Dan bis zur Zeit der Wegführung des Landes“ müssen doch nach der assyrischen Gefangenschaft geschrieben sein.

Bei Sam. fällt es auf den ersten Blick auf, daß I, XIII. XIV consequent † steht, wozu noch I, XXXI, 2 nach der Lesart der Chronik gezogen werden muß. An allen andern Stellen steht ebenso consequent \*. Nun gehören aber 1. Sam. XIII. XIV. XXXI dem S an, worüber kein Zweifel besteht<sup>1)</sup>. Dagegen gehören einer späteren Zeit an:

- I. Sam. XVII, 1—XVIII, 5 (WB 217 u. a.).  
 XIV, 1—7 (E nach Cornill, Kgsb. St. I, 37 ff. 38).  
 XX (WB S. 217; Wellh. Prol. 276).  
 XXIII, 14—XXIV, 23 (WB S. 220).
- II. Sam. I (WB 221).  
 IV, 2 b—4; IX (Ij; vgl. oben Jojada, am Ende, Anm.)  
 XXI, 1—14 (WB 228).

*Somit erhalten die Quellenscheidungen der bedeutendsten a. t. Kritiker durch die Form des Namens Jonathan eine glänzende Bestätigung.*

Auf Einzelheiten kann ich hier nicht näher eingehen, ich muß die Erörterung derselben einer demnächst zu veröffentlichenden Quellenkritik zur Geschichte Davids überlassen. Ich will nur noch bemerken, daß I. Sam. XXXI, 2 die Lesart † von I. Chr. X, 2 um so gesicherter ist, als C für den Sohn Sauls an allen Stellen, denen nicht S zu Grunde liegt, die Form \* hat. Vielleicht ist auch II. Sam.

<sup>1)</sup> WB § 104; Wellh. Prol. S. 262 ff.; Stade, G. Is. I, 209; Cornill, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. VI (1885), 116 ff. und Königsb. Stud. I, 58; vgl. Budde, Richt.-Sam. 206—8; 273—75.

XVII, 17 \*. 20 \* und XV, 27 \*. 36 \* aus I. Reg. I. 42 †. 43 † zu corrigiren.

Durch II. Sam. XXI, 21 \* = I. Chr. XX, 7 \* wird das oben unter Jojada über das Heldenverzeichnifs Gesagte bestätigt.

*Resultat* : *vd.* †; *dt.* \*; *ex.* \*†; *new.* †.

11. יְהוֹזָבָד, יִזְבָּדָק Jozadak.

*Vater des Hohenpriesters Josua (Jesua)* :

Hagg. I, 1 \*. 12 \*. 14 \*; II, 2 \*. 5 \*.

Zach. VI, 11 \*.

I Chr. VI, 14 \*. 15 \*.

Esra III. 2 †. 8 †; V, 2 †; X, 18 †.

Zach. I—VIII stammt aus der Zeit unmittelbar nach dem Exil aus derselben Zeit auch Haggai<sup>1)</sup>.

Also : *Ex.* \*; *spät new.* †.

12. יִרְמְיָהוּ, יִרְמִיָּה Joram.

Ich will die Belegstellen hier ausnahmsweise der bessern Uebersicht halber nach den Urquellen ordnen :

C.

a) *König von Juda* :

I. Chr. III, 11 †.

II. Chr. XXI, 1 \*. 3 \*. 5 \*. 9 \*. 16 \* = II. Reg. VIII.

II. Chr. XXII, 1 \*. 6 \*. 10 \* = II. Reg. VIII, 25

(Ic) \*. 29 (Ic) \*; XI, 2 †.

b) *König von Israel* :

II. Chr. XXII, 5 \*. 6 \* = II. Reg. VIII, 28 (Ic) \*.

29 (Ic) ††.

c) *Beamter Davids* : I. Chr. XXVI, 25 †.

d) *Priester unter Josaphat* : II. Chr. 8 \*.

C hat also bis auf zwei Stellen consequent \* — oft

<sup>1)</sup> WB 435—37.

im Gegensatz zu K und Ic, dessen System wir gleich kennen lernen werden.

Die beiden Stellen I. Chr. III, 11 † und I. Chr. XXVI, 25 † sind jungen Datums: letztere, weil sie in einem Verzeichniß der Beamten Davids steht, das bei SK fehlt (Midrasch).

An der andern Stelle, wo die Nachkommen Davids aufgezählt werden, reicht das Verzeichniß 9 Geschlechter hinter Jojakim, wir kommen also, das Geschlecht zu 30 Jahren gerechnet, etwa auf das Jahr 607<sup>1)</sup> — 270 = 337, d. h. etwa bis zur Gegenwart des C<sup>2)</sup>. Daraus folgt, daß der Name, wie die andern, ums Jahr 300 † gelautes hat.

### Ic.

I. Reg. XXII, 51 \*;

II. Reg. I, 17 \*\*; III, 1 \*; VIII, 16 \*†. 23 †. 24 †. 25 †\*. 28 †. 29 †\*†; IX, 29 †.

Die scheinbar wüste Unordnung (besonders in II. Reg. VIII, 29) wird zur schönsten Ordnung, wenn wir die Namen gruppieren:

a) *Joram von Juda* :

I. Reg. XXII, 51 \*.

II. Reg. I, 17 \*; VIII, 16 \*. 25 \*. 29 \*.

b) *Joram von Israel* :

II. Reg. I, 17 \*; III, 1 \*.

VIII, 16 †. 23 †. 24 †. 25 †. 28 †. 29 ††.

IX, 29 †.

Es ist also ganz unverkennbar, daß Ic hier *die beiden Könige durch die Formen unterschieden hat*: II. Reg. VIII, 16 \* (Juda) † (Israel); 25 † (Israel) \* Juda; 29 \* (Israel) \* (Juda) † (Israel) machen diese Annahme zweifellos. Ob I. Reg. I, 17 \*\* und III, 1 \* (Israel) Inconsequenzen oder

<sup>1)</sup> WB 265.

<sup>2)</sup> vgl. dazu Stade, G. Is. I, 82 Anm.



Schreibfehler sind, ist gleichgiltig : das Princip wird dadurch nicht gestört.

Ic schreibt also Joram von Juda יהורם, J. von Israel ירם. Ich glaube, daß gerade diese Wahl charakteristisch für Ic, den Judäer<sup>1)</sup>, ist und finde darin eine zweite Bestätigung der mir brieflich mitgetheilten Ansicht Stade's, „daß es bei solchen Namen einen Unterschied macht, wer der Träger ist.“

### S.

II. Sam. VIII, 10 †. Vgl. über diese Stelle, das oben (S. 142 Anm.) unter Jojada darüber Gesagte.

### K.

a) *König von Juda* :

II. Reg. XI, 2 †<sup>2)</sup> = II. Chr. XXII, 11 \*.

XII, 9 \*<sup>3)</sup>.

VIII, 21 † = II. Chr. XXI, 9 \*.

b) *König von Israel* :

II. Reg. III, 6 \*; IX, 14 ††. 15 \*. 16 ††. 17 \*. 21 \*\*.

22 \*\*. 23 \*. 24 \* = II. Chr. XXII, 6 \*.

Wir haben also 6 † gegen 13 \*.

II. Reg. IX ist für unsere Untersuchung wieder sehr lehrreich. Hier haben wir 8 \* 4 †. Die 4 † stehen aber an einer Stelle, deren Interpolation zweifellos ist<sup>4)</sup>: v. 14. 15a. 16. So wie wir sie hier haben, ist sie aus c. VIII, 28, 29 übernommen, *einer Stelle des Ic, wo ebenfalls † steht*. Die Parenthese muß also nach der Bearbeitung des Ic, *also nach dem Exil*, gemacht sein.

*Wir haben also auch hier wieder an der Namensform einen Maßstab für das Alter der Stellen.*

<sup>1)</sup> WB § 132.

<sup>2)</sup> dt.; vgl. WB 258.

<sup>3)</sup> dt.; vgl. WB 258.

<sup>4)</sup> WB 252.

Nachdem so in II. Reg. IX \* als Lesart des K gesichert ist, werden wir auch II. Reg. XI, 2; VIII, 21, wo † steht, die Lesart der Chronik \* vorziehen müssen, zumal da K auch an den beiden noch übrigen Stellen: III, 6 und XII, 9 \* hat.

Für K ergibt sich somit mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit die Lesart \*.

Resultat : *vd.* † (?); *dt.* \*; *ex.* \*†; *nex.* †.

### 13. ירן־שָׁמַט, ירן־שָׁמַט Josaphat.

*Die Form † findet sich nur :*

I. Chr. XI, 43; XV, 24

und zwar I. Chr. XI, 43 im Verzeichnifs der Helden Davids; XV, 24 im Verzeichnifs der Leviten, welche die Bundeslade nach Jerusalem bringen.

*An allen übrigen Stellen steht \* :*

a) *Beamter Davids :*

II. Sam. VIII, 16<sup>1)</sup>; XX, 24<sup>1)</sup>; I. Reg. IV, 3; I. Chr. XVIII, 15.

b) *König von Juda :*

I. Reg. XV, 24 (Ic); XXII, 2. 4. 5. 7. 8. 10. 18. 29. 30. 32. 41 (Ic). 42 (Ic). 45 (Ic). 46 (Ic). 49 (Ic). 50 (Ic). 51 (Ic). 52 (Ic).

II. Reg. I, 17 (Ic); III, 1 (Ic). 7. 11. 12. 14; VIII, 16 (Ic); XII, 19.

I. Chr. III, 10; II. Chr. XVII, 1. 3. 5. 10. 12; XVIII, 1. 3. 4. 6. 7. 9. 17. 28. 29. 31 = II. Reg. XXII; XIX, 1. 4. 8; XX, 1. 2. 3. 5. 15. 18. 20. 25. 30. 31. 34. 35. 37 = II. Reg. XXII; XXI, 1. 2. 12. = II. Reg. XXII, 51; XXII, 9.

c) *Beamter Salomos :* I. Reg. IV, 17.

d) *Vater Jehu's :* II. Reg. IX, 2. 14.

e) *Name des Thals :*

Joel IV, 2 \*. 12 \*; vgl. v. 14.

<sup>1)</sup> vgl. Jojada, S. 141 f.

Es stehen hier 72 \* 2 † gegenüber. C hat an den beiden Stellen zunächst SK benutzt : I. Chr. XI = II. Sam. XXIII, 8—39; I. Chr. XV, 25—29 = II. Sam. VI, 12—16,, dann aber durch eigene Hinzufügungen ergänzt. In diesen Ergänzungen steht †, während C sonst überall in Uebereinstimmung mit SK \* hat. Somit wäre es möglich, daß die Form zur Zeit des C † gelautet hat.

*proph.*—*dt.* \*; *ex.* \*; *nex.* †(?).

### A n h a n g.

#### Einformige Namen.

##### a. †.

1. יואב Joab, kommt zuerst bei S vor, außerdem aber auch I. Chr. IV, 14; Esra II, 6; Neh. VII, 11; Ps. LX, 2.
2. יואח Joah, II. Reg. XVIII, 18. 26. 37; Jes. XXVI, 3. 11. 22; I. Chr. VI, 6; II. Chr. XXIX, 12; XXXIV, 8.
3. יועאל Joela, I. Chr. XII, 7.
4. יועד Joed, Neh. XI, 7.
5. יועז Joeser, I. Chr. XII, 6.
6. יועש Joas, I. Chr. VII, 8; XXVIII, 8.
7. יורי Jorai, I. Chr. V, 13.
8. יותם Jotham<sup>1)</sup>, Jud. IX, 5. 7; XXI, 57; II. Reg. XV, 30 ff.; Jes. I, 1; I. Chr. II, u. s. w.

##### b. \*.

1. יהועדן Jodan, II. Reg. XIV, 2 (Ic), Keri (Kt. יהוערין); II. Chr. XXV, 1.
2. יהושבע Joseba, II. Reg. XI, 2; dafür II. Chr. XXII, 11 יהושבעה.

Bei den übrigen Namen ist die Ableitung von יהוה zweifelhaft<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Nestle, Eig. 71.

<sup>2)</sup> Ueber Joel vgl. gegen Olshausen, Lhb. 614 Nestle, Eig. 71. 86. *Jochebed* ist sehr zweifelhaft : Nestle 77 ff.

- a. †. Joab, Joah, Jotham sind vdt. belegt.  
Joela, Joed, Joeser, Joas, Jorai sind nur in nex.  
Quellen belegt.
- b. \*. Joadan und Joseba sind zuerst dt. (WB 258)  
belegt.

*Resultat* : Die vdt. einformigen Namen lauten †, die dt. \*,  
die nex. wieder †.

Eine Zusammenfassung der Resultate dieser Untersuchung, zu deren Veranschaulichung die Tabelle dient, ergibt folgende Sätze :

1) In der *vorprophetischen* Periode haben sämtliche Namen die Form †.

2) In der *deuteronomistischen* Zeit stehen sie in der Form \*.

3) Während des *Exils* ging die Form \* wieder in † über. In dieser Zeit kommen beide Formen nebeneinander vor und werden wohl auch zu Unterscheidungen benutzt; aber wahrscheinlich nur von Schriftstellern, da der Unterschied zwischen † und \* beim Sprechen fast wegfällt. So werden vielleicht Könige zum Unterschied von gewöhnlichen Sterblichen durch die Form \* ausgezeichnet; sicher erscheint es mir, daß Ic die beiden Könige Joram durch die Namensformen unterschieden hat.

4) Zur Zeit des ENC hat dieser Uebergang von \* zu † bereits seinen Abschluß erreicht; bei ihm lauten die Namen wieder †.

*Josakhar* nur II. Reg. XII, 21, dafür aber II. Chr. XXIV, 26 יִסְכָּר.

*Jokim* (I. Chr. IV, 22) aus Jojakim verstümmelt (Böttcher, Lhb. § 475 f.).

*Jehu* ist zweifelhaft; vgl. Olshausen, Lehrb. S. 614, dagegen Friedr. Delitzsch : Wo lag das Paradies? S. 159 f.

*Josua*, vgl. Nestle, Eig. S. 73 ff.; dagegen Meyer, Gesch. d. Alt. 351 Anm. und ZATW. I, 117—146, auch das Nachwort von Stade (146—150); Wellh. Prol. 381.

*Juchal*, vgl. Olshausen, Lhb. 617, 2.

5) Die einförmigen Namen befolgen dieselbe Regel: vdt. †, dt. \*, nex. †. Damit scheint mir erwiesen zu sein, daß die verschiedenen Formen der mit † und \* anlautenden Namen auf der verschiedenen Abfassungszeit der Stellen beruhen. Sie sind somit für die Quellenscheidung von Wichtigkeit. An mehreren Stellen haben wir in der Verschiedenheit der Formen bereits eine glänzende Rechtfertigung der bisherigen Kritik der bedeutendsten Forscher gefunden. Besonders eclatant sind die Beispiele Joram und Jonathan, wo derselbe Name an zweifellos alten Stellen eine andere Form zeigt, als zweifellos jüngeren.

Daß die Bildung der theophoren Namen von der *synkopirten* Form von יהוה *ausgegangen* sei — in welcher Form uns die Namen an den ältesten Stellen überliefert sind, ist nicht gut denkbar. Wir müssen also entweder annehmen, daß vor dem Tetagramm eine andere Form des Namens Jahve, etwa יי existirt, oder daß vor und neben den Formen auf † in den ältesten Zeiten solche auf † bestanden haben.

In der zweiten Periode herrscht die Form \* vor. Nach der ersten Annahme wäre dieselbe durch Anpassung an den neuen Jahvenamen entstanden, nach der zweiten durch Reconstruction der alten Formen. Die dann folgende Wiederherstellung der alten Form † in der nex. Zeit erklärt sich aus der archaisirenden Tendenz dieser Zeit, von der wir ja auch sonst genug Beispiele haben, zu welchen ich auch die Reconstruction der alten Form יהוה in der Makkabäerzeit rechnen möchte.

## Tabellarische Uebersicht.

	Name	Vorpr. Per.	Dt. Zeit.	Exil.	Nex. Zeit.
I. 1.	Joahas		*	* †	†
2.	Joas	†	† *	* †	†
3.	Josabad			*	†
4.	Johanan			†	† * †
5.	Jojada		*	*	†
6.	Jojachin			*	†?
7.	Jojakim			*	†
8.	Jojarib				(Midr. *) †
9.	Jonadab	†	†	*	*?
10.	Jonathan	†	*	* †	†
11.	Jozadak			*	†
12.	Joram	†?	*	* †	†
13.	Josaphat		*	*	†?
<hr/>					
II. a. 1.	Joab	†			
2.	Joach	† (Jes.)			
3.	Joela				†
4.	Joed				†
5.	Joeser				†
6.	Joas (שׁוֹאֵשׁ)				†
7.	Jorai				†
8.	Jotham	†			
<hr/>					
II. b. 1.	Jehoadan			*	
2.	Jehoscha		*		

## Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes.

Von H. Zimmern.

Es könnte fast als gewagt erscheinen, heute mit einer Abhandlung über den Ursprung des Purimfestes hervorzutreten, nachdem P. de Lagarde erst vor drei Jahren eine sehr eingehende und in mehrfacher Hinsicht erschöpfende monographische Darstellung über diesen Gegenstand veröffentlicht hat<sup>1)</sup>. Wäre das Endresultat der de Lagarde'schen Untersuchung, daß das Purimfest auf das persische Neujahrs- bzw. Allerseelenfest und der Name Purim auf persisch *farwardîgân* zurückgehe, gesichert, so läge in der That keine Berechtigung vor, nach einem anderweitigen Ursprunge des Purimfestes und einer anderen Erklärung des Wortes Purim zu suchen, wie ich es im Folgenden zu thun beabsichtige. Indefs hält de Lagarde gegenwärtig selbst nicht mehr so unbedingt fest an der erwähnten Herleitung des Purimfestes und seines Namens<sup>2)</sup>, nachdem mehrfach Bedenken gegen eine Zusammenstellung von *farwardîgân* mit *pûrîm* geäußert worden waren. Bei dieser Sachlage scheint es geboten, nochmals unter den Sprachen und Culturen, die hier allein in Betracht kommen können, Umschau zu halten, ob nicht doch eine andere Erklärung des Purimfestes und seines Namens ausfindig zu machen ist. Freilich ist das Hebräische selbst, ferner das Aramäische, Arabische und Persische schon so gründlich auf diese Frage hin in Betracht gezogen worden, daß von hier aus, sofern sich uns nicht neue, bisher unbe-

<sup>1)</sup> Paul de Lagarde, Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion. 1887. (Abhandlungen der Kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Bd. XXXIV.) — Vgl. auch die Selbstanzeige in *Mittheilungen* II, 378 ff.

<sup>2)</sup> S. GGA vom 15. Mai 1890, S. 403 (= künftiger Bd. IV der *Mittheilungen*, S. 147), Anm. 1.

kannte Quellen eröffnen, kaum mehr etwas Neues in dieser Sache wird beigebracht werden können. Die einzige möglicherweise noch in Betracht kommende Sprache und Cultur, welche bisher noch nicht für die Entstehung des Purimfestes und den Ursprung des Wortes *pûr* befragt worden ist, auch von de Lagarde noch nicht, ist das Babylonische. Es erscheint darum nicht unangezeigt, zu untersuchen, ob von hier aus sich nichts zur Aufhellung der Purimfrage entnehmen läßt.

Ich bespreche in dieser Hinsicht zunächst das Wort *pûr*, *pûrim*. de Lagarde selbst hat festgestellt, daß *pûr* erst erweicht ist aus einer älteren Form mit *h*, bezw. einer noch ursprünglicheren mit *h* als mittlerem Radical. Er beweist dies einmal dadurch, daß das Purimfest im Arabischen <sup>٢٠٠</sup>فهر heißt, und daß mit diesem <sup>٢٠٠</sup>فهر auch die Form <sup>٢٠٠</sup>فخر (mit <sup>١</sup>خ) wechselt. Ferner macht de Lagarde darauf aufmerksam, daß von פור nicht zu trennen ist mandäisch פוּרָא „Mahl“, dem wiederum ein älteres syrisches <sup>ܦܘܪܐ</sup> entspricht. Hängt syrisch <sup>ܦܘܪܐ</sup> „Mahlzeit“ mit פור zusammen, womit de Lagarde sicherlich Recht hat, so läßt sich der persische Ursprung des Wortes פור nur noch unter der Voraussetzung festhalten, daß das Wort <sup>ܦܘܪܐ</sup> erst aus פוּר, und zwar zu einer Zeit, in welcher letzteres noch pu<sup>h</sup>r gesprochen wurde, abgeleitet wäre. Diese an sich schon wenig wahrscheinliche Annahme wird dadurch ganz hinfällig, daß für das aramäische <sup>ܦܘܪܐ</sup> „Mahlzeit“ eine semitische Etymologie und semitischer Ursprung sich sehr leicht erweisen läßt. Im Assyrischen wird die Wurzel פִּחַר im Piel in der Bedeutung „versammeln“ überaus häufig gebraucht. In gleicher Weise ist das Substantivum pu<sup>h</sup>ru (st. c. pu<sup>h</sup>ur), in der Bedeutung „Gesammtheit“ sowohl, wie „Versammlung“ sehr gebräuchlich. Es steht für mich außer allem Zweifel, daß das



aramäische פֿעסן „Mahl“ nichts weiter ist als das assyrische puḥru „Versammlung“, nur mit einer specialisirten Bedeutung des assyrischen Wortes. Wie leicht ein Wort mit dem Begriffe „Versammlung“ die Bedeutung „Mahl“ annehmen kann, dafür braucht ja blos an lateinisch coena (= *κοινή*), an lat. convivium, sowie an das deutsche Wort „Mahl“ selbst erinnert zu werden. — Aus dem Bisherigen ergibt sich soviel, daß wenn de Lagarde, woran ich nicht zweifle, Recht hat, das Wort פֿור mit aramäischem פֿעסן zusammenzubringen, nothwendig des Weiteren פֿור auch mit assyrischem puḥru zusammengestellt werden muß<sup>1)</sup>, so daß פֿור eigentlich „Versammlung“, speciell eine Versammlung, bei welcher gegessen und getrunken wird, bedeutet.

Nachdem somit die semitische Etymologie des Wortes פֿור so gut wie sicher gestellt ist, könnte immer noch die Sache selbst persischen Ursprungs sein, wiewohl die Hauptstütze für die de Lagarde'sche These, daß das Purimfest aus dem persischen Farwardfeste hervorgegangen sei, mit dem Nachweise fällt, daß das Wort *pâr* mit *farwardīgân* etymologisch nichts zu thun hat. Denn die sachlichen Beziehungen zwischen jenem persischen Feste und dem jüdischen Purimfeste sind nicht derart, daß aus ihnen allein ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Festen unbedingt folgen würde. Es liegt darum nahe, da das Purimfest in verhältnißmäßig früher Zeit auf persischem Boden, der gewiß vielfach noch von babylonischen Anschauungen durchtränkt war, nachzuweisen ist, zu untersuchen, ob nicht in irgend einem babylonischen Feste das Prototyp des Purimfestes vorliegt. Bei Weitem das hervor-

<sup>1)</sup> Die Entstehung von פֿור aus assyr. puḥru hat, wie ich nachträglich gewahr wurde, auch Hommel bereits vermuthet. S. dessen Anhang zu Nathan Weisslovits, Prinz und Derwisch, München 1890, S. 161, Anm. 1.

ragendste Fest im babylonischen Kalender ist das Neujahrsfest, das im Frühling in den ersten Tagen des Nisan mit großem Gepränge begangen wurde. Der babylonische Name dieses Festes ist entweder *Zagmuku*, ein Wort sumerischer Etymologie mit der Bedeutung „Jahresanfang“<sup>1)</sup>, oder auch *Akitu*, ein Wort noch unsicherer Etymologie und Deutung. Schon der alte südbabylonische Fürst Gudea, dessen Inschriften spätestens aus dem Anfang des dritten vorchristlichen Jahrtausends stammen, kennt dieses Fest<sup>2)</sup>; in dem ebenfalls schon aus alter Zeit stammenden Sintflutberichte wird seiner Erwähnung gethan<sup>3)</sup>. Ganz besondere Bedeutung gewann dieses Fest aber in der letzten Periode der babylonischen Herrschaft, in der Zeit des sog. neubabylonischen Reiches. Nebukadnezar berichtet in seinen Inschriften ausführlich von der Feier dieses Festes, ebenso seine Nachfolger bis herab auf Nabonid. Vor allem aus den Berichten Nebukadnezar's gewinnen wir etwa folgendes Bild von dem babylonischen Zagmuk- oder Neujahrsfeste. Dasselbe wurde zu Ehren Marduk-Merodach's, des Hauptgottes von Babylon, alljährlich zu Jahresanfang in den ersten Tagen des Nisan mit großem Gepränge gefeiert und trug durchaus den Character eines Freudenfestes. Den Mittelpunkt der Feier bildete der große Marduk-Tempel *Esagil* in Babylon. Besonders reichliche Opfer wurden an diesem Feste dargebracht. Auch wurde an demselben auf der geschmückten Feststraße das Bild des Gottes Nebo aus dessen Tempel *Ezida* in Borsippa nach dem Marduk-Tempel *Esagil* in Babylon gebracht. Der wichtigste Vorgang an diesem Feste bestand aber nach der Vorstellung der Babylonier in einer **Versammlung**

<sup>1)</sup> S. Amiaud in Zeitschr. f. Ass. III, 41; Jensen, Kosmologie der Babylonier, Straßburg 1890, S. 87, Anm. 2.

<sup>2)</sup> Gudea G, III, 5; s. dazu Amiaud a. a. O.

<sup>3)</sup> Sintfl. 71; s. dazu Jensen, Kosmol. 412.

der Götter unter dem Vorsitze des Marduk, in welcher für den König und das ganze Land die Geschieke für das neue Jahre bestimmt wurden. Diese Götterversammlung zur Schicksalsbestimmung fand statt in einem besonders geweihten Raume des Tempels Esagil, der den sumerischen Namen *Duku*, d. i. das „herrliche Gemach“, trug, eine Bezeichnungsweise, welche dadurch noch besonderes Interesse gewinnt, weil auf sie, wie Jensen gesehen hat <sup>1)</sup>, höchstwahrscheinlich der Name Marduk's selbst zurückgeht. Denn *Marduku* bedeutet wahrscheinlich nichts anderes, als *mâr-duku*, d. i. „Sohn von *duku*“, „Sohn des herrlichen Gemachs“, nämlich des genannten Schicksalsgemaches, in welchem unter dem Vorsitze Marduk's alljährlich die Schicksalsbestimmung stattfand. Dieses Schicksalsgemach *Duku* lag seinerseits wiederum in einem größeren Raume, welcher den gleichfalls sumerischen Namen *Ubšugina* führte. Letzterer Name, *Ubšugina*, ist ebenfalls durchsichtig. Der erste Bestandtheil desselben, *ub*, bedeutet „abgegrenzter Raum“, der zweite, *ugin*, ist das gewöhnliche sumerische Aequivalent von assyrischem *puḫru* „Versammlung“ <sup>2)</sup>. *Ubšugina* bedeutet demnach „Raum der Versammlung“, „Raum des *puḫru*“, eine Bezeichnungsweise, durch welche schon allein *puḫru*, bezw. dessen sumerisches Aequivalent *ugin*, sich als terminus technicus für die Neujahrsversammlung der Götter zur Schicksalsbestimmung unter dem Vorsitze Marduk's herausstellt. Eine derartige Vorstellung von den Festräumlichkeiten und der Götterversammlung in denselben am Zagmuk-Feste, wie sie soeben entwickelt wurde, gewinnen wir z. B. aus folgenden Worten der großen Nebukadnezar-Inschrift: „*Duku*, den Ort der Geschieke, im *Ubšugina*, dem Gemache

<sup>1)</sup> s. dessen Kosmol. S. 242 f.

<sup>2)</sup> Vgl. zu *Duku* (oder *Duazaga*?) und *Ubšugina* die ausführlichen Erörterungen hierüber bei Jensen, Kosm. 234—243.

der Geschieke, worinnen am Zagmuk, im Anfang des Jahres, der König, der Gott Himmels und der Erden, der Herr-Gott (d. i., wie im Folgenden ausdrücklich gesagt wird, der Gott Marduk) sich niederläßt, während die Götter des Himmels und der Erde ehrfurchtsvoll ihn anschauen, gebeugt vor ihm stehen und das Schicksal für ferne Tage, das Schicksal meines Lebens bestimmen“<sup>1)</sup>.

Diese ganze Vorstellung von dem Gemache Duku im Ubšugina, dem Versammlungsraum, im Tempel Esagil in Babylon ist jedoch erst eine abgeleitete. Denn dieses sichtbare Duku in diesem sichtbaren Ubšugina in Esagil ist nur eine Nachbildung des eigentlichen Duku im eigentlichen Ubšugina, welche an einem geheimnißvollen Orte weit im Osten der Erde unter dem mythischen „Berg des Sonnenaufgangs“ befindlich gedacht wurden. Hier ist es, wo nach der Vorstellung der Babylonier in Wirklichkeit die Götter alljährlich im Jahresanfang zur Schicksalsbestimmung unter dem Vorsitze Marduk's zusammenkommen, während die Feier im Tempel Esagil nur ein irdisches Nachbild hiervon ist<sup>2)</sup>.

Was aber so alljährlich im Frühling zu Jahresanfang geschah, das übertrug der Babylonier auch auf den Anfang der Weltgeschichte, auf die Zeit der Schöpfung, den Beginn des Weltentages, des Weltenjahres. Ich gebrauche mit Absicht diesen letzteren Ausdruck für die Schöpfung. Denn aus der babylonischen Schöpfungslegende geht klar hervor, daß dieselbe — und damit zugleich auch die biblische in Gen. 1 vorliegende — im Grunde nichts anderes ist, als eine Zurücktragung dessen, was in der Natur an jedem Morgen, in jedem Frühling vorgeht, in den Anfang

---

<sup>1)</sup> Neb. II, 54—65. — S. zum babyl. Zagmukfeste Ausführlicheres bei Pognon, *Les inscriptions du Wadi-Brissa*, p. 73 ff. u. insbesondere bei Jensen, *Kosm.* 84 ff.

<sup>2)</sup> S. dazu Jensen a. a. O. S. 234 ff.

aller Zeiten und eine Einkleidung dieses Naturvorgangs in die Form eines geschichtlichen Hergangs <sup>1)</sup>). Darum wird auch gerade Marduk, der Gott der Frühsonne am Tage und der Frühlingssonne im Jahre, als der Gott der Schöpfung, der am Anfang der Zeiten Himmel und Erde bildete, gedacht. Unter Berücksichtigung dieses Sachverhalts kann es nun nichts mehr Auffallendes für uns haben, wenn wir in der baylonischen Schöpfungslegende lesen, daß vor Beginn des eigentlichen Schöpfungsaktes durch Marduk eine Versammlung der Götter unter dem Vorsitze Marduk's in dem mythischen *U b š u g i n a*, dem Versammlungsraume, stattgefunden hat, wobei die Götter dem Marduk das Schicksal bestimmten und zwar in diesem Falle dahin lautend, Tihâmat zu besiegen und die Schöpfung Himmels und der Erde ins Werk zu setzen <sup>2)</sup>). Mit anderen Worten: Die Babylonier übertrugen die alljährliche Neujahrsversammlung der Götter zur Schicksalsbestimmung auch auf den Anfang des Weltenjahres. Von ganz besonderem Interesse gerade für die uns beschäftigende Frage ist nun aber Folgendes, daß, während wir oben *pu ħ ru* als *term. techn.* für die Götterversammlung am *Zagmuk-Feste* im Tempel *Esagil* nur aus der sumerischen Bezeichnung *U b š u g i n a* erschließen konnten, hier ausdrücklich und wiederholt diese Götterversammlung geradezu mit dem assyrischen Worte *pu ħ ru* bezeichnet wird <sup>3)</sup>). Marduk selbst bekommt in Folge dessen das Epitheton *m u k ĩ n pu ħ ri š a il ĩ ni* „der das *pu ħ ru* der Götter veranstaltet <sup>4)</sup>“. Ferner wird uns von diesem *pu ħ ru* nicht nur berichtet, daß bei demselben das Schicksal bestimmt wurde, sondern auch, daß die Götter dabei aßen und

<sup>1)</sup> Jensen a. a. O. S. 309.

<sup>2)</sup> *Schöpfung*, Tafel III, Ende; s. dazu Jensen a. a. O. S. 278 f.

<sup>3)</sup> S. die Stellen bei Jensen a. a. O. S. 240 f.

<sup>4)</sup> *Schöpfung*, letzte Tafel, Z. 23.

tranken, ja ein so solennes Festgelage abhielten, daß sie am Schlufse desselben „gar sehr taumelten“<sup>1)</sup>).

Es erscheint mir nach dem bisher Angeführten nicht zu gewagt, nicht bloß einen etymologischen Zusammenhang zwischen פּוּר und assyr. puḫru, sondern auch einen sachlichen zwischen dem Purimfeste und dem babylonischen Zagmuk-Feste mit der Götterversammlung, welche den Namen puḫru trägt, anzunehmen<sup>2)</sup>). Insbesondere erklärt sich ein Räthsel in der Purimfrage, das bisher jeder Lösung spottete, ziemlich einfach bei der Annahme, daß פּוּר sprachlich und sachlich auf bab. puḫru zurückgeht. Esth. 3, 7 wird פּוּר durch לוֹס „Loos“ glossirt. Weder aus den semitischen Sprachen, noch aus dem Persischen liefs sich trotz allen Bemühens bisher erklären, wie פּוּר zu der Bedeutung „Loos“ kommen sollte. Entspricht dagegen פּוּר dem puḫru, der Festversammlung der Götter, bei welcher die Geschenke, die „Loose“ für das neue Jahr bestimmt wurden, so erscheint die Gleichung פּוּר הוּא הַלוֹס durchaus nicht mehr so befremdlich, wie dies bisher der Fall sein mußte.

Freilich bleiben auch bei der Annahme, daß das Purimfest im Grunde auf das babylonische Zagmuk-Fest zurückgeht, noch allerlei Schwierigkeiten zu erledigen, die mir indessen nicht so unüberwindlich erscheinen, daß deswegen der genannte Zusammenhang, für welchen andererseits so Vieles spricht, überhaupt zu leugnen wäre. Zunächst könnte es auffällig erscheinen, daß nicht der eigentliche Name *Zagmuk* oder *Akîtu* des babylonischen Neujahrsfestes sich für ein davon abgeleitetes Fest erhalten hätte. Dem-

<sup>1)</sup> *Schöpfung*, Tafel III, Ende; s. dazu Jensen a. a. O. S. 279.

<sup>2)</sup> Ohne noch etwas von der Beziehung zwischen puḫru und פּוּר zu wissen, hatte Jensen bereits vor länger aus sachlichen Gründen einen Zusammenhang zwischen dem babylonischen Zagmuk- und dem Purimfeste vermutet.

gegenüber ist jedoch zu bemerken, daß in dem Ausdrucke ימי הפורים „die Tage der pûr's“ offenbar nicht der ursprüngliche Eigenname des Festes vorliegt, sondern nur eine appellativische Bezeichnungsweise desselben. An Analogien zu derartigen Nebenbezeichnungen gerade bei Festen zu erinnern, ist kaum notwendig, da dieselben sich zahlreich darbieten. Es ist sehr wohl denkbar, freilich bis bis jetzt inschriftlich noch nicht belegt, daß die Babylonier ihr *Zagmuk*- oder *Akîtu*-Fest daneben auch noch appellativisch als *ûmê puḥru*, d. i. „Tage der Versammlung“ (scil. der Götter) bezeichneten.

Eine zweite Schwierigkeit bietet der Plural des zweiten Gliedes in dem Ausdrucke ימי הפורים פור. Ginge פור direct auf die Götterversammlung *puḥru* am babylonischen Neujahrsfeste zurück, so sollten wir ימי פור statt ימי הפורים erwarten. Indefs könnte der Plural פורים ziemlich leicht dadurch entstanden sein, daß sich bei פור aus der ursprünglichen Bedeutung „Versammlung (in welcher geloozt wird)“ die weitere „Loos“ selbst entwickelt hätte, wofür die Gleichung פור הוא הנורל angeführt werden könnte. Eben so nahe liegt es aber auch, daran zu denken, daß in Nachahmung des einen mit Schicksalsbestimmung verbundenen Gelages der Götter am Neujahrsfeste die Babylonier selbst noch, oder diejenigen, welche von ihnen dieses Fest überkommen haben, in den Neujahrstagen Festgelage abhielten, wohl auch in Verbindung mit Loosen für das beginnende Jahr. Dann würde der Plural in ימי פורים sich aufs Natürlichste erklären. Jedenfalls waren Festgelage charakteristisch für das jüdische Purimfest, und im Aramäischen hat ja *ܦܫܢܐ*, wie oben hervorgehoben, geradezu die Bedeutung „Mahl“. — Als auf eine weitere Unebenheit könnte ferner darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Purimfest ja nicht im Nisan stattfindet, sondern zwei Wochen vorher, in der Mitte des Monats Adar. In-

dafs lehrt wohl schon das Estherbuch selbst, dafs die  $\text{יְמֵי הַפּוּרִים}$  ursprünglich in den Nisan, nicht in den Adar fallen, denn Haman wirft ja im Monate Nisan das Loos. Ferner dürfte daran zu erinnern sein, dafs wenigstens nach der einen griechischen Version des Estherbuches der im kanonischen Estherbuche fehlende Traum des Mardochäus auf den ersten Nisan fällt. Vielleicht ist das bereits im Monat Nisan stattfindende jüdische Passahfest die Ursache gewesen, weshalb man bei der Annahme des Purimfestes dasselbe nicht im Nisan selbst, sondern etwas früher, im Adar, feierte. Auch de Lagarde stellt ja ohne Bedenken gegen die Zeitdifferenz das Purimfest mit dem persischen Farward-Feste zusammen. Dafs heutzutage فور im Neuarabischen noch die Bedeutung „Neujahrsfest“ hat, soll nicht zu sehr betont werden, da es schwer nachzuweisen sein wird, ob diese Bezeichnungsweise auf alter Tradition beruht, wiewohl dies nicht unmöglich wäre.

Während sich meine Untersuchung, wie mir scheint, im Bisherigen nur auf ziemlich gesicherten Daten aufbaut hat und es möglichst vermied, kühnen, aber ungesicherten Combinationen, zu welchen man gerade bei einer derartigen Frage leicht verleitet werden könnte, Rechnung zu tragen, so erscheint es mir doch als Pflicht, der Vollständigkeit halber wenigstens auf einen Punkt noch näher aufmerksam zu machen, der unter Umständen noch von grosser Wichtigkeit für die Frage nach dem Prototyp des Purimfestes und der Legende des Estherbuches werden könnte. Jedoch möchte ich dabei nicht unterlassen, zuvor ausdrücklich zu betonen, dafs ich die folgenden Ausführungen bis jetzt nur als mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothese betrachte, und dafs die bisherige Erörterung über den sprachlichen und sachlichen Zusammenhang des Purimfestes mit dem babylonischen Neujahrsfeste ihre vollständige Berechtigung behalten kann, selbst für den Fall, dafs die folgende Hypothese sich doch als unhaltbar herausstellen sollte.



Ich darf es mir an diesem Orte füglich ersparen, erst wieder von neuem zu beweisen, was schon wiederholt bewiesen worden ist, daß wir in der Erzählung des Estherbuches nicht wirkliche Geschichte vor uns haben, welche über den Ursprung des Purimfestes Aufschluß gäbe, sondern daß umgekehrt hier nur eine ad hoc gedichtete Legende vorliegt, die dem Bestreben ihren Ursprung verdankt, die Herkunft des Purimfestes, welche zur Zeit der Abfassung des Estherbuches bereits unbekannt war, auf eine plausible Art zu erklären. Aller Wahrscheinlichkeit nach entsprang aber diese Legende nicht bloßer freischaffender Phantasie, sondern es werden in derselben alte Traditionen, die mit dem Purimfest bzw. dessen Prototyp verknüpft waren, zu einer neuen einheitlichen und den jüdischen Verhältnissen angepaßten Erzählung verwoben sein. Wenn nun das Purimfest sprachlich und sachlich mit dem babylonischen Neujahrsfeste zusammenhängt, so werden wir förmlich genötigt, Umschau zu halten, ob nicht auch in dem Erzählungsstoffe des Estherbuches solches sich findet, das auf das babylonische Neujahrsfest und die mit demselben verknüpften mythologischen Anschauungen zurückgeht. Da ist es nun auf den ersten Blick auffällig, daß der Held des Estherbuches den sonst nur selten zu belegenden Namen *Mardochai* führt, der fraglos von dem babylonischen Gottesnamen *Marduk* abgeleitet ist, während ja das babylonische Neujahrsfest vor allem ein Fest des Gottes Marduk ist. Der Gedanke liegt darum recht nahe, daß in Mardochai, dem Helden des Purimfestes, eine natürlich in jüdischem Sinne umgestaltete Reminiscenz an Marduk, den Veranstalter des *puḥru* am babylonischen Neujahrsfeste, vorliegt. Dazu kommt noch ein Weiteres. Es wurde oben bereits angedeutet, in welchem engem Zusammenhange die babylonische Schöpfungslegende zum babylonischen Neujahrsfeste steht, wie die Schöpfung geradezu als das allererste Neujahrsfest gedacht wird, an

welchem, ebenso wie sonst an jedem Neujahr, die Götter unter Vorsitz Marduk's sich zu einem puḥru versammeln, um das Schicksal zu bestimmen. Obwohl wir noch keine directe inschriftliche Notiz darüber haben, so liegt es doch äußerst nahe, anzunehmen, daß die babylonische Schöpfungslegende, in welcher Marduk eine so hervorragende Rolle spielt, gerade am Mardukstage, dem Neujahrsfeste, in besonderem Maße in aller Munde war, daß sie, wenn ich mich so ausdrücken darf, gleichsam die Pericope des Zagmukfestes bildete. Daß übrigens die babylonischen Schöpfungslegenden nicht etwa bloß in mythologischen Werken aufgezeichnet standen, sondern auch in kultischem Gebrauche waren, geht klar einmal daraus hervor, daß der seit länger bekannte „epische“ babylonische Schöpfungsbericht am Schlusse geradezu in einen Hymnus an Marduk ausläuft, sodann zeigt dies auch der erst neuerdings bekannt gewordene „lyrische“ babylonische Schöpfungsbericht<sup>1)</sup>, welcher die Einleitung zu einer Beschwörungsformel bildet. Nun spielt bekanntlich in der babylonischen Schöpfungslegende eine große Rolle der Kampf zwischen *Marduk* und *Tihâmat*, den Principien des Lichtes und der Finsterniß, mit der endlichen siegreichen Ueberwindung *Tihâmat*'s durch Marduk. Die Legende des Estherbuches dreht sich im Wesentlichen um den Kampf zwischen Mardochai und Haman und die siegreiche Ueberwindung Haman's durch Mardochai. Es erscheint mir darum nicht allzu gewagt, die Frage aufzuwerfen, ob nicht in dem Kampfe zwischen Mardochai und Haman eine jüdische Umgestaltung der babylonischen Schöpfungs- bzw. Neujahrslegende, speciell des Kampfes zwischen Marduk und *Tihâmat* vorliegt.

Schwierig ist die Beantwortung der Frage, ob das

---

<sup>1)</sup> S. die vorläufige Mittheilung von Pinches in der *Academy* vom 29. Nov. 1890.

Purimfest direct aus dem babylonischen Zagmukfeste hervorgegangen ist, oder erst auf Umwegen. Ja, es wäre an sich nicht unmöglich, daß babylonische und persische Vorstellungen hier in einen gemeinsamen Strom zusammengefloßen wären; und sogar für den Namen פּוּרִים könnte, was wenigstens die griechische Form *Φουρδαία*, *Φουρδαία* anbelangt, möglicher Weise eine Beeinflussung des Persischen neben dem Babylonischen anzunehmen sein. Auf alle Fälle aber dürfte im Hinblick auf meine obigen Ausführungen die de Lagarde'sche These jetzt dahin zu modificiren sein, daß ein Zusammenhang zwischen dem Purimfeste und dem babylonischen Neujahrsfeste als ziemlich gesichert angenommen werden darf, während ein (gleichzeitiger) Zusammenhaug mit dem persischen Farwardfeste wenn auch nicht als unmöglich, so doch zum Mindesten als noch sehr problematisch bezeichnet werden muß.

Halle a. S., im Dezember 1890.

---

## Miscellen.

Von Friedrich Schwally.

---

Im Folgenden lege ich eine Reihe von Beobachtungen vor, die sich mir in größeren Zusammenhängen ergeben haben, die aber andererseits so sehr auf sich stehen, daß sie allein veröffentlicht werden konnten.

### A. Lexicologisches.

#### 1) לָמַד.

Die Herausgeber des Handwörterbuches von Wilhelm Gesenius bemerken in der 8. Aufl. : „[Die] GB. [ist nicht schlagen, wie Gesenius annahm, sondern] anhangen, sich

gewöhnen an, und daher lernen [„... Davon מלמד Ochsenstecken<sup>1)</sup>].“ In Wahrheit verhält sich die Sache gerade umgekehrt und ist Gesenius im Rechte. In מלמד Ochsenstecken blickt die Grundbedeutung der Wurzel „stimulare“ noch durch. למד bedeutet danach ursprünglich „mit dem מלמד anstacheln“ (vgl. Hos. X, 11 עגלה מלמדה), womit aber *nicht* gesagt sein soll, daß es von מלמד denominirt sei. Die Bildung der Instrumentalwörter mit präfigirtem מ scheint mir überhaupt nicht sehr alt zu sein. Die Uebertragung dieses Terminus auf die Pädagogik kann dem Kenner der Geschichte der Kultur nicht befremdlich dünken.

## 2) מקל, קלל.

Ich habe Beides zusammengestellt, da es etymologisch zusammengehört. Das thun zwar die Lexica auch, aber ich glaube, daß sie falsch combiniren, da sie von Speculationen über die Wurzel und sehr zweifelhafte Verwandte derselben ausgehen. Es ist vielmehr das *Nomen* zu Grunde zu legen und zu fragen: was bedeutet מקל in der lebenden Sprache? Es bedeutet 1) Zweig, Rute, Jer. 1, 11. Gen. 30, 37. 38. 39. 41. 2) Stab, Stock, auf den man sich stützt Gen. 32, 11. Ex. 12, 11. Jer. 48, 17. Bas' a' 17, 40. 43, Zach. 11, 7. 10. 14; mit dem man schlägt Nu. 22, 27. Ez. 39, 9. 3) den Stab, mit dem orakelt wird, Hos. IV, 11 עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו.

Zahlreiche Analogieen lassen mit gutem Rechte vermuten, daß auch hier die *religiöse* bzw. *cultische* Bedeutung des Wortes, der Stab des Losorakels, die ursprüngliche ist. Zur Gewifsheit erhebt sich mir diese Vermutung durch Ezech. 21, 26: כי עמר מלך-כבל אל-אם הדרך לקסם קסם קלקל: בחצים שאל בחרפים ראה בכבר: Als eine Art des Orakel-

<sup>1)</sup> Die eingeklammerten Worte fehlen in Aufl. 10 u. 11.

suchens ist hier das Pfeilorakel genannt, bei dem, wie angegeben, die Pfeile *geschüttelt* werden. Als Technicus für diese Bewegung ist קָלַקַל gebraucht. Diese Bedeutung paßt vortrefflich zu מַקַל als dem Orakelstab. Derselbe hat seinen Namen von dem Schütteln, das dem Orakelwurfe (הפיל גורל βαο' α' 14, 42) vorausgeht.

Demnach ist *schütteln* die GB. der Wurzel. Zur Bedeutung „leicht sein“ kommt man von hier aus bequem. Von „leicht“ könnte man dann durch die Mittelbegriffe „gering, gering geschätzt, verachtet“ zu קָלַל = „verfluchen“ kommen. — Die Ableitung des gering = verachtetseins von der primären Bedeutung des leichtseins, ist über allen Zweifel erhaben und hat gute Analogieen. כבוד Ehre, eigentl. Schwere, ebenso das aram. اِسْحَابٌ. So nahe die weitere Annahme liegt, daß קָלַל demgemäß eigentlich „verächtlich machen, beschimpfen“ und erst in zweiter Linie „verfluchen“ bedeutet<sup>1)</sup>, so wenig will mich dieselbe befriedigen.

Es ist allgemein anerkannt, daß „fluchen“ im Altertum eine religiöse, bezw. cultische Handlung ist, vgl. הָאֱלֹהִים אֲרֹרִים הֵם לְפָנַי יְהוָה וְאֶלֶּה βαο' α' 26, 19 u. Nu. 23, 1 ff. Sobald man das im Auge behält, wird man nicht umhin können, zwischen מַקַל Losstab, קָלַקַל die Lospfeile schütteln und קָלַל verfluchen, קָלַל Fluch eine gewisse Beziehung für nicht unwahrscheinlich zu halten. — In der That gehören die genannten Dinge, so seltsam uns Moderne das auch anmutet, enge zusammen.

Zum Beweise dafür sei an hebr. קָסַם erinnert, das in der classischen Stelle Ezech. 41, 26 das Losorakel be-

<sup>1)</sup> Vgl. מַקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ Dt. 27, 16 mit מַקַלֵּל אָבִיו וְאִמּוֹ Ex. 21, 17 und אִישׁ אֲשֶׁר יִקְלַל אֶת-אָבִיו וְאֶת-אִמּוֹ Lev. 20, 9. Hier ist מַקַלֵּל wohl Euphemismus, vgl. den heutigen Gebrauch von نعل statt لعن.

deutet (קָסַם קָסַם das Losorakel befragen, *ibid.*) und an das zur gleichen Wurzel gehörende arabische أَقْسَمَ (أَقْسَمَ) *schwören*. Freilich reichen unsere dürftigen Kenntnisse der Antiquitäten nicht aus, um nachzuweisen, *wie* der Schwur mit dem Losorakel in Verbindung steht. Aber die Thatsache des durch die Sprachvergleichung erschlossenen Zusammenhanges wird dadurch nicht umgestoßen. Wellhausen, *Skizzen* III 128 bemerkt: „In dem Verse Agh. XIII 2, 16 heisst in der That das, was kurz vorher (2, 13) أَقْسَمَ *schwören* genannt ist مع الله *mit Gott* zusammen losen, d. h. gleichsam mit ihm auf eine Karte setzen, mit ihm teilen, gemeinschaftliche Sache mit ihm machen. Aber man kommt von da doch nicht leicht auf *schwören* und wahrscheinlicher ist es, daß أَقْسَمَ für أَقْسَمَ zu lesen ist; denn die Lexika kennen die letztere Form in dieser eigentümlichen Bedeutung nicht.“ — Ich halte die Beziehungen zwischen „schwören“ und „loosen“ nach dem oben Auseinandergesetzten für unzweifelhaft. Unsere Unkenntnis über das Verfahren bei der Sache giebt uns, wie mir scheint, noch kein Recht, diese selbst in Frage zu stellen und ihr zu lieb einen Text zu ändern.

Nun handelt es sich bei unserer Untersuchung nicht um schwören und losen, sondern um *fluchen* und losen. Aber Eid und Fluch sind gar nicht verschiedene Dinge. Der Eid ist ein bedingter Fluch, vgl. den Sprachgebrauch von אָלֶה. Gerade der Zusammenhang von „*fluchen*“ und „*loosen*“ schimmert noch in dem Urim- und Tumim-Orakel durch. Denn *Urim* אֲרִיִם gehört höchst wahrscheinlich zu אָרַר *fluchen*.

Von den jetzt noch vorhandenen Bedeutungen des Verbum קָלַל ist „*fluchen*“ die älteste. Es ist zu vermuten, daß es auch einmal von dem „Schütteln“ der Losstäbe gebraucht wurde. Während im Hebr. an קָלַל dieser Sinn hängen geblieben ist, ist das aramäische مَلَفَّ zu den

abgeleiteten Bedeutungen „verfluchen“ und „schelten“ fortgeschritten.

### 3) צרור 1) Bündel, 2) Steinchen.

Beide Bedeutungen haben mit einander nicht das mindeste zu thun. צרר Steinchen gehört zu צָרַר, צָרַר, צָרַר, dagegen צרור Nr. 1 ist zu צָרַר, צָרַר, צָרַר zu stellen. In dieser Bedeutung wird es gebraucht vom Säckchen zur Aufbewahrung von Geld Gen. 42, 35<sup>2</sup>, Prov. 7, 20, von Myrrhe Cant. 1, 13 und der Schleudersteine des Hirten, βασ' α' 25, 29. Dort spricht Abigail zu David: „Wenn ein Mensch aufsteht, um dich zu verfolgen und aufzuspüren, so sei die Seele meines Herrn bei Jahve deinem Gotte in den Beutel des Lebens gebunden (צָרַר בְּצָרַר הַחַיִּים), aber die Seele deiner Feinde schleudere er auf der Schleuder!“ Die Seele Davids wird hier mit einem Schleudersteine verglichen, der einmal in dem Beutel (צָרַר; 17, 40 יִלְקוּט כְּלֵי הָרַעִים) bleibt, das anderemal herausgenommen und weggeschleudert wird.

צָרַר Prov. 26, 8 bedeutet Schleuderstein, wie der Zusammenhang fordert, da wenigstens mir nichts davon bekannt ist, daß der zum Wurf bestimmte Stein auf der Schleuder festgebunden wird (gegen Delitzsch), und wie das daneben stehende אֲבֵן richtig glossirt.

### 4) שֶׁק.

שֶׁק hat immer, soweit unsere Quellen zurückreichen, zwei Bedeutungen gehabt: 1) Behälter für Getreide, Lebensmittel u. dgl. Gen. 42, 28. 35, 2. Jos. 9, 4. Gen. 42, 27 J ist es vom Redactor für אֲמַתְרוּחָה eingesetzt, welches letzteres Wort dem Jahvisten eigentümlich ist (42, 27. 28. 43, 21). 2) eine gewisse Trauerkleidung. Der gemein-

same Name bezieht sich auf den *Stoff*<sup>1)</sup>, wie die *Lexica* wohl richtig anmerken. Dagegen hat das Wort keine semitische Etymologie. Vielleicht ist es ägyptisch.

Die Form und Gestalt des israelitischen *Trauergewandes* ist deshalb lediglich aus dem Sprachgebrauche festzustellen. Von dem Anziehen desselben wird *הגר* gebraucht Joel 1, 8. Jes. 3, 24. 15, 8. 22, 12. Jer. 6, 26. 4, 8. 49, 3 *בִּסּוֹ' ב'* 3, 31. *ג'* 20, 32. 21, 27 LXX Thren. 2, 10. Ez. 7, 18. 16, 31. Man legt den Saq um die Hüften *בְּמַתְּנַיִם* Gen. 37, 2. *בִּסּוֹ' ג'* 20, 31; *הָעֵלָה עַל־מַתְּנַיִם* Am. 8, 10 wie *הגר* *מֵעַל־מַתְּנַיִם* *בִּסּוֹ' ג'* 20, 32 (Gegensatz *מֵעַל־מַתְּנַיִם* Jes. 20, 2) und zwar trägt man ihn auf dem bloßen Leibe *בִּסּוֹ' ג'* 21, 37. *בִּסּוֹ' ד'* 6, 30. Deshalb ist der Saq kein aufgeschnittener Kornsack, wie Kamphausen in Riehms Handwörterbuch II 1320 es sich vorstellt, sondern nichts als ein *Lendentuch*, ein *Lendenschurz* und soviel wie *הַגָּדָה*.

Vielleicht darf man nach Gen. 3, 7 vermuten, daß das Lendentuch das einzige und gewöhnliche Kleidungsstück der Israeliten in vorhistorischer Zeit gewesen ist. Dann würde sich begreifen, daß man es in der historischen Zeit nur noch aus Religion, d. h. bei außerordentlichen Anlässen, bei Trauerfeierlichkeiten, bei Bittgängen u. s. w. trägt. Dieses Lendentuch kommt noch Ascens. Is. II 10 als Trauergewand vor (vgl. S. 176). Als *heilige* Kleidung wäre es von den Propheten gewählt worden. Jesaia trägt nach Jes. 20, 2 nichts als den Saq. Auf höheren Befehl entledigt er sich auch dieser dürftigen Hülle und tritt nackt (vgl. hierzu den folgenden Artikel) (und barfuß) vor das Volk<sup>2)</sup>. Alte, im Aussterben befindliche Trachten bekommen leicht *heiligen* Charakter. So-

<sup>1)</sup> anders bei *zona* Gürtel u. Geldbeutel.

<sup>2)</sup> Daß er bei diesem Anlaß völlig nackt aufgetreten ist, folgt auch aus der Bedeutung, welche der Vorgang nach v. 4b hat. Nur bei dieser Auffassung ist sein Auftreten in vollem Maße vorbedeutend.



bald der muslimische Pilger das heilige Gebiet, den Ḥarām (حَرَام) betritt, legt er alle vorher getragenen Gewänder ab und zieht den Ihrām (اِحْرَام) an.

Im Zusammenhang mit der Verfeinerung der Cultur mag der Saq *größer* geworden sein. Deshalb wird wohl Esth. 4, 1. 2. Jon. 3, 5 vom Anziehen desselben לבש gebraucht. Johannes Baptistes trägt nicht mehr das alte Lendentuch, sondern ein ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τῆν ὀσφὺν αὐτοῦ Mtth. 3, 4.

5) עָרוֹם nackt, עָרוּם schlau.

Beide Wörter, welche die Lexica zusammenstellen, haben nichts miteinander zu thun. Das braucht nicht weiter bewiesen zu werden. Es kann sich nur darum handeln, die Etymologie beider Wörter festzustellen.

עָרוֹם, schlau, gehört zu עָרַם, הערים, listig sein βασ' α' 23, 22. Bei dieser Erkenntniß muß man sich beruhigen.

Eine Wurzel עָרַם nackt sein, giebt es weder im Hebr. noch in den Dialekten. Nun unterliegt die Vocalisation עָרוֹם großen Bedenken. Sie findet sich Hiob 24, 7. 10. 26, 6. Qoh. 5, 14. Jes. 20, 2. 3. 4. Am. 2, 16. Mich. 1, 8, defectiv עָרַם βασ' α' 19, 24. Hiob 1, 21<sup>2</sup>. Jes. 58, 7, fem. עָרְפָה Hos. 2, 5, der dazu gehörende pluralis עָרוּמִים Gen. 2, 25. Hiob 22, 6. Daneben findet sich עָרַם Gen. 3, 10. 11. Ezech. 16, 7. 22. 39. 23, 29. Deut. 28, 45, pluralis עָרְמִים Gen. 3, 7; עָרַם Ez. 18, 7. 16.

Die Form עָרוֹם kann nun niemals von einer Wurzel עָרַם, sondern nur von einer mittelvocaligen Wurzel herkommen. Als solche bietet sich ungesucht עוּר entblößt sein, das in dieser Bedeutung nur im Niphal erhalten ist

---

Es handelt sich natürlich nur um ein *einmaliges* Auftreten. עָרַם שָׁנָה v. 3 ist falsche Glosse, wie schon Gesenius richtig gesehen hat. B. St.]

(Hab. 3, 9), arab. عَوْرة, عَار Blöfse, Scham, ein Nebenform zu ערה, עָרָה arab. عَرِي, عَرِي. Hiervon ist עירם eine Bildung wie שלשום. Die Vocalisationen עָרוּם, עָרוּמַיִם sind falsch. Ob dieser Irrtum erst der Ueberlieferung oder schon der lebenden Sprache zur Last zu legen ist, kann nicht entschieden werden.

Der durch diese Etymologie herausgestellte ursprüngliche Sinn von עירום ist sonach „mit entblößter Scham“ vgl עָרִיהַּ-בִּשְׂתָּה Mich. 1, 11. Wenn Jesaia seinen Saq ablegt Jes. 20, 2 (vgl. den vorigen Artikel), so ist er עירום; ganz nacht ערום ויחרף Jes. 20, 2 wird er erst dadurch, daß er auch seine Sandalen auszieht. Es ist möglich, daß eine Person trotz כְּהַנֵּתָּה und מעיל: עירום ist. In der Extravaganz des Nacktgehens zeigt sich noch ein Zusammenhang der schriftstellernden Propheten mit den alten Männern Gottes, den meschugga'îm.

Erst als die eigentliche Bedeutung von עירום der Sprache nicht mehr bewußt war, kann es überhaupt auf notdürftig Bekleidete übertragen worden sein. Die Stellen geben die Lexica. Am. 2, 16. Micha 1, 8 liegt indessen noch der ursprüngliche Sinn vor. Ascensio Isaiae II, 10 ed. Dillmann Lips. 1877 heißt es von den auf dem Berge trauernden Propheten, trotzdem sie den Saq trugen, daß sie nackt waren יְהוֹאֲחָזַק: שֹׁפֵט: עֵיטוֹת: וְיְהוֹאֲחָזַק: זֶנֶב: אֶבְרָתָה: אֶבְרָתָה: אֶבְרָתָה: אֶבְרָתָה: אֶבְרָתָה: אֶבְרָתָה: אֶבְרָתָה: אֶבְרָתָה: אֶבְרָתָה: אֶבְרָתָה:

6) זָכַר Mann, Männchen; זָכַר gedenken.

Die 11. Aufl. des Hdwrthb. von W. Gesenius bemerkt unter זָכַר: „1) stechen, dah. זָכַר, he. זָכַר Mann (sexuell); 2) übr. fixiren, nämlich im Gedächtnifs, sich an etwas erinnern.“

Für זכר Mann kann man sich diese Etymologie zur Not gefallen lassen, ihre Anwendung auf זכר sich erinnern erscheint dagegen gänzlich unbefriedigend. Hierdurch wird aber die für זָכַר gegebene Erklärung ebenfalls zweifelhaft, da beide Wörter zu *einer* Wurzel gehören, wie nicht nur das Hebr., sondern auch das Arab., Aram. und Assyr. (זָכַר, זָכַר sich erinnern, assyr. zakâru, präter. izkur, nur in der Bed. „nennen“<sup>1)</sup>), זָכַר, זָכַר, assyr. zikârû (seltener mit Synkope zikru) Mann) beweisen. — Vielleicht ist mit einer anderen Methode dem wahren Sachverhalte näher zu kommen.

זכר im Hebr., Aram., Assyr., Arab., Sab. bezeichnet den Mann im sexuellen Sinne, im Arab. sogar das männliche Glied. Dafs im Hebr. die Anwendung von זכר auf Tiere erst im Priestercodex zu belegen ist, wird Zufall sein.

In den ältesten Stellen des A. T.s begegnet nicht זכר, sondern die dialektische Nebenform זכור : Exod. 23, 17. 34, 23. Deut. 16, 16. 20, 13. An den drei erstgenannten Stellen steht sie in dem Festgesetze : „dreimal im Jahre sollen alle deine Männer vor dem Herrn Jahve erscheinen.“

Dafs זָכַר „Andenken, Erinnerung“ heifst, bedarf keines Beleges. Das Wort hat aber in älterer Zeit noch eine besondere Bedeutung. Hos. 12, 6 : „Jahve, der Gott der Heerschaaren, Jahve ist sein זָכַר.“ Exod. 3, 15 wird זכר durch יְשֵׁם erläutert : „der Gott eurer Väter . . . das ist mein שֵׁם in Ewigkeit und das ist mein זכר bis zu den fernsten Geschlechtern.“ In der Form אֱלֹהֵי צְבָאוֹת שְׁמוֹ begegnet die Phrase denn auch gewöhnlich : Am. 4, 13. 5, 27. 8, 8. 9, 6. Demnach bedeutet זָכַר ursprünglich die *Anrufung bzw. den Namen der Gottheit im Kulte* (synonym זָכַרְוֹן, זָכַרְוֹן).

<sup>1)</sup> Die assyrischen Nachweise in diesem Artikel verdanke ich meinem Freunde Privatdoz. Dr. H. Zimmern in Halle a. S.

Die Gottheit im Kulte *anrufen* heisst הוֹפִיר בְּשֵׁם אֱלֹהִים, von Jahve Am. 6, 10 (cf. Jos. 23, 7), von heidnischen Göttern Exod. 23, 13 mit dem Accusativ construiert (וְשֵׁם . . . תְּהַפִּירוּ), Jos. 23, 7 wie Am. 6, 10. Synonym ist קָרָא בְּשֵׁם. Als Passiv zu הוֹכִיר erscheint das Niphal נִפְרָר Hos. 2, 17.

Dieselbe Bedeutung des Thatwortes ist auch im Aramäischen zu belegen (Qal, Aph., Ethp.) und im Assyrischen sehr häufig. Vgl. z. B. VRI, 35 (Assurbanipal-Inschrift): „auf Befehl der grossen Götter, ša az-ku-ru ni-bit-sun „deren Name (gew. šumu) ich aussprach.“ Die selbe Phrase findet sich auch im Sinne von „bei der und der Gottheit schwören.“

Die Bedeutung „im Kulte anrufen“ hat הוֹפִיר auch βασ' β' 18, 18, wo Absalom sagt: אִין-לִי בֵן בַּעְבוֹר הוֹפִיר שְׁמִי. Hier bezieht es sich freilich nicht auf die Anrufung Jahves, auch nicht auf die einer fremden Gottheit, sondern auf diejenige des Toten im *Kulte der Ahnen*<sup>1)</sup>. Aus der kultischen Bedeutung des Thatwortes ist die allgemeine erst geflossen. Eine Erinnerung an die Vergangenheit hat sich noch darin bewahrt, daß הוֹכִיר, וְכָר, וְזָרוֹן zu dem eisernen Bestande der liturgischen Sprache des Judentums bis auf den heutigen Tag gehören.

Von hier aus bietet sich eine viel plausiblere Deutung von וְכָר. Es läßt sich deuten als אֲשֶׁר הוֹכִיר בְּשֵׁם אֱלֹהִים, also als *kultische Person*.

Da aber im israelitischen, überhaupt im ganzen semitischen Altertum nur der *Mann* die Fähigkeit besaß, selbstständig Kult auszuüben, bekam es *sexuelle* Bedeutung und wurde weiter vom Menschen auf die Tiere übertragen, nicht nur im Hebräischen, sondern auch im

<sup>1)</sup> Ueber diese Dinge hoffe ich demnächst ausführlicher zu handeln. Vorläufig verweise ich auf Oort, Theol. Tijdschrift XV (1881) 350 ff. und Stade, Geschichte I, 387—427.

Arab., Sab., im Aram. speciell auf den Widder (Bar Ali الذکر من کل شیء والكبش خاصة خاصة). Diese Entwicklung hat ihre Spitze erreicht im arab. ذَكَر = aram. ܕܟܪܐ (Bar Hebr. Chron. 382 nach Payne Smith 899, wie es scheint, nur an dieser Stelle) „das männliche Glied.“ Das targumische ܕܟܪܐ (nur II Paralip. 33, 6 gut bezeugt) hat dagegen diese Bedeutung nicht (gegen Levy, Chald. Wörterb. Targ.<sup>3</sup> Lpzg. 1881, I S. 176 a), sondern ist so viel wie זכור (die Belege bei Levy a. a. O. 221 f., ܐܘܒܘܢܐ ein paar Mal ܐܘܒܘܢܐ). Dieses Wort dient zur Wiedergabe des hebr. אוֹב, יְדַעְוֵי, מְעַנְיִים, in Peschita nur von אוֹב, אוֹבוֹת, und heisst also „Totenbeschwörer“, bzw. „Totengeist.“

ܐܘܒܘܢܐ hat für unsere Untersuchung ein hohes Interesse, da es nach fast allgemein herrschender Annahme zu der in diesem Artikel behandelten Wortsippe gehört. Levy a. a. O. S. 222 freilich betrachtet es als *griechisches* Lehnwort (ζάκορος). Was hiervon zu halten sei, ergibt sich aus einer Notiz des Babyloniers Jamblichus bei Photius Cod. XLIV, 133 ed. Hoeschel nach Payne Smith 1122 : ἑγγαστριμυθοὶ . . . Βαβυλωνίους Σακχοῦραν ἀποκαλοῦσιν.

ܐܘܒܘܢܐ ist in der That *Lehnwort*, da die Lautgesetze des Syrischen im engeren Sinne ܕܟܪܐ verlangen würden, eine Gestalt, die sich aber nur ein einziges Mal (Targ. II Paral. 33, 6) findet. Aber woher stammt es? Jedenfalls nicht aus dem Hebräischen, da diese Sprache wenigstens in historischer Zeit das Wort nicht besessen hat, denn der Eigennamen ܐܘܒܐ gehört schwerlich hierher; eher aus dem Mandäischen, welches in vielen Worten ܐ neben ܕ hat (cf. Nöldcke, Mand. Gramm. S. 43), am wahrscheinlichsten aus dem *Assyrisch-Babylonischen*, obwohl das Wort m. W. bisher hier ebensowenig wie im Mand. nachgewiesen ist. Denn 1) im Assyrischen ist z (𐎠) das regelmäßige Aequivalent für he. ז, ܐ, ܕ (vgl. P. Haupt, Beiträge zur

assy. Lautlehre § 3 in Nachrichten d. königl. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen, 1883 Nr. 4 S. 89), 2) dieser Lautwandel scheint aus dem Assyr. erst in das Mandäische eingedrungen zu sein. 3) Jamblichus a. a. O. behauptet die babylonische Herkunft direct.

Es handelt sich nunmehr darum, die Bedeutung „Totenbeschwörer, Totengeist“ mit den Bedeutungen der stammverwandten Worte zu vermitteln. Payne Smith a. a. O. sagt :  $\text{וְכַרְוִי}$  „voc. a virilitate sive membro viri quo magica exercebat hariolus derivatum sec. Buxtorf sub voce.“ Besser hätte er sich auf die Rabbinen berufen, deren Ansicht Buxtorf hier wiedergibt, z. B. auf Raschi zu Sanhedrin 65b nach Levy a. a. O. 176a unten. Diese an sich nicht unmögliche Deutung — man bedenke die Heiligkeit des Gliedes, die in der Beschneidung und im Schwur-ritus Gen. 24, 2. 47, 29 ( $\text{שִׁים נָא יָדְךָ תַּחַת יְרֵכִי}$ ) zum Ausdrucke kommt — scheidet ebenso wie die herkömmliche Etymologie von  $\text{וְכַר}$  daran, daß die Bedeutung des Thatwortes: „nennen, anrufen, erinnern“ in keine befriedigende Beziehung zu jener gesetzt werden kann.

Dagegen macht es durchaus keine Schwierigkeit, von der GB. „nennen, anrufen“ zu der speciellen „Totenbeschwörer“ zu kommen.  $\text{וְכַרְוִי}$  ist der *professionelle Anrufer*. Wie im hebr.  $\text{אוֹב יַדְעֵנִי}$  waren dann auch hier die Bedeutungen „Beschwörer“ und „Totengeist“ durch einander gegangen.

Wenn diese Combinationen richtig sein sollten, so wären sie auch für die semitische Religionsgeschichte nicht ohne Wichtigkeit. Wir besäßen dann in  $\text{וְכַר}$  ein kultisches Wort, das den *Ursemiten* eigen war, und würden von hier aus schließen können, daß der Cult der Ahnen der semitischen Urzeit angehört.

## 7) נִקְבָּה Frau, Weibchen.

Die unzertrennliche Genossin von וְקָרָה im Priester-codex ist das Weibchen, נִקְבָּה. Man erklärt dieses Wort gewöhnlich als „perforata“ im sexuellen Sinn. Das ist ja möglich, obwohl das Verbum, dessen G. B. allerdings „stechen, bohren“ ist, nirgends diese sexuelle Bedeutung hat.

Es lassen sich aber noch andere Beziehungen zwischen נִקְבָּה und dem Verbum נִקַּב aufstellen, die weniger naturalistisch sind, aber mindestens ebenso nahe liegen. Vielleicht hat die Frau ihren Namen daher, daß mit ihr daselbe oder etwas Aehnliches vorgenommen wurde wie nach Exod. 21, 4—6 mit dem *optirenden Slaven*: וְהִגִּישׁוּ אֲדָמָיו וְהִגִּישׁוּ אֶל-הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל-הַדֹּלֶת אוֹ אֶל-הַמְּזוּזָה וְרָצַע אֲדָמָיו אֶת-אָזְנוֹ בְּמַרְצֵעַ וְעָבְדוּ לְעַלְמִים:

Das Verständniß dieses Verses hängt ab von der Localisirung der Thüre oder Schwelle und von der Auffassung von הָאֱלֹהִים. הָאֱלֹהִים heißt „Gott“, „Götter“ (singular אל), „Geister“ z. B. die der Todten (βασι' α' 28), *niemals*, auch Deut. 22, 7. 8. 23 nicht, die rechtsprechenden Obrigkeiten. Uebereinstimmung herrscht bei den Auslegern nur darüber, daß mit אֶל-הָאֱלֹהִים ein Gang ins Heiligtum, d. h. zu einer Cultstätte Jahve's gemeint sei. — Dagegen wird die Thüre, bezw. Schwelle von den einen an das Haus des Herrn, von den anderen an das Heiligtum versetzt. 1) Für die letztere Meinung spricht die Syntax, da ein Localwechsel zwischen אֶל-הָאֱלֹהִים und אֶל-הַדֹּלֶת durch nichts angedeutet ist. Der Ausdruck würde sonst eine äniigmatische Kürze besitzen. 2) Die erstgenannte Meinung läßt sich nicht minder gut verteidigen. Wenn nämlich die Durchbohrung des Ohres ein Zeichen der engen Zugehörigkeit des Slaven zur Familie (= בית) des Herrn bedeutet, so hat diese Handlung nur einen Sinn, wenn sie *im Hause des Herrn* vollzogen wurde. — Dieser

Erwägung wird auf jeden Fall Rechnung zu tragen sein. Dies kann so geschehen, daß man unter Ignorirung des sub 1 geltend Gemachten die *Adoption* in einen am Heiligtum Jahves und einem am Hause des Herrn geschehenden Act zerlegt, oder so, daß das Heiligtum ebenfalls in das Haus des Herrn verlegt wird.

Nun gab es aber im altisraelitischen Hause keine Cultstätte Jahves<sup>1)</sup>. Die Privatreligion des Hauses war vielmehr der Cult der Ahnen, die  $\beta\alpha\sigma' \beta'$  28 אלהים genannt werden. Derselbe wurde nicht nur an dem in älterer Zeit in oder in unmittelbarer Nähe des Hauses befindlichen (Joab, Samuel wurden in ihrem Hause begraben) *Familiengrabe* geübt — im Jerusalemer Königspalaste bis zum Untergange des Reiches Ez. 43, 7, 8, man beachte die Zusammenstellung מְלִכֵיהֶם וּבְנוֹתָם וּבְפָגְרֵי מְלִכֵיהֶם v. 7, 9 —, sondern auch vor dem Ahnenbilde, dem Teraphim. Den abgeschmackten Fabeleien der Rabbinen (vgl. Selden, de dis syris Synt. I cp. 2) scheint hier einmal ausnahmsweise etwas Richtiges zu Grunde zu liegen. — Dieser Teraphim dürfte der אלהים sein, vor den der optirende Slave gestellt wurde.

Diese Vorstellung hatte den Zweck, ihn in die Cultgemeinschaft des Hauses, mit anderen Worten, in die Familie aufzunehmen. Nach der *Adoption* ist das Band zwischen dem Slaven und seiner Familie und deren Ahnen durchschnitten, indem die Familie des Herrn *seine* Familie, die Ahnen seines Herrn *seine* Ahnen werden (vgl. Gen. 24, 12, 27). Hieran schloß sich die Durchbohrung des Ohres.

Ebenso wie der Slave mußte aber auch die *Frau* bei

---

[<sup>1)</sup> Ganz im Gegentheil scheint vieles darauf hinzuweisen, daß in vorexilischer Zeit Jahvebilder im Besitze von Privaten waren, also auch in Privathäusern aufbewahrt und verehrt wurden. Vgl. außer Ri. 17, 18 das ואברככה לפני יהוה Gen. 27, 7. B. St.]



der Heirat in die Cultgemeinschaft der Familie des Mannes aufgenommen werden, da sie aus ihrer eigenen Familie in eine fremde übertrat<sup>1)</sup>. Der Adoptionsact mag deshalb auch bei ihr *Durchbohrung des Ohres* in sich geschlossen haben.

Mit dieser Durchbohrung war vermutlich eine *Benennung*, bezw. Umnennung verbunden. Darauf bezieht sich vielleicht Jes. IV, 1: „an jenem Tage werden sieben Weiber einen Mann anfassen mit den Worten: unser Brot wollen wir essen, und in unseren Mantel uns kleiden; *nur dein Name werde über uns genannt!* vgl. Tob. III 8. Hier ist allerdings für „nennen“ nicht נקב, sondern קרא gebraucht, נקב findet sich aber sonst wenigstens als Terminus für die namentliche Bezeichnung נִקְבוּ בְּשֵׁמוֹת Nu. 1, 17. I Paral. 12, 31. 16, 41. II Paral. 28, 15. 31, 19. Ezra 8, 20. Ob die Sitte des *Ohringetragens* (aram. *صِرْمَا*) hierher gehört, steht dahin.

---

[<sup>1)</sup> Dafs es geschehen, ist allerdings wegen Ma. 2, 10—14 und des Fehlens von diesbezüglichen Vorsichtsmafsregeln im Gesetze wahrscheinlich. Auf Vornahme cultischer Cerimonien beim Abschlusse der Ehe weist übrigens auch die Anschauung, dafs Ehebruch das Land verunreinigt. W. R. Smith' Satz, Lectures on the Religion of the Semites 261 A. 4: In Arabia, even in historical times, the wife was not adopted into her husband's kin“ hat in den Sitten des alten Israel keine Parallele. B. St.]

---

## Job V. 7.

---

Professor Georg Hoffmann in his small book on Job (the value of which bears no proportion to its size) returns at 5, 7 to the explanation of בְּנֵי רֶשֶׁף given by Schlottmann (after Rashi). His rendering is „das Flammengeschlecht“, and his gloss is „die Engel, d. i. Sterne, Sternschnuppen, Kometen u. s. w. 25, 5“. The stichos according to him points backward to 5, 1 and forward to 5, 8. I venture to think this a mistake. There is no contrast between „seeking God“ and „turning to the holy ones“; Eliphaz cannot mean to deny that the angels do intercede for men with God. And do we not want a closer connexion between 5, 7 a and 5, 7 b? I would rather explain the phrase as a combination of the phrases בְּנֵי קֶשֶׁת (Job 41, 20) and רֶשֶׁף קֶשֶׁת (*ψ* 76, 4). Here however רֶשֶׁף has probably not the sense of lightning-like speed (as in *ψ* l. c.) but that of flame. בְּנֵי רֶשֶׁף therefore means „fiery arrows“ : cf. *ψ* 7, 14, „He (God) maketh his arrows burning“. In the poetic vocabulary of Job the pains of disease are arrows of God; see 16, 13, „His shafts compass me round about“, and 6, 4, „Shaddai's arrows are within me.“ Job complains (30, 30) of the heat in his bones generated by his disease, and רֶשֶׁף is specially used of the burning heat of fever in Hab. 3, 5, Deut. 32, 24 (cf. „my arrows“, v. 23). „Man is born to trouble“, says Eliphaz; „and the fiery ministers of punishment are ever flying on high“, ready to descend on the guilty man. Trouble does not come from below, but from above.

T. K. Cheyne.

---

## Zu Zephanja 2, 4.

In der kritischen Untersuchung über den Text des Zephanja (Z. A. T. W. XI, 183) hätte auch eine Leseart Erwähnung verdient, welche zwar die gesammte Uebersetzung gegen sich hat, aber durch keinen Geringeren bezeugt ist, als Abulwalid Merwân Ibn Ganâh. In seiner Grammatik (Luma<sup>ʿ</sup> 149, 15, Riḳma 84, 31) erwähnt er nämlich als Beispiel der mit dem Objectsuffix versehenen Imperfectum-Form **יִפְעֵל** auch **בְּצַהֲרִים יִרְשׁוּהָ**. Er liest also **יִרְשׁוּהָ** statt **יִרְשׁוּהָ**. Da wir bei der Genauigkeit, mit welcher Abulwalid arbeitete, nicht annehmen dürfen, daß er die Stelle so etwa aus dem Gedächtnisse unrichtig citirte, so müssen wir die von unserem massoretischen Bibeltexte und von dem der alten Bibelversionen abweichende Lesart den von Abulwalid benützten Bibelhandschriften oder wenigstens einer derselben zuschreiben. Es ist zwar noch die Möglichkeit offen, daß Abulwalid ursprünglich eines der beiden im massoretischen Texte vorkommenden Beispiele für **יִרְשׁוּהָ**, Deuter. 1, 39 oder Jesaia 34, 17, citirt hat und daraus durch die Unachtsamkeit eines Abschreibers **בְּצַהֲרִים יִרְשׁוּהָ** geworden ist. Aber man versteht dann nicht, wie der Abschreiber dazu kam, einen solchen Fehler zu begehen. Andererseits spricht das Vorkommen der Leseart im Original und in der hebräischen Uebersetzung des Kitâb-al-Luma<sup>ʿ</sup> dafür, daß sie sich bereits in der Urschrift des Verfassers befand und daß Abulwalid thatsächlich in Zeph. 2, 4 **יִרְשׁוּהָ** gelesen hat. Diese Variante steht bei Abulwalid nicht vereinzelt da; eine beträchtliche Liste der bei ihm vorkommenden mehr oder weniger bedeutenden Abweichungen vom gewöhnlichen Texte habe ich in meiner Arbeit „Aus der Schrifterklärung des Abulwalid etc. (Leipzig, O. Schulze, 1889)“ S. 88—91 geboten. Was den Werth der Variante zu Zeph. 2, 4 betrifft, so ist nicht zu leugnen,

dafs sie der massoretischen Leseart vorzuziehen ist. Denn **נָרִישׁ** wird nie von Städten, immer nur von einzelnen Menschen oder von Völkerschaften gesagt, während gerade **יָרִישׁ** sehr häufig die gewaltsame Eroberung von Städten bezeichnet (z. B. Richter 3, 13, II. Kön. 17, 24, Obadja 20). Es sei auch an die ähnliche Stelle in Micha erinnert, 1, 15, wo **הַיָּרִישׁ** den Stadteroberer bedeutet. Man darf noch hinzufügen, dafs zur Leseart **יִרְשׁוּהוּ** sich leichter das zum Wortspiele mit **אֲשׁוּרִים** vermischte **שׁוּרִים** als Subject hinzudenken läfst, als zu **יִרְשׁוּהוּ**. Denn mit **שׁוּרִי** wird gleichfalls die gewaltsame Eroberung der Städte bezeichnet (s. Jesaia 15, 1 und sonst). Das Verbum **יִרְשׁוּהוּ**, besonders mit der Bestimmung **בְּצַהָרִים** (vgl. Jerem. 15, 8, auch Psalm 91, 6) enthält so gleichsam implicite das Wortspiel zu **אֲשׁוּרִי**. Die Leseart **יִרְשׁוּהוּ בְּצַהָרִים** hat also jedenfalls, wenn auch nicht den Werth einer genügend bezeugten Textvariante, so doch den einer plausibeln Textverbesserung.

#### **עָנִי** *vorexilisch.*

In seiner eben erwähnten lehrreichen Untersuchung über Zephanja behauptet Schwally (S. 220), **עָנִי** sei nirgends in der vorexilischen Litteratur in der Bedeutung „demüthig“ zu belegen; denn wo das Wort in Amos (2, 7 und 4, 8) und Jesaia (11, 4 und 29, 19)<sup>1)</sup> vorkommt, bedeutet es soviel als **עָנִי**, ja es müsse an diesen Stellen so gelesen werden. Ohne die Stichhaltigkeit dieser Annahme zu untersuchen und ohne zu prüfen, ob wirklich sämtliche Psalmen und Sprüche, in denen **עָנִי** oder **עָנִים** vorkommt, nachexilisch sein müssen, will ich nur auf die einzige, von Schwally unbeachtet gebliebene Stelle hinweisen, an welcher allein in der hl. Schrift der Singular zu **עָנִי** anzutreffen ist, nämlich auf Numeri 12, 3, also ein doch unbestritten

<sup>1)</sup> Auch 32, 7 wäre nach dem Kethib anzuführen gewesen.

vorexilisches Stück. Dasselbst wird von Moses ausgesagt, er wäre „mehr als alle Menschen auf Erden“ עָנִי מְאֹד gewesen, und zwar im Zusammenhange mit dem Berichte, wie Moses den herabsetzenden Reden seiner Geschwister demuthvolle Selbstverleugnung entgegengesetzt und von Gott selbst den schönsten Lohn für seine Bescheidenheit, die Verherrlichung seiner prophetischen Gaben gegenüber der niedrigen prophetischen Stufe der Anderen, empfangen habe. Die Erzählung klingt gewissermaßen wie eine Illustration des Spruches (Prov. 15, 33 und 18, 12): ולפני כבוד ענוה. Moses ist als Musterbild eines prophetischen עָנִי dargestellt, wie er denn auch in der vorhergehenden, mit Cap. 12 jedenfalls zusammengehörigen Erzählung (11, 29) seine עָנָה bewährt, indem er dem „für ihn eifernden“ Josua gegenüber den Wunsch auspricht, das ganze Volk des Ewigen bestände aus Propheten. Daß demnach עָנִי schon in der vorexilischen Zeit zur Bezeichnung einer ethischen Eigenschaft, der Demuth oder Bescheidenheit diene, dürfte nicht zu bezweifeln sein. Gerade in der exilischen und nachexilischen prophetischen Litteratur (Ezechiel, Jesaia II, Haggai, Zacharja, Maleachi) kommt das Wort, mit alleiniger Ausnahme von Jesaia 61, 1, gar nicht vor.

Budapest, November 1890.

W. Bacher.

---

## Bibliographie.

- The Old and New Test. Student. Oct. 1890—April 1891 (XII, Nr. 4).
- Kuennen, A., Histor. krit. Einleitung i. d. Bücher d. A. T. Deutsch v. Th. Weber. 1. Th. 2. St. Die histor. Bücher. Leipzig 1890. VIII, 223 S. 8°.
- Lagarde, P. de, Mittheilungen. 3. Bd. Göttingen 1889. 376 S. 8°.
- Vernes, M., Essais Bibliques. Paris 1891. XIV. 372 S. 8°.
- † Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. I. Der Grundfehler aller heutigen Pentateuchkritik s. Neue kirchl. Zeitschr. I, S. 618 ff. 693 ff.
- Bacon, H. W., JE in the Middle Books of the Pentateuch. Analysis of Ex. VII—XII s. Journ. of Bibl. Literat. IX, S. 161 ff.
- Moore G. F., Tatian's Diatessaron and the Analysis of the Pentateuch s. Ebenda S. 201 ff.
- Naumann, O., Das erste Buch der Bibel nach seiner inneren Einheit u. Echtheit dargestellt. Gütersloh 1890. VIII. 386 S.
- Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellschriften übers. v. E. Kautzsch u. A. Socin. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1891. XVI, 122 S. 8°.
- Perowne, J. J. Stewart, Notes on Genesis s. The Expositor Febr. 1891, S. 125 ff.
- Bonney, T. G., Appendix to Dr. Perowne's „Notes on Genesis“ s. Ebenda S. 107 ff.
- Piepenbring, Ch., Le Livre de la Genèse s. Rev. de l'hist. des Rel. t. XXI, 1. S. 1 ff.
- Kohut, A., Parsic and Jewish literature of the first man s. The Jew. Quart. Rev. III, 10 (Jan. 1891) S. 231 ff.
- Nöldeke, Th., Der Paradiesflufs Gihon in Arabien? s. ZDMG. 44, S. 699 f.
- G. Wildeboer, de straf der zonde volgens Genesis III s. Theol. Studien 1890, 320 ff.
- † Rawlinson, G., Isaac and Jacob, their lives and times. London 1890. 194 S. 8°.
- † Kellogg, A. H., The Egypticity of the Pentateuch, an argument for its traditional authorship s. The Presbyter. and Reform. Rev. 1890, S. 533 ff.
- Montefiore, C. G., Recent Criticism upon Moses and the Pentateuchal Narratives of the Decalogue s. The Jew. Quart. Rev. III, 10 (Jan. 1891) S. 251 ff.
- Wildeboer, G., Nog eens : de Pentateuch-Kritiek en het Mozaische Strafrecht s. Tijdschr. voor Strafrecht, Vol. V, Afl. 3 en 4.
- Lagarde, P. de, Ex. I, 11 s. Götting. Nachr. 1890, S. 155 ff.
- † Floekner, K., Der Triumphgesang am Schilfmeer Ex. 15 ausgelegt. Beuthen 1890. 24 S. 4°. (Programm.)
- Albers, Em., Die Quellenberichte in Jos. I—XII. Bonn 1891. 150 S. 8°.
- † Gaudard, J., Le miracle de Gabaon s. Rev. de théol. et de philos. 1890 S. 482 ff.
- † Vuilleumier, H., le prétendu miracle de Gabaon, Ebenda S. 491 ff.
- Driver, S. R., Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel. Oxford 1890. XCVI, 296 S.

- Herderschee, J., Het slotvers van 2 Sam. XII s. Theol. Tijdschr. 1891, S. 126 ff.
- Halévy, J., Recherches bibliques. XXI. L'histoire de Michée. XXII. Le lit d'Og, roi du Basan s. R. E. J. Nr. 42, S. 207 ff.
- † Delitzsch, F., Biblical commentary on the prophecies of Isaiah. Translated from the fourth ed. by S. R. Driver. Vol. 1. Edinburgh 1890. 462 S. 8°.
- Moore, G. F., On מן in Is. 52, 15 s. Journ. of Bibl. Literat. IX, S. 216 ff.
- Cheyne, T. K., G. A. Smith's Exposition of Isaiah LX—LXVI s. The Expositor. Febr. 1891, S. 150 ff.
- Gautier, L., La mission du prophète Ézéchiél. Lausanne 1891. 376 S. 8°.
- † Selle, E., De Aramaismis libri Ezechieles. Halle 1890. 50 S. 8° (Diss.)
- † Knabenbauer, Z., Israels Restauration nach der Weissagung Ezechiels 40—48 s. Zeitschr. f. kathol. Theol. 1890, S. 231 ff.
- Oort, H., Het vaderland van Amos s. Theol. Tijdschr. 1891, S. 121 ff.
- Graetz, H., Biblical studies. — I. The Last Chapter of Zechariah. — II. The Central Sanctuary of Deuteronomy s. The Jew. Quart. Rev. III, 10 (Jan. 1891) S. 208 ff.
- Loeb, Is., La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (suite) s. R. E. J. Nr. 41, S. 1 ff. u. Nr. 42, S. 161 ff.
- Cheyne, T. K., The sixty-third psalm s. The Expos. (July) 1890, S. 50 ff.
- Derselbe, Ps. 68, Ebenda Sept. S. 181 ff.
- † Behrend, B., Der 68. Psalm s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1890, 2, S. 97 ff.
- † De Witt, Exegetical notes on the Psalms. Ps. 8, 2. 5. 3, 5 s. The Presb. and Reform. Rev. 1890, S. 287 ff. 476 ff.
- † Kefslser, W., Die asaphit. Psalmengruppe in Bez. auf makkab. Lieder untersucht. Halle 1889. II, 32 S. (Diss.)
- Mühlmann, J., Zur Frage d. makkab. Psalmen. Berlin 1891. 19 S. 4° (Progr.)
- Lagarde, P. de, Ps. 114 im Sidra rabbâ s. G. N. 1890, S. 103 ff.
- † Lumby, J. R., Some thoughts on the structure of the Book of Proverbs s. The Expos. 1890, S. 452 ff.
- Montefiore, C. G., Notes upon the Date and religious value of the Book of Proverbs s. The J. Qu. Rev. II, Nr. 4, S. 430 ff.
- † Ballantine, W. G., The Book of Job s. Bibl. Sacra 1890, S. 54 ff. Hiob nach G. Hoffmann. Kiel 1891. 106 S. 8°.
- † Scholler, L. W., Das Leiden des Gerechten. Zwei Vorträge über das Buch Hiob. Basel 1890. 40 S. 8°.
- † Loehr, M., Introductionis ad commentarium de Threnis Jeremiae capita nonnulla. Königsberg 1890. 30 S. 8° (Diss.)
- Euringer, Seb., der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht. Leipzig 1890. VIII, 136 S. (Anhang: Zusammenstellung aller Citate aus Koheleth in den rabbin. Schriften bis zum 7. Jahrh. n. Chr. 48 S.)
- Scholz, die Namen im Buche Esther s. Theol. Quartalschr. 1890, S. 209 ff.
- † Nöldeke, Th., The language and metre of Ecclesiasticus s. The Expos. 1890 (Nov.) S. 350 ff.
- † Margolioth, D. S., Was the Book of Wisdom written in Hebrew? s. Journ. of the R. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel. 1890, S. 263 ff.

- Bacher, W., Une version abrégée de la grammaire de Moïse Kimchi s. R. E. J. Nr. 42, S. 281 ff.
- Barth, J., Zur Frage der Nominalbildung s. ZDMG. 44, S. 679 ff.
- Derselbe, die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. 2. Hälfte. Leipzig 1891. 492 S. 8°.
- Blau, L., Masoretische Untersuchungen. Straßburg i./E. 1891. 61 S. 8°.
- Buhl, Fr., Kanon u. Text des Alten Testaments. Leipzig 1891. 262 S. 8°.
- † Doerwald, P., Zur hebr. Syntax (Der hebr. Satz) s. Neue Jahrb. f. Phil. u. Päd. 1890, 2, S. 115 ff.
- Lagarde, P. de, das älteste Glied d. mass. Traditionskette s. Götting. Nachr. 1890 S. 95 ff.
- Moore, G. F., the etymology of the name Canaan s. Am. Or. Soc. Proceed. 1890 Oct. LXVII ff.
- Strack, H. L., Hebräische Grammatik mit Uebungsbuch. 3. Aufl. Berlin 1890. XVIII. 158. 112. 8° (= Porta Pass I).
- † Wright, W., Lectures on the comparative grammar of the Semitic languages. Cambridge 1890. 299 S. 8°.
- 
- † Andrian, F. von, der Höhenkultus asiatischer und europäischer Völker. Eine ethnol. Studie. Wien 1891. XXXIV, 385 S.
- † Beer, R., heilige Höhen d. alten Griechen u. Römer. Wien 1891. IX. 86 S. 8°.
- † Bois, H., Esai sur les origines de la philos. judéo-alexandrine. Toulouse 1890. 418 S. 8°. (Thèse).
- de Goeje, M. J., Zâr s. ZDMG. Bd. 44, S. 480.
- Nöldeke, Th., Zâr s. Ebenda S. 701.
- Goldziher, Ign., Muhammedanische Studien. Theil II. (Ueber die Entwicklung des Hadith. Die Heiligenverehrung im Islam. Excursus u. Anmerkungen.) Halle 1890. X, 420 S. 8°.
- Hirsch, S. A., The Jewish Sibylline Oracles s. The Jew. Quart. Rev. II, Nr. 4, S. 406 ff.
- † Lods, A., L'Ecclésiaste et la philosophie grecque. Paris 1890. 54 S. 8°. (Thèse).
- Nikel, Joh., die Lehre des A. T. üb. d. Cherubim u. Seraphim. Breslau 1890. 101 S. 8°. (Diss.).
- Schmoller, A., Das Wesen der Sühne in der alttestamentlichen Opfer- tora s. Theol. Stud. u. Krit. 1891, S. 205 ff. 627.
- Schulz, K., der Gebrauch des Gottesnamens יהוה צבאוה s. Jahrb. f. prot. Theol. XVI (1890), S. 397 ff.
- Siegfried, C., Prophetische Missionsgedanken u. jüd. Missionsbestrebungen s. Ebenda S. 435 ff.
- † Veen, J. van der, De daemonologie van het Judaïsme s. Theol. Studien 1890, S. 301 ff.
- † Volk, K. J., Entwicklungsgeschichte der alttestamentlichen Religion nach der Graf-Wellhausen'schen Hypothese. Karlsruhe 1890. 54 S. 8°.
- † Wagner, über die Verhältnisse des Natürlichen zum Göttlichen im A. T. Sondershausen 1890. 20 S. 4°. (Programm.)
- 
- A. D. L., Fl. Josephus Ant. 18, 5, 1 s. Theol. Tijdschr. 1891, S. 236 f.
- Graetz, H., Un point de repère dans l'histoire de David s. R. E. J. Nr. 42, S. 241 ff.



- † Gutschmid, A. v., kleine Schriften. Hrsg. v. F. Rühl. 2. Bd. Schriften zur Geschichte u. Literatur der semit. Völker. u. zur älteren Kirchengeschichte. Leipzig 1890. VIII, 794 S. 8°.
- † Koehler, A., Lehrbuch der biblischen Geschichte A. T. 2. Hälfte, 2. Th., 2. Lief. Leipzig 1890. S. 169. 312. 8°.
- Kuenen, A., de Chronologie van het Perzische tijdvak der Joodsche geschiedenis. Amsterdam 1890. 50 S. 8°. (S.-A. aus Verslagen etc. d. K. Akad. Afdel. Letterk. 3. Reeks, Deel VII S. 273 ff.)
- Matthes, J. C., de inrichting van den eeredienst door Jerobeam I (s. Kon. 12, 26—33) s. Theol. Tijdschr. Nov. 90 (24. Jahrg.), S. 566 ff.
- † Renan, E., Histoire du peuple d'Israel. t. 3. Paris 1891. VII. 527 S. 8°.
- Schürer, E., Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. I, 2. Hälfte. 2. Aufl. Leipzig 1890. VII, S. 257—751. 8°.
- † Schürer, E., A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ. 1. div. Translated by J. Macpherson. Vol. I. Edinburgh 1890. 468 S.
- † Sonntag, R., Der Richter Simson. Duisburg 1890. 30 S. 4°. (Programm.)
- Schwally, F., die Rasse der Philister s. Zeitschr. für wiss. Theol. 1890, S. 103 ff.
- † Vries, J. H. de, Jets over de Hittiten s. Theol. Studien 1890, S. 161 ff.

---

Z. D. P. V. Bd. XIII. Heft 2. — Schumacher, G., Von Tiberias zum Hüle-See. — van Kasteren, J. P., Aus der Umgegend von Jerusalem. — Guthe, H., Schalensteine in Palästina und im A. T. Pal. Explor. Fund. Quart. Stat. — July 1890. — Notes and News. — Annual Meeting. — Petrie, W. M. Flinders, Notes on Places visited in Jerusalem. — Explorations in Palestine. — Cobern, Camden, the work at Tell el Hesy. — Birch, W. F., the Dead Sea visible from Jerusalem. — Hanauer, J. E., dass. — Post, G. E., The Roebuck in Palestine. — C. R. C., dass. — Hill, Gray, Mashita. — Glaisher, J., Meteorological observations. — Brass, H., I. The site of Capernaum. — II. The cave of Adullam. — III. The place of Elijah's sacrifice. — C. R. Conder, Rev. C. de Cara and the Hittites. — Pella. — New „Hittite“ Bas Reliefs. — The Maluladialect. — Troughton, Leslie W., Mar Tukla. — C. R. C., Greek Inscription north of Damascus gate. — Notes on Dr. Post's paper. — The Inscriptions of Edrei. — Finn, E. A., Mosaic and Embroidery in the Old Testament. — Sun-Birds. — Nehemiah's Wall. — The Stone Mounds on the Rephaim Plains. — The waters of Merom. — The Tsinnor. — Irrigation and Water Supply in Palestine. — Birch, W. F. The Stone (Eben) of Zoheleth. — Gihon. — Defense of the Gutter (Tzinnor). — The Pool that was made. — Note on the Pool, that was made. The Siloam Inscription. — Clair, G. St., Sutekh, Chief God of the Hittites. — Nehemiah's Wall and the Sepulchres of the kings.

Oct. 1890. — Notes and News. — Journals of Mr. W. M. Flinders Petrie. — Schick's Reports from Jerusalem. I. The New Road North of the City. — New Discoveries at the House of Caiaphas, on the so-called Mount Zion. — III. A newly-discovered Rock-cut Tomb at Aeldama. — IV. Newly discovered Rock-cut Tomb near Bethany. — V. Another Rock-cut Chapel at Silwan. — VI. Some Excavations on Mount of Olivet. — VII. Recent Excavations at

- Siloah. 1. Searching for a second Aqueduct. 2. Searching for Gate of City of David. — Schumacher, G., Sculptured figures near Kânâ. — Conder, C. R., The Figures near Kânâ. — Lewis, T. Hayter, An Assyrian tablet from Jerusalem. — Cardew, J. H., Zoar. — Chaplin, Th., An ancient Hebrew weight from Samaria<sup>1)</sup>. — A Stone Mask from Er-Râm. — Glaisher, J., Meteorological Observations at Sarona 1889. — Relation of a Voyage to Tadmor in 1691 by Dr. W. Halifax. — Conder, C. R., Notes on the Voyage to Tadmor. — Sarum, J., Inscription from the Church of St. Stephen. — Conder, C. R., The native Name of Palmyra. — The Moabite Stone. — A Passage on the Moabite Stone. — The Battle of Kadesh. — Conquests of Rameses in Galilee. — Jews and Gentiles in Palestine. — Monumental Notice of Hebrew Victories. — Notes on the „Quart. Stat.“ July 1890. — Birch, W. F., The Gutter. — Chaplin, Th., Gihon. — Hutchinson, R. F., Note on Figures in the Cave at Saris. — Ma'lula and its Dialect.
- † Fillion, L. Cl., et H. Nicole, Atlas géographique de la Bible. Paris et Lyon 1890. VI, 62 S. 4°.
- † Names and Places in the Old and New Test. and Apocrypha, with their modern identifications. Compiled by G. Armstrong and revised by Ch. W. Wilson and Conder. London 1889. II, 190, 24 S. 1 Pl. 8°.
- Palästina u. Syrien. Handbuch f. Reisende, herausgeg. von K. Baedeker. Mit 16 Karten, 44 Plänen u. 1 Panorama von Jerusalem. 3. Aufl. Leipzig 1891. CXXVIII, 445 S. 8°.
- Roehricht, R., Bibliotheca geographica Palästina. Chronologisches Verzeichniß der auf die Geographie des heil. Landes bezügl. Literatur von 333—1878 u. Versuch einer Cartographie. Berlin 1890. XX, 744 S. 8°.
- † Schiffers, M. J., Amwäs, das Emmaus des hl. Lucas, 160 Stad. von Jerusalem. Mit Titelbild, einem Grundplan u. einer Karte von Judäa. Freiburg i./B. 1890. VIII, 236 S. 8°.
- † Stähelin, A., In Algerien, Marokko, Palästina u. am Roten Meere. Reiseskizzen mit Karten. Basel 1891. 461 S. 8°.

Zeitschrift für Assyriologie. — V. Bd. Heft 2. 3 (Aug. 1890). — H. Zimmern, Briefe aus dem Funde von El-Amarna in Transcription und Uebersetzung. — P. Jensen, Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni. — R. E. Brünnow, Die Mitânî-Sprache. — A. H. Sayce, The language of Mitanni. — Sprechsaal. (Lagrange, J., Une inscription nabatéenne etc.). — Recensionen. — Bibliographie.

Heft 4 (October 1890). — J. Epping u. J. N. Strassmaier, Neue babylonische Planeten-Tafeln. — H. Zimmern, Zur assyrischen und vergleichenden semitischen Lautlehre. — Fr. V. Scheil, Inscription de Nabonide. — Sprechsaal. — Recensionen. — Bibliographie.

<sup>1)</sup> Spindelförmiges Hämatitgewicht, 39,2 Grm. wiegend, oben mit der Aufschrift של רבע u. (?) רבע נצנ, von Th. Chaplin zu Samarien gekauft, vgl. auch Neubauer im Athenäum vom 9. August 1890.

## Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs, insbesondere der Quellen J und E.

Von K. Budde.

Der nachfolgende Aufsatz bildete wie die zweite und dritte Abhandlung meines Buches „Richter und Samuel“ einen Abschnitt meiner aufgegebenen „Einleitung in das Alte Testament“ und ist im Jahr 1889 abgefaßt. Er war eine Unterabteilung der Quellenscheidung des Hexateuchs und trug die Ueberschrift: „Die Quellen P, J, E in der Gesetzgebung der mittleren Bücher“, die vorhergehende hieß „Die Quellen P, J, E durch die Geschichtserzählung der mittleren Bücher (Exodus bis Numeri) verfolgt.“ Erst später wurde das Deuteronomium behandelt, ebenso die innere Geschichte der einzelnen Quellen. Daraus ergibt sich von selbst als die Hauptaufgabe dieses Abschnittes, die Quellen J und E, ihre Gesetzgebung und deren Rahmen, auseinanderzuwirren. Dafs hieran, trotz aller vortrefflichen Arbeiten, bis heute noch so viel zu thun bleibt, giebt mir den Mut, den Abschnitt in der Gestalt, wie er für einen gröfseren Zusammenhang geschrieben wurde, zu veröffentlichen. Man wird finden, dafs ich die grofsen Beobachtungen Kuenen's im wesentlichen annehme. Aber die eingehenden Arbeiten Kuenen's in der Theol. Tijdschr. sind nicht jedermann so leicht verständlich, die kürzere Behandlung in seiner Einleitung ist gerade für so verwickelte Gegenstände zu wenig übersichtlich, als dafs die einen wie die andere leicht in Fleisch und Blut überginge. Mag es darum nicht überflüssig erscheinen, auch von ihm und Anderen wie Dillmann, Jülicher, Wellhausen, bereits Gefundenes, das in der „Einleitung“ der Vollständigkeit halber nicht fehlen durfte, hier mitzugeben, so glaube ich anderseits auch soviel Neues bieten zu können,

dafs die Veröffentlichung sich rechtfertigt. Da ich selbst für abschbare Zeit die Darstellung des ganzen Zusammenhangs aufgegeben habe, so möchte ich, was ich habe, denen zur Benutzung übergeben, die Mut und Muße finden, die Aufgabe durchzuführen. Zur Benutzung, damit sie in der Lösung der Aufgaben weiter kommen, als ich es vermocht, aber auch, damit sie hinsichtlich der Darstellung so schwieriger Gegenstände daraus ihre Lehren ziehen: ob, wie sie es machen oder wie sie es nicht machen sollen, ist einerlei. Erweist sich die Arbeit daneben geeignet, Anfänger in diesen schwierigen Untersuchungen anzuleiten und ihnen als Uebung zu dienen, so wird sie umsoweniger vergeblich sein.

Dafs die von der Geschichtserzählung eingeschlossene Gesetzgebung auch aus den nachgewiesenen Quellenschriften stammen werde, darf als eine naheliegende Voraussetzung gelten; zudem ist an c. 19 bewiesen, dafs wenigstens J und E eine feierliche Gottesoffenbarung, vermutlich doch gesetzlichen Inhalts, müssen enthalten haben<sup>1)</sup>.

Der erste gesetzliche Abschnitt findet sich in Ex. 12 und 13. In die Erzählung von der Tötung der Erstgeburt der Aegypter und dem Auszug, der hierdurch erzwungen wird, ist die auf diese geschichtlichen Ereignisse begründete Passahgesetzgebung eingefügt. Darin ergeben sich leicht zwei Reihen wesentlich desselben Inhalts, der sich aus drei hauptsächlichen Stücken zusammensetzt:

<sup>1)</sup> Der vorhergehende Abschnitt der „Einleitung“ enthielt den Versuch einer Quellensecheidung für Ex. 19. Eine solche bietet ungewöhnliche Schwierigkeiten, indessen sind die Hauptsachen völlig klar. Sicher ist 1. 2 a = P, sicher ist (vgl. Jülicher, nach Wellh. u. Kuenen) 3 b–8 deuteronomistischer Einschub. In dem Uebrigen stehen ganz sichere Zeichen von E (האלהים 3 a. 17. 19 b, הרה האלהים nach LXX in 3 a) neben den entsprechenden von J (יהוה 9. 11. 18. 20 [ff.], הרה סיני 11. 18. 20) gegenüber. Deutlich läuft die Erzählung von E in 19 b, die von J in der Urgestalt in v. 20 aus. Das genügt für das oben Gesagte.

	A.	B.
1. Schlachtung des Passah- lammes . . . . .	c. 12, 1—14.	c. 12, 21—27.
2. Essen des Ungesäuerten	c. 12, 15—20.	c. 13, 3—10.
1b. Teilnehmer am Passah- Mahl . . . . .	c. 12, 43—50.	—
3. Weihung der israelitischen Erstgeburt von Mensch und Vieh . . . . .	c. 13, 1. 2.	c. 13, 11—16.

Alle drei Stücke knüpfen an den Auszug an. Die Lämmer müssen geschlachtet werden, um mit ihrem Blut die Thüren der Israeliten zu bezeichnen, damit die Tötung der Erstgeburt an ihnen vorübergehe (12, 13. 23); Ungesäuertes wird gegessen, weil die Israeliten, von den Aegyptern zum Abzug gedrängt, den Teig ungesäuert mitgenommen und so gebacken und verzehrt haben (12, 33 f. 39. 13, 8); die Erstgeburt gehört Jahve, weil er in jener Passahnacht die Erstgeburt der Aegypter getötet (13, 14. 15), das will wohl sagen, weil er damals die der Israeliten gnädig verschont hat. — Aus der Summe der Stellen diese beiden Reihen zu bilden, veranlaßt schon die Einführung. In 12, 1. 43. 13, 1 redet Jahve zu Mose oder Mose und Aaron, in 12, 21. 13, 3 Mose zu den Aeltesten oder dem Volke. Zu demselben Ergebnis führt der Sprachgebrauch, und zwar verrät die Reihe A in allen Teilen ihre Zugehörigkeit zu P mit voller Klarheit. Die oben herangezogenen Abschnitte aus P, seine Schöpfungsgeschichte, Sintflutgeschichte, noachische Gebote und Beschneidungsgesetz in Gen. 1. 6—9. 17 reichen zum Beweise aus; nur sie und einige andere P bereits zugewiesene Abschnitte werden hier dazu benutzt <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Der vorhergehende Abschnitt der „Einleitung“ führte die Quellscheidung an der Uebersetzung geeigneter Abschnitte in gesonderten Spalten für die einzelnen Quellen durch, und gewann dann durch Verwendung der dabei gefundenen Merkmale die übrigen, die hier erwähnt und benutzt werden, hinzu.

Von Einzelausdrücken vgl. זָכַר 12, 5. 48 mit Gen. 1, 27 u. s. w.; בֶּן-שָׁנָה 12, 5 ein Jahr alt mit Gen. 5, 32. 7, 6 u. s. w.; שְׁפָטִים 12, 12 vgl. Ex. 6, 6. 7, 4; לְדַרְתֵיכֶם 12, 14. 17 vgl. Gen. 17, 7. 9. 12, auch Gen. 6, 9; חֲקָה עוֹלָם 12, 14. 17 vgl. עוֹלָם בְּרִיתָהּ Gen. 9, 16. 17, 7. 13. 19; וְנִבְרָתָהּ הַנֶּפֶשׁ הַהִיא מִן וְגו' 12, 15. 19 vgl. Gen. 17, 14, überhaupt נֶפֶשׁ für „Person, Menschen“ wie in v. 4. 17 vgl. schon Gen. 12, 5 und sehr häufig bei P; בְּעֵצֶם הַיּוֹם הַזֶּה 12, 17 [dazu in P's Geschichtserz. 12, 41. 51] vgl. Gen. 7, 11. 13 u. s. w.; צְבֹאוֹתֵיכֶם 12, 17 [dazu in der Geschichtserz. v. 41. 51] vgl. Ex. 6, 26; die Bezeichnung des Jahrestages in 12, 18 vgl. mit Gen. 8, 13. 7, 11. 8, 4. 5. 14; בְּ = „an“ in Aufzählungen 12, 20. 13, 2 vgl. Gen. 7, 21. 9, 10 u. s. w.; מוֹשְׁבֵיחֵיכֶם 12, 20 vgl. Gen. 36, 43; בֶּן-יִנְכָר 12, 43 vgl. Gen. 17, 12. 27; מִקְנֵה בְּכֹר 12, 44 vgl. Gen. 17, 12. 13. 23. 27. [23, 18]; הַיּוֹשֵׁב 12, 45 vgl. Gen. 23, 4; הַמּוֹלֵל לוֹ כָּל-זָכַר 12, 48 vgl. Gen. 17, 10 u. s. w.; 12, 50 ganz, besonders das nachfolgende בֶּן עָשׂוּ [in der Geschichtserz. genau so v. 28] vgl. mit Gen. 6, 22.

Die Weitläufigkeit des Stiles wie 12, 3 אִישׁ שָׁה לְבִיתָהּ, v. 4 אֲבֹתָ שָׁה לְבִיתָהּ, שְׁכַנּוּ הַקְּרוֹב אֶל-בֵּיתוֹ, das fortwährend wiederholte שָׁה in v. 3—5, אָכַל in v. 8—11. 43—48 vgl. mit Gen. 6, 19—22. 7, 15 f., 9, 12—17; insbesondere das nachschleppende יְהִיֶה לָכֶם 12, 5 mit Gen. 6, 19, das וְכָבְדָהּ v. 11 mit Gen. 6, 15; die verheißene Verschonung kraft des אֹתָהּ in 12, 12 f. mit dem Regenbogenzeichen in Gen. 9, 14—16, und anderes mehr.

Es gehört danach zu P v. 1—20, dazu die Schlusformel v. 28; vor dem Abschluß des Aufenthaltes in Aegypten v. 40 f. fehlt die Ausführung des in v. 12 f. angedrohten Schlages nach P's Darstellung; es folgt das neue Gesetz v. 43—49, die Schlusformel dazu v. 50, die Wiederaufnahme von v. 41 b in v. 51 und das Erstgeburtsgesetz in 13, 1. 2. Ob alles an der ursprünglichen Stelle steht, bleibt noch zu fragen.

Von der Reihe B kann nichts für P in Anspruch genommen werden, vielmehr stammt sie aus einer anderen Quelle. Die Redeweise ist eine ganz andere, lebendigere, fließendere. Von Einzelwendungen, die den aufgezählten zu vergleichen wären, sind zu nennen לְמִשְׁפַּחְתֵיכֶם 12, 21 und הַזְּבָרִים 13, 12. 15, in jedem Falle zu wenig, und leicht, besonders das erstere in der Fuge, der Redaktion zuzuschreiben. Ein tiefgreifendes Zeichen anderer Quelle ist 13, 4 הַרְשֵׁה הָאָבִיב [wie Ex. 23, 15. 34, 18. Deut. 16, 1] gegen הָרְאִשׁוֹן [הַהָרְשֵׁה] 12, 18 (vgl. die Einführung dieser Zählung als Gesetz in 12, 2), wie er bei P ausnahmslos genannt wird; ähnlich 12, 16 וּבָיִם הַשְּׂבִיעִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יְהוָה וּבָיִם הַשְּׂבִיעִי חָג לַיהוָה 13, 6 לְכֶם vgl. mit 13, 6 וּבָיִם הַשְּׂבִיעִי חָג לַיהוָה. Der Wortschatz ist an sich ebenso übereinstimmend wie seine Verwendung durchweg eigentümlich verschieden. So findet sich in B נָבַח 12, 27 erst, nachdem das Thatwort in v. 23 von dem schonenden Vorübergehen Jahwe's gebraucht ist und mit nachfolgender ausdrücklicher Erklärung daraus in v. 27<sup>1)</sup>, bei P tritt פָּסַח in 12, 11 als fertig geprägter Begriff auf, erst in v. 13 folgt das וּפָסַחְתִּי ohne Hervorhebung der Beziehung. Das Wort הַמְשַׁחִיָּה steht bei B 12, 23 deutlich für *die Person* eines Würhengels, den Jahwe in die Häuser schickt oder zurückhält, seine Thätigkeit wird durch das Thatwort נָגַף ausgedrückt, v. 23 vgl. auch v. 27, bei P lesen wir 12, 13 נָגַף לְמִשְׁחִיָּה „Schlag zum Verderben“, also מִשְׁחִיָּה abstract in pleonastischer Formel (dies letzte schon bei Wellhausen Comp. S. 542). Der ganze V. 13 ist nichts als eine Umschreibung von v. 23, eigentümlich erstarrt und ungelenkt, wie wir das bei P gewohnt sind, statt der lebendigen, sinnlichen Haltung bei B. Gleich sind auch die Bezeich-

<sup>1)</sup> In v. 21 ist הפסח sicher Aenderung nach P, sehr begreiflich, nachdem der Begriff in den vorigen Versen festgelegt ist. Es wird einfach אָרוֹ oder אָתָם dagestanden haben, erträglich wäre auch bloßes וְשָׁחַטוּ.

nungen für Pfosten und Schwelle in 12, 7 und 22 f., aber umgekehrt geordnet, und wieder sind bei P die scharfen, bezeichnenden Ausdrücke für das Verfahren mit dem Blute (הַגִּיעַ, סָף, מָכַל, אֲנִידָה אִזּוֹב) in ein farbloses und allgemeines לקח und נתן umgesetzt. Für das זָכֹר אֶת־הַיּוֹם הַזֶּה 13, 3 steht 12, 14 unlogisch לִזְכֹּר לְכֶם לְזָכֹר הוּא הוֹדָה הוּא, wieder Bevorzugung nominaler Ausdrucksweise, in 13, 9 das לִזְכֹּר richtig vom Essen des Ungesäuerten. In 13, 12 ff. wird zwischen פֶּטֶר רָחֵם oder פֶּטֶר and בָּכוֹר unterschieden, ersteres steht allgemein und für die Tiere, letzteres für die Menschen insbesondere; in 13, 2 steht gehäuft 'ב' פ' ר'.

Auch im Inhalt ist ein Unterschied nicht zu verkennen, und zwar derart, daß A = P gegenüber B eine spätere Stufe der Entwicklung darstellt. Darauf ist bisher noch viel zu wenig geachtet worden. In v. 1—14. 43—50 besteht der zu wiederholende Ritus *im Essen des Passahlammes*, wofür die genauesten Vorschriften gegeben werden; das Bestreichen der Pfosten und Schwelle mit Blut scheint nur für jenes eine Mal in Aegypten als Mittel zum Zweck, nicht als Ritus, geboten, so wenigstens versteht die Tradition den Text. In v. 21 ff. dagegen wird nicht nur das Bestreichen *als Ritus vorgeschrieben* (von Wellh. betont a. a. O. S. 545), sondern *das Essen des Passahlammes überhaupt nicht erwähnt*. Seine Schlachtung dient nur zur Gewinnung des Blutes, darum bedarf es auch nicht eines besonderen Lammes für jedes Haus wie bei P. Es ist ein זֶבֶח (v. 27), nur mit ungewöhnlicher Verwendung des Blutes. An die Stelle der mit dem Blute zu bestreichenden oder zu besprengenden gottgeweihten Gegenstände (Altar, Maßßebe u. s. w.) treten die Häuser des Volkes Israel. Daß die nicht dargebrachten Teile verzehrt wurden, darf man voraussetzen, aber zum Passahritus gehört das nicht, darum bedarf es dafür auch keiner besonderen Vorschriften.

Das Ergebnis des Vergleichs ist, daß A = P auf B



fufst; damit ist die von Wellh. offen gelassene Möglichkeit, daß v. 21—27 einen Anhang zu P bilde, beseitigt.

Nach den sonstigen Erfahrungen liegt es am nächsten, E der Quelle JE zuzuweisen, und zwar schliessen sich die Stücke ungezwungen an die Geschichtserzählung von J an. Dagegen hat Wellh. a. a. O. für das Hauptstück, 12, 21—27 unberechtigten Einspruch erhoben. Der Ausdruck bei J 11, 7, daß Jahwe zwischen Aegyptern und Israel „einen Unterschied machen werde“, schließt ein Mittel für diese Unterscheidung, wie 12, 21—27 es bietet, nicht sowohl aus, als er darauf hinweist, und legt jedenfalls Nachdruck auf die Verschonung Israels. Besser als 12, 29 mit dem urplötzlichen Eingriff Jahwe's schließt 12, 21 an 11, 8 an: der im Zorn von Pharao geschiedene Moße ruft die Aeltesten Israels zusammen und trifft die Anordnungen, die Israels Verschonung sichern werden. Daß bei J eine Unterscheidung nicht nötig gewesen, weil er Israel nicht unter den Aegyptern, sondern im Lande Gosen wohnen lasse, heißt die Texte pressen; das Volk, das von Frohnvögten bei Arbeiten für seine Zwingherrn geknechtet wird, muß mit den Landesbewohnern zusammen sein. Der Name  $\text{מִצְרַיִם}$ , der allen Quellen gemein ist, verlangt auch bei JE nach Erklärung. Vgl. dazu Dillmann zu Ex. 12. Endlich aber nimmt P die jahvistische Erzählung 12, 33 f. 38 f. von dem eiligen Abzug in 12, 11 ebenso verfrüht und unvermittelt in sein Gesetz herüber, wie den Passah-Namen aus v. 23 ff., sodafs auch dadurch gleiche Herkunft von Gesetz und Erzählung höchst wahrscheinlich wird. V. 21—27 ist also nicht nur ein Gesetz aus J, sondern gleichzeitig unentbehrlicher Bestandteil seiner Erzählung. Die Möglichkeit, daß J in diesen Abschnitten eine Uebearbeitung erlitten, und die weitere, daß einzelne Teile ihre Stelle gewechselt haben, ist damit nicht geleugnet. Vielmehr zeigen sich starke deuteronomistische Spuren, besonders in 12, 24—27 a. 13, 4 ff. Aber es ist falsch, wenn

Jülicher deshalb die gesammten Abschnitte Rd zuspricht. So schöpferisch tritt die deuteronomistische Redaction nicht auf, am wenigsten in diesen Zusammenhängen. Sie wuchert überall auf fremdem Stamm. Daher wird auch hier mit Dillmann die jahwistische Grundlage anzuerkennen sein. Aus der Ueberarbeitung dürfte man auch das עַר בְּקָרָר v. 22 erklären, aus dem Wellh. gegen JE schließt, weil nach ihm der Auszug schon bei Nachtzeit erfolgt (v. 29—31. 33 f. 38 f.), nach P dagegen am Tage (vgl. 12, 41 und besonders Num. 33, 3). Indessen liesse sich auch wohl verstehen, daß die Warnung, die ganze Nacht hindurch das Haus nicht zu verlassen, in der lebhaften Rede über das Ziel hinausschösse und sachlich bereits mit dem Eintreffen des Schlages zu Mitternacht v. 29 erledigt wäre, sodafs nun der Auszug erfolgen könnte. Ueberarbeitet ist auch der merkwürdige v. 42. Die erste Hälfte „*eine Nacht des Wachens* (gleichsam *eine schlaflose Nacht auf Posten*) *war dies für Jahwe*, daß er sie aus Aegyptenland hinausbrächte“, bildet den schönen Abschluß für J hinter v. 39; die zweite Hälfte, eine bloße Glosse (das אָנֹכִי vielleicht geradezu „das will sagen“) macht daraus in scheuer Umdeutung eine Jahwe geweihte Vigiliennacht für alle Geschlechter Israels.

Dies *eine* genau durchgeführte Beispiel wird ausreichen, um zu zeigen, wie sicher und in welchem Umfang sich Geist und Sprachgebrauch der geschichtlichen Stücke von P auch in gesetzlichen Abschnitten nachweisen läßt. Die scharf ausgeprägte Eigenart dieser Quelle sichert auch fernerhin die Bestimmung ihrer Bestandteile derart, daß diese bloß nach den sprachlichen Merkmalen erfolgen kann, und zwar schon mit dem bisher gewonnenen Stoff. Die folgende Tafel wird dies beweisen. Um übersichtliche Darstellung zu erleichtern, wird das längst und einstimmig festgestellte Ergebnis vorausgesetzt. Von den gesetzlichen Abschnitten gehören P (im weitesten Sinne) an : Ex. 25

—31. 35—40; Leviticus im ganzen Umfang; Num. 1—10, 10. 15. 18. 19. 26—30. 33—36. Die Belegstellen aus diesen Abschnitten findet man in drei senkrechten Spalten (c.—e.), einer für jedes der mittleren Bücher. Stellen aus geschichtlichen Abschnitten derselben Quellenschrift P sind der Vollständigkeit halber umsomehr beigelegt, da auch diese überwiegend geschichtlichen Abschnitte vielfach auf gesetzliches abzielen. Zur Unterscheidung sind diese Stellen (also bei Ex. und Num.) in [ ] eingeschlossen. Die sprachlichen Wendungen (Spalte a) stehen unter einander, jede einzelne ist also in wagrechter Richtung durch die Spalten zu verfolgen. Sie tragen eine laufende Ziffer von 1—45, sind aber in vier Klassen geordnet. Klasse I (1—16) enthält diejenigen, die sich in Ex. 12 und 13, 1 f. vorfinden und oben (vgl. S. 196) aus den geschichtlichen Stücken als P angehörig nachgewiesen sind. Spalte b „Grundstellen“ giebt für sie die Stellen aus Ex. 12. 13. Klasse II (17—23) enthält aus Ex. 12. 13 neu gewonnene Eigentümlichkeiten von P, in Spalte b also ebenfalls die Stellen aus diesem Abschnitt. Klasse III (24—36) enthält solche, die früher als P angehörig erkannt sind (der Nachweis in Spalte b) und sich in den Abschnitten der Spalten c.—e. wiederfinden, nicht aber in Ex. 12 f. Klasse IV endlich enthält *eine kleine Auswahl* wichtiger Wendungen, die in dem bisher Besprochenen keine Grundstellen haben, der Klasse II demnach ebenso entsprechen, wie Kl. III der Kl. I. Bei der Auswahl war die Absicht maßgebend alles auszuschließen, was — wie massenhafte technische Bezeichnungen in den Cultusgesetzen — auch seinem Begriff nach anderswo nicht vorkommt. Vollständigkeit war durchaus nicht bezweckt<sup>1)</sup>. Zu den aufgenommenen Wen-

<sup>1)</sup> Reichen Stoff bietet vor allem Knobel in seinem trefflichen Verzeichnis (Num. Deut. Jos. S. 515—522, vgl. 550 f.); es bildet die Grund-

dungen ist zu beachten, daß verschiedene Beziehungen und Beugungen ohne besonderen Hinweis mitgemeint sind, z. B. bei 1) auch לְדֹרֹתֵיכֶם, bei 2) עָשׂוּ oder תַּעֲשֶׂה u. s. w. In Spalte b endlich ist *vollständige* Sammlung der Stellen beabsichtigt, an welchen die Wendung über die behandelten P-Abschnitte hinaus sich findet. Das sind 1) P-Stellen aus Deut. und Jos. (mit Vorwegnahme des Ergebnisses), 2) Nicht-P-Stellen aus dem ganzen Hexateuch, 3) in [ ] eingeschlossen alle übrigen. Nicht verfolgt sind nur die Wendungen 2) und 24) als rein stilistisch. Diese letzte Spalte wird einerseits durch die Spärlichkeit des Vorkommens in anderen hexateuchischen Abschnitten den Beweis bringen, daß keine weiteren gesetzlichen Stücke P gehören, andererseits bei der Frage nach der Abfassungszeit der Quelle später gute Dienste leisten <sup>1)</sup>).

---

lage des meinigen. Vgl. ferner mit Vorsicht Giesebrecht (ZATW. 81 S. 188—197.

<sup>1)</sup> Es leuchtet ein, daß die Scheidung der Gesetzgebung von P im weitesten Sinne in ihre einzelnen Schichten einem späteren Abschnitt vorbehalten blieb, der Abschnitt über P daher unvollständig ist. Immerhin mag die folgende Tabelle stehen bleiben als Beispiel des eingeschlagenen Verfahrens und als Hilfsmittel für weitere Untersuchungen über P.

Klasse	Laufende Nummer	a. Ausdrücke	b. Grundstellen	c. Exodus cc. 25—31. 35—40	d. Leviticus	e. Numeri c. 1—10, 10. c. 15. 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen
I.	1.	לְדָתָם	Ex. 12, 14. 17. 42.	27, 21. 29, 42. 30, 8. 10. 21. 31. 31, 13. 16. 40, 15.	3, 17. 6, 11. 7, 36. 10, 9. 17, 7. 21, 17. 22, 3. 23, 14. 21. 31. 41. 24, 3. 25, 30.	9, 10. 10, 8. 15, 14. 15. 21. 23. 38. 18, 23. 35, 29.	Nirgends. Der plur. לְדָתָם noch bei P Gen. 9, 12. Lev. 23, 43. Jos. 22, 27f. [sonst nur Jud. 3, 2. Jes. 41, 4. 51, 9. Hi. 42, 16].
	2.	כִּן עָשָׂה	Ex. 12, [28.] 50.	25, 9. 27, 8. 39, 32. 43. 40, 16.	4, 20.	1, 54. 5, 4. 6, 21. 8, 20. 9, 5. [17, 26.] 36, 10.	—
	3.	וַיְבָרְתוּ הַגִּזְשׁ הָהוּא	Ex. 12, 15. 19.	31, 14.	7, 20. 21. 25. 27. 18, 29. 19, 8. 22, 3. 23, 29.	9, 13. 15, 30. 31. 19, 13. 20.	Nirgends.
	4.	זָכַר	Ex. 12, 5. 48.	—	1, 3. 10. 3, 1. 6. 4, 23. 6, 11. 22. 7, 6. 12, 2. 7. 15, 33. 18, 22. 20, 13. 22, 19. 27, 7.	1, 2. 20. 22. c. 3, 7- mal. 5, 3. 8, 3. 18, 10. 26, 62. [31, 7. 17. 18. 35.]	bei P Jos. 17, 2; ferner Ex. 23, 12. 15. Deut. 4, 16. 15, 19. Jos. 5, 4; sonst [Jud. 21, 11f. Reg. I, 11, 15 f. Jes. 66, 7. Jer. 20, 15. 30, 6. Ez. 6, 17. Mal. 1, 14. Esr. 8, 3—14 12mal. Chr. II, 31, 16. 19].

Klasse	Laufende Nummer	a. Ausdrücke	b. Grundstellen	c. Exodus cc. 25—31. 35—40	d. Leviticus	e. Numeri c. 1—10, 10. c. 15, 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen
I.	5.	כָּל־דָּבָר שְׁטָר דָּבָר	Ex. 13, 2.	—	—	3, 12.	Nirgends.
	6.	שָׁפָטִים	Ex. 12, 12.	—	—	33, 4.	[10mal Ezech., 1mal Chr., 1 mal Prov.]
	7.	הִקָּה עוֹלָם	Ex. 12, 14. 17.	27, 21. 28, 43. 29, 9. 3, 17. 7, 36. 10, 9. 16, 29. 31. 34. 17, 7. 23, 14. 21. 31. 41. 24, 3.	3, 17. 7, 36. 10, 9. 16, 29. 31. 34. 17, 7. 23, 14. 21. 31. 41. 24, 3.	9, 12. 10, 8. 15, 15. 18, 23. 19, 10. 21.	[Nur noch Ez. 46, 14 (Cornill streicht dort עוֹלָם).]
	8.	נַפְשׁ Person, Seele bei Zählungen, jemand, Mensch.	Ex. 12, 4. 17 [s. oben, ferner v. 15. 19].	31, 14.	2, 1. 4, 2. 27. c. 5, 6. 6. 7, 5mal. 11, 43 f. 22, 6. 11. 23, 29 f. 27, 2.	5, 2. 6. 6. 6. 9, 6. 7, 10. 13. 15, 27 f. 30. 19, 5mal. [31, 5mal.] 35, 11. 15. 30 f.	Gen. 14, 21. Deut. 10, 22. 24, 6 f. Jos. 10, 28. 30. 32. 35. 37. 39. 11, 11. [Ez. 18, 4. 20.]
	9.	כְּעֵצַם הַיּוֹם הַזֶּה	Ex. 12, 17 [41. 51].	—	23, 21. 28—30. v. 14 עָר וְנָוִי	—	Bei P Deut. 32, 48. Jos. 5, 11; ferner Jos. 10, 27; sonst nur [Ez. 2, 3. 24, 2. 40, 1].
	10.	לְעֵבְרָתָם u. überhaupt עֲבָרוֹת v. Volksschaaren ohne Rücksicht auf Krieg.	Ex. 12, 17 [41. 51].	—	—	1, 3. 52. 2, 6mal. 10, 5mal. 33, 1.	לְעֵבְרָתָם u. Volksschaaren sonst nur [Jer. 3, 19].

11. Erster Monat.	Ex. 12, 2. 18.	40, 2. 17.	23, 5.	9, 1. 5. [20. 1.] 28, 16. 33, 3.	Jos. 4, 19 bei P [sonst Ez. 29, 17. 45, 18. 21. Esth. 3, 7. 12. Dan. 10, 4, öfter in Chr. und Ezr.]
12. <b>כּוֹשֵׁבוֹת פֶּלֶל</b>	Ex. 12, 20.	35, 3.	3, 17. 7, 26. 23, 5-mal.	15, 2. [31, 10.] 35, 29.	[Ez. 6, 6. 14, 37. 23. Chron. I, 4, 33. 6, 39. 7, 28], sonst nur Ex. 10, 23 in einem E-Stück, schon von Giesebr. als Zusatz von R richtig erkannt.
13. <b>פֶּגַע</b> Plage	Ex. 12, 13.	30, 12.	—	8, 19. [17, 11 f.]	Jos. 22, 17 bei P, ganz anders Jes. 8, 14.
14. <b>כְּדִנְךָ</b>	Ex. 12, 43.	—	22, 25.	—	[Jes. 56, 3. 60, 10. 61, 5. Ez. 44, 7. 9. Ps. 18, 45 f. m. Par. 144, 7. 11. Neh. 9, 2.]
15. <b>מִקְנֵת גָּסֶר</b> und <b>מִקְנֵת</b> überhaupt	Ex. 12, 44.	—	25, 16. 51. 27, 22.	—	[Nur noch <b>קָרַר הַמִּקְנֵה</b> Jer. 32, 11 —16.]
16. <b>הַיֶּשֶׁב</b>	Ex. 12, 45.	—	22, 10. 25, 6 mal.	35, 15.	[Reg. I, 17, 1. Jes. 44, 26. Ps. 39, 13. Chr. I, 29, 15].

Klasse	Laufende Nummer	a. Ausdrücke	b. Grundstellen	c. Exodus cc. 25—31. 35—40	d. Leviticus	e. Numeri c. 1—10, 10. c. 15. 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen
II.	17.	בְּלִישָׁנָה יִשְׂרָאֵל so oder ähnlich, auch bloß הָעָרָה für das Volk in seiner Gesamtheit.	Ex. 12, 3. 6. 19. 47. [16, 1. 2. 9. 10. 17, 1. 34, 31.]	35, 4. 20. 38, 25.	Sehr häufig in cc. 4. 8—10. 16. 19. 24.	Sehr häufig in cc. 1. 3. 4. 8. 10, 2. [13, 14.] 15. [16. 17.] 19. [20.] 26. 27. [31 f.] 35.	Bei P Jos. 9, 7 mal. 18, 1. 20, 6. 9, 22, 5 mal; sonst [Jud. 20, 1. 21, 10. 13. 16. Kön. I, 8, 5. 12, 20. Chr. II, 5, 6; in Psalmen mehrfach von der Cultusge- meinde].
	18.	בַּיָּה אֲבוֹתָי.	Ex. 12, 3. [6, 14]; abgekürzt mit Auslassung von בַּיָּה nach ver- schiedenen re- gierenden No- mina [Ex. 6, 25].	—	—	Sehr häufig in cc. 1—4, ferner 7, 2. [17, 17—21.] 26, 2. 34, 14. Abgekürzt mit Auslassung von בַּיָּה c. 36, 1. [31, 26. 32, 28.]	Bei P Jos. 22, 14, ab- gekürzt Jos. 14, 1. 19, 51. 21, 1, sonst [häufig voll, noch öfter abgekürzt bei Chr., Ezra u. Neh., sonst nur noch Kön., I, 8, 1, wo es bei LXX fehlt und von Wellh. und Klost. gestrichen wird].
	19.	הַקָּהָל oder הַקְּהָל 'וְנִי die Volks- gemeinde.	Ex. 12, 6.	—	4, 13 f. 21. 16, 17. 33.	10, 7. [14, 5.] 15, 15. [16, 3. 23. 17, 12.] 19, 20. [20, 4. 6. 10. 12.]	Ganz ebenso [Jud. 20, 2. 21, 5. 8 und häufig in Chr., Ezr., Neh.], ähnlich Deut. 5, 19. 23, 2—9.



20.	בֵּין הָעַרְבִים	Ex. 12, 6.	[16, 12.] 29, 39, 41, 30, 8.	23, 5.	9, 3. 5. 11. 28, 4.	31, 30, Jos. 8, 35. [Reg. I, 8, 14, 22. 55. 12, 3]. Nirgends.
21.	אֲוֹרַח הָאֶרֶץ od. אֲוֹרַח אֶרֶץ	Ex. 12, 19, 48. 49.	—	16, 29, 17, 15, 18, 26, 19, 34, 23, 42, 24, 16, 22.	9, 14, 15, 13, 29 f.	Jos. 8, 33 [Ez. 47, 22].
22.	קָסָם, מְקָרָה und כָּסָם	Ex. 12, 4	—	27, 23 מִכְסָה.	[31, 28, 37—41 מְקָרָה.]	Nirgends.
23.	מְקָרָה קָרָשׁ	Ex. 12, 16.	—	23, 2—4, 7 f. 24, 27, 35—37.	28, 18, 25 f. 29, 1, 7, 12.	Nirgends.
III.	24.	אֲוֹן pleonastisch	Gen. 6, 18, 7, 7, 13, 8, 16, 18, 9, 8, 28, 4.	8, 2, 30, 10, 9, 14, 15, 25, 21, 54.	18, 1, 2, 7, 11, 19, [32, 29.]	—
25.	דְּבַר יְהוָה als Einführungsformel, Gott als Redender.	Ex. 14, 2, 15, mit anderen an-gereiteten Personen Ex. 6, 11, 29, 11, 2, 16, 12.	25, 2, 31, 13, vgl. 30, 31.	1, 2, 4, 2, 7, 23, 29, 12, 2, 18, 2, 23, 2, 10, 24, 34, 25, 2, 27, 2. Mit anderen Personen 6, 18, 16, 2, 17, 2, 19, 2, 21, 17, 22, 2, 18.	5, 6, 12, 6, 2, 9, 10, 15, 2, 18, 38, [17, 17,] 19, 2, 38, 51, 35, 10. Mit anderen Personen 6, 23, 8, 2, [16, 23.]	Jos. 20, 2 bei P, [der Hauptsache nach ebenso Ez. 3, 1, 12, 23, 14, 4, 20, 3, 27, 33, 2, 37, 19].
26.	קִוְיָה עוֹלָם	Gen. 9, 16, 17, 7, 13, 19.	16, 31, 16.	24, 8.	18, 19.	[Jes. 24, 5, 55, 3, 61, 8, Jer. 32, 40, 50, 5, Ez. 16, 16, 37, 26, Ps. 105, 10, Chr. I, 16, 17.]

Klasse.	Laufende Nummer.	a. Ausdrücke.	b. Grundstellen.	c. Exodus 25—31. 35—40.	d. Leviticus.	e. Numeri c. 1—10, 10. c. 15. 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen.
III.	27.	תְּלוּדָה	Gen. 2, 4 u. s. w.; s. oben. 15 mal bis Ex. 6, 16. 19.	28, 10.	—	1, 20—42 12 mal. 3, 1.	[Chr. 9 mal u. Ruth 4, 18.]
	28.	עָפִי פֶלֶא in ge- nealog. Sinn	Gen. 17, 14. 25, 8. 17, 35. 29, 49, 33.	30, 33. 38. 31, 14.	7, 20. 21. 25. 27. 17, 9. 19, 8. (16?) 21, 1. 4. 14. 15. 23, 29.	9, 13. 27, 13. [20, 24. 31, 2.]	Deut. 32, 50 bei P, sonst nirgends.
	29.	אָהֳרָה, אָהֳרָה עוֹלָם	Gen. 17, 8. 48, 4, ohne y 23, 4 u. s. w.	—	25, 34; ohne y 14, 34. 25, 10—46 häufig. 27, 5 mal.	27, 4. 7. [32, 29.] 35, 2. 8. 28.	Bei P Deut. 32, 49. Jos. 21, 12. 41. 22, 9. 19. [Ez. cc. 44—48 14 mal. Ps. 2, 8. Chr. I, 7, 28. 9, 2. II, 11, 14. Neh. 11, 3.]
	30.	שָׁרָץ	Gen. 1, 20. 7, 21.	—	5, 2. 11, sehr oft. 22, 5.	—	Nur noch Deut. 14, 19.
	31.	אֲכָלָה	Gen. 1, 29 f. 6, 21. 9, 3. [Ex. 16, 15].	—	11, 39. 25, 6.	—	[Jer. 12, 9 und häufig bei Ez.]
	32.	זָכַר וְיִזְכְּרָה (auch אָמ, אָמ) u. s. w. נִזְכָּרָה	Gen. 1, 27. 5, 2. 6, 19. 7, 3. 9. 16.	—	3, 1. 6. 12, 2 ff. 7. 15, 33. 27, 3 f. 5—7. 4, 28. 32. 5, 6.	5, 3. [31, 15.]	Deut. 4, 16. [Jer. 31, 22.]

III.	33.	הוֹלִיד	Gen. 5, 3 und häufig.	—	25, 45.	26, 29, 58.	Deut. 4, 25, 28, 41. [Jud. 11, 1. Reg. II, 20, 18 mit Par., Jes. 55, 10, 59, 4, 66, 9. Jer. 16, 3, 29, 6. Ez. 18, 10, 14, 47, 22. Hi. 38, 28. Ruth 4, 18 —22 7mal, Eccl. 5, 13, 6, 3. Chr. sehr häufig, Neh. 12, 10 f. 5mal.]
	34.	רְבוּשׁ	Gen. 12, 5, 13, 6 u. s. w. Nur Gen. 12, 5, 31, 18, 36, 6, 46, 6 bei P.	—	—	[16, 32.] 35, 3.	Gen. 14, 11, 12, 16, 21. [Dan. 11, 13, 24, 28. Ezr. 1, 4, 6, 8, 21, 10, 8. Chr. I, 27, 31, 28, 1, II, 20, 25, 21, 14, 17, 31, 3, 32, 29, 35, 7.]
	35.	שָׂרָה וְרָקָה	Gen. 1, 22, 28, 8, 17, 9, 1, 7. u. s. w.	—	26, 9.	—	[Jer. 23, 3, in umgekehrter Ordnung Jer. 3, 16. Ez. 36, 11.]
	36.	קָבוֹת וּמְחוּץ	Gen. 6, 14.	25, 11, 37, 2.	—	—	[Reg. I, 7, 9.]
IV.	37.	עֵרָה וְנָשׂוּ	—	—	16, 29, 31, 23, 27, 29, 7, 30, 14, 32.	—	[Jes. 58, 3, 5.]

Klasse	Laufende Nummer	a. Ausdrücke.	b. Grundstellen.	c. Exodus 25—31. 35—40.	d. Leviticus.	e. Numeri e.1—10, 10. c.15. 18. 19. 26—30. 33—36.	f. Sonstige Stellen.
IV.	38.	שָׂרָה Stamm des Volkes, statt שָׂרָה.	—	31, 2. 6. 35, 30. 34. 24, 11. 38, 22 f.	31, 2. 6. 35, 30. 34. 24, 11.	1, 4. 16—49. 2, 5—29, 3. 6. 7, 2. 12. [10, 15—27. 13, 2—15. 17, 17. 18. 21.] 18, 2. 26, 55. 30, 2. [31, 4—6. 32, 28.] 33, 54. 34, 13—28. 36, 3—14.	Häufig bei P in Jos. 13—21. 22, 1; daneben noch 7, 1. 18 [sonst nur Reg. I, 7, 14. 8, 1 und häufig in Chron.].
	39.	הִתְוַדָּה beken- nen	—	—	5, 5. 16, 21. 26, 40.	5, 7.	[Dan. 9, 4. 20. Ezr. 10, 1. Neh. 1, 6. 9, 2 f. Chr. II, 30, 22].
	40.	סָמַר יָד עַל סֵל	—	29, 10. 15. 19.	1, 4. 3, 2. 8. 13. 4, 5 mal. 8, 14. 18. 22. 16, 21. 24, 14.	8, 10. 12. 27, 18. 23.	Deut. 34, 9 bei P, [sonst nur Chr. II, 29, 23].
	41.	קָדָה	—	29, 9. 40, 15.	—	3, 10. [16, 10.] 18, 1. 7. [25, 13].	Jos. 18, 7 [Sam. I, 2, 36. Ezr. 2, 62. Neh. 7, 64. 13, 29].
	42.	אָבָהוּן	—	31, 15. 35, 2.	16, 31. 23, 3. 24. 32. 39. 25, 4 f.	—	Ex. 16, 23 aus P oder dessen Nachfolge, sonst nirgends.

43.	<p>ערות als Inhalt der Lade, daher יָרוֹן עֲרוֹת, אֶהָל ע, diese letzteren in ( ).</p>	[Ex. 16, 34.]	<p>25, 16. 21. (22. 26, 33 f.) 27, 21. 30, 6. (6. 26.) 36. 31, 7. [18. 32, 15, diese beiden Stellen im Bereich von E, aber von P beeinflusst. 34, 29.] (39, 35. 40, 3. 5). 20. (21).</p>	<p>16, 13. 24, 3 (hier פִּרְקָה הַע).</p>	<p>(4, 5, 7, 89, 9, 15.) [17, 19. (22 f.) 25.] 18, 2.</p>	<p>Jos. 4, 16, wo Kuenen הַכְּרִית für הע' einsetzt, [Chr. II, 24, 6].</p>
44.	<p>הַפִּשְׁטָן für das heilige Zelt, אֶהָל הַפִּינֶה oder הַעֲרוֹת).</p>	—	<p>25, 9. 26, 15 mal. 27, 9. 19. 35, 11. 15. 18. 36, 12 mal. 38, 20 f. 31. 39, 33. 40. 40, 14 mal.</p>	<p>8, 10.</p>	<p>1, 50 f. 3, 9 mal. 4, 16. 25 f. 31. 5, 17, 7, 1. 3. 9, 7- mal. [10, 17. 21.]</p>	<p>[Chr. I, 23, 26, vgl. Sam. II, 7, 6.]</p>
45.	<p>י' כְּוִשְׁבֵּן und andere Erweiterungen. פָּצְרָע aussätzig, statt עֲרוֹת.</p>	—	<p>38, 21. 39, 32. 40, 2. 6. 29.</p>	<p>15, 31. 17, 4. 26, 11 (hier allgemeiner).</p>	<p>1, 50, 53. [10, 11. 16, 9. 17, 28.] 19, 13. [31, 30. 47.]</p>	<p>Jos. 22, 19 bei P [Chr. I, 6, 17. 33. 16, 39. 21, 29. II, 1, 5. 29, 6. Ez. 37, 27 genau wie Lev. 26, 11.]</p>

Dies Verzeichnis wird für den Zweck der Ausscheidung in großen Zügen ausreichen. Allerdings nehmen einzelne Capitel an den aufgeführten Merkmalen nur in geringem Maße Teil (das gilt vor allem von Ex. 36. 37; Lev. 2. 9. 13. 20, sodann von Ex. 26. Lev. 14. Num. 29. 30. 34). Aber diese Capitel sind einerseits durch den Zusammenhang notwendig mit reicheren Abschnitten verknüpft (so besonders Ex. 26. 36. 37 mit cc. 25—31. 35—40; Lev. 2 und 9 mit ihrer Umgebung), andererseits sind gerade sie so angefüllt mit jenen besonderen, immer wiederkehrenden *termini technici*, die in der Liste übergangen wurden, darum aber nicht minder bezeichnend sind und jedenfalls den Zusammenhang mit sicher gewonnenen Abschnitten sichern (neben jenen besonders Lev. 13. 14), und endlich ist die eigentliche Farbe der Rede, die sich nicht so registriren läßt, bei allen so unzweideutig dieselbe, höchst bezeichnende, daß ein bloßes Lesen jener Capitel neben anderen der Quelle P genügen wird, diese Ableitung sicher zu stellen.

Die übrigen gesetzlichen Abschnitte, nämlich die in Ex. 20—23. 34 werden schon dadurch, daß sie an allen jenen Eigentümlichkeiten durchaus keinen Anteil haben, der anderen großen Quellenschrift, welche neben P nachgewiesen ist, mit großer Wahrscheinlichkeit zugewiesen, der Quelle JE, für welche oben Ex. 12, 21—27. 13, 3—16, wenigstens dem Grundstock nach, ausgeschieden ist. Eine Liste positiver Merkmale der Redeweise, die sich mit der oben gegebenen vergleichen ließe, läßt sich hier nicht geben, aber aus leicht verständlichen Gründen. Dazu reicht einerseits der Umfang nicht aus, andererseits zeigt der Sprachgebrauch von JE überhaupt keine so scharfen, stehenden Eigentümlichkeiten wie der von P, weil sein Sprachschatz mannigfaltiger, seine Rede bewegter ist. Indessen mögen einige Merkmale doch hervorgehoben werden, hauptsächlich zum Beweise des von P abweichenden

Sprachgebrauchs, doch führt das Meiste gleichzeitig auf JE. **הַרְדֵּשׁ הָאָבִיב** findet sich Ex. 23, 15. 34, 18 ebenso wie c. 13, 4 für **הַרְדֵּשׁ הָרֵאשׁוֹן** bei P (s. oben Nr. 11); **כָּרַח** **כָּרִיחַ** Ex. 23, 32. [24, 8.] 34, 10. 12. 15. 27 wie bei JE Gen. 21, 27. 32. 26, 28. 31, 44 u. s. w. gegen **הִקִּים בְּרִית** bei P Gen. 6, 18. 9, 9. 17, 7. Ex. 6, 4 u. s. w.; **לְכָכְךָ, לְכָכְךָ, לְכָכְךָ** „einer den andren“ (auch mit **לְכָכְךָ, לְכָכְךָ, לְכָכְךָ** u. s. w.) gehört JE Gen. 11, 3. 7. 15, 10. 31, 49. 43, 33. Ex. 11, 2. 18, 7. 32, 27. 33, 11, ebenso auch hier Ex. 21, 14. 18. 35. 22, 6. 9. 13, nirgends findet es sich bei P, der dafür **אָחִיו אִישׁ** — **אָחִיו אִישׁ** sagt Gen. 9, 5. 13, 11. Ex. 25, 20. 37, 9. Lev. 7, 10. 25, 14. 46. 26, 37 (dies neben jenem auch bei JE Gen. 26, 31. Ex. 10, 23. 32, 27. 29. Num. 14, 4); die Warnung **הַשְׁמַרְלֶךָ** und überhaupt **נִשְׁמַר** bei JE Gen. 24, 6. 31, 24. 29. Ex. 10, 28. 19, 12, ebenso Ex. 23, 13. 21. 34, 12, nie bei P. Ein winziges Merkmal von durchschlagender Bedeutung für die Scheidung zwischen den Gesetzgebungen von P und JE ist folgendes. Wo immer bei P in der Casuistik Person oder Sache in einem Bedingungssatz <sup>1)</sup> als handelnd oder leidend in den Vordergrund gestellt wird, steht das Nomen voran und dann folgt **כִּי** mit dem Verbum: **אִישׁ כִּי, נַפְשׁ כִּי, תַעֲשֶׂה**: **אִישׁ כִּי יִהְיֶה כּוֹ** u. s. w. = „Wenn eine Seele (jemand) das und das thut“, „wenn an einem Mann das und das ist“ (Lev. 2, 1. 4, 2. 5, 1. 4. 15. 17. 21. 7, 21. 12, 2. 13, 2. 9. 18. 24. 29. 38. 40. 47 (lies **וּבְנֵי**). 15, 2. 16. 19. 25. 19, 20. 20, 27. 21, 9. 22, 11—14. 21. 27. 24, 17. 19. 25, 26. 29. 27, 2. 14. Num. 9, 10. 27, 8. 30, 3. 4. Dies annähernd alle Stellen). Es verdient im höchsten Grade beachtet zu werden, daß dieser Sprachgebrauch sich mit dem Ezechiel's deckt (vgl. Ez. 18, 5. 18. 21. 14, 9. 13. 33, 2. 6. 9) <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Relativsätze, Participialwendung u. dgl. kommen hier nicht in Betracht.

<sup>2)</sup> Derselbe wunderliche Gebrauch findet sich in einigen süddeut-

Die sonst selbstverständliche Wortstellung **כִּי** [אם] **יַעֲשֶׂה אִישׁ** u. s. w. findet sich nur bei Fortsetzung oder Unterabteilung des behandelten Falles, fast stets mit vorausgeschicktem **וְ** (Lev. 2—5 öfter, 13, 42. 14, 43. 48. 15, 13. 24 vgl. 12, 5). Dagegen stellt JE in Ex. 20—23 regelmäfsig die Conjunction voran; und zwar im Hauptfall **כִּי** mit folgendem Verbum **כִּי יַעֲשֶׂה אִישׁ** (21, 7. 14. 18. 20. 22. 26. 28. 33. 35. 37. 22, 4. 5. 6. 9. 13. 15. 23, 4. 5, einmal mit der 2. pers. **כִּי תַקְנֶה** 21, 2), in der Unterabteilung des behandelten Falles **אִם** unter unmittelbarer Nachfolge desjenigen Wortes, das den Teilfall ausmacht (20, 25. 21, 4. 5. 8—11. 23. 27. 30. 32. 22, 1. 2. 7. 11. 12. 14. 16). Hauptfälle mit **אִם** und zweiter Person nur 23, 24. 25. Dieser durchgehend so ganz verschiedene Gebrauch erklärt sich nur aus verschiedenen Quellen. Dafs auch der Inhalt diese Scheidung verlangt, beweist die Vergleichung der beiden Gesetzgebungen aufs deutlichste.

Schon die Quellenscheidung von c. 19 zeigt nun, dafs nicht alle Abschnitte, die P ab- und JE zugesprochen werden mufsten, d. i. die Capitel 20—24. 34, einheitlich aus einer des beiden Quellen, J oder E, stammen können; denn sowohl J wie E bereiten dort eine göttliche Offenbarung an das Volk vor. Nachweis und Scheidung des Eigentums beider gehört hier wie überall zu den schwierigsten Aufgaben.

Der Ausgangspunkt für die Scheidung ist das oben schon gewonnene Ergebnis, dafs die ersten gesetzlichen Stücke aus JE, nämlich 12, 21—27. 13, 3—16 in ihrem Grundstock, aus J stammen. Denn das erstere Stück wird fest umschlossen von den jahwistischen Erzählungsstücken 11, 4—8 und 12, 29 f., und 13, 3—16 teilt mit jenem alle Eigentümlichkeiten. Die sicher aus der lückenhaft erhal-

---

schen Mundarten, soweit mir bekannt, bei Baiern und Oesterreichern, für andere Stämme stets eins der auffälligsten Merkmale.



tenen Erzählung von E bewahrten Stücke 11, 1—3. 12, 35—37 . . . 13, 17 $\alpha\beta$ . b. 18 f. lenken die Aufmerksamkeit derart auf andere Punkte ab, daß auch ein Seitenstück zu jenen Gesetzen damit unvereinbar ist.

Ebenso sicher läßt sich der Grundstock von c. 20—23 E zuweisen, d. i. die erste Fassung des Zehngebots in 20, 2—17 und des sogenannten Bundesbuches. C. 20, 2—17 wird von Elohim-Abschnitten eingeleitet und geschlossen (v. 1 und v. 18—21), der Text selbst kann entscheidende stilistische Merkmale schon darum nicht bieten, weil er zweifellos vielfach erweitert und überarbeitet ist, und der knappe ursprüngliche Wortlaut kaum den Raum dafür liefs. Ein weiteres Anzeichen seiner Herkunft von E wird sich noch ergeben. Ausreichende Merkmale für ihre Abstammung aus E finden sich dagegen in der geschlossenen Gesetzesammlung c. 21—23 nach ihrem Hauptbestande.

Das wichtigste bleibt auch hier der Gottesname אֱלֹהִים. Unbezweifelt findet sich dieser Sinn in 'האל 21, 13, leugnen will man ihn und mit „Obrigkeit“ übersetzen 21, 6. 22, 7. 8 (vgl. z. B. Schultz, Alt. Theol. <sup>4</sup> S. 517). Was aber בוא, הַבִּיא, אֶל־הָאֱלֹהִים mit הַבִּישׁ, הַבִּיא heisst, zeigt 18, 15. 19 aus E, wo das Volk „zu Moße kommt um Gott zu fragen“ und „Moße die Angelegenheiten zu Gott bringt“ (הַבִּיא), also die Obrigkeit von dem durch sie zu befragenden Gott scharf unterschieden wird. In jenen Stellen ist also vielmehr mit Ueberschlagung des Mittelgliedes der Obrigkeit, die bei Gottes Wohnung weilt, dieser selbst genannt. Damit wird auch für 22, 27 derselbe Sinn gesichert, und endlich wird nun auch statt des einzigen יהוה 22, 10 die Lesart אֱלֹהִים bei LXX den Vorzug verdienen<sup>1)</sup>. Regelmäßig findet sich אָמָה für Magd, nicht שִׁפְחָה (21, 7. 20. 26. 27. 23, 12); הַיּוֹד 21, 14 findet sich im Qal 18, 11 bei E, sonst nur im Deuteronomium 1, 43. 17, 13. 18, 20 und Neh.

<sup>1)</sup> Das יהוה in 23, 17. 19 findet unten seine Erklärung. Zu 21, 6 vgl. jetzt Schwally in dieser Zeitschr. XI, S. 181 f.

9, 10. 16. 29. Jer. 50, 29; נָכְרִי 21, 8 im Hexateuch nur bei E, Gen. 31, 15. Ex. 2, 22. 18, 3 und im Deut. Das Wort בָּעַל 21, 3. 22. 29. 30. 34. 36. 22, 7. 10. 11. 13. 14 kommt im Hexateuch in jedem Sinne nur bei E (Gen. 20, 3. 37, 19. Ex. 24, 14. Num. 21, 28. Jos. 24, 11) und Deut. vor, daneben nur in dem Liede Gen. 49, 23; besonders hervorzuheben ist die Bedeutung Ehemann 21, 3. 22 vgl. mit Gen. 20, 3, wofür J [und P] regelmässig אִישׁ (Gen. 3, 6. 16. 29, 32. 34. 30, 15. 18. 20) gebrauchen, daneben אָרוֹן Gen. 18, 12. Da אִישׁ bei E nicht vorkommt, ist dies Zeichen auch weiterhin mit Zuversicht zu benutzen. Diese sprachlichen Merkmale greifen in c. 23 so gut wie gar nicht über, freilich auch die betreffenden Begriffe nicht. Indessen ist, vorbehaltlich des Nachweises von Uebersetzungen, c. 23 in seinem Grundstock von 21 f. nicht zu trennen, wie sich noch fernerhin zeigen wird. — Indirekt wird die Abstammung aus E dadurch bewiesen, daß sich in c. 22, 28 b. 29 ein Seitenstück zu dem Erstgeburtsgesetz aus J c. 13, 12 ff. findet. Nun wäre eine Wiederholung des dort bei der geschichtlichen Veranlassung gegebenen Gesetzes innerhalb des Gesetzbuches derselben Quelle an sich nicht unangemessen; aber auch der Ausdruck ist ein ganz anderer (bei J פֶּטֶר רְחֵם, hier בכור, das dort nur für die Unterabteilung der menschlichen Erstgeburt, auch das Verbum ist verschieden), statt der Lösungsvorschriften bei J findet sich hier der Tag der Darbringung, der Esel ist gar nicht erwähnt.

Wird dadurch die Abstammung aus der Schwesterquelle E bestätigt, so gibt es auch einen ersten Wink für die Bestimmung der gesetzlichen Abschnitte in Ex. 34. Dort lautet v. 29 a: כָּל־פֶּטֶר רְחֵם לִי, ganz wie bei J, und auch die Einzelausführungen entsprechen 13, 12 ff. Aehnliches gilt von dem wie in c. 13 unmittelbar vorhergehenden Gesetz über das Fest des Ungesäuerten 34, 18 vgl. mit 13, 3 ff. Schon danach ist in Ex. 34 das Gesetzbuch aus J zu suchen;

offen bleibt die Möglichkeit, daß Ex. 13 und 34 gegenseitig innerhalb der Quelle J ausgeglichen und aufgefüllt sind, aber für die vorliegende Frage trägt das nichts aus. Jedenfalls durften diese Gesetze trotz ihrer Einsetzungsgeschichte in c. 13 in dieser geschlossenen Heiligtumsgesetzgebung nicht fehlen; ausdrücklich gerechtfertigt ist die Wiederholung durch den Rückweis אֲשֶׁר צִוִּיתָהּ v. 18. Alles dies scheint freilich ins Wanken zu kommen durch den Umstand, daß fast aller gesetzliche Stoff von c. 34 in c. 23 innerhalb oder im Anschluß an E's Gesetzbuch wiederkehrt: es sind nämlich mit verhältnismäßig geringen Abweichungen die Verse 23, 15—19 = 34, 18—26; ausgelassen ist bloß das Erstgeburtsgesetz 34, 19—20ba, das Sabbatgebot und die Erläuterungen zum Gebot des Festbesuches v. 24. Aber die Entlehnung aus c. 34 ist dort durch folgende Merkmale sicher festzustellen: 1) das כְּאֲשֶׁר צִוִּיתָהּ וגו' trifft, soweit wir sehen können (vgl. oben) nur bei J, nicht bei E zu; 2) der Gottesname יהוה 23, 17. 19 ist in dieser Gesetzesammlung von E mindestens verdächtig (vgl. oben), erklärt sich aber leicht aus der Entlehnung; 3) daß das Erstgeburtsgesetz wegen 22, 28 f. gestrichen ist, beweist der durch Mißverständnis mit aufgenommene Schlusssatz וְלֹא יָרְאוּ פְנֵי רִיקָם. An dieser Stelle und in der 3. p. pl. hat dieser Satz nur dann Sinn, wenn לֹא יָרְאוּ כְּבֹרֵךְ Subjekt des ob als Niph'al oder besser als Qal gelesenen יָרְאוּ ist<sup>1)</sup>: die erstgeborenen Söhne sollen nicht sterben, dafür aber nicht mit leeren Händen Gottes Angesicht sehen; 4) ebenso sind die in dem Zehngebote c. 20 enthaltenen Gesetze ebendeshalb gestrichen: das Verbot einem fremden Gotte zu dienen 34, 14 a (Ausführungen dazu 14 b—16), das der Gufsbilder v. 17 und das Sabbatgebot v. 21; daß das erste und dritte in anderer Fassung als v. 13 b und v. 12 eben vorher wiederholt sind, verlangt

<sup>1)</sup> Deut. 16, 16, von Ex. 23 abhängig, weist beide Bedenken geschickt zu beseitigen.

besondere Erklärung, war aber, falls diese Verse damals schon hier gestanden, ein Grund mehr, sie aus dem Zusammenhang von c. 34 nicht herüberzunehmen; 5) dagegen ist unachtsamer Weise die Schlufsformel des Festgesetzes, die zusammenfassend dreimaligen Festbesuch fordert, aufgenommen (23, 17 = 34, 23), obgleich sie in andrer Fassung schon als v. 14 voraufgeht.

Die letzte Beobachtung legt die Frage nahe, ob die Fest- und Opfergesetzgebung — denn das ist der wesentliche Inhalt — aus J als Novelle an E angehängt worden, oder ob auch E diesen Gegenstand behandelt, und seine Behandlung aus J nur eine Ergänzung erfahren hat. Das letztere wird durch v. 14 wahrscheinlich. Von den wenigen Worten, die er in sich schließt, kommt eines, רָגַלִים statt פְּעָמַיִם (v. 17) = (Soundsoviel)mal im A. T. nur noch Num. 22, 28. 32 bei E vor, und חָג ein Fest feiern, statt עָשָׂה חָג oder שָׁמַר חָג bei J Ex. 34, 22. 18, findet sich zwar in den übrigen Hexateuchquellen einige Male, bei JE aber nur noch Ex. 5, 1, mit hoher Wahrscheinlichkeit = E (vgl. Jülicher). Hat man aber Grund, dies allgemeine „dreimal im Jahre sollst du mir ein Fest feiern“ der Quelle E zuzuschreiben, so wird auch eine, wahrscheinlich ganz kurze Aufzählung der drei Feste nicht gefehlt haben. Aus ihrer Verschmelzung mit 34, 18 ff. lassen sich auch die etwas bedeutenderen und selbständigeren Abweichungen des Wortlautes in 23, 16. 18 am besten erklären.

Diese Einschlebung des wertvoll scheinenden Inhalts der jahwistischen Gesetzgebung in E kann nicht von derselben Hand vorgenommen sein, die c. 34 aufgenommen hat, auch nicht von späterer Hand, nachdem c. 34 schon aufgenommen war; denn in beiden Fällen wäre *geflissentlich* Ueberflüssiges geschehen. Vielmehr soll die Einschlebung offenbar jenes Stück ersetzen. Es bleibt also nur das dritte: daß c. 23 aus J vermehrt wurde, ehe c. 34 in das Sammelwerk aufgenommen war. Dafür bieten sich

wiederum zwei Möglichkeiten: daß diese Erweiterung an E vorgenommen wurde vor seiner Verbindung mit J, und daß dann gelegentlich dieser Verbindung c. 34 seine Stelle erhielt, oder daß c. 34 bei der Vereinigung von J und E durch die Einarbeitung in c. 23 ersetzt wurde und erst eine spätere Redaction es überdies in seinem ganzen Umfang nachtrug. Die äußerliche, vielfach flüchtige Art, in der die Einfügung der J-Bestandteile in c. 23 vollzogen ist, spricht durchaus für die zweite, an sich natürlichere, Möglichkeit. Indem wir ihr weiter folgen, wird sich immer deutlicher zeigen, daß diese Annahme eine vortreffliche Handhabe bietet zur Erklärung der ungewöhnlichen Verwirrung, die in diesen Abschnitten jetzt herrscht. Wir nehmen also an, daß JE die Nebenbuhlerschaft der Gesetzgebung seiner beiden Quellenschriften dadurch beseitigte, daß er J = c. 34 nach Möglichkeit in E = c. 23 hineinarbeitete. Eine spätere Redaction hielt c. 34 für zu wertvoll, um es zu übergehen; sie trug das Stück daher nach, indem sie übersah oder nicht für ausreichend erachtete, daß es in c. 23 bereits verwertet war.

Der Anlaß für diese anfängliche Vernichtung der Selbständigkeit der jahwistischen Gesetzgebung ist leicht nachzuweisen. Zunächst kann man eine wahrscheinlich richtige Beobachtung heranziehen, die zuerst Goethe<sup>1)</sup>, dann unabhängig von ihm Wellhausen<sup>2)</sup> gemacht hat. Durch die auf das jahwistische Gesetz unmittelbar folgenden Worte c. 34, 27 f. wird dasselbe ausdrücklich als das Zweitafelgesetz in 10 Geboten bezeichnet. Zehn Gebote aber lassen sich aus 34, 14 ff. recht wohl herauschälen; es bleiben, wie die unten angeführten Versuche beweisen,

---

<sup>1)</sup> Zwo wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen u. s. w. 1773. Erste Frage: Was stund auf den Tafeln des Bunds? (Hempel'sche Ausgabe Bd. 27, II S. 100 ff.).

<sup>2)</sup> Die Composition des Hexateuchs 1. Ausg. S. 554 f. Nachträge zur 2. Ausg. S. 330 ff.

nur kleine, wahrscheinlich auf Erweiterungen beruhende Anstöße und Zweifel ganz ähnlicher Art wie bei der Zählung des Zehngebots in c. 20. Nicht an dessen Stelle also, wie Goethe meinte, tritt 34, 14 ff., sondern es steht als Nebenbuhler gegen jenes auf<sup>1)</sup>.

Aber nicht bloß gegen das Zehngebot, sondern nicht minder gegen das Bundesbuch, cc. 21—23, insofern Jahwe in 34, 10 seinen Entschluß erklärt einen Bund zu schließen, als wenn das bisher noch gar nicht geschehen wäre, in v. 27 die dazwischen liegenden Gesetze ausdrücklich als die Grundlage für diesen Bund bezeichnet und Mose anweist sie als solche aufzuzeichnen, die *הַבְּרִית הַזֶּה* „Bundesworte“, wie es in v. 28 heißt. Allerdings kann die eine dieser beider Doppelgängerschaften erst durch die Redaktion hinzugekommen sein. Die „Bundesworte“ könnten ein Zehngebot gewesen sein ohne doch als solche und als Zweitafelgesetz bezeichnet zu werden. In v. 1 befiehlt Jahwe, Mose solle sich zwei steinerne Tafeln gleich den zerbrochenen (vgl. 32, 19) hauen, so wolle Jahwe darauf dieselben Worte wie auf jene schreiben. Dazu fehlt jetzt die Ausführung. Es ist möglich, daß sie, wie Kuenen annimmt, in v. 28 b zu suchen ist: *„und er schrieb auf die Tafeln die Bundesworte, die zehn Worte“*, so daß Jahwe das Subjekt zu *וַיִּכְתֹּב* wäre, nicht, wie es jetzt hinter v. 27 zu verstehen ist, Mose. Aber jedenfalls kann nicht der ganze Satz dafür in Anspruch genommen werden, denn auch Mose ist in v. 27 geboten zu schreiben, die 40 Tage in 28 a müssen

---

<sup>1)</sup> Damit ist der oben in Aussicht gestellte weitere Grund für die Zuweisung von Ex. 20, 2 ff. an E gegeben, da das andere Zehngebot sicher J zufällt. Die große Verschiedenheit des Inhalts der beiden Grundgesetze, bei E weit überwiegend ethisch-individuell, bei J rein religiös-national, wirft helles Licht auf die Natur der beiden Quellen und ihr Verhältnis zu einander (vgl. Wellh. a. a. O.), und schon Goethe hebt überzeugend hervor, daß die größere Ursprünglichkeit der letzteren Darstellung zuerkannt werden muß.

damit ausgefüllt sein, und der Ausdruck „die Bundesworte“ in 28 b läßt sich nur aus v. 27 erklären. So liesse sich der Streit zwischen Kuenen (Th. T. 1881. S. 183 ff.) und Wellh. (Nachträge a. a. O.) schlichten. Aber fiele auch, was nicht sicher zu übersehen ist, für c. 34 die Benennung als zehn Worte wie die Aufzeichnung auf zwei Tafeln fort, so bliebe doch mit völliger Sicherheit die Nebenbuhlerschaft mit dem Bundesbuch c. 21—23 und der Bundschliesung in 24, 3—8. Ein *erster* Redactor konnte darüber nicht zweimal berichten, konnte auch keinen Augenblick über das richtige Verfahren zweifelhaft sein. Das Mehr der Bundesworte wurde dem Bundesbuch hinzugefügt, die Bundschliesung und die Niederschrift der Bundesgesetze durch Mose zu Gunsten des ausführlicheren Berichtes Ex. 24, 4—8 gestrichen. Traten die Bundesworte vollends ausdrücklich als Zehngebot auf zwei Tafeln auf, so war dies Verfahren doppelt geboten. Vielleicht läßt sich diese Frage später noch etwas weiter verfolgen.

Die bisherigen Beobachtungen zeigen deutlich, wie verwickelt der Hergang bei der Redaction gerade dieser im Mittelpunkte der Gesetzgebung stehenden Stücke gewesen sein muß. Das kann ja nicht überraschen, weil gerade daran keine Ueberarbeitung der Quellen oder ihrer früheren Redactionen ohne Eingriff vorübergehen konnte. Die restlose Entwirrung des Knäuels wird sicher niemals gelingen. Für jetzt genügt der Nachweis, daß sämtliche gesetzliche Stücke der mittleren Bücher in einer der drei bisher aufgedeckten Quellen heimatberechtigt sind, und die im großen und ganzen gesicherte Verteilung an diese drei. Hiezu fehlt von eigentlich gesetzlichen Stücken nur noch das Altargesetz c. 20, 24 ff., außerdem bleiben noch die verbindenden Abschnitte geschichtlichen oder ermahnenden Inhalts c. 20, 18 ff. c. 23, 20 ff. c. 24. 31, 18. 34, 1 ff. 29 ff. zu bestimmen. Für dies alles bietet das bisher Festgestellte ausreichende Handhaben, soweit es sich um die

Hauptzüge handelt. Kleinere ungelöste Schwierigkeiten müssen vorläufig auf jene Uebersetzungen geschoben werden.

Das letztgewonnene Ergebnis — zwei verschiedene Fassungen des Grundgesetzes aus J und E — zieht weitere Folgerungen nach sich. Auf Grund des jahwistischen Zweitafelgesetzes schließt Jahwe 34, 27 seinen Bund mit Moße und Israel, während jener noch bei ihm weilt. Ist nun vorher in einem JE angehörigen Abschnitt schon von einer Bundschließung auf Grund vorhergehender Gesetze erzählt, so fällt diese von selbst E zu. Damit ist über 24, 4—8 schon entschieden. Dort baut Mose unten am Berg einen Altar mit 12 Masseben für die 12 Stämme, läßt durch „die Jünglinge der Kinder Israel“ die Opfertiere schlachten; er selbst vollzieht die Besprengung des Altars mit dem Blute, liest „das Bundesbuch“ vor, und nachdem das Volk sich darauf verpflichtet, besprengt er es auch mit dem „Blute des Bundes, den Jahwe mit euch auf Grund aller dieser Worte geschlossen.“ Die durch Ausschluss von J erlangte Zuweisung an E wird durch den Sprachgebrauch und sachliche Merkmale ausreichend bestätigt. Vgl. הַשְּׂבִים בְּבִקְרָה v. 4; der Altar wird am Fusse des Berges erbaut, wo bei E das Volk Stellung nimmt (hier v. 4 תַּחַת הָהָר, 19, 17 בְּתַחֲתֵי הָהָר); die מִצְבֵּה gehört als unanstößiger Gegenstand im Hexateuch nur E an (vgl. oben zu Gen. 35, 14<sup>1</sup>), ein entscheidendes Merkmal; die 12 Stämme Israels werden im Hexateuch bei J nirgends so hervorgehoben und einzeln vertreten, wohl aber öfter bei E, vgl. in Verbindung mit Masseben (dort אֲבָנִים, wahrscheinlich ist der Name, wie öfter, als anstößig gestrichen) ganz ebenso Jos. 4, 2 f. und ohne diese ebenso Jos. 3, 12, ferner Jos. 7, 14. 16. 24, 1; endlich סֵפֶר הַבְּרִית kann unter allem Gesetzlichen, was bisher gegeben ist, nur die Samm-

<sup>1</sup>) Hier nicht abgedruckt.



lung c. 21—23 heißen, die ohnehin unmittelbar vorhergeht, auch kann Mose in v. 4 nicht dieselben Worte niederschreiben, die später auf den steinernen Tafeln stehen. — Für die das Capitel einleitenden Verse ist dies Ergebnis nicht verbindlich, besonders v. 1 und 2 sind augenscheinlich in Verwirrung, unterbrechen den Zusammenhang und enthalten E fremde Züge. An sie schließt v. 9 ff. an. Bei Mose sind Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Aeltesten, alles aus v. 1; N. und Ab. aber kennt sonst nur P (Ex. 6, 23. c. 28. Lev. 10, Num. 3, 2. 4. 26, 60 f.), während v. 13 Josua den Mose begleitet, Aaron aber mit Hur beim Volke bleibt. Indessen verrät sich wenigstens in v. 11 eine Grundlage aus E in **הָאֱלֹהִים** und dem „sie aßen und tranken“ in Verbindung mit dem Opfer, vgl. 32, 6. Die ursprüngliche Gestalt wird also den Abschlufs zu der Feier der Bundschließung in v. 4—8 gebildet haben. — Sicher gehört E an v. 12—15a oder 14, ja es ist eine der wichtigsten Stellen zur Ermittlung des Eigentums von E (siehe oben zu c. 32<sup>1)</sup>): vgl. **הָרַר הָאֱלֹהִים** v. 13; das Schreiben der Tafeln durch Gott v. 12 vgl. mit 31, 18. 32, 15 f.; „Josua sein Diener“ mit 33, 11; Aaron und Hur v. 14 mit 17, 10. 12; **בְּעַל דְּבָרִים** vgl. oben zu c. 21—23 und besonders Gen. 37, 19. Für **הַזְקָנִים** ist in v. 14 wohl nach dem Zusammenhang mit Nöldeke und Wellh. **הָעַם** herzustellen. Der nächste Satz „Und Moše [oder „er“] stieg auf den Berg“ findet sich in 15a und 18aβ, der sicherste Beweis für zwei Quellen. Da das Stück v. 15 ff. denselben zu Anfang braucht, so ist 18aβ zu E zu ziehen; er wird in 18b durch den 40 tägigen Aufenthalt fortgesetzt. Es folgt dann das geschlossene Stück c. 25—31 aus P; die letzten Worte desselben sind mit dem abschließenden Satze aus E verschmolzen: daß Gott Mose auf dem Berge die versprochenen zwei Steintafeln vom Finger *Gottes* beschrieben

<sup>1)</sup> Hier nicht abgedruckt.

übergibt (24, 12, vgl. אֱלֹהִים 31, 18 b), und es folgt durchaus richtig c. 32 (der Hauptsache nach aus E, vgl. oben<sup>1)</sup>) mit der Geschichte vom goldenen Kalb, in welcher 32, 15 ff. die zwei Tafeln mit Gottesschrift aus 31, 18 zur Geltung kommen. So bilden 24, 12—14. 18 a $\beta$ . b. 31, 18\*. c. 32 einen geschlossenen, in seiner Reihenfolge belassenen Zusammenhang aus E.

Die beiden Unterbrechungen desselben stammen aus P, denn auch 24, 15—18 aa sind = P, wie die untrüglichen Kennzeichen der Erscheinung des כְּבוֹד יְהוָה, und des Wohnens Jahwe's in der Wolke beweisen (vgl. Ex. 16, 10. 40, 34 f. Lev. 9, 6. 23. Num. 14, 10. 21. 16, 19. 17, 7). Hier liegt deutlich die Einleitung zu der Gesetzesoffenbarung bei P vor, an die cc. 25—31 unmittelbar anschließen. Das nächste Stück zur Anknüpfung nach rückwärts ist 19, 1: „Im dritten Monat vom Auszug der Kinder Israel aus Aegyptenland . . . an diesem Tage kamen sie in die Wüste Sinaj . . . 24, 15: und Mose stieg auf den Berg, und die Wolke verhüllte den Berg und die Herrlichkeit Jahwe's ruhte auf dem Berge Sinaj u. s. w.“ Viel braucht nicht zu fehlen.

Weniger befriedigend ist, um zu E zurückzukehren, der Zusammenhang von 24, 12 nach rückwärts, da jede bestimmte Angabe über den Inhalt der Gottesschrift auf den zwei Tafeln fehlt. Das Zehngebot in c. 20 ist nach Deut. 5, 19 gemeint, kann es auch von allem Gegebenen allein sein einerseits wegen seiner Kürze und anderseits, weil in v. 7 der Bund auf Grund eines „Bundesbuches“ geschlossen ist, in welches nach v. 4 *Mose selbst* alle Worte Jahwe's eingeschrieben hat. Aber eben durch das Zwischeneintreten dieses Bundesbuches rückt c. 20 viel zu weit fort, und so entsteht die Unklarheit. Ebenso unklar und zu umfassend lautet dementsprechend v. 12: „dafs ich

<sup>1)</sup> Hier nicht abgedruckt.

dir gebe die Steintafeln und das Gesetz und das Gebot, welche ich geschrieben habe sie zu lehren.“ Das אֲשֶׁר פָּתַחְתִּי gehört zweifellos unmittelbar hinter לְחַתֵּן הָאֵבֶן. Die folgenden Worte könnten dann Object zu פָּתַחְתִּי und durch ein כִּם statt des ו angeknüpft gewesen sein („daß ich dir die Tafeln gebe, auf welche ich das Gesetz und das Gebot geschrieben habe, sie zu lehren“) <sup>1)</sup>. Es handelte sich dann *nur* um den Inhalt der Tafeln, aber die Unklarheit bliebe dieselbe. Oder die folgenden Worte blieben durch ו zweites Object zu „daß ich dir gebe“, dann empfinde Mose außer den Tafeln noch „das Gesetz und Gebot“, womit er das Volk belehren sollte <sup>2)</sup>: dann würde aus der Unklarheit geradezu ein Widerspruch. Denn die letzteren könnten doch nur die einzige fernere Gesetzsammlung von E, d. i. das Bundesbuch c. 21—23 bezeichnen; dies aber ist nach dem vorliegenden Zusammenhang (v. 4—7) schon von Mose niedergeschrieben und dem Volke vorgelesen. Und doch muß dies der Hauptsache nach die richtige Lösung sein, weil so die Umsetzung erklärt wird: sie ist erfolgt, als der Widerspruch geschaffen wurde und dient ihn zu verbergen, wobei man die Unklarheit in den Kauf nahm <sup>3)</sup>. Das will sagen, daß einst 24, 12 dicht an die Mitteilung

<sup>1)</sup> Allenfalls könnte derselbe Sinn durch Annahme eines ἐν δὲ δὸν aus den vorliegenden Worten gewonnen werden (Ges. 155. 1. A.).

<sup>2)</sup> So zuerst Kuenen Th. T. 81 S. 194 f.

<sup>3)</sup> Auch weitere Veränderungen können dabei vorgenommen sein. הַתּוֹרָה וְהַפְּסוּקִים klingt nach späteren Quellen (nur der plur. תּוֹרָה sicher bei E Ex. 18, 16. 20), und in dem לְהוֹרֹתִים möchte ich ein zweites Verbum וְהוֹרֹתִי „und damit ich dich lehre“ vermuten, das mit dem אֲשֶׁר פָּתַחְתִּי ans Ende gerückt und darum verändert wäre. Auch Dillmann läßt die Möglichkeit offen, daß diese 2 oder 3 Worte später für andere eingesetzt seien. Bloßer Zusatz (was Dillm. daneben freigibt) können die Worte nicht sein, weil v. 12. 14. 18 b einen langen Aufenthalt bei Jahwe voraussetzen, für den der Empfang der von Gott geschriebenen Tafeln nicht ausreicht (vgl. Kuenen).

des Zehngebots in c. 20 sich anschloß, und das Bundesbuch samt der Bundschließung erst später an die jetzige Stelle eingeschoben ist <sup>1)</sup>).

In den Ermahnungen und Verheißungen zum Schluß des Bundesbuches 23, 20—33 darf man einen Bestand aus E mit Zuversicht erwarten, wird sich aber, da der Schluß des Gesetzbuches selbst so stark überarbeitet ist, darauf gefaßt machen müssen, ähnlichem auch hier zu begegnen. Eine untrügliche Spur von E zeigt v. 28, die Verheißung, daß Gott die Hornisse (הַצִּרְעָה) in dem verheißenen Lande vor Israel hersenden wolle, die Feinde vor ihm zu vertreiben (גִּרַשׁ); denn in Jos. 24, diesem wahren Musterstück für E, beruft sich Josua in v. 12 mit denselben Worten auf ihre Erfüllung, und weder hier noch dort läßt sich die Eintragung dieser ganz eigentümlichen Wendung annehmen. Sind die Vertriebenen dort Könige „des Amoriters“, so beweist in Ex. 24, 29 f. die Einzahl des Suffixes in אֲנָרְשָׁנוּ, daß auch hier nur *ein* Name an Stelle der drei gestanden hat, und das muß wie dort הָאֲמֹרִי gewesen sein, die Gesamtbevölkerung des gelobten Landes bei E. Im Uebrigen fällt v. 28—30, die Verheißung und Begründung der *allmählichen* Vertreibung, E zu. Das Vorhergehende und Nachfolgende ist vielfach vermehrt, schwerlich nur von einer Hand. Gegen E ist in v. 23 wiederum die Reihe von Völkern, statt des nach v. 29 f. vorauszusetzenden einzigen, auch greift die Vernichtung derselben (וְהִכְחָדְתִּי), spätes Wort) v. 28 ff. vor; in v. 24 das Gebot der Zerstörung der Masseben, die doch 24, 4 von Mose selbst errichtet werden <sup>2)</sup>; v. 27, daß Gott seinen Schrecken vor ihnen

<sup>1)</sup> Kuenen meint wegen des bestimmten „die steinernen Tafeln“ annehmen zu müssen, daß sie vorher bei E schon erwähnt gewesen seien; einfacher wird man annehmen, daß eine ausreichende erste Einführung hier durch die Uebersetzung beseitigt sei.

<sup>2)</sup> Man könnte erwidern, daß die M. 23, 24 nur als *heidnische* zerstört werden sollten, wenn nicht andere Quellen (Lev. 26, 1. Deut. 16, 22) sie gänzlich verpönten. Deren Einflüsse lassen sich hier spüren.

hersenden werde, daß alle Feinde vor ihnen fliehen, ist Deutung der Hornisse in v. 28; 31 b—33 hinken überflüssig nach<sup>1)</sup>. So darf man in 20—22 (am sichersten 20. 21 a. 22 a). 25 (mit Ausnahme des ersten Satzes, der stört und schon durch das „ihr“ statt „du“ sich als Einschub verrät). 26. 28—31 a, immer unter Vorbehalt kleinerer Aenderungen, den Grundstock aus E suchen: das Versprechen der Leitung durch den Engel, die Mahnung zum Gehorsam, die Verheißung des Segens und der Hülfe zur Eroberung des Landes. Eine andere *Quellenschrift* verrät sich nirgends; sie ist umsoweniger zu erwarten, da sich wesentlich dasselbe, was diese Einschübe bringen, auch in c. 34 im Bereiche von J findet. Wenn aber die Verheißungen bei E zu Ende des Bundesbuches sich nur auf die Einwanderung in das gelobte Land und dessen Eroberung beziehen, so mag auch darin wieder ein Wink gefunden werden, daß dasselbe, wie oben schon erschlossen, einst eine andere Stelle eingenommen hat: man wird daraus die positive Vermutung ableiten dürfen, daß es am Ende der Wüstenwanderung, dicht vor dem Einzug in das gelobte Land, gestanden hat.

Weiter zurück bleibt noch der Abschnitt zwischen dem Zehngebot und dem Bundesbuch, 20, 18—26, bestehend aus zwei sehr verschiedenen Stücken, v. 18—21 (der Bitte des Volkes an Mose, die Gegenwart Gottes allein zu bestehen und seine Offenbarungen entgegenzunehmen) und v. 24—26 (dem Gesetz über Stoff und Bau der Altäre). Das erste Stück stammt sicher aus E, wie schon das dreimalige אֱלֹהִים beweist; doch sind in v. 18, wie es scheint, die Wahrnehmungen beim Herabsteigen Gottes aus J's Bericht in c. 19 ergänzt; statt וַיֵּרָא 18 b ist mit LXX (Kuenen) וַיֵּרָא zu lesen. Das zweite, höchst eigentümliche und sicher sehr alte Stück bietet scheinbar gar keine Handhabe zur

<sup>1)</sup> Die sprachlichen Merkmale sind vielfach deuteronomistisch.

Bestimmung seiner Quelle : seine völlig abgerissene Stellung ist wohl der Hauptgrund, weshalb es meist J zugewiesen wird. Die vorhandenen Anzeichen aber weisen auf E. Bei der Bundschliessung in c. 24, 4 ff. läßt E einen Altar bauen, und die dargebrachten Opfer heißen ebenso wie 20, 24, עלֹת und שְׁלָמִים (das זְבָחִים in 24, 4 ist nur Determinativ zu 'ש'). Kommt diese Verbindung auch anderwärts vor, so doch im Hexateuch genau so nur noch Ex. 32, 6 und Deut. 27, 6 f. Die letztere Stelle aber ist in v. 5 eine Wiederholung von Ex. 20, 25, und die Verse 6 und 7 scheinen geradezu zwischen v. 25 und 26 weggenommen zu sein, wo sie als positive Ergänzung fast unentbehrlich sind. Dafs diese Anlehnung und vielleicht Entlehnung des Deuteronomiums ein großes Gewicht für E in die Wagschale legt, leuchtet ein, da Zehngebot und Bundesbuch der deuteronomischen Gesetzgebung zu Grunde liegen.

Dafs 20, 24 ff. nicht an der ursprünglichen Stelle steht, wird schon aus der mangelhaften Ueberleitung klar. V. 22 b nimmt sich in Gottes Munde höchst sonderbar aus und hat zwar mit dem Vorhergehenden, aber nichts mit dem Folgenden zu thun; v. 23 ist im ersten und zweiten Gebot 20, 3 ff. enthalten und gehört gar nicht hierher; in beiden widerspricht der plur. „ihr“ dem „du“ des Gesetzes. Aus diesem Grunde gehört auch die Anrede 22 a mit ihrem „Kinder Israel“ nicht zu v. 24 ff. V. 22 f. bemühen sich also einen Zusammenhang zu schaffen, wo keiner war, wir haben es mit einer redaktionellen Klammer zu thun. Der Anschluß an das Bundesbuch wird durch die neue Ueberschrift 21, 1 wie durch die Verschiedenheit in Inhalt und Bau mindestens sehr erschwert. Das wichtige Stück scheint also von seiner ursprünglichen Stelle versprengt zu sein; wo es gestanden, läßt sich höchstens vermuten<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Man könnte an die hinter 33, 6 in den Zusammenhang von E gerissene Lücke denken.

Fällt so jede Ueberleitung zu c. 21 ff. fort, so bestätigt sich daraus nur, was oben schon gefunden ist, daß das Bundesbuch erst später diese Stelle erhalten hat. Dann aber gehörten auch die Verse 18—21 nicht an diese Stelle, wo sie ganz in der Luft hängen würden. Das beweist auch der Inhalt des Stückes. Denn nach v. 18 hat das Volk nur den Donner und Blitz wahrgenommen und spricht nun die Bitte aus, daß Gott nicht zu ihnen reden möge (ohne עֵינַי!), während er dies nach dem vorliegenden Text in v. 2—17 bereits gethan hätte. So ist denn Kuenen's Beobachtung zu billigen <sup>1)</sup>, daß v. 18—21 vor das Zehngebot gehören und unmittelbar an E's Einführung der Gottesoffenbarung 19, 19 anschließen. Der Zusammenhang lautet dann :

. . . . . 19, 19 b: Mose redete, und *Gott* antwortete ihm im Donner. 20, 18 Und alles Volk sah die Donnerschläge und die Blitze, und das Volk fürchtete sich und erbebte und blieb ferne stehen 19. und sprach zu Mose: „Rede du zu uns so wollen wir hören, laß aber *Gott* nicht mit uns reden, damit wir nicht sterben!“ 20. Und Mose sprach zu dem Volk : „Fürchtet euch nicht, denn euch zu versuchen ist *Gott* gekommen und damit seine Furcht auf euch liege, damit ihr nicht sündigt.“ 21. Und das Volk hielt sich ferne, Mose aber ging an das Wolkendunkel heran, worin *Gott* war. 20, 1. Und *Gott* redete alle diese Worte und sprach : 2. „Ich bin Jahwe dein Gott u. s. w.“

Nach Schluß des Zehngebots ist dann der Weg frei zu 24, 12 ff., dem Befehl, daß Mose vollends zu *Gott* auf den Berg kommen und bei ihm weilen solle, um die Gebote auf Tafeln geschrieben [und wahrscheinlich weitere Offenbarungen] in Empfang zu nehmen, und es folgt dann die lückenlose Kette von Stellen, die oben (S. 224 Z. 5) aufgeführt wurde. So erklärt sich auch, daß die Sünde Israels mit

<sup>1)</sup> Auch Wellh. erklärt sich Nachträge S. 327 damit einverstanden.

dem goldenen Kalbe nirgends als Bruch des c. 24, 3—8 geschlossenen Bundes bezeichnet wird. Wie das Deuteronomium hiefür noch fernere Stützen bietet, hat Kuenen glänzend dargethan.

Ueber den Aufbau der Geschichte von Israels Veründigung mit dem goldenen Kalbe ist im vorhergehenden Abschnitt kurz gesprochen <sup>1)</sup>; über c. 33. 34, 1—9 muß hier noch gehandelt werden. Nirgends ist die Verwicklung größer, sie ist auch durch die eingehende und höchst sorgfältige Arbeit von Kuenen (Th. T. 81) nicht beseitigt und wird es hier nicht werden. Der Thatbestand ist folgender. Drei Gegenstände sind in diesem Knäuel zusammengewirrt: A. Die Folgen des Abfalls und die Herstellung eines, wenn auch herabgeminderten, Gnadenverhältnisses zwischen Jahwe und dem Volk. B. Wunsch und Gewährung einer besonderen Gnadenoffenbarung an Mose, wodurch jenes erste mehrmals bis zur Unverständlichkeit durchschnitten wird. C. Die Vorbereitung zu der jahwistischen Bundschließung, welche dann von 34, 10 an erfolgt <sup>2)</sup>.

Zu A gehört vor allem der Abschnitt 33, 1—11 aus E, in welchem bereits eine Lücke hinter v. 6 (Befehl und Ausführung der Stiftshütte) festgestellt ist. Entfernt man noch (zum mindesten) v. 2 und 4 b als Glossen, so darf man Kuenen's Vermutung über den ursprünglichen Zusammenhang billigen, daß Gott zuerst seine Zusage das Volk selbst in seine neue Heimat zu führen gänzlich zurücknimmt, dann aber [doch wohl durch des Volkes Trauer in 4 a bewogen] seine Strenge dahin mildert, daß er ihm in der Stiftshütte [und, wie man ferner vermuten muß, der Lade Jahwe's] *aufserhalb des Lagers* eine Offenbarungs-

<sup>1)</sup> Hier nicht abgedruckt.

<sup>2)</sup> Wie Dillmann in 33, 12—23. 34, 1—9 eine besonders schöne, zusammenhängende Darstellung (aus J) finden kann, innerhalb deren er nur 33, 14—16 hinter 34, 9 einrückt, ist schwer zu verstehen.



stätte gewährt, bei welcher Mose der Mittler des Volkes wird. Endlich gehört dahin die Wiederherstellung der zerbrochenen Gesetzestafeln, wozu die Einleitung in 34, 1 ff. steckt, die Ausführung *vielleicht* in 34, 28 b. Damit dürfte man sich zufrieden geben, wenn nicht das Ringen Mose's um die Gegenwart Gottes im Volke auch nach dieser Erledigung immer wiederkehrte und den Zusammenhang bis zur Unverständlichkeit zerrisse: so 33, 12 a. 14 f. 34, 9. In 34, 14 wird die vorher nur halb gewährte Bitte ganz gewährt, in v. 15 und 34, 9 bittet Mose von neuem, als ob keine Gewährung vorhergegangen.

Zu B gehört 33, 12 b. 13; 16? 17—23; 34, 6—8, drei Abschnitte, die sich zu einander verhalten wie Bitte, Zusage und Erfüllung. Bieten diese Abschnitte auch mancherlei Zeichen späterer Abfassung und Vermehrung (von denen hier abgesehen wird), so scheint es doch unmöglich, ihnen eine quellenhafte Grundlage abzusprechen. Einmal, weil sie so wunderlich mit den Bestandteilen von E oder davon abhängigen Wendungen durchsetzt sind; sodann weil sie auf eine schwere Verschuldung gar keine Rücksicht nehmen (33, 13. 16); und endlich, weil einige Wendungen entschieden auf J hinweisen. Die Redensart  $\text{הַן מִצְאָתִי הֵן}$  33, 13, vgl. 12 b. 16. 17. [34, 9] gehört im Hexateuch nur J;  $\text{נִפְלִינוּ}$  33, 16 weist nach Ausdruck und Inhalt nur auf Ex. 8, 18. 9, 4. 11, 7 aus J; ebendort  $\text{עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה}$ ; in 34, 8  $\text{וַיִּמְרָר וְגו'}$  und  $\text{וַיִּשְׁתַּחֲוּ וַיִּקְרַד וַיִּשְׁתַּחֲוּ וְגו'}$ . Nach alledem muß hier ein Stück aus J eingearbeitet sein, das vielleicht schon in J und ebenso bei und nach seiner Einfügung überarbeitet ist (vgl. besonders 33, 18—23. 34, 6 f.).

Dafs endlich in 34, 1 ff. eine Einleitung zu der jahwistischen Gesetzesoffenbarung in 34, 10 ff. = C stecke, nehmen Kuenen und Wellh. an; aber man darf diese nicht, wie Wellh. thut, auf Kosten von E (hier A) behaupten wollen, d. h. des Abschlusses der Geschichte vom goldenen

Kalb. Möchte man v. 1 von פְּרָאשִׁים an und dieses Wort in v. 4 als Zusatz streichen (Wellh.<sup>1</sup>), was doch sehr gewaltsam verfahren heißt, so bleibt immer noch הַשְּׂפָרִים בְּבִקָּר in v. 4 und das artikellose שָׁנֵי לְחַר אֲבָנִים, das augenscheinlich von 34, 1 und v. 4 a überhaupt nichts weiß. Daher muß man mit Kuenen beide hier verbunden finden<sup>2</sup>), ebenso wie in v. 28 (vgl. oben), und so bleibt es das Wahrscheinlichste, daß die Ueberlieferung von den zwei Tafeln, die, sei es von Gott, sei es doch in seiner Gegenwart mit den Grundgesetzen beschrieben waren, J und E gemeinsam war.

Nehmen wir nun an, daß B aus J schon bei einer früheren Redaction mit A aus E vereinigt war, so dient die oben begründete Annahme, daß C, die jahwistische Gesetzgebung, erst durch eine andere Redaction hinzugefügt wurde, wesentlich zur Erklärung der jetzt aufs äußerste gesteigerten Verwirrung. Für B aus J wird man ferner annehmen müssen, daß auch darin die Frage der Leitung Israels durch Jahwe behandelt wurde, und eben dies veranlaßte, das Stück am Ende der Abfallgeschichte einzurücken. So wird sich besonders die Verwirrung in 33, 14—16. 34, 9 am ehesten erklären.

Die J-Bestandteile in 34, 1 ff. knüpfen mit v. 3 deutlich an 19, 12 an, und es ist schon bemerkt worden, daß es sich hier um eine *erste* Offenbarung handeln muß. Man wird also vermuten dürfen, daß die jahwistischen Bestandteile von c. 19 und die eben mit B und C bezeichneten in der Quelle J ein zusammenhängendes Stück gebildet

<sup>1</sup>) Daneben ist die Veränderung von וְכִתְבֵיהֶם in וְכִתְבֵהָ in v. 1 (Wellh.) überflüssig und ohne Streichung des ganzen Halbverses unzureichend.

<sup>2</sup>) Kuenen scheidet v. 2 (?). 3. 5 für J aus, genauer wird man 2 b ohne בְּבִקָּר, 3. 4 von וַיַּעַל an, 5 a. 8 dafür halten können; freilich ist dann keine der beiden Fassungen bei dem Zusammenschluß ganz unversehrt geblieben, was nicht Wunder nehmen kann.

haben, den einzigen jahwistischen Bericht von der Gesetzesoffenbarung, das Seitenstück für Zehngebot, Bundesbuch und Bundschließung in cc. 19. 20. 21—23. 24.

Es ergibt sich nun hier ein weiterer Grund für das oben erschlossene Verfahren von JE, daß er nämlich die Selbständigkeit der jahwistischen Gesetzgebung vernichtete und, was ihm davon der Erhaltung wert schien, einfach in das Bundesbuch einarbeitete. Nach der hier viel reicher fließenden Quelle E war am Horeb-Sinai kein Gesetz außer dem elohistischen Dekalog dem Volke mitgeteilt. Bei J aber empfängt Moše die Bundesworte, um auf deren Grund sofort, am Sinai, einen Bund des Volkes mit Jahwe zu schließen. Das vertrug sich nicht mit jener deutlichen Aussage. Da nun die jahwistische Gesetzgebung nur als weitere Ausführung dessen erschien, was am Ende des Bundesbuches stand, so ergab sich der Ausweg, das Mehr dort, geschichtlich am Ende der Wüstenwanderung, einzuarbeiten. Als später das Bundesbuch von dort an den Sinai verlegt wurde, fiel jener Grund fort, und es konnte nun auch die jahwistische Gesetzgebung in ihrem ganzen Umfang = c. 34 an die Kette der dortigen Ereignisse angeschlossen werden.

Das letzte Stück, c. 34, 29—35, wie Mose Antlitz strahlte, als er von Jahwe zurückkam, redet die Sprache von P, vgl. besonders הָעֲדוּת v. 29 (Tabelle Nr. 43) und הָעֲדָה (אֲהָרֹן וְכָל-הַנְּשִׂאִים בְּעַ) v. 31 (Tab. Nr. 17). V. 33—35 von dem Schleier gibt sich deutlich als Ausspinnung des Vorhergehenden; ob 29—32 aus der Quelle P stammt (Anschluss an c. 31) oder Zusatz in seiner Redeweise ist, mag dahingestellt bleiben. Kein Vers des Abschnittes hat mit J oder E zu thun. —

Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse mag den Beschluß machen. Der Quelle E gehört a) die schriftstellerische Grundlage der Darstellung von der Gesetzgebung am Horeb-Sinai, bestehend aus der einen Hauptschicht von

c. 19; c. 20, 18—21; dem Zehngebot c. 20, 1—17 in seiner Urgestalt; c. 24, 12—14. 18 aß. b. 31, 18\*. c. 32—34, 1—5. 28 b unter, vielfach unsicherer, Ausscheidung von späteren Erweiterungen und in 33, 12 ff. 34, 1—5. 28 auch Bestandteilen von J. b) Das erst später hierher gesetzte Bundesbuch cc. 21—23, vielfach erweitert und insbesondere in c. 23 aus J interpolirt, dazu die Bundschliesung in c. 24, 1—11, ebenfalls am Anfang und Ende überarbeitet. c) Das versprengte Gesetz Ex. 20, 24 f. Deut. 27, 6 f.(?). Ex. 20, 26.

J gehören vorbehaltlich etwaiger Ueberarbeitung die in die Geschichtserzählung verwobenen Gesetze Ex. 12, 21—27. 13, 3—16; von der Sinai-Gesetzgebung die andere Schicht von c. 19; Vorbereitungen und Gespräche, die in c. 33. 34, 1—9 versprengt sind (vielfach erweitert) und die ebenfalls erweiterte Gesetzgebung der Bundesworte in 34, 10—26 mit dem Bundesschluss v. 27 f.

---

## Zum hebräischen Klagelied.

Von K. Budde.

---

Gerade zehn Jahre sind verflossen, seit ich meine Abhandlung „Das hebräische Klagelied“ (vgl. diese Zeitschrift Jahrg. II S. 1 ff.) niederschrieb. Ihr Ergebnis ist wohl heute Gemeingut der alttestamentlichen Wissenschaft geworden; daß die zünftigen Metriker daran vorübergehen oder es ablehnen, spricht eher dafür als dagegen. Mancherlei Nachträge habe ich heute zu meinen Beobachtungen zu geben: das Alte Testament birgt viel mehr Gedichte im Kina-Vers, als ich damals aufgeführt habe. Sie wurden übersehen, teils weil mein Auge dafür noch nicht ausreichend geübt und geschärft war, teils weil ich selbst noch

nicht wagte, alle Folgerungen aus dem Beobachteten zu ziehen. Gewiß wird es der Anerkennung des Gebotenen die Wege gebahnt haben, daß ich nicht gleich zu kühn vorging : heute ist kein Grund mehr hinter dem Berge zu halten, auch bedenkliche Schritte könnten die Sache nicht mehr in Gefahr bringen. Solche zu thun, ist freilich meine Absicht nicht.

### 1. Der Kina-Vers bei Deutero-Jesaja.

In meiner Abhandlung S. 36 f. erkannte ich für Deutero-Jesaja nur ein einziges Klagelied an, c. 47, und wagte den Vers selbst da nur in v. 1. 5. 8. 10. 11. 14 mit Sicherheit zu finden. In Wirklichkeit enthält das Buch Deutero-Jesaja mehr Absätze im Kina-Vers, als Israel Stämme hat, und geschlossene Durchführung ist innerhalb jedes Absatzes mit ziemlicher Sicherheit nachzuweisen. Der Reihenfolge nach werde ich sie behandeln<sup>1)</sup>.

1) 40, 9—11. 9 hat zu Anfang und zu Ende einen guten Vers : Schluß des ersteren ציון, Hälfte לך, Beginn des letzteren אמרי, Hälfte יהודה. Was dazwischen liegt, wäre auf zwei Verse zu ergänzen oder auf einen zu kürzen. Das letztere halte ich für richtig und streiche demgemäß מ' ציון nach מבשרה ירושלם als Einschub; מ' ציון bildet dann die Hälfte. 10 a und b je ein Vers : Hälften יבוא (das erste Glied etwas lang), אחו. 11 2 Verse : Schluß יקבץ, Hälften ירעה, ישא (l. בחיקו st. ובחיקו).

2 Verse unter 7 sind beschädigt. Vgl. zu v. 10 c. 62, 11 unten unter 13).

2) 44, 23—28. 23 a 2 Verse : Schluß ארץ, Hälften יהודה, רנה. 23 b 1 Vers : Hälfte יעקב. 24 a 1 Vers : Hälfte גאלך. 24 b zerlegt sich jetzt in 3 gleich lange Versglieder,

<sup>1)</sup> a und b heißt stets : bis zum Atnach und vom Atnach an. „Bis“ schließt mir stets die genannte Ziffer oder das genannte Wort ein. „Schluß“ und „Hälfte“ bezieht sich stets auf den Kina-Vers.

zu vermuten ist, daß der Umfang früher 2 Kina-Verse bildete. 25 a und b je 1 Vers: Hälften אחור, ברים. 26 a 1 Vers: Hälfte עבדו (statt ועצה מלאכיו, das ohnehin schwierig ist, dürfte ועצה zu lesen sein). 26 b schließt mit 1 guten Vers von ולערי an, Hälfte חבנינה; dem Anfang fehlt das kürzere Glied, vgl. 28 b, wo der Tempel es füllt. 27 a und b 1 Vers. 28 a und b je 1 Vers: Hälften (ולאמר st. לאמר), חבנה (כל zu streichen?).

4 Verse unter 14 sind beschädigt.

3) c. 45, 14—25. Gietmann hat doch recht gesehen, wenn er hier den Vers von Thr. 1—4 und Jes. 14 erkannte; allerdings sind einige Verse verstümmelt. Das Stück beginnt in v. 14 nach den einleitenden Worten mit יניע. V. 14 4 gute Verse: Schlüsse מרה, ילכו, יחפלו, יניע; Hälften כוש, יהיו, ישחוו, עור. V. 16 b ein guter Vers, Hälfte בכלמה. V. 17 2 Verse = a und b, Hälften ביהוה, חכלמו. In v. 15 a schießt מושיע über, in 16 a fehlt die kürzere Hälfte: sollte sie אין מושיע oder מאין מושיע gelautet haben? V. 18 a 3 Verse: Schlüsse האלהים, כוננה, Hälften ועשה, בראה. Vielleicht ist כי כה אמר am Anfang zu streichen. V. 18 b nur das erste Glied; vielleicht hat das zweite wie in v. 14 אפס אלהים gelautet. V. 19 a 2 Verse: Schluß חשך, Hälften דברתי, יעקב. V. 19 b 1 Vers: Hälfte צדק. 20 a 1 Vers: Hälfte יחרו; 20 b 2 Verse: Schluß פסלם, Hälften הנשאים, אל-אל (beide Verse nicht gut gebaut). 21 b 3 Verse: Schlüsse הנידה, מבלעדי, Hälften ומושיע, עור, מקדם (die Teilung des zweiten bloß rhythmisch. Modif. 3) vgl. D. hebr. Kl. S. 7). 21 a unvollständiger Vers, hinter והנישו fehlt das Objekt. 22 a 1 Vers: Hälfte והושעו. 22 b nur die erste Hälfte, vielleicht fehlt אפס אלהים vgl. 18 b und 14. 23 a 1 Vers: Hälfte צדקה, die Einführungsformel כי נשבעתי ist vielleicht nicht dazu zu ziehen. 23 b 1 Vers: Hälfte ברך. 24 a 1 Vers, die erste Hälfte bis לאמר lies ביהוה. 24 b 1 Vers:

lies יבואו יבשו, Schlufs der ersten Hälfte. 25 1 Vers :  
Hälfte וייתהללו.

Dem Versmafs nach in Unordnung sind also nur 5  
Verse unter 30, einige weitere etwas locker gebaut.

4) c. 47. Das ganze Capitel bildet ein zusammen-  
hängendes Kina-Stück. V. 1a 2 Verse : Schlufs בכל (da-  
vor בה vielleicht zu streichen), Hälften עפר, כסא. 1b  
1 Vers : Hälfte לך. 2 2 Verse : Schlufs צמחך, Hälften  
שוק, קמח. Dillmann findet hier wie 23, 16 die Weise des  
Volksliedes. Hier mufs es die des Klageliedes sein, es ist  
Modification 1, zwei kleine Sätze im ersten Gliede (D. hebr.  
Kl. S. 7). V. 3 ist gründlich zerstört, meinen Herstellungs-  
versuch zu 2 Versen unterdrücke ich; in b könnte man  
wenigstens hinter נקם nach LXX ein מִמֶּךָ ergänzen. 4  
allenfalls 1 Vers : Hälfte שמו; doch halte ich den Vers  
für eingeschoben. 5a und b je Vers : Hälften בחשך, לך.  
6a 1 Vers : Hälfte נחלתי, doch dürfte dies Wort oder  
besser הללתי eines Dublette des andern sein. 6b 1 Vers :  
Hälfte רחמים, das zweite Glied überfüllt, wahrscheinlich  
nur הכבדה ursprünglich. 7 2 Verse : Schlufs עד  
(Ewigkeit), Hälften אהיה, לבך. 8a 2 Verse : Schlufs  
ולא, Hälften עדינה, אני. 8b 1 Vers, Hälfte אלמנה,  
wird zu streichen sein. 9 3 Verse : Schlüsse אחד, כשפך,  
Hälften אלה, עליך (streiche die Worte ואלמן; dem  
dritten Vers fehlt das kürzere Glied). 10a 2 Verse :  
Schlufs ראני, Hälften אמרה, דעתך (doch fehlt dahinter ein  
drittes Wort, wohl הִתְעַדָּה). 10b 1 Vers : Hälfte אני. 11a  
2 Verse : Schlufs שחרה, Hälften רעה, הוה (das לא beide-  
mal nicht als Tonwort gezählt). 11b 1 Vers : Hälfte  
פתאם, wenn nicht am Ende ein עמד ausgefallen und dann  
der Teilstrich hinter שאה zu setzen ist. 12a 2 Verse :  
Schlufs כשפך, Hälfte בחברך; vom zweiten fehlt das kür-  
zere Glied. 12b 1 Vers : Hälfte הועיל. 13a 1 verstüm-  
melter Vers : hinter נלאיה wird ein ברב הכמתך oder der-  
gleichen übersprungen sein. 13b 2 Verse : Schlufs שמים,

Hälften וישיעך, לחדשים. 14a 2 Verse : Schlufs שרפתם, Hälften בקש, נפשם. 14b ein Vers : Hälfte לְהַמֵּם; נגרו zu streichen? 15 2 Verse : Schlufs מנעורִיךְ, Hälften ינעה, העו.

Dem Versmafs nach sicher in Unordnung etwa 10 Verse unter 36. Das Stück ist auch dem Sinne nach eine Kina.

5) 50, 4—11. Der Anfang v. 4 f. ist sehr verdorben. Den Anfang bildet ein guter Vers 4aβ : Schlufs לְמוֹדִים, Hälfte לי; ebenso 5a, Hälfte און. Ich setze כבקר כבקר און יעיר לי און aus 4b als längeres Versglied von 5b ein; לשמע כלמוֹדִים ist nur das kürzere Glied eines aus dem zum Teil verstümmelten Rest von v. 4 zu bildenden Verses. Also v. 4 + 5 = 4 Versen. 6a und b je 1 Vers : Hälften למכים, הסתרתִי. 7a und b je 1 Vers : Hälften לי, כחלמיש. 8a und b je 1 Vers : Hälften אהי, משפטי. 9a und b je 1 Vers : Hälften לי, יבלו. 10a 1 Vers : Hälfte יהוה. 10b 2 Verse : Schlufs לו, Hälften חשכים, יהוה. 11a 1 Vers : Hälfte אש. 11b 2 Verse : Schlufs בערתם, Hälften לכם, אשכם.

Ein vortreffliches Stück; nur 2 Verse im Anfang sind durcheinander geworfen unter 18 im Ganzen.

6) 51, 9. 10. 9a 2 Verse : יהוה, Hälften עז, קדם. 9b 1 Vers : Hälfte רהב. 10a und b je 1 Vers : Hälften ים, דרך.

Vier tadellose Verse.

7) 51, 17—20. 17a 2 Verse ; Schlufs ירושלם, Hälften das 2. התעוררי (erstes Glied 2. Modif.), יהוה. 17b 1 Vers : Hälfte התרעלה. 18a und b je 1 Vers : Hälften לה, בידה (die beiden כל zu streichen?). 19a und b je 1 Vers : Hälften קראתיך, והחרב. 20b 1 Vers : Hälfte יהוה. 20a muß verdorben sein, ich setze die Hälfte bei שכבו und streiche כל הוצות בראש als Einschub aus Thr. 2, 19. 4, 1.

Ein Vers unter 9 ganz verdorben, 2 weitere mit zu schwerem 2. Glied.

8) 52, 1. 2. 1a 1 Vers : Hälfte עוך, vor ציין wird



ba oder בחולה ausgefallen sein, vgl. 47, 1. 5. 1 b 2 Verse : Schluß הקדש, Hälften תפארתך, עור. 2 a und b je 1 Vers : Hälften קומי (lies dann שביה statt שבי), צוארך.

Ein Vers unter 5 verstümmelt.

9) 52, 7—11. 7 a 2 Verse : Schluß מבשר, Hälften טוב, ההרים. 7 b 1 Vers : die 2. Hälfte ist ausgefallen, etwa ein בָּא גִּאֲלָךְ. 8 a und b je 1 Vers : Hälften קול, וראו. 9 a und b je 1 Vers : Hälften יחרו, עמו. 10 a und b je 1 Vers : Hälften קדשו, ארץ. 11 a und b je 1 Vers : Hälften משם, הברו (das 2. Glied etwas schwer, כליו zu lesen?). Schwerlich ist v. 11 fortzulassen, erwünscht wäre die Hinzunahme auch des 12. Verses.

Ein Vers unter 11 verstümmelt.

Es leuchtet ein, daß 6—9 auf das genaueste zusammen gehören, einen Liederkranz bildend; auf jedes oder vielleicht ursprünglich auf die drei ersten folgt ein erläuterndes Stück in der gewöhnlichen Redeweise des Propheten, in welchem Jahwe selbst das Wort nimmt (51, 11 ist natürlich zu streichen). Die Zusammengehörigkeit der drei ersten erhellt aus dem zweimaligen עורי עורי 51, 9. 52, 1, dazwischen התעוררי התעוררי 51, 17. Daß 52, 7 ff. zu alle den Aufforderungen die That hinzubringt, leuchtet ein, besonders aus v. 10 a verglichen mit 51, 9 ff. Ein überaus reich gebautes Stück, sehr lehrreich für die Verwendung des Kina-Verses bei Deutero-Jesaja.

10) 56, 9—57, 13. 56, 9 1 Vers : Hälfte לאכל, der natürliche Einschnitt, das erste כל vielleicht zu streichen. 10 a 2 Verse : Schluß ידעו, Hälften כלם, אלמים. Rhythmisch ist der erste Vers in Ordnung, für den Sinn vermute ich hinter ידעו ein לראות und dem entsprechend im ersten Gliede עמי עמי. Mit Klostermann צפו zu v. 9 zu ziehen, erweist sich in jeder Hinsicht als unmöglich. 10 b 1 Vers : Hälfte שכבים, dahinter ergänze ich במשכב. 11 a 2 Verse : Schluß שבעה, Hälften נפש, רעים. Dies letzte Wort ist als רעים noch einmal zu wiederholen, „schlechte

Hirten“, und damit die Ratlosigkeit der Ausleger zu beseitigen, vgl. zum Wortspiel 57, 6 a. 11 b 1 Vers: Hälfte פנו. Das zweite Glied ist überfüllt, לבצעו und מקצהו sind Doppelgänger. Wahrscheinlich ist לבצעו zu streichen, vgl. LXX *ἐλαστος κατὰ τὸ ἑαυτοῦ*. 12 a und b je 1 Vers: Hälften מחר, יין. 57, 1 a 1 Vers: Hälfte איש (Einschnitt blofs rhythmisch, Modif. 3). 1 b 2 Verse: Schlufs מבין, Hälften הרעה, נאספיה. 2 a 1 Vers: Hälfte ינחו, statt יבוא etwa כאי zu lesen? 2 b ist dann nur ein zweites Glied, das erste ausgefallen. Man könnte statt dessen הלך נכחו an den Anfang des Verses versetzen, Hälfte <sup>1)</sup> שלום; aber der zu lange rhythmisch lahme Vers befriedigt nicht. Jedenfalls hat v. 2 gelitten. 3. 4 4 Verse: Schlüsse עננה, התענו, לשון; Hälften הנה, מנאפת וונה (so nach Klostermann), פשה, פה. 5 a und b je 1 Vers, jedes zweite Glied vermehrt. Beide תחה sind zu streichen. Zuerst drang das erste nach berühmtem Muster ein, obgleich man sich nicht *unter* jedem grünen Baum *an* den Terebinthen erhitzen kann (natürlich wurde באלים als „Götzen“ verstanden), dann ebenso widersinnig das zweite, da zu סעפי הסלעים vielmehr כ zu ergänzen ist. 6 a 1 Vers: Hälfte חלקך. 6 b 2 Verse: Schlufs מנחה, Hälfte נסך, vom zweiten fehlt das kürzere Glied. 7 a und b je 1 Vers: Hälften ונשא, עליה. 8 a 1 Vers: Hälfte זכרוך. 8 b 2 Verse: Schlufs משכך, Hälften ותעלי, מהם. Die Worte יד חויה am Ende schiefen über, vielleicht ist das längere Glied verloren oder sind die beiden Worte unverständlicher Rest eines ganzen Verses. 9 a und b je 1 Vers: Schlufs רקחך, Hälften בשמן, מרחוק. 10 a und b je 1 Vers: Hälften ינעת, מצאה. 11 a 2 Verse: Schlufs תכובי, Hälften וחיראי זכרה (das zweite לא zu streichen?). 11 b 1 Vers: Hälfte מעולם. 12. 13 4 Verse: Schlüsse מעשיך, קבוציך [שקוציך?], הבל, ארץ, ריח, בועקך, צדקהך, Hälften

<sup>1)</sup> Vorschlag eines meiner Schüler.

8 oder 9 Verse unter 40 oder 41 sind nicht in Ordnung. Es ist zu beachten, daß dies Stück als schwere Strafrede auch dem Sinne nach zur Kina paßt. Der neue Anfang mit 56, 9 wie der Schluß mit 57, 13 ist längst beobachtet.

11) 60, 14. 15. 14a 2 Verse: Schluß מעניך, Hälften שחוק, רגליך. 14b 1 Vers: Hälfte יהוה (streiche ציון). 15a und b je 1 Vers: Hälften ושנואה, עולם.

Ein Vers unter 5 überfüllt, wie auch ohne dies ersichtlich. Das Stück beginnt mitten im Zusammenhang.

12) 60, 17b—20. 17b 1 Vers: Hälfte שלום. 18a und b je 1 Vers: Hälften בארצך, חומחך. 19a 2 Verse: Schluß יומם, Hälften השמש, ירח (lies לילה ירח). 19b 1 Vers: Hälfte עולם. 20a und b je 1 Vers: Hälften שמשך, עולם.

Ein Vers unter 8 verstümmelt, wiederum an sich klar. Das Stück beginnt ebenso wie das vorige mitten aus dem Zusammenhang.

13) 62, 4—12. 4a 2 Verse: Schluß שממה, Hälften עזובה (streiche עוד יאמר עור בה), 4b 1 Vers: Hälfte בכך. 5a und b je 1 Vers: Hälften בחולה, כלה. 6a 2 Verse: Schluß שמרים, Hälften הלילה ירושלם. 6b 1 Vers: Hälfte יהוה. 7 2 Verse: Schluß יכונן, Hälften לו, ירושלם. 8a 1 Vers: Hälfte בימינו. 8b 2 Verse: Schluß לאיבך, Hälften תירושך, עוד. 9a und b je 1 Vers: Hälften יאכלהו, ישתהו. 10a 1 Vers: Hälfte בשערים. 10b 2 Verse: Schluß מאבן, Hälfte המסלה; dem zweiten fehlt das kürzere Glied. 11a 2 Verse: Schluß הארץ, Hälften השמיע, ציון. 11b 1 Vers: Hälfte אתו. 12a und b je 1 Vers: Hälften דרושה, הקדש.

Nur 2 Verse unter 23 sind erweitert oder verstümmelt.

14) 63, 7—12a. 7 3 Verse: Schlüsse יהוה, טובו (lies so und streiche לביה ישראל), Hälften אוכיר, יהוה (beim Athn.), כרחמיו (vorher l. נמלנו nach LXX und Klosterm.). 8 und 9a 4 Verse: Schlüsse ישקרו, צרתם, הושיעם, Hälften הושיע, למושיע, ומלאך (vorher lies לא צר „kein Bote noch

Engel, sein Antlitz half ihnen“, l. הושיעם), ובחמלתו. 9 b 1 Vers : Hälfte וינשאם. 10 a und b je 1 Vers : Hälften (עברו l. עמו). 11 a 1 Vers : Hälfte עולם (statt עמו). 11 b 2 Verse : Schlufs צאנו, Hälften מים (vorher doch wohl מעלם), בקרבו. 12 a 1 Vers : Hälfte משה. Der Kīna-Vers verliert sich von jetzt an, obgleich der Zusammenhang weitergeht.

Ein Vers unter 14 ist erweitert, der Verdeutlichung halber.

15) 65, 2. 3 a? 2a und b je 1 Vers : Hälften רוים, טוב. 3 a 1 Vers : Hälfte אחי. Die nahe Inhaltverwandtschaft mit 57, 1 ff. macht es schwer, dies vorübergehende Auftauchen des Kīna-Verses ganz zu übersehen; doch wage ich keine sichere Entscheidung.

Dies die Stücke, die ich gefunden habe. Mußte bei dem letzten die Möglichkeit offen gelassen werden, daß absichtslos einige Sätze sich in die bekannten Formen schmiegen, so gibt es häufigere Stellen, die ich übergangen, wo man zweifeln kann, ob nicht doch eine Kīna unter Trümmern vergraben liegt. Vielleicht gelingt es noch, die eine oder die andere dazu zu gewinnen; doch glaube ich nicht, daß das Bild sich wesentlich verschieben würde.

Will man nun die Tragweite dieses Vorkommens bei Deutero-Jesaja richtig bestimmen, so gilt es zuerst zu streichen, was dem höchst eigenartigen Schriftsteller, den wir so bezeichnen, nicht gehört. Darüber gehen ja die Ansichten weit auseinander; die meinige zu begründen, ist hier nicht der Ort, aber nur sie kann ich zu Grunde legen. In wesentlicher Uebereinstimmung mit Cheyne weise ich dem Schriftsteller Deuterojesaja zu die Capitel 40—55. 60—62. C. 61 ist mir nicht ganz sicher, 52, 13—53, 12 werden Andere streichen wollen — alle diese Stücke enthalten keine Kīna. Außer Betracht kämen also die Stücke 10) = 56, 9—57, 13, eine Strafpredigt, mit allgemeiner Klage beginnend, 14) 63, 7—12 a (mit seiner Fortsetzung),

ein Psalm unter den Psalmen, aufgebaut auf einen geschichtlichen Rückblick, auslaufend in Klage und Hülferuf über großes nationales Unglück, nicht anders als Ps. 44 und 74. Merkwürdig genug, daß der Lobpreis das Kina-Maß hat, die Klage nicht. Endlich 15), ohne selbständige Bedeutung.

Unter den übrigen, sicher deuterojesajanischen Stücken hebt sich, wie schon erwähnt, auf den ersten Blick heraus c. 47 als ein Klagelied im Sinne von Jes. 14 und Ezechiel. Doch darf nicht übersehen werden, daß das *איכה* zur Einführung fehlt.

Alle andern Stücke tragen ein völlig entgegengesetztes Gepräge. Sie bezeichnen sämtlich Höhepunkte der Rede, die in hymnischem Aufschwung das Vorhergehende zusammenfassen oder abschließen. Am deutlichsten zeigen dies die Stücke 1) 2) 6—9) mit ihren Aufforderungen zu jubelnder Freude oder zu kühner, frischer That. Daneben steht der Triumphgesang des Knechtes Jahwe's 5), die lyrischen Steigerungen der Rede in 11) 12), jedesmal Gipfelpunkte der Heilswissagung hervorhebend. Endlich die Stücke 3) und 13) sind die großartigen Schlusssakkorde langer Reihen von Reden. Sie bringen keinen einzigen neuen Gedanken, aber sie sammeln wie in einem Brennspiegel lobpreisend und anbetend alle Wunder und Gnaden Jahwe's aus den vorhergehenden Abschnitten. Das erstere bei einem tieferen Einschnitt des Buches, ehe die Rede auf die gegnerische Macht übergeht, das letztere Stück zum Schluß des ganzen ursprünglichen Werkes.

Es kann auf Grund dieses Befundes keinem Zweifel unterliegen, daß der Kina-Vers bei Deuterojesaja die vornehmste Form für eigentlich lyrischen, hymnischen Aufschwung ist. Von seiner ursprünglichen Bedeutung ist ihm hier nichts geblieben, und wenn c. 47 seine Abstammung von dem Leichenklagelied geschichtlich, durch die Vermittlung anderer Schriftsteller, noch nachweisen kann,

so bleibt es daneben ein Triumphlied und fügt sich als solches auch in die andere Reihe ein. Was also im Buche der Psalmen in weitem Umfang nachweisbar ist (vgl. Das hebr. Klagelied S. 39 ff.), zeigt sich schon bei Deutero-Jesaja voll ausgebildet. Nur die Form ist vom Leichenklagelied geblieben. Je gehobener schon die gewöhnliche Rede dieses Schriftstellers sich gestaltet, umso mehr scheint sich ihm das Bedürfnis aufgedrängt zu haben, die lyrischen Abschnitte im engeren Sinne zu unterscheiden, und dafür bot sich dieser, von der gewöhnlichen dichterischen Rede so scharf absteckende Vers von selber dar.

Voraussetzung dafür ist, daß die laute Leichenklage unter dem Anstimmen von Klageliedern in der Verbannung nicht mehr in der alten volkstümlichen Weise gefeiert wurde. Sie wird mit vielen andern heiligen und gesellschaftlichen Sitten gefallen sein, vielleicht weniger unter einem besonderen höheren Druck, der die Zähigkeit ihres Lebens für die Zukunft wohl nur erhöht haben würde, als in Folge der allgemeinen Enge, Gedrücktheit, Aengstlichkeit des Lebens unter volksfremden Siegern. Auch mag in den leitenden Kreisen des Volkes selbst eine zunehmend enge Gesetzlichkeit, die alle Aeufserungen des Volksgestes immer mehr dem Priesterstande allein vorbehielt, das Abhandenkommen jener volkstümlichen Gebräuche begünstigt haben. Daß uns später noch im Talmud Spuren volkstümlicher Leichenklage begegnen, steht dem nicht im Wege; kommt doch die Leichenklage auch auf dem Boden des Islam vor, der sie verpönt. Von der alten Weise des Klageliedes findet sich jedenfalls keine Spur.

Daß diese Weise aber bei Deutero-Jesaja als die bevorzugte Form lyrischer Ergüsse auftritt, mag einen Grund haben, der schon früher berührt wurde (D. hebr. Klagel. S. 43). Die kanonischen Klagelieder sind Zion-Lieder, ein Zion-Lied ist auch Ps. 137 in gewissem Sinne, er bürgt zugleich dafür, daß man Zion-Lieder in der Verbannung

zu singen und zu hören gewohnt war. Wurde nun dafür auf dem durch das Buch der Klagelieder gewiesenen Wege der Kina-Vers die Lieblingsform, so begreift man, daß er gerade damals der lyrische Vers vor andern wurde und ein Schriftsteller etwas tieferer Zeit auch da sich seiner bediente, wo er nicht klagen, sondern trösten wollte.

Möge man sich dies als *Versuch* einer Erklärung, solange es keine bessere gibt, gefallen lassen.

## 2. Das Klagelied Jes. 1, 21 ff.

Früher (Jahrg. 1882 S. 33) habe ich nur für Jes. 1, 21, beginnend mit dem **איכה** des Klageliedes, den Kina-Vers in Anspruch genommen. Richtig hat Stade (Geschichte I S. 613) gesehen, daß das ganze Stück von v. 21 bis zu Ende des Capitels ein Klagelied war; so muß ich schließen, wenn er die Verse 26 und 27 (3 Kina-Verse) einführt „In jener Tottenklage auf Jerusalem.“ Daß für das Ganze der Klageliedvers zu fordern ist, geht aus dem Folgenden hervor.

Regelmäßig gebaut sind :

- a) 21 a und b je 1 Vers : Hälften **לזונה**, **בה**.
- b) 23 a $\beta$  1 Vers : Anfang **כלו**, Hälfte **שחר**.
- c) 24 b 1 Vers : **מצרי**.
- d) 26 a. b. 27 3 Verse : Hälften **הצדק**, **כבראשנה**  
(l. dann mit Döderlein, Roorda, Stade **ישביה** st. **ושביה**).
- e) 31 a. b je 1 Vers : Hälften **לנערה**, **יהרו**.

Das sind im Ganzen 9 Verse, an Umfang die starke Hälfte, und derart über das ganze Stück verteilt, daß jedesmal nur kleine Satzgruppen dazwischen liegen. Es liegt auf der Hand, daß auch diese einst im Klageliedvers gedichtet waren, und daraus folgt die Pflicht, ihre Herstellung wenigstens zu *versuchen*. Es versteht sich von selbst, daß das in sehr verschiedenem Maße gelingt. In

v. 22 streiche ich כמים als Erläuterung zu מהול, a und b bilden dann einen guten Vers. In v. 23<sup>aa</sup> ergänze ich hinter שריך ein היו nach dem Muster von v. 22, סוררים bezeichnet dann die Hälfte eines guten Verses. Das ו vor הכרי ist vielleicht zu streichen, wie sehr häufig im Beginn der zweiten Hälfte eines Kīna-Verses (vgl. hier auch 23<sup>aβ</sup>. 26 b. 30 b). Wie notwendig äußerste Kürze im zweiten Gliede war, verstand man später nicht mehr. Auch steigende Flickwörter wie כל, verdeutlichende wie אשר und ähnliche werden oft eingedrungen sein (vgl. zu v. 25. 29 f.). 23 b könnte man durch Umkehrung der beiden Glieder herstellen, doch glaube ich, daß der Satz, der nach v. 21—23 nur abschwächt, aus v. 17 b gezogen und eingeschoben ist. 24a liese sich zur Not als Kīna-Vers lesen, Hälfte צבאות. Aber die überschwängliche Fülle der Gottesnamen muß auffallen; יהוה הארון findet sich *nur* noch Jes. 3, 1. 10, 16. 33. 19, 4, aber ohne weitere Gottesnamen; אביר ישראל findet sich nirgends, אביר יעקב Gen. 49, 24. Jes. 49, 26. 60, 16, Ps. 132, 2. 5, ist also sonst nicht jesajanisch. Ich halte daher א' י' für Zusatz und teile bei הארון. 25<sup>aa</sup> steht als vereinzelt erstes Glied, das zweite ist ausgefallen. 25<sup>aβ</sup>. b 1 Vers : Hälfte סניך (lies st. כבר mit Cler. Lowth, Oort בְּכַר, streiche ו vor אסירה und כל). 28 a und b läßt sich zur Not als ein Vers lesen. Doch beachte man, daß von 24b an Jahwe spricht. Danach ist statt עובי יהוה ein עֲזָבִי zu erwarten, was später verdeutlicht wurde, in a hinkt יהוה nach und wird zu streichen sein. Für 29. 30 hat man die Wahl zwischen durchgängiger 3. oder 2. Person. Neuere ziehen die letztere vor, ich mit LXX die erstere. Danach streiche in 29 a אשר und sprich הַמְדַּתֶּם, in 29 b lies אשר בחרתם und streiche das schleppende יחפרו; a und b bilden dann einen Vers. Das Verständnis von המדחתם als הַמְדַּתֶּם kann die Umsetzung in die 2. Person herbeigeführt haben. Ebenso v. 30 : lies יהיו, streiche אשר und vielleicht ו.



So entstehen 8 Kina-Verse zu jenen 9 gut erhaltenen.

Durch die Erkenntnis, daß v. 21—31 ein zusammenhängendes Klagelied bilden, gewinnt man das Recht, sie vom Vorhergehenden loszulösen. Diese *eine* Spaltung innerhalb des Capitels hat also Boden unter den Füßen; keine der übrigen, die man behauptet hat, scheint mir berechtigt.

---

## Der Gebrauch der Wendung באחרית הימים im at. Kanon.

Von Dr. phil. W. Staerk.

Giesebrecht's Bemerkung in dem Anhang zu seinen „*Beiträgen zur Jesajakritik*“, daß der Begriff eines „Endes der Tage“ in den Profetenschriften nur ganz gelegentlich vorkomme, hat mich veranlaßt, die Stellen, in denen sich obige Wendung (באחרית הימים) findet, näher zu untersuchen. Das Ergebnis dieser Studie erlaube ich mir hiermit dem Urteile der Leser dieser Zeitschrift zu unterbreiten.

באחרית הימים im Sinne eines Hinweises auf den Wendepunkt zweier Zeitläufe, den Ablauf einer alten und den Anbruch einer neuen Periode, findet sich im Ganzen 13-mal im A. T. : Jes. 2, 2. Jer. 23, 20. 30, 24. 48, 47. 49, 39. Ez. 38, 16. Hos. 3, 5. Mich. 4, 14. — Dan. 10, 14. — Dt. 4, 30. 31, 29. Gen. 49, 1 und Num. 24, 14.

Ich beginne mit Dan. 10, 14. Hier bezeichnet בא"ה (parallel damit findet sich באחרית הזעם 8, 19) allgemein den gesamten Geschichtsverlauf von der Perserherrschaft bis auf den, der das חמיר abschafft und den שקוץ משמם im Tempel aufstellt, speciell dann, worauf ja die ganze Weissagung hinausläuft, die Katastrophe, die über Antio-

chus hereinbrechen (11, 44 f.) und die der Drangsal des Volkes ein Ende machen soll (12, 1). Es ist also unzweideutig, was hier mit dem „Ende der Tage“ gemeint ist.

Ebenso klar ist die Bedeutung der Phrase in Ez. 38, 16, wozu man das auf gleicher Linie stehende **כֹּאֲ הַשָּׁנִים** 38, 8 hinzunehmen kann. An beiden Stellen bezeichnet der Ausdruck zweifellos die Zeit vor dem Anbruche des durch Besiegung *Gogs* herbeigeführten *messianischen Reiches*.

Zu Jer. 23, 19—20 hat Herr Prof. Stade mich darauf hingewiesen, daß diese Verse den Zusammenhang von 9ff. störend unterbrechen. Diese Beobachtung hat sich mir nach erneuter Prüfung der Stelle bestätigt. v. 18 schließt sich aufs engste an v. 21 an. Ich streiche demnach v. 19 und 20 als spätere Interpolation. Uebrigens ist c. 23 in seiner *jetzigen* Gestalt sicher nicht jeremianisch. v. 3—8 ist zum mindesten von späterer Hand überarbeitet; v. 9 ff. enthält ohne Frage echtjeremianisches Gut, ist aber wohl gleichfalls nicht ganz intakt geblieben. Möglich, daß auch in v. 19. 20 noch ein vorexilischer Kern vorhanden ist, von dem ich jedoch die Worte **בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים תִּחְבֹּנְנוּ בְּהַ בִּינָה** entschieden ausnehme<sup>1)</sup>. Ich bin der Meinung, daß mit

<sup>1)</sup> Jer. 23, 19 f. kehrt mit geringer Variation cap. 30, 23 f. wieder: 23, 19a **וְסֵעַר מִהַחֲלָל**; 30, 23a **וְסֵעַר מִתְהַרְרֵר**. — LXX liest 23, 19: *ἰδὸν σεισμὸς παρὰ κυρίου καὶ ὄργη ἐκπορεύεται εἰς συσσεισμόν, συστρεφομένη ἐπὶ τοὺς ἀσεβεῖς ἥξει*; dagegen 30, 23a: *ὅτι ὄργη κυρίου ἐξῆλθεν θυμώδης, ἐξῆλθεν ὄργη στρεφομένη, ἐπ' ἀσεβεῖς ἥξει*. — In 23, 20 liest der Syr. nur **בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים תִּחְבֹּנְנוּ בְּהַ בִּינָה**; auch LXX hat **בִּינָה** nicht gelesen; Targ. hat **אִיסְתַּכְּלָא**. — In 30, 24 beträgt das Plus gegenüber der Parallele: **חֲרוֹן אַף־ה'** (so auch Syr. Targ. LXX), das Minus **בִּינָה** (om. auch Syr. Targ. LXX). Der Text scheint in cap. 23 der primäre zu sein, wenn auch nicht ohne Anstofs. 30, 23 f. ist sicher später Einschub (schon v. 22 fehlt in LXX). Die Verse haben mit 30, 1 ff. gar keinen Zusammenhang. Uebrigens ist cap. 30 bestimmt *nachexilisch*.

"הי" בא" auch hier auf den Anbruch der messianischen Zeit hingewiesen werden soll.

Ueber Jer. 48, 47 "וּשְׁכַחְתִּי שְׁבוּת־מוֹאב בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נֹאם־ה'"<sup>1)</sup> und 49, 39: "וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמֹת אֲשׁוּב אֶת־שְׁבוּת עַיִלָם נֹאם־ה'" vgl. Schwally, ZATW 1888 S. 177 ff. Diese Kapitel sind erweislich *nachexilischen* Ursprungs, sie bewegen sich in den allgemeinsten Redensarten. Für "הי" בא" ist hier keine bestimmte und feste Deutung zu gewinnen; es ist an beiden Stellen *reine Phrase*.

Ich komme zu Mich. 4, 1. Der Ansatz von cap. 4 ff. in nachexilischer Zeit findet jetzt immer mehr Anklang. Für mich sind Stade's „Bemerkungen über das Buch Micha“ (ZATW. 1881 S. 161 ff.) und die weiteren Erörterungen dieser Streitfrage (dasselbst 1883 S. 1 ff.) grundlegend. Auch Nowack und Ryssel haben mich nicht vom Gegenteil zu überzeugen vermocht. Gedanken wie Mich. 4, 1 ff. können nur *nachexilisch* sein.

Mit Mich. 4, 1 ff. steht und fällt Jes. 2, 2—4. Ueber die Priorität dieses oder jenes Stückes wage ich kein bestimmtes Urteil zu fällen. Inkonsequent scheint es mir aber, wenn Cornill (ZATW. 1884 S. 83 ff.) erstere Stelle streicht und doch Jes. 2, 2 ff. retten will. — Auch hier findet sich also die Wendung "הי" בא" (וְהָיָה) in *nachexilischen* Stücken; ihr Sinn ist vollkommen klar: das „Ende der Tage“ ist hier die Wende der bisherigen Geschichte und der nun anbrechenden *messianischen Zeit*.

Bei Hos. 3, 5 sind die Kritiker hinsichtlich der Entstehungszeit nicht so einig wie bei den letztgenannten Stellen. Hält man aber den aus kritisch zweifellosen Stücken mit Evidenz sich ergebenden Gedanken fest, daß Hosea das *menschliche* Königtum, im Nord- wie im Südreiche, *überhaupt* verwirft, so verlangt die Konsequenz, auch mit Stellen wie Hos. 3, 5 als *späteren judaistischen*

<sup>1)</sup> LXX om. v. 45 ff.

*Interpolationen* aufzuräumen. — Die Beziehung von "ה" בא auf die *messianische Zeit* ist natürlich unverkennbar. Messianisch fassen die Stelle auch schon Targ. Hieron., sowie die meisten jüdischen Ausleger (A. Esra, Raschi, Kimchi etc.).

Es bleiben noch die vier oben angeführten Stellen des Pentateuch zu besprechen übrig.

Auch für Dt. 4, 30 ("בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה בא" <sup>1)</sup>הי" ושבת ער-ה" ונו' Berichtigung meiner früheren Ansicht. V. 30 ist sicher *exilisch*. Wie der Zusammenhang ergibt, ist von der Not des Exils und dem Eintritt der Besserung und Buße des Volkes die Rede, *mithin auch von dem Anbruch der messianischen Reiches*, das ja nach der Bekehrung zu Jahve dem Volke bevorsteht. Sachlich paßt also "בא" הי" (im Hinblick auf die Art und Weise, wie die Wendung an den bereits untersuchten Stellen gebraucht ist) hier vollkommen her. Ich streiche diese Worte aber aus *formalen* Rücksichten: "הי" בא" stört allerdings das Gleichmaß des Verses; es schließt sich weder an 30 a noch an 30 b glatt an, bei 30 a schleppt es ungeschickt nach, bei 30 b macht es einen störenden Anfang, während sich ohne diese Worte beide Hälften fest an einander anfügen:

בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה  
ושבת ער-יהוה אלהיך ושמעת בקלו:

Ich halte die Phrase hier für späte Interpolation, die allerdings den Sinn des Verses gut kommentiert.

Schwieriger liegt die Sache bei Dt. 31, 29. — Die Stelle ist vielleicht schon *nachexilisch* (vgl. Kuenen Ond.<sup>2</sup> I. S. 125). So wie die Worte da stehen (וקראת אתכם) (הרעה באחרית הימים), muß man sie dem Zusammenhange

<sup>1)</sup> Auch Targ. teilt so ab, während Syr. mit LXX (καὶ ἐρήσουσι σε πάντες οἱ λόγοι οὗτοι ἐπ' ἐσχάτω τῶν ἡμερῶν) יְשַׁבְּחֶנְךָ יְיָ zu 30a zieht.

gemäß auf das Exil, und zwar den *Anfang des Exils, die Katastrophe des Volkes* beziehen. Alsdann wäre dies freilich die *einzig* Stelle, in der die Wendung nicht den sonst deutlich erkennbaren Sinn „Anbruch des Messiasreiches“ in sich schliesse. Vielleicht ist es der beste Ausweg, v. 29ba als späteren Einschub fallen zu lassen und v. 29a mit „כי־תעשו ונו“ zu verbinden, so daß sich der Vers folgendermaßen gestaltet :

כי ידעתי אחרי מותי כי־השחת תשחתן וסרתם מן־הדרך אשר  
צויתי אתכם

כי תעשו את־הרע בעיני יהוה להכעיסו במעשה ידיכם :

Ich bin überdies jetzt geneigt, in den Worten וקראת וקראת וקראת ונו zwei Glossen zu erkennen : zuerst hat wohl eine spätere Hand וקראת ונו hinzugefügt, um über die Folgen des השחת und סור מן־הדרך keinen Zweifel zu lassen; ein noch Späterer hat dann sein unpassendes „הי“ בא“ zu folge irgend welcher unrichtigen Deutung des Verses interpoliert.

Gen. 49, 1 (אגידה לכם את־אשר יקרא אתכם בא“ הי‘) „stammt sicher aus JE und sicher nicht aus E, ob aber darum aus J, ist . . . . nicht so ganz gewiß“ (Wellhausen, Komp. d. Hex. S. 62). Nach Kuenen ist cap. 49 inhaltlich auf verschiedene Zeiten zu verteilen. — Num. 24, 14 endlich (אשר יעשה העם הזה לעמך בא“ הי‘) gehört zu der Bileamerzählung (cap. 22—24), die in ihrer jetzigen Gestalt vom Redaktor von JE (cap. 24 speciell von J) stammt; vgl. Wellhausen, Komp. d. Hex. Nachträge S. 346 ff. Kuenen hält E für den Haupterzähler und meint, dieser habe aus J die Erzählung von der Eselin aufgenommen.

An diesen beiden Stellen ist mir „הי“ בא“ höchst verdächtig, nicht nur weil אחרית sonst dem Sprachgebrauch von J und E fremd ist und die Verbindung באחרית הימים, wie aus der bisherigen Untersuchung hervorgeht, in der *vorexilischen* Literatur mit Sicherheit *nicht ein einzigesmal* zu belegen ist, sondern auch, weil diese Worte hier in der

Einleitung zu den Orakeln vollkommen das Gepräge der *blofsen Formel* tragen. Die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks "בא" ה' ist hier wie auch in Jer. 48, 47. 49, 39 und Dt. 31, 29 schon vollkommen verloren gegangen, er ist reine *Phrase* geworden. Während an den andern bereits besprochenen Stellen diese Wendung deutlich den Hinweis auf den Anbruch der messianischen Zeit in sich schließt (sicher in Ez. 38, 16 (8); Jes. 2, 2; Micha 4, 1; Hos. 3, 5; Dt. 4, 30 — wahrscheinlich auch Jer. 23, 20), fehlt ihr in Gen. 49, 1; Num. 24, 14 sowie Dt. 31, 29; Jer. 48, 47; 49, 39 jede *Bestimmtheit* und *Klarheit*. — Ich halte deshalb "בא" ה' an letzteren beiden Stellen für späte Interpolationen. Die Epigonen scheinen mit Vorliebe ältere Profetien, die sie *messianisch deuteten*, sowie ihre eigenen Produkte auf diesem Gebiete mit diesem formelhaften Ausdrucke eingeleitet zu haben.

Das Resultat dieser Untersuchung gestaltet sich also folgendermaßen :

באחרית הימים läßt sich in den älteren Profetenschriften wie überhaupt in der vorexilischen Literatur *nirgends* belegen; die Wendung findet sich vielmehr zuerst bei Ezechiel in der Weissagung gegen Gog und bezeichnet daselbst deutlich den *Anbruch des messianischen Reiches*. Mit Bezug auf diesen findet sie sich ferner in den *nachexilischen Interpolationen* Jes. 2, 2; Micha 4, 1; Hos. 3, 5; Dt. 4, 30 und wohl auch Jer. 23, 20, obgleich sich hier die Beziehung aus dem Zusammenhange nicht genau erweisen läßt. Diese bestimmte Bedeutung hat der Ausdruck endlich bei Daniel (10, 14 vgl. 8, 19), wo er die Zeit der Erlösung von der Tyrannei des Antiochus d. h. eben den Anbruch des Zukunftsreiches bezeichnet. — Ohne diese klare und deutliche Beziehung, als *blofse Formel* und *Phrase* ist dagegen "בא" ה' gebraucht in den späten Producten Jer. 48, 37. 49, 39 und in den späten interpolierten Stellen Dt. 31, 29. Gen. 49, 1 und Num. 24, 14. Mithin

ist die Wendung באחרית הימים erst *im Exil* gebildet worden und diene zur Bezeichnung der Zeit, in der nach vollkommener Buße und vollendeter Erkenntnis des Volkes das gehoffte Messiasreich als gerechter Lohn für die Frommen erscheinen sollte.

Berlin, Mai 1891.

---

### Miscellen.

Von Friedrich Schwally.

(Schluß.)

---

9) [נחומים] Tröstung[en] =  $\text{נִסְמָן}$  Auferstehung.

נחומים Tröstungen gehört zu נחם trösten,  $\text{נִסְמָן}$  zu  $\text{נִסְמַן}$  auferwecken,  $\text{נִסְמַן}$  auferstehen. Die etymologische Zusammengehörigkeit dieser Worte wird von niemand bestritten werden. Anders steht es mit der Frage, wie die Bedeutungen „trösten“ und „aufwecken“ miteinander zu vermitteln sind. Dieselbe ist meines Wissens überhaupt noch nicht aufgeworfen worden. Das Folgende will nur ein Versuch sein sie zu lösen.

Auf alle Fälle ist die aramäische Bedeutung gegenüber der hebräischen secundär, da Auferstehung ein später theologischer Begriff ist. Andererseits ist es aber kaum möglich von der Bedeutung „trösten“ zu der des „Aufweckens“ zu gelangen. Man kann wohl sagen, daß die Auferstehung eine Tröstung der Verstorbenen ist, aber man kann nicht einleuchtend machen, daß das Aramäische eine Wurzel, welche die vage Bedeutung „trösten“ besaß, zur Wiedergabe von  $\alpha\nu\acute{\iota}\sigma\tau\eta\mu\iota$ ,  $\alpha\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  etc., hebr. הרחיה, benutzt haben sollte.

Payne Smith, Thesaurus 1337, bemerkt : **נָחַם** spirare fecit, resuscitavit, excitavit mortuos etc. Das an erster Stelle stehende „spirare fecit“ soll offenbar die Brücke sein, die **נָחַם** einerseits mit he. **נָחַם**, andererseits mit arab. **نَحِم** verbindet. Allein mit solcher speculativen Etymologie ist nicht viel anzufangen, da sie auf die Geschichte der Sprache und die Antiquitäten keinen Bezug nimmt.

Es scheint mir am nächsten zu liegen, die Lösung vom Hebräischen aus zu unternehmen, nicht nur weil wir von keiner anderen semitischen Sprache — abgesehen vom Assyrischen — eine über einen so langen Zeitraum sich erstreckende Litteratur besitzen, sondern auch deshalb, weil der Begriff den Aramäern aus dem Judentum zugekommen sein muß. Nun war oben erklärt worden, daß sich von dem Begriffe „trösten“, den die Wurzel im He. hat, die Bedeutung „aufwecken“ nicht befriedigend ableiten lasse. Trotzdem glaube ich guten Grund zu haben, gerade von dem Hebräischen auszugehen.

**נָחַם** heißt allerdings „trösten“. Aber das Verbum hat noch einen speciellen technischen Sinn, nach dem allerdings in den Lexica vergebens gesucht wird. Derselbe ist aus Jerem. XVI, 7 festzustellen. Da dieser Vers gewöhnlich falsch verstanden wird, muß etwas ausführlicher auf ihn eingegangen werden.

M. T.

ולא יפרסו להם על אבל לנחמו  
על מַתָּה ולא ישקו אותם כוס  
תנחומים על אביו ועל אמו:

LXX

καὶ οὐ μὴ κλασθῆ ἄρτος ἐν  
πένθει αὐτῶν εἰς παράκλησιν  
ἐπὶ τεθνηκότι. οὐ ποιῶσιν αὐ-  
τὸν ποτήριον εἰς παράκλησιν  
ἐπὶ πατρὶ καὶ μητρὶ αὐτοῦ :

Der Vers ist nur im Zusammenhang verständlich. Vorher hieß es „Hohe und Niedrige werden in diesem Lande sterben, man begräbt sie nicht, man beklagt sie nicht, man macht sich für sie weder Einschnitte noch Glatze.“ Subject sind die Trauernden, Object die Toten.



Da im 7. Verse weder ein neues Subject noch ein neues Object erscheint, so sind dieselben wie im Vorhergehenden zu verstehen. Also heisst כוס הנחומים וְלֹא יִשְׁקוּ אוֹתָם כּוֹס הַנְּחֻמִּים man trinkt sie, d. i. die Toten, nicht mit dem Becher der Tröstung. Ebenso kann לֵהֶם 7a nur auf die Toten zurückweisen. וְלֹא יִפְרְסוּ לֵהֶם „man bricht ihnen, d. i. den Toten, nicht.“ Dafs פָּרַס hier vom Brechen des Brodes gemeint sei, ist wegen 7b und weil פָּרַס terminus für diese Handlung ist (Jes. 58, 7, Thren. 4, 4), aufer Zweifel. LXX hatte wirklich לָחֵם statt לֵהֶם in der Vorlage. Entweder ist so herzustellen, oder, von der Annahme aus, dafs weder LXX noch M. T. das Ursprüngliche haben, vielmehr in der einen Recension לֵהֶם, in der anderen לָחֵם ausgefallen ist, לָחֵם neben לֵהֶם in den M. T. hereinzunehmen.

לְנַחֲמוֹ, ihn zu trösten, ist zu beanstanden, weil das Suffix keine Rection hat, eine indefinite Bedeutung des pronominalen Suffixes („einen“ trösten) aber weder im Hebr., noch m. W. in den Dialekten vorkommt. Deshalb ist mit LXX לְנַחֵם zu ändern. Damit ist aber auch über die Suffixe von אָמוּ und אָבִיו, trotz ihrer Bezeugung durch LXX das Urteil gesprochen. Der Sinn wird übrigens hiervon nicht alteriert. Derselbe ist vielmehr von dem Verständnis des ganzen Passus על מַח לְנַחֲמוֹ abhängig. Graf versteht ihn von der Tröstung der Hinterbliebenen wegen eines Toten. Demzufolge wäre der Sinn von 7a: Durch das den Toten gespendete Brod werden die Hinterbliebenen getröstet. Vgl. βᾶσ' β' X, 2.

So gewifs es auch ist, dafs die Abhaltung eines Leichenmahles den trauernden Angehörigen zum Trost gereicht, so spricht doch die natürliche Logik dafür, dafs die Brechung des Brotes für die Toten in erster Linie und ursprünglich die Tröstung der Toten beabsichtigte. Wurde ja der Becher, aus dem den Toten libiert wurde „Trostbecher“ genannt; allerdings nur im M. T., während LXX für כּוֹס הַנְּחֻמִּים wie in 7a לְנַחֵם bietet. Immerhin bleibt es merkwürdig, dafs unsere

Pericope nicht die Tröstung der Toten, sondern die der Lebenden im Auge haben will. Merkwürdig ist aber nicht die Pericope, sondern nur die Auslegung. Denn der Text läßt den von mir verlangten Sinn wirklich zu. Man braucht נחם nur in dem absoluten Sinn „Tröstungen für jemand vollziehen“ (= שלם נחומים Jes. 57, 18) zu nehmen, vgl. auch כפר Lev. 16, 17 die Sühngebräuche vollziehen und zu übersetzen „Man wird [ihnen] kein Trauerbrod<sup>1)</sup> brechen, Tröstungen für einen Toten vollziehen; man wird ihnen keinen Trostbecher reichen für Vater und Mutter.“

Für נחם ergäbe sich dann, daß es *Terminus für das Darbringen der Totenopfer* ist. Wenn man sich darauf besinnt, daß die Totenopfer den Zweck hatten, den Toten ihr *Leben* in der Unterwelt zu fristen und daß andererseits die Auferstehung eine *Belebung* (החיה) der Verstorbenen ist, so ist es nicht so schwer von „trösten“ in dem bezeichneten Sinn zu „aufwecken“ zu kommen.

Gegen diese Deutung habe ich nun aber das eine große Bedenken, daß es im Gebiet der animistischen Religionen eine Institution giebt, die mit der Auferstehung eine weit größere Verwandtschaft hat, als die Speisung der Toten. Dies ist die *Citation der Toten durch den Beschwörer* (βασι' α' 28). Einen hierfür gebrauchten Terminus für den neu in den Gesichtskreis tretenden Begriff der Auferstehung zu verwenden, hätte dem Aramäer viel näher liegen müssen.

Ich sehe nur *einen* Weg, der zur Lösung dieses Rätsels führt, nämlich dieses Postulat mit jener Deutung zu combiniren. Es ist zwar aus dem Alten Testamente nicht zu erweisen, aber nach allen Analogieen anzunehmen, daß der Beschwörer erst *opfern* mußte, ehe er den Toten citiren konnte. Denn δῶρα θεοῦς πείθει. Mag ٱسحر lediglich Terminus für das Darbringen eines *solchen* Opfers

<sup>1)</sup> על vor אבל streiche ich und verbinde letzteres mit לחם.

gewesen oder mag es weiter auf die eigentliche Citation übertragen worden sein, ohne eines dieser Mittelglieder einzuschieben, ist — so scheint es mir — die Genesis der zu der Wurzel נחם gehörenden *aramäischen* Wortsippe nicht befriedigend zu erklären.

## B. Textkritisches.

### 1) Jes. I, 13. 14.

v. 11 ff. setzt der Prophet auseinander, daß Jahve auf die äußeren Formen des Kultes keinen Wert lege. Speciell v. 13 erwähnt מְנַחֵה, קַמְרָה, Neumond, Sabbat, Einberufung (קרא מקרא), Frevel (אָוֶן), Versammlung (עֲצָרָה). Es liegt auf der Hand, daß Frevel (אָוֶן) in diese Gesellschaft nicht paßt, sondern daß mit LXX צוֹם (Fasten) zu lesen ist. Vgl. auch Joel I, 14. So schon Koppe. — קרא מקרא paßt ebenfalls schlecht hierher und ist wohl eine Interpolation nach dem Priestercodex. Dieselbe mag an Stelle eines ursprünglich vorhanden gewesen Regens von חדש getreten sein. — אוֹכַל soll nach der gewöhnlichen Auffassung „ertragen, aushalten“ bedeuten. Dieselbe ist jedoch schwerlich richtig und hier ebenso wie ψ 101, 5 durch Aenderung in אָכַל zu beseitigen. — חדשיכם v. 14 ist sowohl neben מועדיכם als auch mit Rücksicht auf חדש v. 13 zu beanstanden. Das Ursprüngliche dürfte etwa הַיָּכֶם gewesen sein.

### 2) Jes. XIV, 19. 20.

יורדי אל-אבני-בור v. 19. Dieser Passus hat in dem 19. Verse keine Stelle, da er sich nicht in den Rhythmus fügt. Dillmann schließt sich deshalb mit Recht Ewald, Diestel, Cheyne<sup>3</sup>, Budde an, welche die Worte an den Anfang des folgenden Verses herübernehmen. Aber damit ist der

Patient noch nicht geheilt. Unter נצר נהעב hat sich noch niemand etwas Befriedigendes vorstellen können. Ich schlage deshalb vor נפל *Fehlgeburt* zu lesen. Vgl. den talmudischen [kleinen] Tractat „Ebel Rabbati“ Pereq I § 7. 19b ist auch nach der angegebenen Versetzung noch zu lang. הרונים scheint mir Glosse zu הרב מטעני הרב zu sein. בקבורה v. 20 wird von Dillmann als rhythmisch überschüssig mit gutem Grunde entfernt.

## 3) ψ 12.

v. 9a. כָּרַם וְלוֹחַ לְבָנֵי אֲדָם. Ueber die Unmöglichkeit diesen Text zu übersetzen, orientiert vorzüglich Olshausen. Ich lese כָּרוּ מְזוּמָה = „sie schmieden (eig. graben) Anschläge.“ Dafs כָּרָה diesen Sinn haben kann, geht aus Prov. 16, 27 כָּרָה רָעָה klar hervor. Das ם von כָּרַם zum Folgenden zu ziehen ist eigentlich gar keine Aenderung. מְזוּמָה = Sternbilder ist hier natürlich nicht zu brauchen. In den Targumim kommt dies Wort in der abgeleiteten Bedeutung „Schicksal“ vor. Fand diese Uebertragung schon in früherer Zeit statt, dann ist die oben vorgenommene Conjectur מְזוּמָה unnöthig.

## 4) ψ 35.

v. 3 וְסָגַר ist platterdings kein befriedigender Sinn abzugewinnen, wie die Geschichte der Auslegung der Stelle zeigt. Es dürfte קָטַר „gürte dich“ zu emendieren sein.

v. 16a ist arg verdorben. LXX führt auf den richtigen Weg: *ἐλείρασάν με ἐξέμυτταήρισάν με μυτταήρισμόν*. Darnach ist für כָּעוֹת zu lesen לָעַנ; dagegen scheint mir am Anfang בַּחֲנוּנִי = *ἐλείρασάν με* nicht empfehlenswert; vielmehr חַרְפוֹנִי. So mag das Ursprüngliche sein חַרְפוֹנִי לָעַנ לָעַנ.

## 5) ψ 39.

v. 6 an כָּל- vor הַבֵּל hatte schon Olshausen Anstofs genommen; das Wörtchen ist zu streichen. — v. 11 יִרְדֵּךְ בְּחַמְדָּתְךָ ist zu streichen.

הַגֵּרָה Hader ist aramäisch. Das kann an und für sich in so später Literatur nicht befremden. Aber es paßt nicht in den Context und ist deshalb nach Maßgabe der LXX *λογός* in מְבֹרֵת zu ändern.

## 6) ψ 58.

v. 3 בְּלֵב Olshausen hat mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß בְּלֵב in den Zusammenhang nicht paßt. Das Richtige ergibt sich, sobald man erkannt hat, daß das zweite Glied mit בָּאָרֶץ beginnt. Diesem dürfte im ersten Glied בְּהַבֵּל entsprechen, wie für בְּלֵב herzustellen ist.

v. 5a. חַמַּת-לְמוֹ כְּרֵמוֹת חַמַּת-נַחֵשׁ LXX läßt mit Recht das zweite חַמַּת weg, es ist Glosse.

v. 10. בְּטָרֵם יִכְנֹסוּ סִירוּתֵיכֶם אֲמָר כְּמוֹ חַרְוֹן יִשְׁעֵרְנוּ. Der Text ist verzweifelt schlecht. In solchen Fällen haben für die Psalmen auch LXX selten eine bessere Vorlage gehabt. כְּמוֹ חַרְוֹן scheint mir Dublette zu sein. כְּמוֹ חַרְוֹן wird im ersten Glied אֲמָר כְּמוֹ zu entsprechen haben. Da אֲמָר ein Pflanzename ist, so dürfte auch das Gleichnis des zweiten Gliedes einen solchen bieten; dies ist der Fall, wenn חַרְוֹן in חַרְוֹל geändert wird.

## 7) ψ 64.

v. 6. יִסְפְּרוּ לְטָמוֹן מִקְשִׁים. Olshausen bemerkt zu [יספרו]: „sie *bereden*, verabreden mit einander; diesen speciellen Sinn, scheint das Folgende zu verlangen.“ Mag dies auch so scheinen, סֵפֶר heißt niemals etwas anderes als einem anderen etwas *erzählen*. Da dieser Sinn im Zusammenhange Unsinn ergebe, so ist eine Verderbnis anzunehmen. Ich lese: יִחְפְּרוּ = sie graben (um Schlingen zu legen). Für לְמוֹ am Ende lies לָנוּ.

## 8) ψ 76.

v. 5b. אֲדִיר מִהַרְרֵי-טָרֶף. Mit טָרֶף ist nichts anzufangen, wie Olshausen gut gezeigt hat. Es ist wahr-

scheinlich נִשְׂרָה zu lesen und das Glied zu übersetzen : „herrlicher als die Berge der Dämmerung“ (vgl. Jerem. 13, 16).

## 9) ψ 97.

v. 11 a. אֹרֶךְ לְצַדִּיק אוֹר. Olshausen sagt : *Licht, d. i. Heil, ist gesäet für den Pflichtgetreuen, und wird ihm also auch aufgehen*“ etc. Man sieht, daß durch entsprechende Paraphrase auch das absonderlichste Bild plausibel gemacht werden kann. Es ist vielmehr אֹרֶךְ in אֹרֶחַ zu verändern, wie LXX ἀνέτειλεν gelesen hat. „Licht geht dem Gerechten auf, und den Aufrichtigen Freude.“

## Erwiderung auf die Ausstellungen W. Bacher's in dieser Zeitschrift S. 185—187.

Von Friedrich Schwally.

## I. vgl. S. 185.

Da feststeht, daß alle HS. des Alten Testaments auf *einen* Archetypus zurückgehen, so ist es äußerst unwahrscheinlich, daß irgend eine Variante Abulwalid's auf Tradition beruhe. Die von Bacher zu Zeph. II 4 beigebrachte Lesart יִרְשׁוּהָ für יִגְרְשׁוּהָ hat aber auch nicht den Wert einer „plausibeln Textverbesserung“. יִרְשׁ paßt allerdings besser als יִגְרְשׁ zu dem Object der Stadt, aber durchaus nicht in den Parallelismus. Man kann aber auch nicht sagen, daß bei יִרְשׁ sich leichter als bei יִגְרְשׁ „das zum Wortspiel mit אֲשֶׁר־וֹרֵם vermifste שׁוֹרְדִים als Subject hinzudenken“ liefse. Wie sollte übrigens der Schriftsteller dazu kommen, ein Wortspiel in solch raffinirter Weise zu verschleiern?

Dem entgegen schlage ich vor **יִשְׂרָאֵל** zu lesen, mit dem Hinweise, daß diese Lesart nicht nur dem Contexte entspricht, sondern auch zu **הַעֲקָר** eine vorzügliche Parallele bildet, und daß dieselbe vielleicht noch LXX (*ἐκρηφύσεται*) vorlag.

## II. vgl. S. 186.

Ich bin Bacher sehr dankbar dafür, daß er mir die Stelle Nu. XII, 3 aufgestochen hat. Meine Untersuchung über das Buch Zephanja, insonderheit den Begriff der **ענוה**, ist zwar nicht so lüderlich geführt worden, daß ich die Stelle überhaupt übersehen hätte. Sie war von mir vielmehr als verdächtig zurückgestellt worden und ging auf diese Weise schliesslich für das Manuscript verloren.

An meinem in dieser Zeitschrift 1890 S. 220 ausgesprochenen Urteil ändert dieser Umstand jedoch nicht das mindeste. Denn die Charakterisirung Mose's als „demütigen“ Mannes widerstreitet allen andern Berichten. Diese kehren vielmehr seinen jähem Zorn und seinen eigensinnigen Trotz hervor. Nu. XI, 11, XVI, XXVII, 12 ff., Ex. II, III, V, XXXII, 19, XXXIII, 12 ff. Mose's Person ist zu gewaltig und wuchtig, um ihn mit Demut ausstatten zu können. Bacher vermag denn auch Nu. XII, 3 nur eine einzige Stelle an die Seite zu stellen, Nu. XI, 29, wo Mose seinem Diener Josua, der an dem Prophezeien Eldad's und Modad's Anstofs nimmt, entgegentreit mit den Worten: „Eiferst du für mich? Möchte doch das ganze Volk aus Propheten Jahves bestehen, wenn Jahve seinen Geist auf sie legt.“ Ich glaube nun nicht, daß man das Prädicat **ענו מאד מכל האדם** an diesen schwachen Nagel hängen kann. Uebrigens gehen über die Composition und das Alter von Nu. XI die Meinungen annoch auseinander. Kuenen, Einleitung I<sup>2</sup> § 13 Anm. 21 macht darauf aufmerksam, daß der Inhalt der Skizze Nu. XI, 14. 16. 17. 24 b—30 am meisten mit Jer. XXXI, 31—34, Ez. XI, 19 f.

und Joel III, 1 ff. übereinstimme. An Nu. XII, 3 haben schon Eichhorn und Rosenmüller Anstofs genommen (vgl. Dillmann z. St. S. 65). Zwar ein Einschub kann dieser Vers wegen der stilistischen Gleichheit mit Ex. XI, 3, XXXII, 1. 23 nicht sein; aber ich glaube, daß in  $\text{עט}$  eine alte *Verschreibung*, wenn nicht gar eine tendenziöse Aenderung, zu erblicken ist.

Ich gebe B. bereitwillig zu, daß meine Ausführungen über  $\text{עט}$  a. a. O. nicht sehr überzeugend sind. Sie können dies auch nicht sein, so lange über das Zeitalter der Psalmen und Proverbien kein Einverständnis erzielt ist. Man ist bei dem heutigen Zustande der alttestamentlichen Wissenschaft gezwungen, alle Meinungen, die nicht auf den breiten Strafsen aufgelesen sind, ab ovo zu begründen. Es war aber doch unmöglich in den Commentar zu dem kleinen Zephanja eine „Geschichte der alttestamentlichen Ethik“ einzuflechten. Ich plane indessen eine solche Geschichte, und nicht erst seit heute.

---

### Note on Gen. XLIX, 24 b—26.

By **Edgar I. Fripp**, B. A. (Lond), late Hibbert Scholar, minister of the Second Presbyterian Church, Belfast, Ireland.

---

The famous poem of '*Jakob's Blessing*', like all the poetic passages in the Book of Genesis (IV, 23 f. IX, 25—27. XXV. 23. XXVII. 27—29. 39 f.), belongs to the 'Jahvistic' document, though, like these other ancient verses, it is probably much older than the group of prose narratives into which it and they have been taken up.

This is important, because whereas the 'Jahvistic' compiler of these prose narratives was an Ephraimite, the writer of the '*Jakob's Blessing*' was, as I believe, a Judean;



and this leads at once to the main object of my paper, namely, to show that the Judean poem of the time of David in being taken up into a narrative containing very many North Israelite elements, and put into Jakob's mouth at the close of the strongly Ephraimitic Joseph legends, has not only taken the colour of its setting, but has been influenced by a parallel Ephraimitic poem reserved for the lips of Moses in Deut. XXXIII.

I will try to prove that the original poem consisted of Gen. XLIX, 2—17. 19—24a. 27.

The verses to which exception must be taken are therefore 18 and 24b—26. The first is clearly an interpolation: '*I have waited for thy salvation O Jahveh.*' It is out of all connection with the context, and being the solitary verse of its kind, cannot be regarded as a refrain like Jud. V, 2, 'Bless ye Jahveh', 9, 'Bless ye Jahveh, 21, 'Go on my soul with strength', 31, 'So let thine enemies perish, O Jahveh'; but is perhaps an imitation of these, and may have crept in here from the margin the more readily on account of Dan's well known image-worship (Jud. XVIII).

A far more important gloss are the verses 24b—26. They run as follows :

'By the hands of the mighty One of Jakob,  
 'By the name of the Shepherd, the Stone of Jisrael,  
 'By El of thy father, who shall help thee,  
 'By El-Shaddai, who shall bless thee,  
 'With blessings of the heavens above,  
 'Blessings of the Deep that lieth underneath,  
 'Blessings of the breasts and of the womb!  
 'The blessings of thy father  
 'Are mightier than the blessings of the ancient  
     hills (LXX),  
 'Than the glory of the everlasting mountains!  
 'May they be on Joseph's head,

‘Yea, on the head’s crown of him who is chief  
among his brethren.’

*Firstly*, they introduce a *religious* element not present elsewhere in the poem (on 18 see above) : i. e. the divine names ‘Jakob’s mighty One’, ‘the Shepherd’ and ‘Stone of Jisrael’, ‘El of thy father’ and ‘El-Shaddai’ (LXX, Sam., Vulg., Pesh.). The last is peculiarly suspicious as it occurs elsewhere only in the late Priestly History Book: Gen. XVII, 1. XXVIII, 3. XXXV, 11. XLVIII, 3 and Ex. VI, 3.

*Secondly*, they are inconsistent with Jehudah’s supremacy in vv. 8—12, and thereby destroy the unity of the poem and confuse the evidence of its date which are otherwise quite clear. It is the song of a patriot, probably a Judean (8—12), who feeling that there is something higher than mere tribal distinction aims at national unity by recalling in the manner of ‘*Deborah’s Song*’, Judges V, the common blood and tongue of the Israelite tribes. He reviews them in order as sons of one man, and praises or blames them according as they are favourable (like Jehudah, Dan, Gad, Joseph, Biniamin), or indifferent (like Zebulun, Jissachar, Asher, and Naphtali), or prejudicial (like Reuben, Shimeon, and Levi) to the national integrity. Such a patriotism was strong after the victories of Saul and David, and from 8—12 we should naturally gather that the writer lived in the time of the Davidic supremacy, and certainly before the disruption of the kingdom. The tribe of David of Bethlehem with its court and centre in the strong and newly taken fortress of Jebus, in a country of vineyards and pastures (Nos. XII, 22 f. I Sam. XXV, 2. Amos I, 1. VII, 14 f.), is here enthusiastically likened to a ruler victorious as a young fullgrown lion, holding undisputed the sceptre and the staff of office. The north-country tribes of Ephraim and Menasheh, 22—24 b, are not Jehudah’s equal, but closely united, sons of one father, Joseph, have

well withstood the attacks of transjordanic enemies, and are full of promise. Little Dan, around which have already gathered Samson legends, and Gad, able to give blow for blow, and esp. Biniamin, the tribe of the late fierce king Saul, are all commended; whereas Zebulun and Issachar, through the softening influences of commerce, have lost their old vigour (cf. Jud. V, 14 f. 18), Asher is content as of old, to be rich and neutral (cf. Jud. V. 17), Naphtali is unreliable, Reuben the waverer (cf. Jud. V, 15 f.) has proved unfaithful, and the Southern tribes Shimeon and Levi have degenerated into mere desert marauders.

*Thirdly*, not only is the poem a single whole like 'Deborah's Song', and the 'Blessing of Moses', but in the light of the above evidence, the verses in question show a dependence on the latter. Cf. with Gen. XLIX. 25 b. 26, Deut. XXXIII, 13—16, and note esp. the lines :

'Blessed of Jahveh be his land,  
 'With the treasure of the heavens above,  
 'And of the Deep that lieth underneath,  
   \*   \*   \*   \*   \*   \*  
 'With the chief things of the enduring hills,  
 'With the treasure of the everlasting mountains,  
   \*   \*   \*   \*   \*   \*  
 'May it come on Joseph's head,  
 'Yea, on the heads crown of him who is chief  
       among his brethren.'

Whereas the author of Gen. XLIX, 2—17. 19—24 a. 27 was probably a Judean, and wrote certainly *before* the split in the kingdom, the author of Deut. XXXIII on the other hand, certainly lived *after* that event, and was probably an Ephraimite. Like his predecessor the author of Deut. XXXIII looks at the tribes (he makes no mention of Shimeon, which by this time had died out) as of the same stock and speech. He recalls the time when one king, probably David, ruled over all the tribes together 5, and

regrets that Jehudah should be the cause of disunion. But in his poem there is none of the anxiety of Gen. XLIX, as to the national security. Rather he rejoices in the prosperity of the tribes individually, and refers especially to the prosperity of Joseph under a warlike and victorious king, 17, who may well have been Jeroboam II. Whilst therefore the author of Deut. XXXIII may have been and probably was acquainted with Gen. XLIX, still he has not imitated more than its form, and has written his own poem from his own point of view. It is essentially a Song of Blessing which Gen. XLIX assuredly is not, and if it bestows greatest praise on the ruling tribe of Ephraim, it bears nothing but goodwill towards all the tribes and holds even the delinquent Jehudah in affection. Cf. both Gen. XLIX, 25 b. 26 and Deut. XXXIII, 13—16 with the ancient verses Gen. XXVII, 27—29. 39 b. 40.

*Fourthly*, the removal of 24 b—26 relieves the close of the poem, and makes Biniamin, 27, much less insignificant.

*Finally*, the words in 10,

עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה :

‘Until he come to Shiloh’ — which seriously interrupt the context, and just at the point of highest praise make an unpoetic qualification — may perhaps be a corruption or interpolation to qualify Jehudah’s supremacy with a view to the glorification of Joseph and the Ephraimitic kingdom in 24 b—26, and may have contained an allusion now impossible to recover, to the destruction of the Shiloh sanctuary (Jer. VII, 12—14) by the Philistines, I Sam. IV. XIII.

---

## Samech.

Von A. Müller.

Herr Geheimer Rath de Lagarde sagt am Anfange der eingehenden und vielseitigen Untersuchung, welche er soeben dem Samech gewidmet hat, auf S. 165 des laufenden Jahrgangs der Göttinger Nachrichten: „Ueber ם reden Ewald . . . F Böttcher . . . hin und her. J Olshausen schweigt.“

Dies ist nicht richtig. Olshausen sagt § 6 e (S. 10) seines Lehrbuches der hebräischen Sprache: „Die Zahnlaute zeigen ebenfalls eine regelmässige Abstufung zwischen einem scharfen s<sup>1)</sup> und einem gelinden (französischen) z, zu welchen ein abnorm gebildeter Laut tritt, der mit ç bezeichnet werden mag und der Reihe ç q ț entspricht. Eine grössere Erweichung ist aber hier so wenig möglich, wie bei den Zungenlauten, mit welchen die Zahnlaute noch am nächsten verwandt sind. Dagegen findet sich neben dem scharfen s noch ein anderer Zischlaut, welcher nach der besten Ueberlieferung dem deutschen *sch* nahe steht, ohne dessen Stärke zu erreichen, und hier mit ş<sup>2)</sup> bezeichnet werden mag. Von dem Laute des scharfen s hat sich frühzeitig, obwohl lange nach Einführung der hebräischen Consonantschrift, ein gequetschter Zischlaut, ś, dem deutschen *sch* entsprechend, abgezweigt.“

Ich bin immer der Absicht gewesen, das der sel. Olshausen nicht nur ein sehr gelehrter und höchst vorsichtiger, sondern auch ein sehr kluger Mann war, und habe mich nach Kräften gewöhnt, jede Zeile, die er geschrieben hat, sorgfältig zu betrachten, weil ich weifs, das hinter seinen unscheinbarsten Wendungen stets eine Fülle genauer

<sup>1)</sup> Damit meint Olshausen das hebräische ן.

<sup>2)</sup> So umschreibt Olshausen das ם.

und umsichtiger Erwägungen liegt. Ich habe deswegen auch nie versäumt, seine Auffassung der „Zahnlaut“ in meinen Vorlesungen über die hebräische Grammatik zu erwähnen, ohne indes bei der Beschränktheit meiner Kenntnisse auf diesem Gebiete die Ueberlegungen, welche in diesem Falle ihn zu seinen von dem Gewöhnlichen so weit abweichenden Aufstellungen vermocht hatten, mir vollständig klar machen zu können. Ich bin — und andere werden es mit mir sein — Herrn Geheimrath de Lagarde dankbar, daß seine Ausführungen, mit welchen ich mich hier nicht weiter beschäftigen darf, mir abgesehen von sonstiger Belehrung auch zum größten Theil das Verständniß für Olshausens Sätze eröffnet haben, und ich glaubte diesen Dank nicht besser abstaten zu können, als wenn ich die von ihm übersehene Stelle aus dem seines anscheinenden Schematismus wegen vielfach nicht mehr wie früher gewürdigten Buche Olshausens hier nachtrüge.

Halle, 8. August 1891.

---

## Raschi's Einfluss auf Nikolaus von Lyra in der Auslegung des Exodus.

Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese des alten Testamentes.

Von **Felix Maschkowski**, cand. phil.

---

Herr Prof. Siegfried betont in seiner Rede: „die Aufgabe der Geschichte der Alttestamentlichen Auslegung in der Gegenwart“ (Jena 1876) den großen Einfluss, welchen die jüdische Schriftauslegung auf die christliche Exegese zur Zeit der Kirchenväter und des Mittelalters ausübte, und weist darauf hin, daß aus Mangel an hierauf bezüglichen Vorarbeiten eine zusammenfassende Darstellung der

Geschichte der Exegese nicht möglich ist. Diese Lücke wird um so fühlbarer, weil es gerade bedeutendere Ausleger waren, die sich auf jüdische Quellen beziehen, indem sie durch jüdische Gelehrte nicht nur die Kenntnis der Originalsprache des Alten Testamentes, des Hebräischen, übermittelte erhielten, sondern auch eine Menge von mündlichen Traditionen aufnahmen, welche sich bei dem Entstehen und nach dem Abschlusse des Kanon bei dem jüdischen Volke gebildet hatten und welche für sie zum Verständnisse der Bibel unumgänglich nothwendig waren. Sodann konnten sie die Resultate, welche die bedeutend ältere jüdische Schriftauslegung infolge einer mehrhundertjährigen Entwicklung bereits gewonnen hatte, sehr gut für ihre exegetischen Zwecke nutzbar machen. So finden wir in den Werken der Kirchenväter viele talmudische und midraschische Elemente, z. B. bei Justinus Martyr<sup>1)</sup>, Origenes<sup>2)</sup>, Ephraem Syrus<sup>3)</sup>, Ambrosius<sup>4)</sup> und am meisten bei Hieronymus. Während aber nun die ersteren aus Mangel an hinreichender Kenntnis des Hebräischen sich mehr oder weniger auf Uebersetzungen, wie auf die vielfach gefälschte Septuaginta, stützten, erkannte letzterer, wie wichtig für eine erspriessliche Exegese die Bekanntschaft mit dem Grundtexte (der *veritas hebraica*) sein mußte. Mit Hülfe von jüdischen Lehrern erlangte er in der hebräischen Sprache eine für seine Zeit unverhältnismäßige Fertigkeit, die ihn befähigte, in seiner Uebersetzung des Alten Testamentes, die als *Vulgata* später in

---

<sup>1)</sup> Vgl. Goldfahn in der Graetz'schen Monatsschrift für Gesch. des Judenthums 1887.

<sup>2)</sup> Vgl. Graetz in der Frankel'schen Monatsschrift f. G. d. J. 1854. Hagadische Elemente in den Kirchenvätern.

<sup>3)</sup> Vgl. D. Gerson: Die Kommentarien des Ephraem Syrus im Verhältniß zur jüdischen Exegese. Bresl. 1868.

<sup>4)</sup> Vgl. Siegfried in der Ztschr. f. wissenschaftliche Theologie. Band 26 Jahrg. 1883. Seite 276.

der katholischen Kirche kanonisch wurde, direct auf den Urtext zurückzugehen; erklärlich ist es daher, daß sich infolge der unmittelbaren Anleitungen von der jüdischen Seite sowohl in der Vulgata als auch in den exegetischen Werken des Hieronymus besonders zahlreiche Spuren der jüdischen Tradition finden<sup>1)</sup>.

Doch bald verlor sich, da er in seiner Kenntnis keinen Nachfolger fand, das Verständnis für den Grundtext: das ganze Mittelalter beschränkte sich einerseits darauf, das auszubeuten, was die Kirchenväter boten, anderseits aber zerfiel die christliche Exegese dieser Zeit in mystische und moralische Spielereien<sup>2)</sup>. Eine Besserung trat erst gegen Ende des Mittelalters ein und zwar infolge der Einwirkung der jüdischen Commentatoren, bei denen gesündere exegetische Grundsätze schon deswegen vorhanden waren, weil bei ihnen nur der Grundtext maßgebend war und infolgedessen sich eine bedeutende grammatikalische und lexikalische Kenntnis ausgebildet hatte (wie bei Raschi, Aben Esra, den Kimchi's); dann aber war, was besonders und zuerst bei Raschi der Fall war<sup>3)</sup>, immer mehr das Bestreben hervorgetreten, im Gegensatze zu den früheren midraschischen Deutungen den einfachen Wortsinn zur Geltung zu bringen.

Von christlicher Seite war es insbesondere Nicolaus von Lyra († 1340)<sup>4)</sup>, der die Ueberleitung der von den

---

<sup>1)</sup> Die Litteratur siehe bei Siegfried in der Ztschr. f. protest. Theol. Bd. 9, 1883, Seite 346 Anm.

<sup>2)</sup> Ueber den Verfall der christl. Exegese während des Mittelalters vgl. die einschlägigen Parthien bei L. Diestel: Geschichte des A. T. in der christl. Kirche. Jena 1869 sowie A. Merx: Die Prophetie des Joel und seine Ausleger. Halle 1879 Seite 190—207.

<sup>3)</sup> Vgl. L. Zunz in der Ztschr. für die Wissenschaft d. Judenthums, Band I, Heft 2, 1822.

<sup>4)</sup> Die Biographie s. bei Fischer in den Jahrb. f. protest. Theol. 15. Jahrg., 1889, S. 432 ff.



jüdischen Gelehrten angebahnten Schriftbetrachtung in die Kirche bewerkstelligte. Zwar hatte schon ein Jahrhundert vor ihm das Studium der hebräischen Sprache und der rabbinischen Litteratur bei den Christen Eingang gefunden; aber diese Kenntnisse dienten mehr polemischen Zwecken <sup>1)</sup> und blieben auf die Exegese des A. T. ohne nennenswerthen Einfluß <sup>2)</sup>; erst Lyra machte dieselben in bedeutendem Mafse für die christliche Exegese fruchtbar. Er steht zwar noch immer unter dem Einflusse der damals herrschenden Auslegungsweise der Kirche; auch für ihn gilt der mehrfache Sinn der Bibel <sup>3)</sup>; aber das, was ihn vortheilhaft von den Zeitgenossen unterscheidet und ihm seine Bedeutung giebt, ist der Umstand, daß er die Wichtigkeit des Wortsinnes betont und diesem nicht die an vielen Stellen unzuverlässige lateinische Uebersetzung (die Vulgata), sondern nach dem Vorgange des Hieronymus den hebr. Text zu Grunde legt; während die älteren christlichen fast ausschließlicly nur die mystische Auslegung hervortreten ließen und dem Litteralsinn wenig Beachtung schenkten, will es Lyra als seine Hauptaufgabe betrachten, den letzteren festzustellen und nur mitunter kurze und wenige mystische Erklärungen einzuschieben <sup>4)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Vgl. M. Steinschneider: Die polemische Litteratur Lpz. 1877 und H. Graetz: Geschichte der Juden, Band VII.

<sup>2)</sup> Nach Diestel a. a. O. S. 191 zeigen sich bereits bei Richard von St. Victor deutliche Wirkungen der von den jüd. Commentatoren angeregten Exegese.

<sup>3)</sup> Vgl. im Prolog I seiner Postille: *Habet tamen scriptura sacra hoc speciale, quod una littera continet plures sensus.* — Als Grundsatz für seine Auslegung soll auch, wie er selber sagt, die Lehre vom vierfachen Sinn gelten, der in dem bekannten Distichon zusammengestellt ist:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria.*

*Moralis quid agas, quo tendas anagogia.*

<sup>4)</sup> Vgl. in Prolog II de intentione autoris et modo procedendi: *Sciendum etiam, quod sensus litteralis est multum obumbratus, propter modum exponendi communiter traditum ab aliis; qui licet multa bona*

Eine solche Hervorhebung des Wortsinnes dürfte wohl auf den Einfluß des Raschi zurückzuführen sein, der von den jüdischen Auslegern als erster dasselbe als exegetisches Princip erkannt hatte, und den er auch neben anderen sowohl christlichen als jüdischen Gelehrten vornehmlich in seinen Commentarien zum A. T. benutzt. Diese Thatsache ist allgemein bekannt, zumal sie Lyra in dem Prolog 2 selber ausspricht und mit der namentlichen Anführung des Raschi nicht sparsam ist<sup>1)</sup>.

Das Urtheil über die Bedeutung dieses Einflusses geht weit auseinander: denn während ihn Mercier den *simia Salomonis*, einen gedankenlosen Abschreiber aus Raschi nennt, räumt ihm Merx (die Prophetie des Joel, S. 316) Raschi gegenüber eine vollständig selbständige Stellung ein; dagegen entnahm er nach Siegfried aus Raschi vorzugsweise die Kenntniss des Midrasch und empfing von ihm die philologische Richtung seiner Exegese (Archiv f. d. w. Erf. d. Alt. Test. Band I, Seite 429).

Der Grund dieser verschiedenen Beurtheilung ist in dem Mangel an Einzelarbeiten zu suchen: so begrüßt Diestel in der Vorrede seiner Geschichte des A. T. (Seite VI) freudig die Siegfried'sche Arbeit, bedauert aber, daß diese sich nur auf die Genesis bezieht und nicht auch andere bibl. Bücher zum Gegenstand ihrer Untersuchung gemacht hat. Außerdem liegt noch für den Propheten Joel das oben erwähnte Werk von Merx (S. 305 f.) vor;

---

*dixerint, tamen parum tetigerunt literalem sensum: sensus mysticos in tantum multiplicaverunt, quod sensus litteralis inter tot expositiones mysticas incertus partim suffocatur . . . . Haec igitur et similia vitare praeponens cum dei adiutorio intendo circa litteralem sensum insistere et paucas valde et breves expositiones mysticas aliquando interponere, licet raro.*

<sup>1)</sup> Similiter intendo, non solum dicta doctorum Catholicorum, sed etiam Hebraicorum expositiones, maxime Rabbi Salomonis, qui inter doctores Hebraeos locutus est rationabilius, ad declarationem sensus litteralis inducere.

die Abhandlung von Fischer in den Jahrbüchern für protestantische Theologie, 15. Jahrgang, 1889 (S. 430 f. und 578 f.) geht auf das Verhältnis zur rabbinischen Litteratur nicht ein, da sie die Postillen des L. unter dem Gesichtspunkte des Vergleiches mit der gleichzeitigen christlichen Schriftauslegung betrachtet. — Die vorliegende Untersuchung hat den Zweck durch Bearbeitung des in dem Exodus-Commentar des L. liegenden Materials zur richtigen Würdigung des Einflusses der rabbinischen Litteratur auf Lyra beizutragen.

### Cap. I.

Vers 7. וישרצו: Lyra erwähnt die midraschische Auslegung: Dicunt Hebraei, quod mulieres hebraeae in quolibet partu pariebant plures pueros et aliquando usque ad quattuor aliquando usque ad sex. Ebenso Raschi: וישרצו: שהיו יולדות ששה בכרם אחד.

Vers 11. ערי מסכנות: Die Vulgata hat urbes tabernaculorum <sup>1)</sup>. Die Bemerkung des Lyra hierzu: in hebraeo habetur: thesaurorum beruht auf Raschi, der mit Berufung auf die Uebersetzung des Onkelos: קרניו בית אוצריה die Worte ערי מסכנות gleichfalls als Vorrathsstädte erklärt und auch erwähnt, das sie befestigt waren <sup>2)</sup>: שלא היו: ראויות מחלה לכך ועשאום חוקות ובצורות לאוצר.

<sup>1)</sup> Vallarsi bemerkt (Migne: patrologia latina Band 28 Seite 275 Note 1), das Hieronymus mit Verwechslung der s-Laute משכנות für מסכנות las. Obwohl nun H. in der That öfter die verschiedenen hebr. s-Laute nicht genau auseinanderhält (vgl. Nowack, die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik, Göttingen 1875, Seite 6 u. 7), so dürfte hier doch eher anzunehmen sein, das er an dieser Stelle dem Aquila und Symmachus, von deren Uebersetzungen er öfter abhängig ist, und die πόλεις σακηνωμάτων haben, gefolgt ist.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu die Lesart der Septuaginta: καὶ ὀκοδόμησαν πόλεις ὄχυράς.

V. 15. Den jüdischen Midrasch, den Raschi bringt, daß nämlich die im Vers 15 erwähnten Hebeammen Sifra und Puah andere Namen für die später genannten Frauen Jochebed und Mirjam sein sollten (Raschi: שפּרה = יוכבד), widerlegt Lyra. Dagegen findet sich auch bei Aben Esra<sup>1)</sup> die Ansicht des Letzteren, daß die zwei angeführten Frauen die Vorsteherinnen einer Hebeammenzunft bei den Hebräern gewesen waren: Tenendum est enim quod sub istis duabus (quae non sufficerent pro tanto populo), fuerunt plures aliae ad istud ministerium, sed de duabus principalibus tantum sit hic mentio, in quibus rex idem praeceptum dedit, aliis sibi subiectis.

Vers 16 zu וְאִם בַּח הוּא וְחַיָּה ואם bemerkt Lyra unter anderem: quia rex volebat eis uti ad luxuriam. Eine ähnliche Begründung findet sich Midrasch Schemoth Rabba zu Vers 22: מַה צּוּרֵךְ לַפְרָעָה לַקִּיִּים הַנִּקְבוֹת? אֵלָא כִּךְ הָיוּ: אומרים נמות הזכרים ונקיים הנקבות לנשים לפי שהיו המצריים שטופים בזמה:

## Cap. II.

Vers 1 zu וַיִּקַּח erwähnt Lyra, daß Amram wegen des Gebotes des Pharao, die Knaben in den Nil zu werfen, die Jochebed entlassen habe, dann aber sie wieder angenommen: Ista acceptio non potest intelligi de acceptione in matrimonio, quia hic dicitur: „post haec“, id est post praeceptum regis de masculis submergendis. . . . Et ideo dicit Josephus et doctores communiter, quod ista acceptio intelligitur de carnali, quia propter edictum regis separaverat se ab uxore, magis eligens non generare quam quod filii statim submergerentur in flumine. Vergleiche hierzu

<sup>1)</sup> Aben Esra z. St.: שרות היו על כל המילדות כי אין ספק כי יוחר מחמש מאות מילדות היו אלא אלו שתיהן שרות היו עליהן לתת טם למלך מהשכר:

Raschi : פרוש היה ממנה מפני גורת פרעה, והחזירה ועשה בה : לקוחים שניים :

Vers 3. נמא erklärt Raschi als Schilf :

נמא: נמי בלשון משנה ובלעז יונק'ו

(altfrz. jonc, lat. juncus). Ebenso bemerkt Lyra zu der Uebersetzung der Vulgata: scirpeam: id est de iunco, qui scirpus vocatur.

Vers 7 erwähnt Lyra, daß die Tochter Pharao's den aus dem Wasser geretteten Moses von ägyptischen Frauen säugen lassen wollte: primo fecit sibi porrigi mammillas plurium mulierum Aegyptiarum, sed ipse renuebat. Dasselbe sagt auch Raschi : שהחזירתו על מצריות הרבה לינק ולא ינק, לפי שהיה עתוד לדבר אם השכינה :

Vers 10. Im Gegensatze zu dem hebr. Grammatiker Menachem ben Seruk leitet Raschi mit Berufung auf Ps. 18, 17 das Wort משיתרו von משה, herausziehen, ab. ואני אומר שאינו ממחברת מש וימש אלא מגורת משה, ולשון הוצאה : הוא, וכך ימשני ממים רבים :

Auch Lyra erklärt ebenso : In hebraeo habetur : „vocatur Mosse“ et significat extractum vel eductum, et subintelligitur de aqua.

Vers 11. וירא בסבלהם : Non solum oculo corporis, sed etiam mentis, per compassionem, sagt hier Lyra. Raschi : איש מצרי : der Aegypter, welcher den Hebräer mißhandelte, ist nach Lyra ein Aufseher : iste erat unus de praepositis Aegyptiis super filios Israel ad compellendum eos ad afflictionem laboris. Analog bemerkt Raschi : נוגש היה ממונה על שוטרי ישראל : Nach der Aggada war dieser Hebräer der Mann der Solomith, welche der Aegypter mißbrauchte. Lyra : Dicunt Hebraei, quod iste fuit maritus Solomith, quae erat pulchra valde, de qua habetur inferius<sup>1)</sup>; et ideo iste Aegyptius in aurora fecerat surgere maritum eius occupando eum in

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu die Bemerkung Lyra's zu Lev. 34, 11.

labore, et tunc rediit ad uxorem eius, quae recepit eum, credens esse maritum suum et cum maritus postea cognovisset rem gestam, arguebat inde Aegyptium, propter quod Aegyptius percutiebat eum et gravius affligebat. Raschi hat denselben Midrasch<sup>1)</sup>.

Vers 13. Lyra erwähnt die jüdische Auslegung, nach der die beiden streitenden Hebräer Dathan und Abiram waren. Raschi: שני אנשים עברים. דתן ואבירם הם שהותירו (2<sup>a</sup> מן המן).

Vers 16. Mit der Lyra'schen Bemerkung: Secundum Hebraeos<sup>3)</sup> sacerdos hic accipitur pro maiore vel magnate, sicut dicitur 2 Reg. 8 (2 Sam. 8, 18): filii David sacerdotes erant, ist zu vergleichen Raschi: ולכהן רב בהם. מדין: רב בהם. Auch die Paraphrase des Onkelos hat hier: וְלִרְבֵּא דְמַדִּין.

V. 18. ותבאנה אל רעואל: Die Vulgata liest hier und mit ihr Lyra: Quae cum revertissent ad Jethro patrem suum (dagegen hat der cod. Amiat. ed. Tischendorf nach dem Urtext ad Raguel). Der Bemerkung des L. zu ad patrem: „id est avum, ut dicunt aliqui“, entspricht die Note Raschi's zu Ex. 18, 1: ויש אומרים רעואל אביו של יתרו, 1: ומזה אומר ותבאנה אל רעואל אביהם? שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא (Einige sagen, Reguel war der Vater des Jethro. Weswegen heisst es aber dann: und sie kamen zu Reguel, ihrem Vater? — Weil die Kinder den Vater ihres Vaters oft auch Vater nennen.) Dann bringt Lyra eine ihm annehmbarer erscheinende Erklärung: Melius autem videtur dicendum cum aliis, quod fuerit pater, qui vocatus sit pluribus nominibus, scilicet Raguel et Jethro, Cyneus et Obad. In der Mechilta fol. 65 und bei Raschi finden sich sieben

<sup>1)</sup> Vgl. auch Schemoth Rabba Parascha I und Wajikra Rab. Par. 34.

<sup>2)</sup> Siehe unten zu 16, 20.

<sup>3)</sup> Mechilta, Par. וְרָו. Seite 65 (nach der Ausgabe von Weifs).

Namen : שבע שמוה נקראו לו : רעואל יתר יתרו חובב חבר קני : פוטיאל : Auch in der Erklärung der Namen Jethro und Obab stützt sich L. auf den Midrasch : Reguel habe den Beinamen Jethro, quod significat adiciens, erhalten, weil durch ihn das Gesetz um einen Abschnitt vermehrt wurde (die Eintheilung des Volkes). Ebenso Raschi : יתר על שם : שיתר פרשה אחת בחורה. Zu Lyra : vocatur autem Obab, ut dicunt, id est diligens, quia dilexit legem et conversus est ad Judaismum vergl. Raschi 18, 1 : חובב · שחובב את : החורה.

Vers 21. ויאל übersetzt Symmachus <sup>1)</sup> mit ὥρασισε δὲ Μοῦσῆν ὥστε οἰκεῖν und Hieronymus, für den dessen Uebersetzung vielfach maßgebend war, giebt unsere Stelle mit : „iuravit ergo Moyses, quod habitaret cum eo.“ Auch L. liefert eine ähnliche Erklärung : post multa verba, quae fuerunt inter Jethro et Moysen, fecit pactum cum Jethro de remanendo cum eo, et illud pactum iuramento firmavit. Bei Raschi findet sich hinwiederum ein Midrasch, der das Gleiche besagt : ומדרשו לשון אלה נשבע לו שלא יזו ממדין כי : אם ברשותו.

V. 25. Raschi : וידע אלהים · נתן אליהם לב ולא העלים עיניו. Lyra : Et respexit dominus filios Israel oculo misericordiae.

### Cap. III.

Vers 1. Zu אחר המדבר bringt L. folgende Erklärung : Tum quia erant ibi meliora pascua, tum ad elongandum se a terra culta, ne greges pascerentur aliena blada. Bei Raschi findet sich nur die zweite Begründung <sup>2)</sup> : לחתרחק : מן הגול, שלא ירעו בשדות אחרים :

<sup>1)</sup> Vgl. A. Geiger, Jüd. Ztschr. für W. u. L. Seite 50.

<sup>2)</sup> Zu der einen Erklärung des L., dafs Moses deswegen die Herde in die Wüste führte, weil es dort bessere Weide gab vgl. Targ. Onk. : ודבר ית ענא כחר שפר רעיא דמדברא

ibid. Die Worte אל הר אלהים legt L. proleptisch mit Beziehung auf die spätere Gesetzgebung auf dem Horeb aus : Ille est mons Sinai, qui praedicatur hic mons dei, ratione eventus futuri, quia ibi deus daturus erat legem. Ebenso ist die Auffassung des Raschi : על שם הר אלהים<sup>1)</sup> העתיד.

Vers 2. וירא מלאך יהוה אליו : Der Uebersetzung der Vulgata : apparuitque ei dominus stellt L. den Wortlaut des hebr. Textes gegenüber : in hebraeo habetur : Apparuit ei angelus domini und versucht den Widerspruch zu Vers 4, wo statt des מלאך יהוה von Vers 2 Jahwe selbst eintritt, folgendermassen zu lösen : Angelus enim ille apparebat et loquebatur in persona dei, et ideo aliquando angelus, aliquando dominus nominatur. — Raschi läßt diese Stelle unerörtert ; dagegen bemerkt Raschbam<sup>2)</sup> zu Vers 4 gleichfalls, daß der Engel im Namen Jahwe's sprach<sup>3)</sup>. Aehnlich commentirt auch Aben Esra.

Nach L. erschien Gott dem Moses deswegen in der Flamme, um den Israeliten, die sonst leicht dem Götzendienste zugänglich waren, jede Veranlassung hierzu zu nehmen, da das gestaltlose Feuer für die bildliche Darstellung des göttlichen Wesens keinen Anhalt giebt<sup>4)</sup>. Diese Auffassung ist jüdisch und entspricht ganz dem Geiste des Midrasch. Auch bei Isidorus Hispalensis<sup>5)</sup> in der glossa ordinaria des Walafried Strabo findet sich die-

<sup>1)</sup> Vgl. Targum : וַיֵּרָא דְאֵלֵי יְהוָה לְחַרְבּ:

<sup>2)</sup> R. Samuel ben Meïr, ein Enkel Raschi's.

<sup>3)</sup> המלאך קורא על שמו של הקב"ה :

<sup>4)</sup> Lyra : Erat enim populus Israel ad idolatriam pronus et ideo apparuit in flamma, quae non potest imagine figurari, et in rubo sive vepre, ut in hebraeo dicitur, quia in talibus non potest imago fieri, ne populus Israel, qui venturus erat ad locum illum, ratione dictae apparitionis aliquid faceret ad idolatriam pertinens.

<sup>5)</sup> Ueber Isid. s. Wagenmann in der Realencyclopädie f. protest. Theol. VII, S. 364 f.



selbe jüd. Tradition in folgenden Worten : *Aiunt Hebraei ideo in rubo apparuisse Deum Mosi, ne possent sibi inde idolum sculpere Judaei. Semper enim Deus idolatriae occasionem recidit*<sup>1)</sup>).

Vers 4. Für die Verdoppelung des Namens **משה** haben Lyra und der Midrasch dieselbe Erklärung. L. : „*Moyes Moyes*“; ista duplicatio significat dilectionem et excitat vocati attentionem. Entsprechend lautet auch der Midrasch<sup>2)</sup>).

Vers 8 werden nur sechs kanaanitische Völkerschaften aufgezählt; an anderen Stellen z. B. Deut. 7, 1 und 20, 17 sieben. L. hebt hervor, daß die Girgaschi hier unerwähnt gelassen werden, weil sie sich den Israeliten nicht feindlich gegenüberstellten und noch vor dem Auszuge derselben ihr Land räumten. Die Parallele bei Raschi findet sich Cap. 33 u. 34 zu Vers 2 resp. 11 **ו' אומות הם והגרנשי עמד** ופנה מפניהם מאליו.

Vers 12. **וזה לך האות כי אנכי שלחתיך** : Secundum Hebraeos hoc refertur ad praecedentia, ac si dicatur : visio, quam tibi ostendi in rubo, est tibi pro signo, quod ego mitto te; secundum catholicos refertur ad sequentem litteram : nach dem Auszuge aus Aegypten sollen nämlich die Israeliten auf dem Berge Horeb opfern. Raschi : **וזה המראה** : אשר ראית בסנה לך האות כי אנכי שלחתיך : Uebrigens beziehen auch jüdische Ausleger diese Stelle ebenso wie die catholici auf die folgenden Worte. Vgl. hierzu bei Raschi : **דבר אחר כי אהיה עמך** . וזה לך האות על הבטחה אחרת, שאני מבטיחך שכשתוציאם ממצרים תעבדון אותי על ההר הזה :

Zu Vers 16 bemerkt L. hinsichtlich der Aeltesten, welche Mose versammeln sollte : non intelligitur hoc de

<sup>1)</sup> conf. *Patrol. lat. ed. Migne Bd. 83, S. 290*, wo dasselbe mit nur wenigen Abweichungen gesagt ist.

<sup>2)</sup> *Midr. Schemoth Rabba* zur Stelle : **תני רבי שמעון בן יוחאי** : מהו משה משה? לשון חיבה ולשון זירוז :

omnibus senibus populi : quia cum in populo essent sescenta milia peditum, omnes senes populi non possent de facili congregari, sed per seniores hic intelliguntur iudices, qui habent populum regere. Ebenso Raschi : את זקני ישראל : מיוחדים לישיבה ואם תאמר זקנים סתם, היאך אפשר לו לאסוף זקנים של ששים רבוא?

#### Cap. IV.

Vers 9 hebt L. hervor, dafs das Wasser nur dann in Blut verwandelt wurde, wenn es auf's Trockene gegossen wurde : „Effunde eam super aridam“, ex quo patet, quod non convertebatur in sanguinem donec effusa esset super terram. Raschi : עכשו מלמדנו שלא יהיו דם עד שיהיו ביבשת.

Zu Vers 11 hat L. die Erklärung, dafs Gott in seiner Allmacht bei Moses dem Mangel an Rednergabe abzuhelfen wohl im Stande gewesen sei. Nebenbei bringt er eine jüd. Sage, nach der Moses auf wunderbare Weise gerettet wurde, als er wegen der im cap. II erwähnten Ermordung des Aegypters auf Befehl des Königs bestraft werden sollte : der Henker, welcher ihn wegen dieser Bluthat enthaupten sollte, wurde gerade als er die Exekution vornehmen wollte, blind, so dafs er das Gebot des Königs nicht vollführen konnte; letzterer selbst wurde taub und stumm. Raschi : מי עשה פרעה אדם שלא נתאמץ במצות ואח הריגתו, ואח משרתיו חרשים שלא שמעו בצווחו עליך, ואח אספקלטר' (spiculatores) ההורגים מי עשאו עורים שלא ראו? — Nach einer anderen Tradition wurde der Hals des Moses in eine Elfenbeinsäule verwandelt, so dafs das Schwert nicht durchdringen konnte. Vgl. Raschi zu Ex. 18, 4 : כשגלו דתן ואבירם על דבר המצרי ובקש : להרוג את משה נעשה ציורו כעמוד של שן :

ibid. : מי שם פה : Quis fecit os hominum id est, te loqui ita constanter coram Pharaone? bemerkt Lyra. Ebenso Raschi : מי למדך לדבר כשהיית נדון לפני פרעה על המצרי?

Vers 18. וישב אל יתר התנו : L. Nolebat enim recedere absque licentia eius, tum quia iuraverat manere cum eo, tum quia non poterat secum ducere uxorem et filios sine voluntate eius. Dieselbe Begründung hat auch Raschi.

Vers 20. חמור המיוחד הוא החמור : R., וזרכב על החמור שחבש אברהם לעקידת יצחק, והוא שעתיד מלך המשיח להגלות עליו, שנאמר <sup>1)</sup> עני ורכב על חמור. Lyra erwähnt diese Ansicht des Midrasch ebenfalls, doch nur um sie zu widerlegen, und zwar hat er folgenden Einwand : sed istud apparet omnino fictitium, ideo dicendum, quod ibi accipitur pro plurali singulare : super asinum, id est asinos, quia unus non sufficeret ad portandum tot personas.

Vers 24. ויפגשוהו יהוה. L. : Nicht, wie einige annehmen, den Elieser, sondern wegen der Verabsäumung der pflichtgemäßen Beschneidung desselben, wollte Gott den Vater, den Moses, tödten. Raschi : ויבקש המירו לפי שלא : מל אח אליעזר בנו ועל שנותרשל נענש מיתה :

### Cap. V.

Vers 6. אה הנוגשים בעם : Die Ansicht des Andreas <sup>2)</sup>, daß die exactores (נוגשים) und die praefecti (שוטרים) verschiedene Bezeichnung für dieselben Leute waren, die das gleiche Amt hatten, bestreitet L., da er es unter Hinweis auf Vers 14 (flagellatique sunt qui praeerant operibus filiorum Israel ab exactoribus Pharaonis) für unwahrscheinlich hält, daß die Aegypter eine solche Behandlung von ihren eigenen Landsleuten hätten erfahren können : Et ideo dicendum est, fährt er fort, quod praefecti erant de filiis Israel et erant constituti, ut populum ad laborem inducerent, ut numerum laterum exactoribus redderent, qui erant Aegyptii. R. : הנוגשים מצריים היו והשוטר' היו ישראלים :

<sup>1)</sup> Zach. 9, 9.

<sup>2)</sup> Andreas v. St. Viktor.

הנוגש ממונה על כמה שוטרים והשוטר ממונה לרדות בעושי  
המלאכה:

### Cap. VI.

Vers 2—3. אני יהוה וארא . . . באל שרי ושמי יהוה לא נודעתי להם. Vulgata: Ego dominus, qui apparui Abraham . . . in deo omnipotente et nomen meum Adonai non indicavi eis. Hinsichtlich des Ausdrucks אה שמי יהוה, den die Vulgata mit nomen meum Adonai übersetzt, weshalb auch die katholischen Gelehrten hierin eine Bezeichnung der Herrschaft Gottes sahen (hoc nomen Adonai significat generale dominium), bemerkt L., daß diese Uebersetzung dem hebr. Texte, in dem das Tetragrammaton (יהוה) stehe, nicht entspreche, und daß infolge der Unkenntnis der hebr. Sprache die Vulgata (translatio nostra) bei dem Tetragrammaton, dessen Nennung den Juden verboten war, statt der eigentlichen Schreibweise nur die übliche Aussprache (Adonai) wiedergebe. — Näheres über den Gottesnamen sei bei den jüd. Gelehrten zu finden: Sciendum igitur, quod ad videndum, quid dicendum sit de significatione nominum Hebraicorum, videtur recurrendum ad doctores hebraeos antiquos. Dicit enim Ra. Moses<sup>1)</sup>, loquens de divinis nominibus, quae in veteri testamento continentur, quod aliqua nomina de deo dicuntur per respectum ad creaturas, ut creator, dominus et similia, . . . sed nomen domini tetragrammaton significat divinam essentiam puram et nudam, prout in se existit, circumscripto omni alio, et ideo est nomen incommunicabile appropriatum soli deo, quia significat veritatem divinae essentiae in se. — Auch die Meinung des Raschi<sup>2)</sup> wird erwähnt, aber als

<sup>1)</sup> Vgl. Maimonides, More Nebuchim Buch I cap. 61—63.

<sup>2)</sup> ושמי יהוה לא נודעתי להם. לא הודעתי אין כתיב כאן אלא לא נודעתי. לא נכרתי להם במדת אמתות שלי. שעליה נקרא שמי יהוה. נאמן לאמת דברי שהרי הכתחחים ולא קיימתי:

unzutreffend abgelehnt und ebenso die Ansicht, daß Gott bei früheren Offenbarungen sich mit dem Namen יהוה denen gegenüber, welchen er erschien, nicht bezeichnete. Lyra's eigene Erklärung dieser Stelle berücksichtigt die Definition des Maimonides und lautet im Wesentlichen nach seinen eigenen Worten also : *Dicendum, quod deus indicavit hoc nomen Mosi, non solum quantum ad vocem, sed etiam quantum ad significatum, quod est proprie indicare nomen aliquod.*

### Cap. VII.

Vers 1. נהתיך אלהים לפרעה. R. faßt das Wort *elohim* hier als Richter auf und der Einfluß seiner Erklärung : וירון שופט ורודה, לרדותו במכות ויסורין zeigt sich auch bei L., der sich zu dieser Stelle folgendermaßen ausläßt : *Non dicit deum absolute, sed Pharaonis . . . . et hoc modo Moses dictus est hic deus Pharaonis, id est, potens super eum in plagis, Dei virtute et eius iudicio infligendis.* Zu der Uebersetzung der Vulgata, die *Deum* hat, bemerkt er, daß wegen des Pluralis *elohim* des Hebräischen im Lateinischen eine Uebersetzung mit *deos* entsprechender gewesen wäre : *Sciendum tamen, quod in hebraeo habetur, constitui te אלהים Pharaonis : quod nomen secundum proprietatem sermonis hebraei est pluralis numeri, sicut patet in duabus autoritatibus praeallegatis (Ps. 82, 6 und Ex. 22, 8), in quibus ponitur hoc nomen elohim sicut hic et transfertur in plurali numero et ideo translatio nostra esset magis propria, si haberet sic : „Ego constitui te deos Pharaonis“, id est tantum timendum et eo amplius quam illos, quos colit tanquam deos, quia non poterant eum sic affligere sicut Moses.*

Vers 12. ויבלע מטה אהרן. L. : Nach den doctoribus catholicis verschlang der Stab des Aaron die Stäbe der ägyptischen Zauberer, antequam virga Aaron rediret ad naturam virgae. Hebraei autem, heißt es weiter, magis

innitentes litterae, dicunt, quod fuit postquam illa redierat ad naturam virgae, quia dicitur sic in textu : „devoravit virga Aaron virgas eorum.“ Nach Raschi : מאחר שחזר ונעשה מטה בלע את כלן :

Vers 19. Die Verwandlung des Nilwassers in Blut geschah durch Aaron. Nach der jüd. Auslegung, sagt L., durfte Moses diese Strafe nicht vollziehen, weil er einst aus dem Flusse gerettet wurde. Raschi : לפי שהגין היאור על משה כשנשלך בחובו לפיכך לא לקה על ידו לא בדם ולא בצפרדעים, ולקה על ידי אהרן :

Vers 28. ובאו בביתך . . . ובבית עבדיך. L. : In hac percussione primo nominatur rex, qui plus peccavit, et post populus subditus, qui sibi consensit. Raschi : בביתך ואחר כך בבית עבדיך, הוא התחיל בעצה תחילה וממנו התחילה הפורענות :

Vers 29. L. : Dicunt Hebraei, quod non solum intrabant ranae loca Aegyptiorum, sed etiam corpora eorum, ut per os, quando dormiebant ore aperto, et per alios meatus, per quos poterant introire. Raschi hat nur die Worte : בחוך מעיהם היו נכנסין ומקרקין :

### Cap. VIII.

Vers 12. Nach dem Midrasch (Schem. Rab. Sectio X) war die Verwandlung des Staubes in Mücken eine Vergeltung dafür, daß die Israeliten den Aegyptern Sand- und Lehmarbeiten leisten mußten. Aehnlich bemerkt L. : Fuit enim illa plaga producta ex elemento terrae et correspondet culpa Aegyptiorum, qua afflixerunt filios Israel in operibus terrenis, scilicet luti et lateris. Vgl. ferner L. zu Vers 17.

Vers 17. את הערב übersetzt die Vulgata mit omne genus muscarum. L. : In hebraeo habetur commistionem. Et dicunt Hebraei et Josephus, quod per istam commistionem non intelligitur multitudo muscarum, sed multitudo animalium diversorum generum, quae erant terribilia

aspectu et nociva morsu, ita quod homines et animalia domestica interficiebant; et secundum hoc erat ista plaga ex elemento terrae, quia talia animalia de cavernis terrae exhibant. Auch R. denkt an ein Gemisch wilder Thiere : כל מיני חיות הם רעות ונחשים ועקרבים בערכוביא והיו משהיתים :<sup>1)</sup> בהם :

Vers 22. תועבת מצרים. Zu der Uebersetzung des Hieronymus : „abominationes enim Aegyptiorum“ giebt L. die Erklärung : Hebraei vocant abominationes illa, quae coluntur ab idolatris. Nach Raschi : וראת מצרים . . . . ואצל : ישראל קורא אותה תועבת :

### Cap. IX.

Vers 6. ממהרה : Als Zeit für die Plage der Viehpest wird der folgende Tag bestimmt. L. bringt den Midrasch, nach dem Moses an der Wand einen Strich zog und den Beginn der Plage auf den Augenblick festsetzte, in dem die Sonne am folgenden Tage diesen Strich erreichen würde. Dieselbe Sage findet sich bei Raschi und seinen Quellen (Tanchuma und Midr. Schem. Rab.) an einer andern Stelle und zwar bei der Strafe des Hagelschlages v. 18 : שרט לו שריטה בכותל, למחר כשתגיע חמה לכאן ירד הברד :

Vers 29. כצאתי את העיר אפרוש את כפי אל יהוה. Lyra : erat enim plena idolatria, ideo prius egressus est antequam oraret. Vgl. auch seine Bemerkung zu 8, 25 : „Egressus a te orabo dominum“ : quia praesentibus idolatris nolebat orare. Ebenso zu 10, 18. Raschi : אבל בחוק העיר לא : התפלל לפי שהיתה מלאה גלולים :

### Cap. X.

Vers 21 übersetzt die Vulgata וימש חשך mit tenebrae tam densae ut palpari queant, wahrscheinlich durch die

<sup>1)</sup> Vgl. Aben Esra : ומלת ערב חיות רעות מעורבות כמו אריות : זאבים ודובים ונמרים :

Auffassung des Midrasch beeinflusst<sup>1)</sup>; im Anschluss an diese Uebersetzung bemerkt auch L. : dicunt enim aliqui, quod aër erat ita ingrossatus vaporibus humidis et grossis, quod cum tactu poterat percipi, quia tenebra ipsa cum sit privatio lucis non est tactu perceptibilis. Eine ähnlich lautende Agada bringt auch Raschi : ומדרש אנדה פותרו לשון ממשש בצהרים<sup>2)</sup> שהיה כפול ומכופל ועב עד שהיה בו ממש ויחשיך עליהם חושך יותר : Er will aber lieber diese Stelle durch : ויחשיך עליהם חושך יותר : erklären מחשבו של לילה, וחשך של לילה יאמיש ויחשיך עוד : und וימש mit einem Stamme אמש in Verbindung bringen : וימש כמו ויאמש ; über die Aphäresis des א bezieht er sich auf analoge Fälle in Jes. 13, 20 und 2 Sam. 22, 40 : יש לנו תיבות הרבה חסרות אל"ף, לפי שאין הכרת האל"ף נכרת כל כך אין הכתוב מפקיד על חסרונה כגון ולא יהל שם ערבי, כמו לא יאהל, לא יטה אהל, וכן וחורני חיל, כמי וחורני :

Vers 24. ויקרא פרעה אל משה : Lyra : Non quam diu fuerunt tenebrae, quia tunc nullus Aegyptius de loco suo se movit, sed postquam redierat lux ; timebat enim de alia percussione. Dicunt autem Hebraei, quod praedictae tenebrae non solum fuerunt ad percutiendum Aegyptios, sed etiam propter filios Israel, inter quos erant aliqui mali et increduli, nec volebant de Aegypto recedere, et illi mortui sunt in illis tribus diebus et sepulti, ita quod Aegyptii non viderunt. Si enim vidissent, sic dixissent inter se : ita percussi sunt filii Israel sicut et nos. Vgl. dazu die Bemerkung des Raschi zu Vers 22.

## Cap. XII.

Vers 1. Für die Opferung des Passahlammes (und für andere religiösen Gebräuche) will L. eine zweifache

<sup>1)</sup> Vgl. M. Rahmer : Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus, Bresl. 1861, Seite 62.

<sup>2)</sup> Deut. 28, 29.

<sup>3)</sup> Vgl. dagegen Aben Esra, der das Wort richtig von משש ableitet.



Deutung geben<sup>1)</sup>: Unus (sensus) est status populi exeuntis de Aegypto et est litteralis et primus et hunc intendo primo prosequi, alius est praefiguratio Christi passuri pro tunc, et hunc sensum in fine breviter tangam<sup>2)</sup>. Merkwürdig jedoch ist es, daß er zur Begründung der christologischen Deutung das Zeugnis der jüdischen Exegeten anführt: Et Rabbi Salomon dicit et antiqui doctores Hebraei, quod omnes prophetae prophetarunt nisi ad diem Messiae et ideo cum Moses fuerit maximus propheta, totum quidquid, scripsit, ordinatur ad Christum. Bei Raschi findet sich diese Ansicht, daß die Prophezeiungen der Propheten sich auf die messianische Zeit beziehen sollen, in seiner Erklärung zu Zach.<sup>3)</sup>.

Vers 3. Lyra: Die translatio nostra hat iuxta quem ritum tolletis et hoedum, während die Uebersetzung dem hebr. Text entsprechend (מִן־הַכֶּבֶּשִׂים וּמִן־הָעִיִּים תִּקְחוּ) doch lauten müsse: de arietibus vel des capris accipietis illum, wobei illum auf die unmittelbar vorhergehende Stelle: erit autem agnus sine macula, masculus, anniculus (שֶׁהָחֲמִים וְזָכָר בֶּן־שָׁנָה) zu beziehen sei. Die weitere Bemerkung hierzu „illa enim dictio hebraica, quae ibi ponitur pro agno, scilicet שֶׁהָ, aliquando accipitur pro hoedo“, beruht direct auf Raschi: מִן הַכֶּבֶּשִׂים וּמִן הָעִיִּים. או מִזֶּה או מִזֶּה שֶׁהָ עוֹ קָרוּי שֶׁהָ (Deut. 14, 4), und wenn L. den Befehl, das Opferthier für den 14. Nissan schon am 10. auszuwählen (vgl. Vers 3 u. 6) unter anderem damit begründet,

<sup>1)</sup> Obwohl L. den Grundsatz vorgiebt, die Schrift nach dem vierfachen Sinne auszulegen (nach dem bekannten Distichon: littera gesta docet, etc.), hat er in seiner Hermeneutik doch nur den zweifachen Sinn, einen litteralen oder historischen und einen allegorischen. Vgl. hierüber Merx, die Prophetie des Joel, Seite 324.

<sup>2)</sup> Vgl. Lyra's Note zu 13, 6.

<sup>3)</sup> Vgl. L. Bemerkung zu Vers 3 in den „Moral.“ Uebrigens nennt er im Prooemium zu den Psalmen als den Autor dieser Ansicht auch den Maimonides: Et Rabbi Moyses dicit in libro directionis perplexorum, quod omnes prophetae non sunt locuti nisi ad dies Messiae.

dafs in der Zwischenzeit es untersucht werden solle, ob sich an ihm kein Fehler finde, der gegen die Opfervorschriften verstofse, so ist diese Motivung der Raschi'schen gleichfalls analog : והיה לכם למשמרת. וזה לשון בקור ממום ד' : ימים קודם שחיטה : Zu dem Zusatz des L. : dicunt hebraei quod talis praeceptio per quattuor dies non obligeat in futurum nec fuit observata in annis sequentibus vgl. Raschi : פסח במצרים מקחו בעשר ולא בפסח דורות :

Vers 5. תמים. Raschi : בלא מום. L. Macula, quae est in varietate pellis, non intelligitur hic, quae non impediebat immolationem, sed illa, quae erat ex defectu alicuius partis corporis. — Die Wahl des Lammes als Opfethier hat für ihn auch folgenden Grund : ratio, quare immolabatur agnus magis quam aliud animal, erat ad detestationem idolatriae Aegyptiorum, qui Jovem colebant in specie arietis vel agni(?). Vgl. Nachmanides : ועל דעת . . . . רבותנו שהיו המצרים עובדים אותו (טלה) כל שכן שחודיע במצות הזאת שהשפיל אלוהיהם וכחם בהיותו במעלה העליונה שלו וכן אמר קחו לכם צאן ושחטו אלהיהם של מצרים :

Vers 7. Raschi : על הבתים ולא על משקוף ומוזות שבבית : התכן ובבית הבקר שאין דרין בתוכו : — Lyra : In domibus enim, in quibus non habitabant homines sicut est grangia, ubi reponitur foenum et similia, et stabulum, ubi habitabant animalia, non erat sanguis ponendus.

Zu Vers 8 : „et edent carnes“, bringt L. die jüdische Deutung, dafs es nicht erlaubt war, die Knochen und Sehnen zu essen. R. : את הבשר. ולא גידים ועצמות :

Vers 8. על מרורים übersetzt die Vulgata mit lactucis agrestibus. L. bemerkt dagegen : in hebraeo habetur : cum amaritudinibus und fährt dies erklärend fort : et per hoc intelliguntur herbae amarae indifferenter nec plus fuit praeceptum de lactucis quam des aliis herbis, ut dicunt Hebraei. Hoc autem fiebat ad designandum amaritudinem quam filii Israel sustinuerunt in servitute Aegypti. — Raschi : כל עשב מר נקרא מרור וצום לאכול מר וזכר לוימררו את חייהם :

Vers 9. ראשו על-כרעיו ועל-קרבו. L. weist ausdrücklich darauf hin, daß die Uebersetzung der Vulgata: *caput cum pedibus et intestinis vorabitur* mit dem hebr. Text nicht übereinstimme; auch beziehe sich diese Stelle nicht auf das Verzehren des Opfers, sondern auf das kurz vorher in demselben Verse erwähnte Braten. Seine weitere Erklärung: „*et est sensus, quod caput de corpore abscissum vel pedes non debebant per se assari, sed caput iunctum corpori et pedes similiter; intestina autem amovebantur ut lavarentur et lota reponerentur ad assanda cum corpore*“ ist wohl nach Raschi: **צלוהו כלו כאחד עם ראשו ועם כרעיו ועם קרבו ובני מעיו נוהן לחוכו אחר הדחתן**

Zu Vers 12: **ובכל אלהי מצרים** bringt L. einen Midrasch, nach dem Gott in der Passah-Nacht auch über die Götter der Aegypter ein Gericht dahin ergehen liefs, daß die hölzernen Götzenbilder verfaulten, die metallenen zerschmolzen und die steinernen zerfielen<sup>1)</sup>. Raschi: **של עץ נרקבה ושל מתכת נמסה ונתכת לארץ**

Vers 13. **ופסחתי**. L.: *quia cum domus Hebraeorum essent inter domos Aegyptiorum, quando angelus percutiebat existentes in domo Aegyptii manentis iuxta Hebraeum, transibat domum Hebraei absque laesione, procedens ultra ad percutiendum domum Aegyptii ultra manentis*. Raschi: **מדלג היה מבתי ישראל לבתי מצר' שהיו שרויים זה בתוך זה**

Vers 15. **ונכרתה הנפש ההוא**. L.: *Dicit anima (הנפש), ut per hoc det intelligere, quod ille, qui erat carens usu rationis, si comederet fermentatum, hanc poenam non incurreret*. Raschi bemerkt: **כשהיא בנפשה וכדעתה פרט לאנום**.

Vers 16. **מקרא קדש**. Die Erklärung Lyra's: *dies prima erit sancta in cultu divino et in amictu honesto et*

<sup>1)</sup> Von den mittelalterlichen christlichen Exegeten erwähnt Rupertus eine ähnliche hebr. Tradition: *Ferunt Hebraei, quod omnia idola Aegypti contracta sunt nocte illa et templa, vel motu terrae vel fluminis Nili inundatione.*

in cibo delicato secundum possibilitatem cuiuslibet, beruht auf Raschi, der in ähnlichen Worten sagt : קרא אהו קדש : לאכילה ושתייה וכסות. — „Heilig wird der Tag in Beziehung auf Speise, Trank und Kleidung genannt.“ —

Vers 21. מִשְׁכוּ וְקָחוּ. Die Note Raschi's zu diesen Worten : מִשְׁכוּ • מי שיש לו צאן ימשוך משלו : וְקָחוּ • מי שאין לו : יקח מן השוק (Wer Schafe besitzt, mag von den Seinigen nehmen, wer keine hat, hole sie vom Markte) scheint L. beeinflusst und ihn veranlaßt zu haben, gegenüber der Vulgata, die unsere Stelle mit *ite tollentes animal (LXX : ἀπελθόντες λάβετε ὑμῖν)* wiedergibt, die Bemerkung zu machen : In hebraeo habetur : emite, accipite; entsprechend dieser Textberichtigung commentirt er auch : et est sensus, qui habet gregem, inde accipiat, et qui non habet, emat.

Vers 22. Raschi : שלשה קלחין קרויין אנורה. Nach L. sind zu einem fasciculum hyssopi ebenfalls tres calami simul ligati erforderlich.

Vers 25. וְרִיחַ כִּי הִבֵּאוּ Raschi und Lyra : Erst nach dem Einzuge in Kanaan hatten die Passahvorschriften bindende Gesetzeskraft.

Vers 43. כָּל־בְּנֵי־נֶכֶד. Unter dem נכר versteht Raschi sowohl einen Israeliten, der dem Judenthum untreu geworden, als auch Angehörige anderer Nationen : L. giebt dem alienigena, der lat. Uebersetzung von נכר die gleiche Bedeutung : Der alienigena heisst hier omnis, qui est extra ritum Judaeorum, sive sit gentilis, sive sit Judaeus baptizatus. Auch das im Vers 45 vorkommende Wort תושב erklärt er ebenso wie Raschi : advena dicitur, qui ex aliena gente veniebat ad manendum inter Judaeos. Raschi : תושב • זה נר תושב.

Vers 44. וּמִלֶּחֶה אוֹתוֹ אוֹ יֹאכֵל בוֹ. Lyra citirt hier zwei rabbinische Auslegungen, die des Rabbi Josua, der das Wort יאכל auf den Herrn bezieht und ihn von der Theilnahme am Passah ausschließt, wenn sein Sklave unbeschneitten ist, und die des Rabbi Eleaser, welcher nur den

Sklaven ausschließt: Hoc dupliciter intelligitur ab Hebraeis. Uno modo, ut hoc referatur ad dominum servi, sic intelligendo, quod Hebraeus habens servum gentilem emptitium non possit comedere de agno paschali, donec servus emptitius fuerit circumciscus . . . . Alio modo, ut referatur ad servum. . . Vgl. Raschi : מניד שמילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח דברי ר' יהושע, ר' אליעזר אומר אין מילת עבדיו מעכבתו מלאכול בפסח; אם כן מה ח"ל או יאכל בו? העבר

L. jedoch läßt beide Ansichten gelten, indem er sie vereinigt und seine Ausführungen folgendermaßen schließt: et utrumque requirebatur; de secundo patet, quia nullus incircumciscus erat admittendus, similiter de primo, quia dominus non debebat admitti donec omne masculinum eius esset circumciscum.

Vers 48. Während schon im Vers 43 dem בן נכר die Theilnahme am Passahlamm versagt ist, wird noch im Vers 48 überhaupt jedem ערל verboten, davon zu essen. Lyra : ista lex non est ad excludendum gentiles incircumcisos, qui iam supra sunt exclusi, sed ad excludendos filios Israel, qui timore mortis et infirmitatis non erant circumcisi, quia aliqui Judaei nimis inordinate amantes pueros suos, dimittebant eos incircumcisos, timentes ne ex circumcissione mors vel infirmitas eis accideret, et isti non debebant accedere ad esum agni quamvis in aliis essent Judaei. Auch Raschi hat für diesen Vers die gleiche Auslegung : וכל ערל לא יאכל בו. להביא את שמחו אחיו מחמת : מילה, שאינו מומר לערלות ואינו למד מבן נכר לא יאכל בו :

### Cap. XIII.

Vers 2. כל בכור . . . לי הוא. L. : Ex hoc enim, quod deus percussit primogenita Aegyptiorum salvans primogenita Hebraeorum, primogenita Hebraeorum fuerunt sibi obligata. Aehnlich lautet seine Bemerkung zu 22, 8. Raschi : לעצמי קניתי על ידי שהכתי בכורי מצרים :

Vers 4 : אָהֶם יֵצְאוּ בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב. Nach L. fand der Auszug aus Aegypten im חודש האביב, dem mensis novarum frugum, gerade deswegen statt, weil diese Jahreszeit hierzu am günstigsten war: quod est tempus valde aptum ad ambulandum. Ebenso Raschi, der außerdem hierin noch einen Beweis der Liebe Gottes zu Israel erblickt : וכי לא היינו יודעין באיזה הרש? אלא כך אמר להם ראו חסד שגמלכם שהוציא אתכם בחדש שהוא כשר לצאת, לא חמה ולא צנה ולא גשמים :

Vers 5 werden nur 5 palästinensische Völkerschaften genannt. Den Widerspruch mit anderen Stellen, wo sechs oder sieben aufgezählt werden, löst L. dadurch, daß er in den hier erwähnten Chananaei eine allgemeine Bezeichnung aller Bewohner des gelobten Landes sieht: Licet enumeret hic quinque gentes tantum, aliae tamen subintelliguntur nomine Chananaei, quia omnes habitatores terrae promissionis vocabantur Chananaei generaliter, licet aliqui cum hoc haberent nomen speciale, ut Amorrhaei et Hiebusaei. Raschi' Erklärung besagt dasselbe.

Zu Vers 21 bringt L. in Betreff der Feuer- und Wolkensäule zwei Ansichten: Dicunt aliqui, quod eadem fuit columna, quae obumbrabat per diem et illuminabat per noctem, vocant tamen duplici nomine propter duplex officium. Nach den jüdischen Deutungen dagegen seien es zwei Säulen gewesen: una per diem, quae in vespero recedebat peracto officio, et tunc columna ignis subintrabat. Welche Ansicht die richtigere sei, gehe aus dem Text nicht hervor; beide seien daher zulässig; aber soviel stehe fest, daß nach beiden Auffassungen die Erscheinung mit einem göttlichen Wunder verbunden gewesen sei.

#### Cap. XIV.

Vers 6. ויקח שש מאות רכב. Ueber den scheinbaren Widerspruch bezüglich der vielen für die Ausrüstung der Reiter nothwendigen Pferde mit der im Cap. 9 erwähnten

Viehseuche bemerkt L., dafs nur die auf dem Felde befindlichen Pferde von der Seuche ergriffen wurden. Dagegen hätten (nach 9, 20) viele Aegypter ihr Vieh in die Gebäude geflüchtet und es hierdurch gerettet. Raschi : ומהיכן היו הבהמות הללו אם האמר משל מצרים הרי נאמר וימת כל מקנה מצרים . ואם משל ישראל והלא נאמר וגם מקננו ילך עמנו . משל מי היו? מן "הירא את דבר יהוה מעבדי פרעה הנים את מעבדיו ואת מקנהו אל הכתים" (Ex. 9, 20).

Vers 20. Für die etwas dunkle Stelle : ויהי הענן והחשך ויהי את הלילה hat L. nach der Vulgata, deren Uebersetzung hier lautet : et erat nubes tenebrosa et illuminans noctem, auch die Auffassung, dafs die Wolke und die Finsternis für die Aegypter war, und dafs den Israeliten die Wolke leuchtete (et erat nubes tenebrosa: ex parte Aegyptiorum; et illuminans noctem : ex parte Hebraeorum)<sup>1)</sup>. Die Frage, ob hier an eine Wolke zu denken sei, die auf die Lager der Hebräer und Aegypter verschiedene Wirkungen ausübte, indem sie diesen Finsternis, jenen Helle brachte, oder ob hier zwei Wolkensäulen, eine leuchtende und eine dunkle, anzunehmen seien, läfst er, wie schon zu 13, 21 erwähnt ist, unentschieden. Die jüdischen Ausleger nähmen das letztere an : Secundum Hebraeos, qui dicunt illum fuisse duplicem, columna nubis adveniente nocte non recessit, sicut consueverat, sed remansit adveniente columna ignis, ita quod erat nubes ex parte Aegyptiorum, et columna ignis ex parte Hebraeorum. Vgl. hierzu Raschi zu Vers 19 : כשחשכה והשלים עמוד הענן את המחנה : לעמוד האש לא נסתלק הענן כמו שהיה רגיל להסתלק ערבית לגמרי אלא נסע והלך לו מאחריהם להחשיך למצרים :

Vers 27. שהיו מהוממים . ומצרים נסים לקראתו . Die Verwirrung unter den Aegyptern war so grofs, dafs sie sich den heranbrausenden

<sup>1)</sup> Vgl. A. Geiger in der Jüd. Ztschr. f. W. und L. Band I, 1861, Seite 50.

Wellen entgegenstürzten. L. sagt dasselbe : *Ex timore enim erant ita turbati et stupefacti, quod non cucurrerunt ad littus, sed magis contra aquas super se venientes.*

### Cap. XV.

Vers 2. **וְהָאֵלִי**. Raschi's Bemerkung zu dieser Stelle : **בכבודו נגלה עליהם והיו מראין אותו כאצבע ראתה שפחה על הים** , **מה שלא ראו נביאים** , die also wegen des Demonstrativum **וְהָאֵלִי** auf eine für die Sinne wahrnehmbare Erscheinung Gottes hinweist, wird von L. zurückgewiesen : *istud non habet de scriptura auctoritatem ; ideo eadem facilitate contemnitur et probatur : eine solche Annahme sei also willkürlich und dann hätte doch die Schrift ein solches Wunder, eine condensio dei, gewifs nicht unerwähnt gelassen. Das Richtigeste sei daher, die Stelle aufzufassen als eine demonstratio ad intellectum accepta ex effectu visibili : Aus der gewaltigen That Gottes schlossen die Israeliten auf dessen Anwesenheit.*

Vers 8. **נִצְּבוּ כְמוֹ-יָד נֹזְלִים**. Die Vulgata hat *stetit unda fluens*, ohne die Worte **כְמוֹ-יָד** zu übersetzen. Lyra's Note giebt **יָד** die Bedeutung „Mauer“ : *stetit unda fluens : id est aqua de natura sua fluida stetit contra naturam suam sicut murus erecta. Raschi erklärt mit Berufung auf Onkelos ebenfalls יָד = הומה (Mauer).*

Vers 20. **מרים הנביאה אחות אהרן**. L. : *Et quare non soror Moysis dicitur, sicut et soror Aronis? Hebraei duplicem causam assignant. Una est, quia ante nativitatem Moysis, cum adhuc non haberet fratrem nisi Aronem, prophetavit matri suae, quod paritura erat filium, qui liberaret Israel. Alia causa est, quia Aron ostendit se multum zelare pro ea, quando fuit percussa lepra. Raschi : היכן נתנבאה כשהיתה אחות אהרן קודם שנולד משה אמרה ד"א אחות אהרן לפי שמסר נפשו עליה (den Moses, der Israel befreien wird, conf. Sota fol. 13) כשנצטרעה נקראה על שמו :*



ibid. Lyra : Da Mirjam im prophetischen Geiste die Wohlthaten, welche Gott ihrem Volke erweisen würde, voraussah, hatte sie schon beim Auszuge aus Aegypten eine Pauke mitgenommen und auch andere Weiber hierzu veranlaßt, um so Gott in Sang und Paukenschlag feiern zu können. Dasselbe sagt auch Raschi : מובטחות היו צדקניות שבדור שהקב"ה עושה להם נסים והוציאו הפים ממצרי' :

Zu Vers 22. יוסע bemerkt L. : Tulit autem Moyses Israel de mari rubro et dicitur tulit, quia cum quadam violentia et importunitate fecit eos recedere; erant enim cupidi et ideo erant nimis cupidi ad spolia Aegyptiorum submersorum colligenda quia secundum quod dicunt Hebraei ista spolia fuerunt maiora et pretiosa, quam illa, quae asportaverant de Aegypto per accommodationem. Nach Raschi : הסיען בעל כרחם שעטרו מצרים סוסיהם בתכשיטי זהב וכסף ואבנים טובות והיו ישראל מוצאין אותן בים וגדולה היתה ביזה ים מכיזה מצרים :

Vers 25. Den Aufenthalt in Mara benutzt Moses, um dem Volke einige Gesetze einzuschärfen. Raschi's kurze Bemerkung zu dieser Stelle : במרה נתן להם מקצת פרשיות של חורה : wird von Lyra weiter ausgeführt : Dicit hic Rab. Salomon quod dominus videns filios Israel otiosos, ne per otium, quod est sentina omnium vitiorum, declinarent ad peiora, dedit eis duo praecepta legis, ut studerent in eis ad sciendum et ad operandum : praeceptum de observatione sabbati . . . et praeceptum de vacca rufa (Num. 19) . . . Tradidit eis etiam aliqua capitula de pertinentibus ad iudicialia, ut scirent, qualiter deberent ad invicem iuste et pacifice conversari.

Vers 27. Die 12 Quellen und 70 Palmen in Elim sind bei L. ein Symbol für die 12 Stämme und die 70 Richter, welche letztere später (Cap. 18) von Moses eingesetzt wurden. Vgl. Raschi : שחים עשרה עינת מים כנגד י"ב שבטים נודמנו להם : ושבעים חמרים . כנגד שבעים זקנים :

## Cap. XVI.

Vers 13. והעל השליו. L. : coturnix est avis pinguis et sapida. R. : השליו מין עוף ושמן מאד ;

Vers 15. ויאמרו איש אל אחיו מן הוא. Für das Wort „Manna“ bringt L. zwei Etymologien, die des Josephus und die der jüdischen Exegeten : nach dem ersteren be-  
deute „man hu“ so viel als quid hoc (scil. est); dagegen sagten Rab. Sal. und die hebraei moderni, dafs „man“ nicht quid bezeichne, sondern praeparationem vel magis proprie rem praeparatam ad esum : et secundum hoc dixerunt filii Israel : Man hu, id est : praeparatum hoc scilicet a deo pro nostra sustentatione. Vgl. hierzu Raschi : מן הוא המלך<sup>1)</sup>. Ebenso Aben Esra : מן הוא מנורת אשר מנה את מאכלכם und auch Kimchi leitet das Wort von מנה ab<sup>2)</sup>.

Vers 20. L. erwähnt die jüdische Tradition, nach der Datan und Abiran die Männer waren, welche das Manna für den anderen Morgen übrig liefsen. Vgl. Raschi und Midr. Schem. Rab. zur Stelle.

Vers 22. Zu den Worten לקמו להם משנה hat Raschi die Bemerkung : כשמדרו את לקיטתם באהליהם מצאו כפלים שני. העמר לאחד. Auch L. bringt diese Tradition : secundum quod dicunt Hebraei, non collegerunt plus in illa die quam in aliis praecedentibus, sed cum venerunt ad domum inveniunt mensuram duplicem per miraculum.

Vers 31. ויקרא את שמו מן והוא כורע גד לבן. Raschi : עשב ששמו קרי יינדר (coriandre) וזרע שלו עגול ואינו לבן והמן היה לבן ואינו נמשל לזרע גד אלא לענין העגול כורע גד היה והוא

<sup>1)</sup> Dan. 1, 5. Vgl. hierzu Succa 39 b מאי משמע דהאי מן לישנא מן (Woher wissen wir, dafs מן Speise bedeutet? Aus der Stelle Dan. 1, 5.)

<sup>2)</sup> D. Kimchi radices ed. Biesenthal et Lebrecht Seite 196 unter לפי לא ידעו לו שם קראו לו מן, כלומר מתנה והלק מאת : מנה השם יתברך :

: לבן Aehnlich lautet die Erklärung des L. : Quod erat quasi semen coriandri quantum ad quantitatem et figuram, non tamen quantum ad colorem, unde subditur : „album.“ Semen autem coriandri nigrum est.

### Cap. XVII.

Vers 5. וקח אהך מוקני ישראל. Nach L. sollten die Aeltesten Zeugen sein, daß an dem Felsen vorher Wasser oder Quellen sich nicht befanden. Dieselbe Bemerkung hat auch Raschi : לעדות שיראו שעל ירך המים יצאים מן הצור ולא יאמרו מעינותה היו שם מימי קדם:

ibidem : Die Begründung dafür, daß Moses gerade vermittelt desselben Stabes, mit welchem er schon vorher den Nil geschlagen hatte, Wasser aus dem Felsen hervorbringen sollte, giebt L. nach Raschi : Dicit. Rab. Sal., quod aliqui de populo israelitico erant ita maligni, quod dicebant, quod ministerium illius virgae solum modo se extendebat ad mala infligenda sicut patuit in plagis Aegyptiorum, sed non se extendebat ad conferendum bona, et ideo dominus praecepit Mosi uti virga illa in educatione aquae de petra, ut manifeste videretur, quod non solum erat instrumentum divinae iustitiae in malis poenae inferendis, sed etiam divinae misericordiae in bonis conferendis.

Vers 14. ושם באוני יהושע. L. : Per hoc designavit dominus, quod erat Josue introducturus filios Israel in terram promissionis et non Moyses. Ebenso Raschi : כאן נרמז למשה שיהושע מכניס את ישראל לארץ:

### Cap. XVIII.

Vers 5. ויבא יתרו. Nach der jüdischen Ansicht, bemerkt hier L., kam Jethro zu Moses nicht vor der Gesetzgebung und auch nicht im ersten Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten, sondern im 2. Jahre, nach der Gesetzgebung. Vgl. Raschi zu Vers 13. — L. ist aber mit dieser Meinung nicht einverstanden, da ihm die Annahme anderer,

dafs nämlich Jethro schon vor der Gesetzgebung und im ersten Jahre zu seinem Schwiegersohne gekommen sei, wahrscheinlicher ist; denn da der Wohnsitz des Jethro in der Nähe des Sinai lag (was aus III, 1 hervorgehe: Moses trieb die Herde zum Berge Gottes, zu dem mit dem Sinai identischen Horeb), hätte er wohl nicht ein ganzes Jahr gezögert, ihn zu besuchen, zumal er von seinen Thaten gehört hatte.

### Cap. XIX.

Vers 1. ביום הזה . . . בחרש השלישי. Nach L. war es der erste Tag des 3. Monates nach dem Auszuge aus Aegypten, Raschi sagt: ביום הזה בראש החודש; am Anfange des Monates.

Vers 2. נגד ההר war nach Raschi die Ostseite des Berges: למזרחו וכל מקום שאחה מוצא נגד פנים למזרח: Ihm folgt L.: ad partem orientalem und setzt hinzu: ut sic adorarent dominum descendentem super montem Sinai, quia Judaei adorant versus occidentem(?).

Vers 4. ואשא אהכם על כנפי נשרים. L.: Durch den Ausdruck: ich trug euch auf Adlerfittigen, soll die Schnelligkeit des Auszuges hervorgehoben werden: id est cito et expedite educendo vos de Aegypto, sicut aquila inter aves alias citissime volat, quia omnes eadem die egressi sunt. Dann bringt er die Ansicht des Raschi: Dicit hic Rab. Sal., quomodo aquilae est, quando portat pullos de loco ad locum, quod portat eos super dorsum, ita quod, si projiciatur sagitta ab inferis, ipsa recipiat sagittam et non pulli, ideo dominus se comparat aquilae, quia cum voluit transferre filios Israel per mare rubrum, angelus, qui praecedebat castra Israel in hoc personam domini repraesentans posuit se cum columna nubis inter Aegyptios et Hebraeos, ne Aegyptii possent Hebraeos impetere machinis vel sagittis.

Vers 13. במשך היבל übersetzt die Vulgata cum clangere coeperit buccina und dieser Uebersetzung entsprechend

ist auch die von L. angeführte Erklärung der *doctores nostri*; quod exponunt *doctores nostri* dicentes, quod per hoc non licentiantur transcendere terminos praedictos, sed quod ante clangorem huiusmodi debebant se tenere longe, etiam a terminis praefixis et in ipso clangore appropinquare eis; et hoc vocatur ascendere, quia termini illi erant aliquantulum in ascensu montis; dagegen, fährt er fort, heiße es nach dem hebr. Texte hier: in protractu buccinae ascendant und die hierauf bezügliche Erklärung des Rab. Sal. laute: Erat quidam modus clangendi protensus et erat signum recessus deitatis de monte et per hoc erant licentiati transire terminos constitutos et ascendere in montem. Raschi: כשימשוך היובל קול ארוך הוא סימן סילוק שכניה: והפסקת הקול וכיון שאסתלק הם רשאים לעלות:

Vers 16. וקל שפר חזק מאד. L. Audiebatur enim terribilis sonus quasi tubae, et hoc fiebat ministerio angelico. Fabulantur autem Judaei, quod ille clangor vel sonus fiebat in quodam cornu, quod fuit acceptum de ariete immolato pro Isaac. Raschi zu Vers 13: היבל הוא שופר של איל... ושופר: של איל של יצחק היה:

Vers 18. והר סיני עשן כלו. Lyra: An der Spitze des Berges stieg aus der Mitte der dichten Wolke, die den Berg bedeckte, Feuer und Rauch empor. Nach der jüdischen Tradition seien es Feuer- und Raucherscheinungen gerade deswegen gewesen, weil diese keine feste Gestalt annehmen, mithin dem Volke keine Gelegenheit gegeben werden sollte, sich Götzenbilder zu machen. Vgl. oben zu Cap. III, 2. — L. bekämpft diese Ansicht: nec est intelligendum, quod dominus descenderit ibi contra naturam suam, quae ubique est de necessitate, et per consequens non potest ascendere nec descendere, sed in effectu ipsum repraesentante.

### Cap. XX.

Vers 3. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. Die Bemerkung

kung des L. hierzu : *coram me id est nullo loco vel tempore habebis deos alienos, quia praesens sum omni tempore et loco ist* nach Raschi : כל זמן שאני קים שלא תאמר לא : נצטוו על ע"ז אלא אותו הדור :

Vers 8. זכור את יום השבת. L. : Nach den Geboten der Hebräer soll das Kostbarste für den Sabbath aufbewahrt werden, so z. B. müfste ein neues Kleid zuerst am Sabbath benutzt werden. Vgl. hierzu Raschi : חנו לב לזכור : המיד את יום השבת שאם נודמן לך חפץ יפה תהא מוטינו לשבת :

Vers 10. אתה ובנך. Lyra : Hierunter werden nicht die Erwachsenen verstanden, die schon längst das Sabbathgebot kannten, sondern der Zusatz : „du und dein Sohn“ steht deshalb hier, um anzudeuten, daß die unmündigen Kinder von den Eltern zur Feier des Sabbathes angehalten werden sollen, und daß letztere eine Uebertretung dieses Gesetzes hindern sollen. Raschi : אתה ובנך. אלו קטנים : או אינו אלא גדולים אמרת הרי כבר מוזהרים הם אלא לא בא אלא : להזהיר גדולים על שביחת הקטנים :

Vers 13. לא תנאף. L. : Nach den *doctores nostri* wird hierdurch verboten *omnis concubitus qui est praeter legem matrimonii*; dagegen beziehen die Juden dieses Gebot nur auf den Ehebruch : *Hebraei autem dicunt, quod prohibetur sola moechia. Alii concubitus inordinati aliis praeceptis sunt prohibiti.* Raschi : אין ניאוף אלא באשת איש.

### Cap. XXI.

Vers 3. אם כנסו יבא כנסו יצא. L. übersetzt die Vulgata merkwürdigerweise durch : *cum quali veste intraverit, cum tali exeat*; auch Raschi setzt כנה = נה und hat, da er solche Erklärungen gewöhnlich aus der Tradition schöpft, dies wohl aus einem Midrasch. Vielleicht ist die Uebersetzung des Hieronymus in der Vulgata auf dieselbe Quelle zurückzuführen. L. bemerkt : *In Hebraeo habetur : in panno suo venit, in panno suo exeat, quod exponunt Hebraei, id est, si venit solus, scilicet sine uxore solus exibat.* Vgl. R. : אם כנסו :

יבא שלא היה נשוי אשה כתרנומו אם בלחודוהי<sup>1)</sup>, ולשון בנפו בכנפו : שלא בא אלא כמות שהוא יחידי בתוך לבושו בכנף בנרו : Zu der Textberichtigung נף = pannus ist Lyra jedenfalls durch das Raschi'sche כנף veranlaßt worden.

Vers 6. ורצע ארניו אה אזנו. Lyra : Haec poena et verecundia sit ei, eo quod non vult uti libertate a deo sibi data, et perforatur auris magis quam aliae partes, quia per illam partem intellexit vel intelligere debuit legem de libertate. — Raschi : ומה ראה און לרצע מכל שאר איברים שבנוף אמר רבן יוחנן בן זכאי און זאת ששמעה על הר סיני לא הנגב והלך וגנב הרצע. ואם מוכר עצמו, און ששמעה על הר סיני כי לי בני ישראל עבדים והלך וקנה אדון לעצמו הרצע :

ibidem. ועברו לעלם. Die Talmudisten und Rabbinen verstehen dies לעלם von der Zeit an, als er Sklave wurde, bis zum Jubeljahre. Raschi : ער היובל או אינו אלא לעולם כמשמעו? ה' ואיש אל משפחתו חשובו מניד שחמשים שנה קרויים עולם ולא שיהא עברו כל חמישים שנה אלא עוברו ער היובל בין מופלג : „Et erit ei servus in saeculum“, id est usque ad annum Jubilaeum, sive parum distet, sive multum<sup>2)</sup>).

Vers 8. וְהִקְדָּהּ. Der Herr soll die hebr. Magd, welche ihm nicht gefällt, lösen lassen. Lyra : „dimittet eam“, ante annum septimum. In hebraeo habetur : „redimet eam“, id est, dabit ei locum ad redimendum se. Raschi : יתן לה מקום להפרות ולצאת שאף הוא מסייע בפדיונה : Auch die Art und Weise, wie der Herr der hebr. Sklavin die

<sup>1)</sup> Ebenso fassen diese Stelle die LXX auf : *ἐὰν αὐτὸς μόνος εἰς-έλθῃ καὶ μόνος ἐξελεύσεται.*

<sup>2)</sup> Vgl. Theodoret in der glossa ordinaria : „Erit servus in saeculum“ : Si aetas hominis paucis annis absolvitur, quare adiunxit in saeculum? Quia apud sacras litteras saeculum non tempus semper infinitum denotat, sed quandoque finitum. Sunt qui ad Jubilaeum referant, sive illud in proximo sit, sive longius absit. — Ueber jüd. Traditionen bei Theodoret ist Graetz in der Frankel'schen Monatsschrift 1854 zu vergleichen.

Gelegenheit zum Loskaufe geben soll, erörtert L. nach der Raschi'schen Erklärung.

Vers 10. אִם-אַחֲרָתָּ יִקַּח-לוֹ שְׂאֵרָהּ כְּסוּחָהּ וְעַנְתָּהּ לֹא יִגְרַע  
 giebt die Vulgata folgendermassen wieder : Quodsi alteram  
 ei acceperit, providebit puellae nuptias et vestimenta et  
 pretium pudicitiae non negabit, was von älteren christlichen  
 Auslegern dahin erklärt wird, daß der Vater an die hebr.  
 Sklavin für den ehelichen Umgang mit seinem Sohne eine  
 Geldentschädigung zahlen soll, deren Höhe nach richterlichem  
 Gutachten bestimmt wurde, und mit der die Mitgift und die  
 Ausstattung für eine Ehe mit einem andern Manne bestritten  
 werden konnte. Dagegen macht schon L. auf die große Abwei-  
 chung der Vulgata vom Originaltexte aufmerksam und übersetzt  
 den hebr. Vers mit folgenden Worten : Quodsi alteram ei  
 acceperit, expensas et cooperturam suam et horam suam non  
 diminuet und giebt nach Raschi hierzu die Erläuterung :  
 Expensas : id est victum sufficientem, „cooperturam suam“,  
 id est, vestimentum convenientem. Raschi : שארה מוונה  
 כסותה כמשמעו. L. „horam suam“, id est tempus reddendi  
 debitum non diminuet subtrahendo vel defalcando ab ipsa  
 propter aliam uxorem superinductam; poterant enim habere  
 plures uxores simul<sup>1)</sup>. Raschi hat nur : עונה השמש.

Vers 14. רעהו. L. : Unter diesem versteht man einen  
 Juden; das Gesetz fand nicht Anwendung, wenn ein Jude  
 einen Heiden tödtete. Nach Raschi : על רעהו ולא על גוי.

ibid. בערמה. L. : Per hoc excluduntur illi, qui licet  
 occidunt, bonum intendunt, sicut magister verberando discipulum,  
 et pater filium suum et medicus medicando infir-

<sup>1)</sup> Zu der Lyra'schen Uebersetzung von עונה mit hora vergl. D.  
 Kimchi a. a. O. S. 255 b : עונה = עת הקבועה להשמש und Aben  
 Esra zur Stelle : והנה עונתו מזרה עת. Das Dagesch occultum bei  
 עת stamme von einem assimilierten נ.



mum. Ebenso Raschi : והרופא ורודה בנן ותלמידו שאף על פי הם מוידין אין מערימין :

Vers 15. L. : Nach den katholischen und hebr. Commentatoren tritt die Todesstrafe nur bei einer Körperverletzung ein; eine Mißhandlung ohne Körperverletzung zieht eine andere Strafe nach sich. Raschi : לפי שלמדנו על החובל בחבירו שהוא כחשלוּמין : ולא במיתה הוצרך לומר על החובל באביו שהוא במיתה ואינו חייב אלא בהכאה שיש בה חכורה :

Vers 19. L. : Nach Rab. Sal. mußte der, welcher einen andern im Streite schlug und verletzte, so lange von den Richtern in Gewahrsam gehalten werden, bis der Geschlagene wieder hergestellt war; starb aber letzterer an der Verletzung, so mußte an dem Thäter die Todesstrafe vollzogen werden. Die Worte im Texte אִם-יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ עַל-מִשְׁעֲנֵתוֹ, si surrexerit et ambulaverit super baculum suum seien metaphorisch aufzufassen : ita quod per baculum, cui huiusmodi innititur, plena sanitas et fortitudo intelligitur. Vgl. Raschi : על בריו וכחו : על משענתו : ונקמה המכה. וכי תעלה על דעתך שיהרג זה שלא הרג ? אלא למדך כאן שחובשים אותו עד שנראה אם יתרפא זה וכן משמעו כשקם זה והולך על משענתו או נקה המכה אבל עד שלא יקום זה לא נקה המכה :

Bei dem Vers 20 und 21 erwähnten עבד ist an einen Sklaven nichthebräischen Stammes zu denken, was Lyra aus den Worten תָּלַי כֶּסֶף הוּא schließt : „Quia pecunia illius est, scilicet ipse servus. Ex quo patet, quod loquitur tantum in hoc casu de servo gentili, quia cum sit servus simpliciter, et emptus ad serviendum, semper est pecunia domini sui Hebraei. Non sic autem servus Hebraeus, qui magis est mercenarius quam servus, ut praedictum est, et ideo occisioni servi Hebraei debetur poena mortis sicut aliorum. Vgl. Raschi : בעבד כנעני הכתוב מדבר, או אינו אלא בעברי ? ת"ל תָּלַי כֶּסֶף הוּא. מה כספו קנוי לו עולמית אף עבדה קנוי לו לעולמית :

Vers 23. Wenn Männer streiten und dabei eine schwangere Frau stoßen, so daß ihr ein אסון geschieht, so gilt der Grundsatz : וְנִתְּהָרָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ. Die Vulgata übersetzt diesen Vers mit : sin autem mors fuerit subsecuta, reddet animam pro anima. L. versteht auch unter den Worten anima pro anima die Todesstrafe im Gegensatze zu hebr. Gelehrten, die das נפש תחת נפש nur als eine Verpflichtung dem Geschädigten eine Geldentschädigung zu leisten, auffassen. Raschi : רבותינו חולקים בדבר יש אומרים : נפש ממש ויש אומרים ממון :

Vers 25. פצע ist nach Raschi eine Wunde, bei der Blut abfließt : "פצע היא מכה המוציאה דם שפצע את כשרו נבר" (navreur) ורא בלעז : חבורה ist eine Wunde, in der das Blut gestockt ist und nicht ausfließen kann, so daß das Fleisch dunkelroth gefärbt wird : חבורה היא מכה שהדם נצרר : ביה ואינו יוצא אלא שמאדים הכשר כנדרו : Die entsprechenden Uebersetzungen in der Vulgata: vulnus und livor, werden von Lyra ebenso erklärt : Et est vulnus percussio cum effusione sanguinis; livor autem quando sanguis non effunditur, sed intra cutem denigratur. Auch die Meinung des R., daß bei Verletzungen statt des strengen ius talionis eine entsprechende Geldentschädigung erfolgte, wird von ihm angeführt.

Vers 32. Lyra : Dicit hic Ra. Sa., quod illud quod dictum est hic de impetitione bovis cum cornu, intelligendum est etiam si per recalcitrationem vel morsum et consimilia interfecerit, sed scriptura exprimit solum illud quod communiter accidit, scilicet quod interficiat cum cornibus. Vgl. R. zu Vers 29 : לפי שנאמר כי יגח אין לי אלא שהמיתו בנניחה, המיתו בנשיכה דחיפה בעימה, מנין? ת"ל והמית :

Vers 33. Derjenige, welcher eine Grube grub und sie nicht zudeckte, oder eine zugedeckte aufthat, mußte, wenn Vieh hineinfel, dem Besitzer des Thieres Schadenersatz leisten. L. bemerkt nach R., daß dieses Gesetz nur dann in Anwendung kam, wenn die Grube sich an

einem öffentlichen Platz befand. — Raschi : וכפר ברשות : הרבים דבר הכחוב. Auch in der Erklärung des Verses 35 stimmen beide überein, in der Bestimmung über die Höhe des Schadenersatzes für den Fall, daß das sonst nicht stöfsige Rind Jemandes das eines andern todt stößt.

## Cap. XXII.

Vers 1. אִם-בְּמִתְקַרֵּת יִמָּצֵא הַנֶּגֶב וְהָכָה וְיָמַת אִין לוֹ דָּמִים :  
 Lyra : Quia praesumptio est contra furem, quod non solum veniebat ad furandum, sed etiam ad occidendum, si inveniret resistantiam, et ideo erat debitor mortis. Ebenso Raschi : וזה להרגך בא שהרי יודע הוא שאין אדם מעמיד עצמו...  
 ורואה שנוטלין ממונו בפניו ושוחק לפיכך על מנת כן בא שאם יעמוד בעל הממון כנגדו יהרגנו :

Vers 2. Die Worte : אם זרחה השמש עליו דמים לו : faßt L. im Gegensatze zu der wörtlichen Auffassung der katholischen Gelehrten, die den Dieb nur bei einem nächtlichen Einbruch zu tödten gestatten, dagegen den Todtschlag nicht rechtfertigen, wenn er am Tage ertappt wird, mit Raschi im figürlichen Sinne : Si clarum sit sicut dies est clara, quod ille non veniebat ad occidendum, utpote si sit pater domini domus, vel frater vel ita amicus eius, quod luce clarius est, quod non venit ad occidendum eum, sed solum ad furandum pro indigentia sua supplenda, in tali casu percussor est reus homicidii et debet mori. Vgl. Raschi : אין זה אלא כמין משל אם ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך כשמש הוזה שהוא שלום בעולם כך פשוט לך שאינו בא להרוג אפילו יעמוד בעל הממון כנגדו, כגון אב החותר לגנוב ממון הבן בידוע שרחמי האב על הבן ואינו בא על עסקי נפשוה :

Vers 17. לא תחיה מכשפה übersetzt die Vulgata : maleficos non patieris vivere, was L. nach dem hebr. Text dahin berichtet, daß er bemerkt : In hebraeo habetur : Sortilegam non patieris vivere. Dann fährt er fort : Et licet exprimat mulierem tantum, tamen intelligitur de homine sortilego, sicut exprimit translatio nostra, sed scriptura ex-

primit illud, quod communius accidit, scilicet quod mulieres sint sacrilegae. Vgl. Raschi: ואחד זכרים ואחד נקבות, אלא שדבר הכתוב בהווה שהנשים מצויות מכשפות:

Vers 19. וּבַחֵלֶלֶת לְאֱלֹהִים יִחָרֵם. Mit R. meint L., daß bei Todesstrafe hier nur die mit den Opfern direct verbundenen Verrichtungen, wie Räuchern, Libationen und Aehnliches, verboten seien; auf leichtere Vergehen, daß z. B. der Jude einen Götzentempel reinigte oder schmückte, folgte auch eine geringere Strafe als der Tod.

Vers 24. עָלִיו לֹא תִשְׁמוֹן נֶשֶׁךְ. Vulg. Nec usuris opprimis. L.: In hebraeo habetur: Nec morsum pones super eum, et per morsum intelligitur usura. Raschi: נֶשֶׁךְ רְבִית: שהיא כנשיכת נחש:

Vers 25. Das gepfändete Kleid soll dem Armen vor Sonnenuntergang zurückgegeben werden. L. bemerkt: Si autem quaeratur, quare accipiebatur pignus ita frequenter et restituebatur, dicit Ra. Sa., quod hoc erat ad imprimendum hominum cordibus misericordiam Dei, qui cotidie peccantibus cotidie relaxat, cum clamant ad ipsum. Der Sinn der Raschi'schen Note ist ähnlich: חבל תחבל כפל לך בחבלה עד כמה פעמים אמר הקב"ה כמה אתה חייב לי והרי נפשך עולה אצלי כל אמש ואמש ונותנת דין ומתחייבת לפני ואני מחזירה לך אף אתה טול והשב טול והשב: <sup>1)</sup>

Vers 28. Bei den Worten: מִלֶּאחֶד וּדְמַעַךְ לֹא תֵאָחֵז הָאֶחָד hat sich die Vulgata nicht genau an den Originaltext gehalten, da sie freier übersetzt: decimas tuas et primitias non tardabis offerre. Lyra entging diese Ungenauigkeit nicht und deshalb stellt er nach dem hebr. Wortlaut erst den Text richtig: in hebraeo habetur: plenitudinem et lacrimam tuam non tardabis reddere und dann erklärt er:

<sup>1)</sup> Daß im Raschitexte dieser Passus oder ein ähnlicher, welcher denselben Gedanken ausdrückte, ursprünglich stand, bezeugt also das Citat des Lyra; es dürfte daher die Annahme, daß diese Stelle unecht oder interpolirt ist, auszuschließen sein, selbst wenn sie sich in Handschriften nach der A. Berliner'schen Ausgabe S. 141 Anm. nicht findet.

et secundum quod dicit Ra. Sa. per plenitudinem intelliguntur primitiae in aridis, sicut est triticum et hordeum et per lacrimam in liquidis, sicut est vinum et oleum et huiusmodi, quae debent reddi tempore statuto a lege et non retardari. Zu מלאהך findet sich bei Raschi nur eine ähnliche Erklärung: חובה המוטלת עליך כשהחמלא הבואהך; להחבשל והם בכורים; dagegen bemerkt er zu דמעך ausdrücklick, daß dies Wort hier soviel wie Hebe bedeuten müsse, er aber nicht wisse, warum gerade der Ausdruck דמעך gewählt sei: התרומה ואיני יודע מהו לשון דמע. Jedoch haben Kimchi und Raschbam dieselbe Erklärung wie Lyra.

### Cap. XXIII.

Vers 1. Zu לא השא שמע שוא bemerkt L.: Hic ordinatur rationalis quantum ad iudices et primo erga partes, quae debent in iudicio aliquid proponere, ut non audiatur una pars sine alia, quia quando una pars audiatur in absentia alterius, solent multa mendacia immiscere ad iustificationem suae causa. Nach R. אזהרה למקבל לשון הרע ולדין שלא ישמע דברי בעל דין עד שיבא בעל דין הכירו:

ibid. אל השת ירך עם רשע להיות עד המם übersetzt die Vulgata nec iunges manum tuam ut pro impio dicas falsum testimonium, während nach L. die dem hebr. Text entsprechende Uebersetzung lauten müßte: cum impio, ut sis testis falsus. Die Auffassung der Stelle sei eine doppelte: et istud potest referri ad eum, qui promittit impio scilicet ut pro eo promittat, se falsum testificari, et sic accipit translatio nostra. Alio modo potest referri ad ipsum impium, ut sit testis in causa falsa, et hoc modo exponit Rab. Sal. et rationabiliter. Raschi: אל השת ירך עם רשעי הטוען אה הכירו תביעה שקר, שתבטיחהו להיות לו עד המם:

Vers 2. L.: „Nec in iudicio acquiesces plurimorum sententiae, ut a vero devies“, ut si maior pars iudicum declinet ad

sententiam iniustam, non propter hoc debet aliquis de iudicibus conformiter ipsis de iudicio respondere, sed veritatem tenere. Dann bemerkt es, daß die Exegese dieses Verses bei den Hebr. anders laute, und zwar sei diese Abweichung durch den Wortlaut des hebr. Textes hervorgerufen: quia in hebraeo habetur: „Non declinabis post rabbim (רבים)“, id est multos, „ad malum et non respondebis in iudicio ad declinandum post rabbim, id est magistros vel magnos, ad peccandum<sup>1)</sup>. Das hebr. Wort רבים, welches im Texte stehe, sei doppelsinnig; einmal habe es die Bedeutung von multi, wie im ersten Teile des Verses, welcher darauf hinweisen soll, daß der Richter dem größeren Teile seiner Mitrichter nicht folgen dürfe, wenn diese sich zu einem ungerechten Urteile hinneigten. In seiner anderen Bedeutung von magistri oder magni sei dann rabbim im zweiten Teile gebraucht in dem Sinne, daß der Richter durch die Autorität angesehener und älterer Kollegen sich nicht beeinflussen lassen dürfe, sondern jeder soll den Spruch gewissenhaft nach eigener Erkenntnis und Ueberzeugung fällen. Aus diesem Grunde lasse sich auch die Einrichtung der jüdischen Weisen erklären, nach der bei Gerichtssitzungen die ihre Stimmen zuerst abzugeben haben, deren Einfluß geringer ist. — In Bezug auf die Erklärung der ersten רבים vgl. Raschi: לא תהיה אחרי רבים: אם ראית רשעים מטיין משפט לא האמר הואיל ורבים הם לרעת. הנני נוטה אחריהם: Betreffs der Auffassung des zweiten rabbim, ist eine ähnliche Ansicht in Sanhedrin fol. 36 und Mechilta z. St. zu vergleichen: hier wird aber nicht אחרי רבים als „Lehrer, Vornehme“ aufgefaßt, sondern statt des in demselben Verse unmittelbar vorhergehenden Ausdrucks לא תענה על רבי: על רב שאין: על רב wird על רב חולקין על מופלא שבבית דין לפיכך מהחילין בדיני נפשות מן הצד לקטנים שבהן שואלים תחילה שיאמרו את דעתם:

<sup>1)</sup> Vielleicht liest L. statt „להטות“ ad peccandum.

Vers 12 wird das schon in Cap. 20 erwähnte Sabbathgebot noch einmal wiederholt. Die Notwendigkeit der Wiederholung wird von Raschi und L. auf gleiche Weise begründet. L.: Et istud expositum est c. 20, repetitur tamen hic istud praeceptum propter hoc, quod locutus est immediate de anno septimo, qui erat totus requiei, et ideo ex hoc forte crederet aliquis, quod in illo anno septima dies non esset observanda, nisi sicut aliae dies hebdomadae, propter quod ad huiusmodi errorem tollendum sit memoria de observatione sabbathi, quae est eadem in septimo anno sicut in aliis. Ebenso Raschi.

Vers 28. וישלחתי את הצרעה. Vulgata: emittens crabrones. L. Id est anxietates animi eos pungentes sicut aculei. Ebenso die glossa interlinearis: non ad litteram, sed terrores inimicorum significat. Ausserdem bringt L. die jüd. Ansicht: Judaei autem dicunt ad litteram, id est, muscas de cadaveribus exortas, habentes aculeos venenatos. Vgl. R.: הצרעה מין שרץ העוף והיתה מכה אותם בעיניהם ומטילה בהם ארס והם מתים:

Vers 29. Raschi: פן תהיה הארץ שממה רקנית מבני אדם. — Auch L. schliesst aus dieser Bemerkung, dafs Israel noch nicht volkreich genug war, um das ganze Land zu besetzen.

#### Cap. XXIV.

Vers 4. ויכתב משה את כל דברי יהוה: Nach L. bildeten die dem Volke vorgetragene Gesetze den Inhalt der Aufzeichnungen; die Erklärung des Raschi: מבראשית, ועד מהן תורה וכתב מצות שנצטוו במרה, den Pentateuch bis Ex. cap. 20 aufschrieb, hält er für zu künstlich; denn man müfste dann, da nach R. unter dem folgenden וישכם בבקר der Morgen des folgenden Tages verstanden wird, wohl annehmen, dafs entweder hier ein Wunder geschah, oder dafs Moses schneller als andere Menschen schreiben konnte.

Vers 5. וישלח את נערי בני ישראל : L. Die נערי waren nicht die Söhne des Aron, Nadab und Abihu, die späteren Priester, sondern besser sei die Annahme, daß hier die Erstgeborenen der 12 Stammesfürsten gemeint sind, da vor der Verbindung des Priesterthumes mit dem Hause des Aron die Opferverrichtungen von den Erstgeborenen besorgt zu werden pflegten. R. : את נערי הכבורות.

Vers 10. כמעשה לבנה הספיר übersetzt die Vulg. mit: quasi opus lapidis saphyrini. L. giebt den hebr. Wortlaut: quasi opus lateris saphyrini und fügt erklärend hinzu: ita quod figura lateris reducebat eos at memoriam anxietatis, quam sustinuerant faciendo lateres in Aegypto, et color eius, qui erat quasi color coelestis, designat eorum libertatem quam consecuti erant, et iucunditatem divinae apparitionis, quia opposita iuxta se posita magis elucescunt. Raschi : היא היתה לפניו בשעה השעבוד לזכור צרתן של ישראל : שהיו משועבדים כמעשה לבנים : וכעצם השמים לטהר משננאלו : היו אור וחדוה לפניו :

### Cap. XXV.

Vers 2. Raschi : ויקחו לי תרומה הפרשה, יפרישו לי : מממונם נדבה : (Therumah heißt Absonderung; sie sollen mir nämlich von ihrem Gelde eine Spende absondern). Vgl. Onkelos : ויפרישון קדמי אפרשותא. Gegenüber der Lesart der Vulgata, welche mit den LXX<sup>1)</sup> übersetzt: et tollant mihi primitias, giebt L., von R. beeinflusst, תרומה mit separatio wieder: In hebraeo habetur: therumah, id est separationem, quia oblata separabantur a communibus usibus, quibus non poterant ultra applicari, sed tantum divino cultui.

Vers 5. ועצי שטים : Die Frage, woher die Israeliten dieses Holz in der Wüste hatten, da dort doch keine Zedern wuchsen, beantwortet L. nach R.: Jakob nämlich,

<sup>1)</sup> και λάβετε μοι ἀρχάς.



im Geiste voraussehend, daß seine Nachkommen in der Wüste nach dem Auszuge aus Aegypten das Stiftszelt bauen würden, brachte aus dem heiligen Lande Samen und Wurzeln von Zedern, pflanzte diese und befahl seinen Nachkommen, sie beim Auszuge mitzunehmen. Raschi : ומאין היו להם במדבר ? פירש רבי תנחומא יעקב אבינו צפה ברוח הקדש שעתידין ישראל לבנות משכן במדבר והביא ארזים למצרים ונטעם וצוה לבניו ליטלם עמהם כשיצאו ממצרים :

Vers 39. : ככר זהב טהור יעשה אותה את כל הכלים האלה : giebt die Vulg. durch : omne pondus candelabri cum universis vasis suis habebit talentum auri mundissimi. Die Abweichung von dem Originaltexte bemerkt L. : In hebraeo habetur : centenarium auri und erwähnt, daß in den folgenden Stellen überall, wo die Vulg. talentum hat, es im hebr. ככר heiße. Das Gewicht eines Kikar weiß er nicht genau zu bestimmen : Ra. Sa. dicit, quod erat pondus centum et viginti librarum, secundum pondus Coloniae. Melius tamen credo dicendum, quod non habetur huius rei certitudo, quia pondera auri et argenti multum variantur secundum tempora diversa et varias regiones. Raschi : והככר של חול ששים מנה ושל קדש היה כפול ק"ך מנה והמנה הוא ליטרא ששוקלין בה כסף למשקל קולוניא :

### Cap. XXVIII.

In der Beschreibung der Priesterkleider folgt L. dem Josephus und nicht dem Raschi, da jener zur Zeit, als der Tempel noch stand, in Jerusalem war und daher nach der eigenen Anschauung ein besseres Bild von dem Priesterornate zu geben im Stande war als dieser, der nur auf die Tradition sich stützte. Betreffs der im Vers 30 erwähnten Urim und Thummim ואת האורים ואת החמים (Vulgata : Pones autem in rationali iudicii doctrinam et veritatem) bemerkt er : In rationali vero erat doctrina et veritas secundum translationem nostram. In Hebraeo

habetur Urim et Thummim et in idem redit : Urim enim significat manifestationem, quod pertinet ad doctrinam. Thummim significat integritatem, quod pertinet ad veritatem, scilicet quod integret verba sua. Secundum Josephum ista doctrina et veritas, sive Urim et Thummim, erat quidam fulgor procedens de lapidibus rationalis, qui designabat deum placatum et responsum prosperum. . . Ra. Sa. dicit quod Urim et Thummim erat nomen domini tetragrammaton positum in rationali sub lapidibus, virtute cuius manifestabatur veritas de interrogatis ipsi sacerdoti quando consulebat dominum. Raschi : אֶת־הָאֲוִרִים וְאֶת־הַתְּמִיּוֹת. הוּא כְּתוּב שֶׁמֶּה הַמְּפֹרָשׁ שֶׁהָיָה נוֹתֵנוּ בְּתוֹךְ כְּפִלֵי הַחֹשֶׁן שֶׁעַל יָדוֹ הוּא מְאִיר דְּבָרָיו וּמְתַמֵּם אֶת דְּבָרָיו :

### Cap. XXIX.

Vers 1. Zu dem Opfer, welches mit der Priesterweihe des Aron und seiner Söhne verbunden war, sollte unter anderem auch ein junger Stier genommen werden. Raschi bemerkt hierzu, daß dieser als Sühne für das goldene Kalb gelten sollte. פֶּר אֶחָד. לְכַפֵּר עַל מַעֲשֵׂה הָעֵגֶל שֶׁהוּא פֶּר : Ebenso Lyra : „tolle vitulum de armento“ : in memoriam expiationis peccati Aron pro fabricatione vituli.

Vers 4. וּרְחַצְתָּ אוֹתָם. L. : In consecratione enim ipsorum ista lotio aquae erat primum, et, ut dicit Ra. Sa., non intelligitur de lotione manuum et pedum solum, sed intelligitur etiam de lotione totius corporis. R. : וּרְחַצְתָּ אוֹתָם מִכִּילָה. כֹּל הַגּוּף.

Vers 24. וְהִנַּמְתָּ אוֹתָם הַנוֹפֵה לְפָנַי יְהוָה (Vulgata : et sanctificabis). L. : In hebraeo habetur : Et ventilabis coram domino : Dicit Ra. Sal., quod ista ventilatio fiebat per talem modum, quod Moses supponebat manus suas manibus Aron et filiorum eius tenentium praedicta, elevans primo sursum, postea retrahens deorsum, et deinde deducens versus orientem, et versus occidentem ad aquilonem et

meridiem, ad designandum, quod illa offerebantur deo, qui dominatur caelo et terrae et quattuor partibus orbis.

### Cap. XXX.

Vers 3. **או** **אח** giebt die Vulgata ebenso wie 27, 4 das **מבכר** mit craticula, Flechtwerk, Rost, wieder. Auch die LXX haben für beide Worte die gleiche Uebersetzung: *ἑσχάρα* (Herd, Herdrost). L., der nach dem hebr. Texte erklärt, bemerkt: In hebraeo habetur: Tectum eius, id est partem superiorem et dicitur hoc ad differentiam altaris holocausti, quod non habebat tectum, quia tota concavitas altaris erat impleta terra. — Raschi giebt dieselbe Erklärung: **זה היה לו גג אבל מובח העולה לא היה לו גג אלא ממלאים חללו אדמה בכל חנייתן:**

Vers 14. Alle Israeliten, welche 20 Jahre und darüber alt waren, sollen an Jahve eine Abgabe entrichten. Hieraus folgern R. und L., daß diejenigen, welche dieses Alter noch nicht erreicht hatten, auch nicht heerespflichtig waren. Raschi **מבן עשרים שנה ומעלה למדך כאן שאין פחות מבן עשרים יוצא לצבא ונמנה בכלל אנשים:** L.: Ex quo patet, quod illi, qui erant minoris aetatis, non computabantur inter viros, nec cogebantur ire ad proelium.

### Cap. XXXI.

An die Auseinandersetzungen über das Stiftszelt und dessen Geräthe schließt sich unmittelbar eine Hervorhebung des Sabbathgebotes an. Nach R. v. 13 soll dasselbe hier gerade deswegen angefügt sein, um bei den Israeliten die Meinung nicht aufkommen zu lassen, daß sie bei den Arbeiten zur Stiftshütte die Heiligkeit des Sabbathes verletzen dürften: **אף על פי שתהיו רדופין ורזיזין בוריוות המלאכה שבת אל תרחק מפניה:** L. hat unter anderem auch diesen Grund: . . . quia possent credere filii, Israel, quod licitum esset facere opus tabernaculi etiam in die sabbathi, eo

quod tabernaculum ordinabatur ad cultum Dei, ideo ad hoc excludendum repetitur hic praeceptum de observatione sabbathi.

### Cap. XXXII.

Vers 2. Aron läßt sich von den Weibern und Kindern goldene Ohringe bringen; nach Raschi deswegen, weil er, da jeder ungern seine Schmucksachen herzugeben pflegt, dadurch das Vorhaben des Volkes, sich ein goldenes Kalb aufzustellen, zu vereiteln hoffte: אמר אהרן כלבו הנשים והילדים חסים על תכשיטיהן שמא יתעכב הדבר ובתוך כך יבא משה והם לא המתינו ופרקו מעל עצמן: Lyra ebenso: Credebat enim Aron, quod uxores et filiae graviter ferrent, si acciperentur eorum ornamenta, et sic ex hoc et cupiditate Judaeorum credebat impedire conatum populi vel saltem retardare usque ad adventum Moysi, qui populum reprimeret.

Vers 5. חג ליהוה מחר. R. Aron liefs verkünden, *morgen* ist ein Fest, nicht heute, weil er hoffte, daß Moses unterdessen zurückkehren und das Volk vom Götzendienst zurückhalten würde. — Lyra ebenso: cras solemnitas domini est, non hodie, quod dixit ad retardandum immolationem, si forte interim veniret Moyses et impediret eam.

Vers 13. Raschi: זכר לאברהם וליצחק ולישראל. אם לשרפה הם זכור לאברהם שמסר עצמו לישרף עליך באור כשדים, אם להריגה זכור ליצחק שפשט צוארו לעקידה, אם לגלות זכור ליעקב שגלה לחרן: Lyra: Si populus iste meruit mori per incendium, ecce Abraham pater eorum propter amorem tuum proiectus fuit in ignem Chaldaeorum. Si per gladium, ecce Isaac fuit paratus, pro te immolari. Si meruerunt exilium, ecce Israel tanquam exul fugit in Mesopotamiam, oboediens patri suo et tibi.

Vers 20. Moses gab den Israeliten Wasser zum Trinken, in welches er den Goldstaub des zerriebenen

Kalbes gestreut hatte. L. bringt für diese Stelle neben der Ansicht des Raschi (dafs Moses das Volk ebenso wie die von den Männern der Untreue verdächtigten Weiber zu untersuchen beabsichtigte, [confer Num. 5]) noch eine andere Erklärung, die von Hieronymus stammt: Alii autem doctores dicunt, quod color auri remansit circa ora eorum, qui erant culpabiles ita, quod barbae eorum videbantur aureae, et sic ab aliis distinguebantur<sup>1)</sup>.

Vers 26. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו כָּל־בְּנֵי לֵוִי. Aus diesen Worten schliesst R., dafs der ganze Stamm Levi sich am Götzendienste nicht betheiligte hatte. L. hält diese Annahme nicht für richtig, da doch Aron, der Fürst des Stammes, von jeder Schuld nicht freizusprechen war.

### Cap. XXXIII.

Vers 5. הוֹרֵד עֵרֶךְ מַעֲלֵךְ. Iam nunc depone ornatum tuum; L.: Die Meinung einiger, dafs hier unter dem ornatu das kleine Zelt, welches vor der Erbauung des grossen Stiftzeltes für den Kult diente, zu verstehen sei, wird abgewiesen: Dicunt aliqui, quod iste ornatus erat parvum tabernaculum, in quo cum Moyse conveniebant senes ad tractandum negotia populi et ibi offerebantur oblationes ante constructionem magni tabernaculi. Sed hoc non videtur verum, quia post depositionem ornamenti hic dicti, statim subditur de amotione illius tabernaculi, ut patet in litera. Er schliesst sich daher dem Raschi an: Et dicit Ra. Sa., quod per ornatum hic dictum non intelliguntur pretiosa vestimenta quae iam deposuerant, ut praedictum est, sed intelliguntur coronae, quas sibi principales populi imposuerant in die dationis legis. Raschi zu Vers 4 hat nur: אִישׁ עֵרֵיו כְּתָרִים שִׁנְתָנוּ לָהֶם בַּחֹרֶב כְּשֶׁאָמְרוּ נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמַע

<sup>1)</sup> Hieronymus epist. ad Fabiolam: Tradunt Hebraei, quod filii Israel bibentes aquam vituli pulvere infectam qui commiserant idolatriam in barbibus pulverem auri praeferebant, quo etiam signo rei vel immunes sceleris apparebant et rei interficiebantur.

Vers 22 erklärt R. פְּנִקְרַת הַצֹּר = כְּרִיית הַצֹּר und eben so bemerkt L.: In hebraeo habetur in caverna rupis, während die Vulgata in foramine petrae hat.

### Cap. XXXVIII.

Vers 21. Raschi : עֲבַדַת הַלְוִיִּם פְּקוּדֵי הַמִּשְׁכָּן וְכֻלֵּי הָיָא עֲבֹדָה הַמְסוּרָה לְלוִיִּם בְּמַדְבַּר לְשֵׁאת וּלְהוֹרִיד וּלְהַקִּים אִישׁ אִישׁ : לְמִשְׁאוֹ הַמוֹפְקָד עֲלָיו : — L. „In ceremoniis Levitarum“, id est obsequiis eorum, quia ad eos pertinebat portare tabulas tabernaculi et bases et operimenta et plura alia, similiter deponere tabernaculum in motione castrorum et erigere ipsum in loco positionis castrorum.

### Cap. XXXX.

Vers 20. R. : הַלְוָהוֹת. וַיִּתֵּן אֶת הָעֵרָה. ebenso L. : testimonium, id est tabulas, quae erant in testimonium foederis inter deum et populum.

---

## Origenes über hebräische Metrik.

Von Lic. Erwin Preuschen in Berlin.

---

In den neueren Verhandlungen über die hebräische Metrik ist, soweit ich sehe, ein altes Zeugnis nicht berücksichtigt worden. Es stammt von Origenes und findet sich als Scholion zu Ps. 118, 1 in einer Catenenhandschrift der Vaticana (Cod. Vat. 11). Abgedruckt ist es bei Pitra, *Analecta Sacra* II, 341, der es unter den Namen der „alexandrinischen Presbyter“, von welchen Origenes diese und andere Weisheit erhalten haben soll, gestellt hat. Es lautet, wie folgt : Οὕτω γὰρ στίχος ἐστίν· οἱ γὰρ παρ'

Ἑβραίοις στίχοι, ὡς ἔλεγέ τις<sup>1)</sup>, ἕμμετροι εἰσίν· ἐν ἑξαμέτρῳ μὲν ἢ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ ᾠδῆ<sup>2)</sup>· ἐν τριμέτρῳ δὲ καὶ τετραμέτρῳ οἱ ψαλμοί. Οἱ στίχοι οὖν, οἱ παρ' Ἑβραίοις, ἕτεροί εἰσιν παρὰ τοὺς παρ' ἡμῖν. Ἐὰν θέλωμεν ἐνθάδε τηρῆσαι, τοὺς στίχους ποιῶμεν. „Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδοῖς οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ κυρίου“<sup>3)</sup>. Καὶ οὕτως ἀρχόμεθα δευτέρου τοῦ ἕξῃς· ἰστέον τοίνυν ὅτι οἱ Ἕλληνες οἱ ἐρμηνεύσαντες πεποιήκασιν τὸν παρ' Ἑβραίοις στίχον ἐν τοιούτοις δύο (ὡς [ὁ] τοῦτο ἀντίγραφον γράφας οἶονεὶ πεποίηκε τὴν ἀρχὴν τοῦ στίχου μετ' ἐκθέσεως)· τὸν δὲ δοκοῦντες δεύτερον, μὴ ὄντα δεύτερον ἀλλὰ λείμμα τοῦ προτέρου μετ' αἰσθήσεως· καὶ τοῦτο πεποίηκεν ἐπὶ ὄλου τοῦ ῥητοῦ.

Eine Bereicherung unserer Kenntnis der hebräischen Metrik bringt uns diese Stelle natürlich nicht. Aber sie ist insofern interessant, als sie eine Warnungstafel für diejenigen aufrichtet, welche die metrischen Gesetze der hebräischen Sprache von allzu modernen Gesichtspunkten aus zu behandeln versuchen.

---

<sup>1)</sup> Wer dieser τις war, läßt sich natürlich nicht sagen. Pitra hält offenbar einen alexandrinischen Lehrer des Origenes für die Quelle dieser Nachricht und setzt daher das Fragment unter die Rubrik *Presbyteri Alexandrini*. Vielleicht ist aber auch ein jüdischer Lehrer des Origenes gemeint, mit Namen Huillus, Ἰούλλος (also wohl = Ἰούλιος), der mehrfach erwähnt wird (Hieron. contra Rufin. I, 13. Orig. praef. in Psalm. bei Montfaucon, Praeliminaria in Hexapla Orig. p. 79; Orig. opp. II, § 14 A ed. De la Rue) und auf den Orig. auch in einer Homilie (hom. in Genes. II 3) hinzuweisen scheint. Möglich ist natürlich auch, daß er an einen christlichen Exegeten denkt.

<sup>2)</sup> Deut. 31.

<sup>3)</sup> Ps. 118, 1.

---

### Zu 2 Sam. 12, 6.

---

עקב אשר עשה את הדבר הזה ועל אשר לא חמל

Hier sind zwei Schwierigkeiten: 1) wird חמל gewöhnlich mit einem Object verbunden; wo es ohne Object vorkommt, geht zumeist ein anderes Zeitwort voran, neben welchem es unserem Adverb (לא חמלה, לא חמל = erbarungslos) entspricht. 2) Man sollte meinen, der einleitende Satz ויחמל und der Schlusssatz stehen in irgendwelcher Beziehung zu einander; dann müßte aber der Schlusssatz affirmativ חמל ועל אשר lauten.

Beide Schwierigkeiten sind gehoben, wenn wir לו anstatt לא lesen. על אשר ist dann keine dem עקב entsprechende Conjunction; vielmehr ist der Relativsatz אשר לו gleichwerthig einem Substantiv, das von חמל על abhängt. Die Stelle liefse sich demnach folgendermaßen übersetzen: „weil er dies that und das (was ihm gehörte =) Seinige schonte.“

Als stilistischen Beweis für meine Conjectur führe ich auch Gen. 22, 16 an, wo der Inhalt von הדבר הזה durch einen mit ו eingeleiteten beigeordneten Satz (ולא חשכה) ausgedrückt wird.

Budapest.

Professor Salomon Schill.

---



## Bibliographie.

- The Old and New Test. Student. Mai 1891 (XII, 5)—Nov. 1891 (XIII, 5). Chicago 1891.
- Cornill, C. H., Einleitung i. d. A. T. Freiburg i. Br. 1891. (Grundrifs d. theol. Wiss. 1). XII, 325 S.
- † Girdlestone, R. B., The foundations of the Bible, studies in Old Testament criticism. London 1890. 230 S. 8°.
- Wright, Ch. H. H., An introduction to the Old Testament. London 1891. 2 ed. XVI, 232 S. 8°.
- Wildeboer, G., Die Entstehung des a. t. Kanons. Gotha 1891. XII, 164 S. 8°.
- The Old Testament in Greek according to the Septuagint, ed. by Swete. Vol. II. Cambridge 1891. XVI, 879 S. 8°.
- Schrift, die heilige, in Verbind. m. Bätthgen, Guthe u. s. w. übers. u. herausgeg. v. E. Kautzsch. Freiburg 1891. Lief. 1—4. 352 S. u. 16 S. 8°. (Gen. 1, 1—1 K. 2, 19).
- † La Bible. Traduction nouvelle par E. Ledrain. t. 7. Oeuvres morales et lyriques. I. Cantique—Judith. Paris 1891. VI. 503 S. 8°.
- Smith, H. Pr., The Value of the Vulgate Old Testament for Textual Criticism s. The Presbyt. and Reform. Rev. April 1891.
- Schechter, S., The Law and Recent Criticism s. The Jew. Quart. Rev. III, 12, S. 754 ff.
- † Kabischer, E., Parabel u. Fabel bei den alten Hebräern. Diss. Erlangen 1891. 40 S. 8°.
- † Sonntag, R., Ueber d. a. t. Ausdrücke: Leviathan, Tannin, Rahab. Duisburg 1891. 21 S. 4°. (Progr.)
- Belléli, L., Deux versions peu connues du Pentateuque s. R. E. J. t. XXII, 44, p. 250 ff.
- † Pentateuchus Samaritanus ed. H. Petermann. Fasc. V. Deuteronomium ex rec. C. Vollers. Berlin 1891. IV, S. 469—554. 4°.
- † Weill, Ad., Les Cinq Livres de Moïse. 3. livr. Le Levitique. Paris 1891. LV. 241 S. 8°.
- Green, W. H., The Pentateuchal Question III Gen. 37, 2—Ex. 12, 51 s. Hebraica VII, 2, S. 104 ff.
- † Schets, Jos., Prof. Kuenen's pentateuch-critick historisch-critisch onderzocht. Leiden 1891. IV. 183 S. vgl. Theol. Tijdschr. 1891, S. 337 ff.
- † Chambrun de Rosemont, A. de, Essai d'un commentaire scientifique de la Genèse (suite). Lyon 1891. 322 S. 8°.
- † Cowley, E., The writers of Genesis. New-York 1890. V. 184 S. 8°.
- † Exell, J. S., Biblical Illustrator. Genesis. Vol. I. London 1890. 750 S. 8°.
- † Latch, E. B., Indications of the first book of Moses called Genesis. Philadelphia 1890. IX. 409 S. 8°.
- Nöldeke, Th., Der Paradiesflufs Gihon s. ZDMG. 45, S. 160.
- Bacon, B. W., The blessing of Isaac. Gen. 27 s. Hebr. VII, 2, S. 143 ff.
- † Bacon, B. W., Notes on the analysis of Gen. 1—31 s. Hebr. VII, 3, S. 222 ff.
- Lambert, M., Notes exégétiques s. Le mot בִּי; II. בִּשְׁגֵם הוּא בִּשָׁר; III. Le verbe קָלַם s. R. E. J. XXII, 43, p. 129 ff.

- † Kellogg, S. H., The Book of Leviticus. (Expositor's Bible.) London 1891. 574 S. 8°.
- Horst, L., Études sur la Deutéronome II. Les sources et la date du deutéronome (suite) s. Revue de l'hist. des Rel. 1891, S. 184 ff.
- Liber Josuae et Judicum. Textum Mass. accuratissime expressit etc. S. Baer. Lipsiae 1891. VI. 130 S. 8°.
- Lagarde, P. de, *Σεισαγα* s. G. G. N. 1890 S. 433.
- Derselbe, über das Wort *gébhim* Regn. *γ* 6, 9 s. Ebenda 1890, S. 428 ff.
- † Cheyne, T. K., 1 Kings X, 22 s. The Expositor 1891, S. 469 f.
- † Havet, E., Études d'histoire religieuse. La modernité des prophètes. Paris 1891. V. 264 S. 8°.
- † Kennedy, J., A popular argument for the unity of Isaiah, with an examination of the opinions of Canons Cheyne and Driver, Dr. Delitzsch, G. A. Smith and others. London 1891. 146 S. 8°.
- † Blake, B., How to read Isaiah. Edinburgh 1891. 270 S. 8°.
- † Delitzsch, F., Biblical commentary on the prophecies of Isaiah. Authorised translation from the 3rd ed. by J. Denny. Vol. I. London 1891. 516 S. 8°.
- † Derselbe, Biblical prophecies of Isaiah. Translated from the 4th edit. With an introduction by S. R. Driver. Vol. 2. Edinburgh 1890. 474 S. 8°.
- Smith, G. A., The Book of Isaiah. Vol. 2. New edit. (Expositor's Bible.) London 1891. 476 S. 8°.
- Graetz, H., Isaiah 34 and 35 s. The Jew. Quart. Rev. IV, 13, 1 ff.
- † Batten, L. W., The historical movement traceable in Is. 40—66 s. The Andover Rev. 1891, S. 178 ff.
- Cheyne, T. K., Critical problems of the second part of Isaiah s. The Jew Quart. Rev. III, 12 S. 588 ff., IV, 13, 102 ff.
- † Derselbe, Isaiah 52, 15 s. The Expositor 1891 S. 400.
- Oort, H., Kritische anteekeningen op Jes. 40—66 s. Theol. Tijdschr. 1891, S. 461 ff.
- † Campe, W., Das Verhältniß Jeremias zu den Psalmen. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Alter der Psalmen. Diss. Halle 1891. 36 S. 8°.
- † The Pulpit Commentary. — Ezekiel. By T. Whitelaw, E. H. Plumptre and W. F. Adeney. Vol. I. London 1891. XXXIII, 403 S. 8°.
- † Pusey, E. B., Index to Commentary on the Minor Prophets. London 1891. 4°.
- † Patterson, G. H., The Septuagint text of Hosea [compared with the Massoretic text s. Hebr. VII, 3, S. 190 ff.
- † Elmslie, W. G., Hosea s. The Expositor 1891, S. 63 ff.
- † Derselbe, Joel s. Ebenda 1891 S. 161 ff.
- † Martin, H., The Prophet Jonah, his character and mission to Nineveh. 3rd ed. Edinburgh 1891. 314 S. 8°.
- † Taylor, J., The Massoretic Text and the Ancient Versions of the Book of Micah. London 1891. 8°.
- Elhorst, H. J., de Profetie van Micha. Arnhem 1891. 168 S. 8° (Diss.)
- † Elmslie, W. G., Habakkuk s. The Expositor 1891, S. 427 ff.
- Oort, H., Habakkuk s. Theol. Tijdschr. 1891, Juli, S. 357 ff.
- † Staerk, W., Untersuchungen üb. d. Komposition u. Abfassungszeit von Sac. 9—14 mit eingehender Berücksichtigung der neuesten Hypothese. Halle 1891. 101 S. 8° (Diss.)

- † Delitzsch, F., Messianic prophecies in historical succession, trad. by S. J. Curtiss. New-York 1891. XII, 232 S. 8°.
- Cheyne, T. K., The Origin and Religious Contents of the Psalter in the light of Old Testament Criticism and the History of Religions. London 1891. (Bampton Lectures 1889). XXXIX. 517 S. 8°.
- † The Psalms chronologically arranged. An amended vers., with histor. introductions by Four Friends. New ed. London 1891. 470 S. 8°.
- † Steenstra, P. H., Can there be no Davidic Psalms in the Psalter s. The Andover Rev. 1891, S. 662 ff.
- † Cheyne, T. K., Psalms of Solomon s. The Expositor 1891, S. 398 ff.
- † Grancelli, F., Saggio ricerche critiche sulla esistenza di Salmi Maccabaici. Palermo 1891. XIV. 102 S. 8°.
- † Oppenheim, P., die syrische Uebersetzung d. 5. Buches der Psalmen u. ihr Verhältniß z. d. mass. Texte u. den älteren Uebersetzungen, namentlich der LXX, Trg. Königsberg 1891. (Diss.) 70 S. 8°.
- † Witt, J. de, The Psalms, a new translation etc. New-York 1891. XXXVIII, 325 S. 8°.
- Wildeboer, G., De eerste vier versen van den zestienden Psalm s. Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje.
- Halévy, J., Recherches bibliques. XXIII. Le Psaume IX s. R. E. J. XXII, 43, p. 26 ff. — XXIV. Noé, le déluge et les Noahides s. Nr. 44, S. 161 ff.
- † Neubauer, Ad., The Authorship and Titles of the Psalms according to early Jew. authorities s. Biblia Studia et Eccles. Vol. II. Oxford 1891.
- Simonsen, D., Le Psaume XXII et la Passion de Jésus s. R. E. J. t. XXII, p. 283 f.
- † Sugden, E. M., Critical note on Psalm CXIX, 122 s. The Expositor 1891, S. 471 f.
- Bickell, G., Kritische Bearbeitung der Proverbien s. W. Z. f. d. K. d. M. V, 2 S. 79 ff.
- † Dillmann, A., Textkritisches zum Buche Ijob s. Sitzungberichte d. K. preuß. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1890, 53, S. 1345 ff.
- Derselbe, Hiob<sup>4</sup>. Leipzig 1891. XL. 361 S. 8°. (Kurzgef. ex. Handbuch 2. Lief.)
- † Cheyne, T. K., Job V, 21 s. The Expositor 1891, S. 400.
- † Genung, J. F., The epic of the inner life, being the book of Job; tr. anew, with notes and an introd. study. Boston 1891. XIV. 352 S. 8°.
- † Oulès, L., Étude sur le livre de Job. (Thèse). Montauban 1891. 60 S.
- Loehr, M., die Klagelieder des Jeremias. Göttingen 1891. 102 S. 8°.
- † Gietmann, G., Commentarius in Ecclesiastem et Canticum Cantico-rum. Paris 1890. VI, 547 S. 8°.
- † Meignan, Salomon, son règne, ses écrits. Tours 1891. XII, 583 S. 8°.
- † Duprat, A. J. B., Les harmonies entre le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse. Lyon 1891. X. 332 S.
- † Cox, S., The book of Ecclesiastes, with a new translation (Expositor's Bible). London 1890. 338 S. 8°.
- † Bludau, A., De Alexandrinae interpretationis libri Danielis indole critica et Hermeneutica. Pars I. Münster 1891. 75 S. 8°. (Diss.)

- † Fabre d'Envieu, J., Le livre du prophète Daniel. t. II. Paris 1891. S. 773—1496. 8<sup>o</sup>.
- Lagarde, P. de, Havel la modernité des prophètes s. G. G. A. 1891, Nr. 14, S. 497 ff. (Eine Hypothese über Dan. c. 7).
- † Deane, W. J., Pseudepigrapha. An account of certain apocryphal sacred Writings of the Jews and early Christians. Edinburgh 1891. VII, 348 S. 8<sup>o</sup>.
- † Thomson, J. E. H., Books which influenced Our Lord and his Apostles. Edinburgh 1891. XVI, 497 S. 8<sup>o</sup>.
- † Schechter, S., the quotations from Ecclesiasticus in Rabbinical Literature s. The Jew. Quart. Rev. III, 12, S. 682 ff.
- Freudenthal, J., What was the original language of the Wisdom of Solomon? s. Ebenda S. 722 ff.
- Margoliouth, D. S., Was the Book of Wisdom written in Hebrew? s. Journ. R. As. Soc. 1890, April, S. 263 ff.
- Ψάλμοι Σολομωντος* ed. by H. E. Ryle and M. R. James. Cambridge 1891. XCIV, 176 S. 8<sup>o</sup>.
- † Girbal, J., Essai sur les psaumes de Salomon. Toulouse 1887. 64 S. 8<sup>o</sup>. (Thèse de Montauban.)
- Epstein, A., Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché (fin) s. R. E. J. XXII, 43, p. 1 ff.

- 
- Huizinga, A. H., Analogy in the Semitic Languages s. The Amer. Journ. of Philol. X, 4, S. 471 ff. XII, 1, S. 30 ff. XII, 2 S. 133 ff.
- Lagarde, P. de, Samech s. N. G. W. G. 1891, Nr. 5, S. 164 ff.
- Derselbe, Register u. Nachträge zu der 1889 erschienenen Uebersicht üb. d. im Aramäischen, Arabischen u. Hebräischen übliche Bildung der Nomina. [Aus: Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen]. Göttingen 1891. 176 S. 4<sup>o</sup>.
- Lambert, M., Observations sur la théorie des formes nominales de M. Berth. s. Journ. Asiat. 8. sér. t. XV, S. 164 ff.
- Ley, J., Beiträge zur hebräischen Grammatik u. Metrik. Ueber den Gebrauch des Artikels s. N. Jahrb. f. Phil. u. Päd. II. Abt. 1891, S. 341 ff. 408 ff.
- Montefiore, C. G., A tentative Catalogue of Biblical Metaphors s. The Jew. Quart. Rev. III, 12, S. 623 ff.
- Müller, A., Semitische Nomina. Bemerkungen zu de Lagarde u. Barth s. ZDMG. 45, S. 221 ff.
- † Neubauer, A., The introduction of the square characters in Biblical Mss. s. Studia biblica et ecclesiastica III. Oxford 1891, S. 1 ff.
- Hebräisches Wörterbuch s. A. T. Bearbeitet von C. Siegfried u. B. Stade. 1. Abteil. Leipzig 1891. S. 1—480 (א-עבד). 8<sup>o</sup>.

- 
- Babelon, E., La tradition phrygienne du déluge s. Revue de Phist. des Rel. 1891, S. 174 ff.
- † Clermont-Ganneau, C., Les antiquités Sémitiques. (Leçon). Paris 1891. 66 S. 8<sup>o</sup>.
- Evans, L. J. and Smith, H. P., Biblical Scholarship and Inspiration. Cincinnati 1891. 126 S. 8<sup>o</sup>.
- † Ginsburger, M., Die Anthropomorphismen i. d. Thargumim s. Jahrb. f. prot. Theol. XVII, S. 443 ff.
- Hasskarl, C. C. H., How did the Universe originate. Philadelphia 1891. 122 S. 8<sup>o</sup>.

- Kuennen, A., Voor en na de vestiging van het Christendom s. Theol. Tijdsch. 1891, S. 487 ff.
- Lagarde, P. de, Thevenot's caffarre s. N. G. G. 1891, Nr. 4, S. 135 ff.
- Lotz, W., Geschichte u. Offenbarung im A. T. Leipz. 1891. X. 353 S. 8°.
- Naville, Th., Les sacrifices lévitiques et l'expiation. Courte esquisse. Lausanne 1891. 150 S. 8°.
- † Pinches, Th. G., A new version of the creation-story s. Journ. of the R. Asiat. Soc. XXIII, S. 393 ff.
- † Riehm, E., Mess. Prophecy, from the German by L. A. Muirhead, with an introd. by A. B. Davidson. New-York 1891. XX, 348 S.
- † Toy, C. H., Judaism and Christianity, a sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. London 1890.
- † Visser, J. Th. de, Hebreuwsche Archaeologie. Naar de nieuwste schrijvers (vrij bewerkt). 1. deel, 1. stuk. Utrecht 1891. 251 S. 8°.
- † Philonis de aeternitate mundi ed. Fr. Cumont. Berlin 1891. XXIX, 76 S. 8°.
- Wendland; Paul, Neu entdeckte Fragmente Philos, nebst einer Untersuchung üb. d. urspr. Gestalt der Schrift De sacrificiis Abelis et Caini. Berlin 1891. XI, 152 S. 8°.

- 
- Babelon, E., Aradus s. Revue numismat., 5. sér. t. 9, S. 283 ff.
- † Bois, H., Alexandre le Grand et les Juifs en Palestine s. Revue de théol. et de philos. 1890, 6, S. 557 ff., 1891, 1, S. 78 ff.
- † Davis, J. D., The chronology of the divided Kingdom s. The Presbyt. and Reform. Rev. 1891, S. 98 ff.
- † Jahn, E., Observationes criticae in Fl. Josephi antiquitatibus Jud. Erlangen 1891. 29 S. 8°. (Diss.)
- Jeremias, Friedr., Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's. Leipzig 1891. 48 S. 8°.
- † Looman, T. M., Geschiedenis der Israeliten, van de Babylon. ballingschap tot op de komst van den Heere Jesus Christus. 3. druk. Med 2 Kaarten. Amsterdam 1891. XVI, 322 S. 8°.
- † Orton, C. W. P., Did Tiglathpileser III carry into captivity the Transjordanic tribes? s. The Acad. 1891, Nr. 1006, S. 136.
- † Rawlinson, G., Ezra and Nehemiah. London 1891. 180 S. 8°.
- † Renan, E., Histoire du peuple d'Israel. t. III. Paris 1891. VII, 527 S.
- † Sayce, A. H., Isaiah and Phut in the Babylonian inscriptions s. The Acad. 1891, Nr. 988, S. 350.
- † Schuerer, E., A history of the Jewish people in the time of Jesus Christ. 2ed liv. Index. Edinburgh 1890.

- 
- Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars I, tom. II, fasc. I. Paris 1891. 112 S. 21 Taff. Fol.
- Halévy, J., Notes sur quelques textes Araméens du Corpus s. R. E. J. Nr. 42, S. 224 ff.
- Müller, D. H., Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II, 1 s. W. Z. f. d. K. d. M. V, 1, S. 1 ff.
- Berger, Phil., La Bible et les Inscriptions. Paris 1890. 24 S. 8°.
- Bloch, A., Neue Beiträge zu einem Glossar der phoenicischen Inschriften. I. Theil. N<sup>o</sup> 3. Leipzig 1890. (Diss.) 45 S. 8°.
- Delattre, A. L., Les tombeaux puniques de Carthage s. Rev. archéol. Janv.-Févr. 1891, S. 52 ff.

- Euting, J., *Sinaitische Inschriften*. Berlin 1891. XII. 92 S. 40 Taff. 4<sup>o</sup>.  
 Fränkel, Siegm., *Miscellen*, A. Eigennamen, B. Inschriftliches s. Wien.  
*Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.* 1890, S. 532 ff.  
 † Davis, J. D., *The Moabite Stone and the Hebrew records* s. Hebr.  
 VII, 3, S. 178 ff.  
 Glaser, E., *Une inscription sabéenne* s. R. E. J. t. XXII, 44, p. 280 ff.  
 Halévy, J., *Une inscription Sabéenne soi-disant d'origine Juive* s.  
*Ebenda* 43, p. 125 ff., 44, p. 281 ff.  
 Lagarde, P. de, *die Inschrift von Adulis* s. G. G. N. 1890, 418 ff.  
 Schwab, M., *Une inscription Hébraïque* s. R. E. J. t. XXII, 44, p. 294.

Z. D. P. V. Bd. XIII, Hft. 3. — Zimmern, H., *Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. nach neuen Quellen*. — Van Kasteren, J. P., *Eine Felseninschrift aus Galiläa*. — Antonius de Cremona *Itinerarium ad Sepulcrum Domini (1327—1330)* mitgetheilt von R. Röhrich. — Schumacher, G., *Grabkammern bei Haifa*. — Guthe, H., *Nachträge*.

Heft 4. — Furrer, K., *Noch einmal das Emmaus des Josephus, das Hammat der Bibel, Hammata des Talmud am See Genesareth*. — *Zur ostjordanischen Topographie*. — Nestle, E., *Matth. 3, 19. Luc. 3, 17*. — Vollers, K., *Was ein Fischer in Haifa fängt*. — Guthe, H., *die echte u. die gefälschte Siloah-Inschrift*. — Van Kasteren, J. P., *Bemerkungen über einige alte Ortschaften im Ostjordanlande*. — Anderlind, L., *Mittheilungen über starke Bäume in Syrien*. — Schick, C., *Mittheilungen aus Jerusalem*. — Guthe, H., *Griechische Inschriften aus Jerusalem*. — Schumacher, G., *Das jetzige Nazareth*. — Benzinger, J., *Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1888*. — Guthe, H., *Zur Lage von Taricheae*. — *Zur Lage von Gesur*. — *Das Schicksal der Siloah-Inschrift*.

Bd. XIV, Heft 1. — Wetzstein, *Ueber die Siebe in Syrien*. — Röhrich, R., *Karten u. Pläne zur Palästina-Kunde aus dem 7.—16. Jahrh.* — *Die Wallfahrt der Herzogin Maria Hippolyta von Calabrien nach dem heil. Lande (1474)*. — Schepss, G., *Zu den Eyb'schen Pilgerfahrten*. — Sepp, J. N., *Das Gleichniß vom Kamel u. Nadelöhr*. — *M. Nachschrift v. A. Socin*. — Guthe, H., *Zur Topographie der Grabeskirche in Jerusalem*. — Schick, C., *Nehemia's Mauerbau in Jerusalem*. — Buhl, Fr., *Von Banijas nach Bosra*.

Pal. Explor. Fund. Quart. Stat. — Jan. 1891. — *The Year 1890*. — *Notes and News*. — Herr Schick's Reports. 1. *Christian Tombs in Jerusalem*. 2. *Ancient Bath and Cistern near Bethany*. 3. *More Discoveries at Silwan*. 4. *The „Second“ Siloah Aqueduct*. 5. *The Height of the Siloah Aqueduct*. 6. *Searching for the St. Peter's (or Cock-Crow) Church on Zion*. 7. *Proceedings in Searching for Water*. — Post, G. E., *Narrative of a Trip to Palmyra*. — Glaisher, J., *Comparison of the Atmospheric Pressure in Palestine and in England in the ten years ending 1889*. — Flinders Petrie, W. M., *Chronology of Pottery*. — *Notes of Major Conder*. 1. *Chronology of Pottery*. 2. *The Hebrew Weights*. 3. *The Lachish Inscription*. 4. *The Lachish Pillar*. 5. *Quotations of Psalms*. 6. *The Khabiri or Abiri*. 7. *The Sculptured Tomb at Schefa 'Amr*. 8. *Notes on the „Quart. Stat.“* — *Notes by Dr. Selah Merrill, Pits in the Shittim Plain*. *Castle at Khan Minieh*. *Visits to M'Shita*. *Was Chosroes ever in Palestine?* *Natural Bridge etc. near Pella*. *Inhabitants of*

Bashan. — H. B. S. W., Phonicians in Devonshire. — Winslow, W. C., Acustics at Mounts Ebal and Gerizim. — Birch, W. F., Gihon. — Notes by Mrs. Finn. 1. The Dead Sea visible from Jerusalem. 2. Araunah the Jebusite. — Gittman, H., On the Site of the Holy Sepulchre. — Chester, Grenville J., Stone Mask from er-Ram. — C. W. W., Bibliotheca Geographica Palestinae.

Apr. 1891. Notes and News. — Balance sheet for 1890. — Reports from Mr. J. F. Bliss. — Post, G. E., Essays on the Sects and Nationalities of Syria and Palestine. — West, R. H., Barometrical Determination of Heights in Lebanon and Anti-Lebanon. — Hanauer, J. E., Proverbs and Sayings among the Spanish Jews. — Notes on Dr. Post's Palmyrene Inscriptions. — Sayce, A. H., The Lachish Inscription. — Simpson, W., Entrance to the Holy Sepulchre. — Irrigation and Water Supply in Palestine. — Neil, J., Pits in the Shittim Plain. — Glaisher, J., Comparison of the highest and lowest Temperatures in Palestine and in England in the ten years ending 1889. — Stow, J., Mount Horeb. — Conder, Quotations of Psalms. — Early Akkadians in Lebanon. — Note on the Lachish Cornice. — The Hittite Prince's Letter. — Correction. — Notes on the Quart. Stat. — Schumacher, The Sculptured Tomb at Shefa 'Amar. — St. Clair, G., Millo, House of Millo and Silla. — The Fuller's Field.

July 1891. — Notes and News. — Reports from Jerusalem. Letters from Herr Schick. 1. Discoveries in „Salomon's Stables“. 2. Various Notes. 3. The Newly-discovered Arch in „Salomon's Stables.“ 4. Excavations at the Golden Gate. 5. Tombs and Ossuaries at Rujm el Kahakir. — Letters from Rev. J. E. Hanauer. 1. A subterranean Passage in „Solomon's Stables.“ 2. Cuttings in the Rock in the Haram-Area. — Reports from Mr. F. J. Bliss. — Hayter Lewis, T., Ruins of Church on the Skull Hill, Jerusalem. — Watson, The Holy Sepulchre. — Wrightson, T., On the Relation of certain Arch Springings found within the Area of the Temple of Jerusalem. — Glaisher, J., Comparison of Temperatures in Palestine and in England in the ten years ending 1889. — Clermont Ganneau, Notes on Hebrew and Jewish Inscriptions. — Conder, 1. Mahanaim. 2. Altaic Letter from Tell Amarna. 3. The Lachish Inscription. 4. The Hebrews on the Tell Amarna Tablets. 5. Baal Gad. 6. Notes on the Quart. Stat. — Birch, W. F., the Gutter not near the Fuller's Field.

Oct. 1891. — Notes and News. — Annual Meeting. — Herr Schick's Reports. 1. Foundation of Present City Wall. 2. Remains of Old Wall Inside City. 3. Protestant Burial Grounds. 4. Ancient Conduit from North-West. Some Innovations at Jerusalem. — Bliss, F. J., Report of Excavations at Tell-el-Hesy during the Spring of 1891. — Excavations from its Picturesque Side. — Hayter Lewis, Additional Note on the Church of St. Stephen. — Post, G. E., Ruins about Merj Hin. — Glaisher, J., On the monthly and annual Mean Temperature of the Air in Palestine and England in the ten years ending 1889. — Ellis, F. T., Mosaics on Mount Zion. — Neubauer, A., The Lachish Inscription. — Conder, Notes. 1. The Lachish Text. The Lachish Ruins. — Porter, H., Notes on the Palmyrene Inscriptions. — Birch, W. F., Sennacherib's Catastrophe at Nob. — Hanauer, J. E., Was there a Street of Columns in Jerusalem? — Wray, G. O., Southern Projection under the Mosque Al Aksa. — Tomkins, Dinhabah.

- † Feuchtwang, D., Der Tempel zu Jerusalem. Mit Abbildungen s. Zeitschr. f. bild. Kunst N. S. II, 6. März 1891, S. 141 ff.
- Lagarde, P. de, Der Fluß Orontes s. G. G. N. 1890, S. 430.
- † Pollard, J., On the Baal and Ashtoreth altar discovered at Kana-wât in Syria, now in the Fitzwilliam Museum at Cambridge s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1891, S. 286 ff.
- † Wilson, E. L., In Scripture lands, new views of Sacred Places. New York 1890. XVI, 386 S. 8°.

Zeitschrift für Assyriologie. Band VI. 1. u. 2. Heft (März 1891). — Knudtzon, J. A., Bemerkungen zum ersten Band der „Keilschriftlichen Bibliothek.“ — Gutbrod, G. J. F., Ueber die wahrscheinliche Lebensdauer der assyrisch-babylonischen Sprache. — Jensen, P., Vorstudien zur Entzifferung des Mitanni. — Jastrow, M. jr., Assyrian Vocabularies. — Epping, J. u. Straßmaier, J. N., Neue babylonische Planeten-Tafeln. — Oppert, J., Un texte babylonien astronomique et sa traduction grecque d'après Claude Ptolémée. — Teloni, B., La questione dei cherubini e dei genii alati (specialmente antropomorfi) degli Assiro-caldei. — Winckler, H., Vorarbeiten zu einer Gesamtbearbeitung der el-Amarna-Texte. — Sprechsaal (Nöldeke, Th., die aramäische Inschrift von Medaba. — Schrader, E., die Finsternisse der Jahre 189 u. 201 der Seleucidenära. — Jensen, P., Zi bānitu, die Wage. — Noch einmal u'iltu. — Zimmern, H., Kanaanäische Glossen. — Weisbach, F. H., die dreisprachige Inschrift von Artaxerxes Mnemon. — Sayce, A. H., Babylonian Cylinders in the Hermitage at St. Petersburg. — Knudtzon, J. A., Bemerkungen zu dem Aufsätze Jastrow's „A Cylinder of Marduktab Uzirim“. Bd. IV, S. 301–23. — Bezold, C., Aus einem Briefe des Herrn H. Spiegelberg. — Milkiti.)

Sept. 1891. — S. Le Gac, Sur les valeurs phonétiques des signes ia, ai u. s. w. — Epping, J. u. Straßmaier, J. N., Neue babylonische Planeten-Tafeln. — Zimmern, H., Die Keilschriftbriefe aus Jerusalem. — Peiser, F. E., Zur babylonischen Chronologie. — Oppert, J., La double paire de mains ou le double sixième multiple. — Derselbe, U-an-tim „créance“, idéogramme de l'assyrien rusut. — Meißner, B., Babylonische Pflanzennamen. — Knudtzon, J. A., Zur assyrischen u. allgemeinen semitischen Grammatik. — Sprechsaal (Scheil, Fr. V., Quelques notes sur les inscriptions de Gudea. — Winckler, H., Zu den altsusischen Inschriften. — Die Bronze Aššur-dans. — Oppert, J., Le nom de Saosduchin. — Isru-ba oder iſqu „rente“. — Peters, P., Notes on Mürdter-Delitzsch's Geschichte. — W. Robertson Smith, *Θαλατθ* in Berosus. — Jensen, P., Gišgimaš (= Gilgamiš) ein Kossäer? — Hana(i). — Hiana u. Mitanni.


The Babyl. and Or. Record. IV, Nr. 10. — Lacouperie, T. de, The Calendar Plant of China, the Cosmic Tree and the Date-Palm of Babylonia. — Brown, R., The Yenissei Inscriptions. Part I. — Harlez, C. de, A Buddhist Repertory (cont.).

Nr. 11. — Ward, W. Hayes, Sir Henry Peck's Oriental Cylinders. — Lacouperie, T. de, The Calendar Plant of China etc. (cont.) — Boscawen, W. St. C., The Babylonian Legend of the Serpent-Tempter. — W. St. C. B., Note. — Oriental Explorations. — Lacouperie, T. de, The Onomastic Similarity of Nai Hwang-ti of



China and Nakhunte of Susiana. — Pinches, The. G., *Exit Gištubar*.

Nr. 12. — Casartelli, L. C., *The Dog and Death*. — Lacouperie, T. de, *The Silk Goddess of China*.

Vol. V, Nr. 1. — Oppert, J., *The Chaldean Perseus*. — Imbert, J., *The Lydian Legend on Four Coins of Alyattes*. — Lacouperie, T. de, *The Silk Goddess of China etc.* — Scheil, Fr. V., *The Jovanoff Seal*. — Mengedoht, H. W., *The Tablet of Mentusa*. (Dyn. XII). — De Harlez, *The Tan Shu*. — T. de L., *Note on the Tan Shu, or Red Book of the Ancient Chinese*. — Van den Gheyn, J., *On the Syriac Word* . — T. de L., *The Sino-Annamite Dialect of Chinese*.

Nr. 2. — Abercromby, J., *Note on the Jenisei Inscriptions*. — Pinches, Th. G., *Sir Henry Peeks Oriental Cylinders*. — T. de Lacouperie, *from Ancient Chaldea and Elam to Early China: a Historical Loan of Culture*. — de Harlez, *the Antiquity of the Ancient Chinese Sacred Books*.

Nr. 3. — Arkwright, W., *Vocalic Harmony in Lycian*. — de Harlez, *The Antiquity of the Ancient Chinese Sacred Books (concl.)*. — T. de Lacouperie, *From Ancient Chaldea and Elam to Early China (cont.)*. — 4. *Bibliographie of the late George Bertin, Assyriologist*.

Nr. 4. — Brown, R. jr., *The Yenisei Inscriptions. Part II*. — T. de Lacouperie, *From Ancient Chaldea etc. (cont.)* — *The P'u Yao King*, translated by S. Beal (cont. from Vol. IV). — T. de Lacouperie, *Several Tutelary Spirits of the Silkworms in China*.

Nr. 5. — T. de Lacouperie, *How in 219 BC Buddhism entered China*. — Imbert, J., *Notes on the Writings of the Lycian Monuments*. — Boscawen, W. St. Chad., *Southern Palestine and the Tel-el-Amarna Tablets*.

Nr. 6. — Deveria, G., *Notes on the Karakorum Script*. — T. de Lacouperie, *On the Entrance of the Jews into China*. — *The P'u-Yao King* by S. Beal (cont.). — Glover, A. K., *The Tablet Inscriptions of the Chinese Jews found Kaifung fu in 1850*. — *Notes and News*.

Nr. 7. — Boscawen, W. St. Chad., *Recent German Oriental Explorations. The Land of Sama'l*. — Brown, R. jr., *Etruscan Divinity-Names*. — Glover, A. K., *The Tablet Inscriptions of the Chinese Jews etc. (cont.)*. — *The P'u-Yao King* by S. Beal.

Nr. 8. — T. de Lacouperie, *The Negrito-Pygmyes of Ancient Chine*. — Boscawen, W. St. Chad., *Some Letters to Amenophis III*. — Glover, A. K., *The Tablet Inscriptions etc. (cont.)*. — Beal, S., *The P'u Yao King (cont.)*. — Arkwright, W., *Some Lycian Suffixes*.

Bibliothek, keilinschriftliche. Herausgeg. v. E. Schrader. Bd. III, 2. Hälfte. *Historische Texte des neubabylonischen Reiches*. 147 S. 8°.

† Abel, L. u. Winckler, H., *Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen*. Berlin 1890. IV, 100 (98) S. Fol.

† Amiaud, A. u. Scheil, V., *Les inscriptions de Salmanassar II, roi d'Assyrie (860—824) Transcrites, coordonnées, traduites et commentées*. Paris 1890. 8°.

† Amiaud, A., *Notes de grammaire Assyrienne*. Publiées par V.

- Scheil s. Recueil de travaux rel. à a phil. et à l'archéol. égypt. et assyr. Vol. XII, S. 96 ff., 180 ff.
- † Belser, C. W., Die babylonischen Kudurru-Inschriften III Rawl. 41—45. Leipzig. 21 u. 15 lithogr. S. 8<sup>o</sup>. (Diss.)
- † Boissier, A., Recherches sur quelques contrats Babyloniens. Leipzig 1890. 15 S. 8<sup>o</sup>.
- † Brown, R. jr., Remarks on the Euphratean astronomical names of the signs of the zodiac s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1891, 246 ff.
- † Delattre, A. J., L'Assyriologie depuis onze ans. Paris 1891. 119 S. 8<sup>o</sup>.
- † Derselbe, Azirou s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1891, S. 215 ff. — Quelque lettres de Tell el-Amarna, ebenda S. 317 ff.
- † Delitzsch, Friedr., Zur Erklärung der babyl.-assy. Briefliteratur s. Beiträge zur Assy. Bd. I, 2, S. 613 ff.
- † Halévy, Jos., La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, transcrite et traduite s. Journ. Asiat. 8. sér. t. 17, S. 202 ff.
- † Haupt, P., Makkûxu oder makkûru? s. Beiträge zur Assy. Bd. I, 2, S. 631 ff.
- † Hagen, O. E., Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus (D). Leipzig 1891. 32 S. 8<sup>o</sup>. (Diss.)
- † Heuzey, L., Les origines orient. de l'art. I. Antiquités chaldéo-assy. Livr. 1. 2. Paris 1891.
- † Jäger, M., Der Halbvocal  $\frac{1}{2}$  im Assyrischen s. Beitr. zur Assy. Bd. I, 2, S. 443 ff.
- † Derselbe, Das babyl. Hauchlautzeichen, Ebenda S. 589 ff.
- † Jastrow, M. jr., A fragment of the Babylonian „Dibbaru Epic.“ Philadelphia 1891. 42 S. 8<sup>o</sup>.
- Jensen, P., Das Wort Wein im Semitischen s. Z. D. M. G., Bd. 44, S. 705.
- Jeremias, Alfr., Izdubar-Nimrod. Eine altbabyl. Heldensage. Leipzig 1891. VIII. 73 S. 4 Bl. 8<sup>o</sup>.
- † Kohler, J. u. Peiser, F. E., Aus dem babylon. Rechtsleben. I. Leipzig 1890. IV, 36 S. 8<sup>o</sup>.
- † Kraetzschmar, R., Relativpronomen u. Relativsatz im Assy. s. Beitr. zur Assy. I, 2, S. 379 ff.
- † Derselbe, Die Präposition ša im Assyrischen, s. Ebenda S. 583 ff.
- † Ledrain, E., Une statuette de bronze avec le nom d'Ašur-dan s. Revue d'Assyriologie et d'Archéol. orient. II, 3 (1891) S. 91 f.
- Meißner, Br., Die Serie ana ittišu in ihrem Verhältniß zum altbabylon. Recht s. Wien. Zeitschr. f. Kunde d. Morgenl. 1890, S. 301 ff.
- Derselbe, Das Alter der babylonischen Monatsnamen s. W. Z. f. d. K. d. M. V, 2, S. 180 f.
- † Mürdter, F., Geschichte Babyloniens u. Assyriens. 2. Aufl. v. F. Delitzsch. Calw 1891.
- † Oppert, J., Inscriptions archaïques de trois briques chaldéennes s. Revue d'Assyr. et d'archéol. orient. II, 3 (1891) S. 85 ff. — Liberté de la femme à Babylone, ebenda, S. 89 ff.
- Puchstein, O., Pseudohethitische Kunst. Berlin 1890. 22 S. 8<sup>o</sup>.
- † Rawlinson, H. C., A selection from the miscellaneous inscriptions of Assyria: The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, vol. IV, 2nd ed. London 1891. X, 63, 12 S. Fol.
- † Sarzec, E. de, Découvertes en Chaldée. 3ème livr. Paris 1891.
- Schrader, Eb., Die Datirung der babyl. sogenannten Arsacideninschriften s. Sitz. Ber. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1890 (L) S. 1319 ff. zu Nachtr. 1891 (I) S. 3 ff.

- † Steindorff, G., Die keilinschriftl. Wiedergabe ägypt. Eigennamen s. Beitr. zur Assyr. I, 2, S. 593 ff.
- † Strafsmaier, J. N., Babylonische Texte. Heft 8 u. 9. Leipzig 1890. VIII, 28, 256 S. 8°.
- Strong, A., On some Cuneiform Inscriptions of Sennacherib and Assurbanipal s. Journ. of the R. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel. Jan. 1891, S. 145 ff.
- † Strong, S. A., Two edicts of Assurbanipal s. Journ. of the R. Asiat. Soc. XXIII, S. 457 ff.
- † Tallquist, K. L., Babylonische Schenkungsbriefe transcribirt, übersetzt u. commentirt. Helsingfors 1891. 24 S. 4°.
- † Weifsbach, F. H., anzan. Inschriften u. Vorarbeiten zu ihrer Entzifferung. Leipzig 1891. 8°.
- † Winckler, H., Der Thontafelfund von el-Amarna. Nach den Originalen authographirt von L. Abel II, 2. Berlin 1890.
- Zehnpfund, R., Babylonische Weberrechnungen aus den Tempelarchiven zur Zeit des Nabû-Na'id (555–538 v. Ch.). Leipzig 1890. 32 S. 8°. (Diss.)

Zeitschr. f. Aegypt. Sprache u. Alterthumskunde. Bd. XXIX, 1. Heft.  
 — Steindorff, G., Neue koptische Urkunden aus Theben. — Brugsch, H., Aethiopia. — Die Alraune als altägypt. Zauberpflanze. — Erman, A., Defective Schreibungen. — Zur Erklärung der Pyramidentexte. — Borchardt, L., Die Wandlungen häufiger Zeichen der Cursivschrift des mittleren Reiches. — (Mit Bemerkungen von G. Steindorff). — Piehl, K., Les paroles finales du Papyrus d'Orbiney. — (Un) radical jusqu'ici inconnu. — Griffith, F. L., A specialised hieratic group for ḥotep. — Brugsch, H., Die Namenbildung zur Bezeichnung der vier Menschenrassen. — Erman, A., Der Königstitel sm'wti. — Miscellen.

2. Heft. — Brugsch, H., Die demotischen Formen zur Bezeichnung der alten Gewichtseinheiten. — Spiegelberg, Wilhelm, Ein Papyrus aus der Zeit Ramses' V. — Müller, W. Max, Studien zur ägyptischen Formenlehre. — Griffith, F. L., The account papyrus no. 18 of Boulaq. — Erman, Ad., Rundschreiben Thutmosis I an die Behörden mit der Anzeige seines Regierungsantrittes. — Der Ausdruck tp-rs. — Sethe, Karl, Zum Ursprung des Pronomen personale **ꜥꜣꜥꜥ** und Genossen. — Miscellen.

- † Amélineau, Notice sur le papyrus gnostique Bruce. Paris 1891. 4°.
- † Budge, E. A. W., On the hieratic papyrus of Nesi-amsu. London 1891. 216 S. 4°.
- † Die Märchen des Papyrus Westcar, herausgegeben von Ad. Erman. I. II. 72 u. 84 S., 12 u. 23 Taff. Berlin 1890.
- Bädeker, K., Aegypten. Handbuch für Reisende. II. Ober-Aegypten u. Nubien. Leipzig 1891. XL u. 400 S. 11 Karten, 26 Pläne. 8°.
- † Brugsch, H., Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum. V. Historisch-biographische Inschriften. Leipzig 1891. XX, S. 851–1234. 4°.
- † Derselbe, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnoth nach dem Wortlaut einer altägypt. Felseninschrift. Leipzig 1891. 32 Taff. 162 S. 8°.
- † Derselbe, H., Religion u. Mythologie der alten Aegypter. 2. Aufl. Leipzig 1891. XXVI. 772 S. 8°.

- Ebers, G., die hieroglyphischen Schriftzeichen der Aegypter. Leipzig 1890. 56 S. 4°.
- † Grébaut, E., Brugsch, E. and Daressy, G., Le Musée Egyptien. Recueil des monuments etc. T. I, Livr. I, Fasc. I. Cairo 1890. 19 pl. 4°.
- Groff, W., Études diverses. I. La Retennu(t)ab-t du decret de Canope. II. Quelques notes. Alger 1890. 8 S. 4°.
- Halévy, J., Recherches bibliques XX. La correspondance d'Aménophis IV et la Bible s R. E. J. Nr. 41, S. 43 ff.
- † Joachim, Papyrus Ebers. Aus dem Aegypt. vollständig übersetzt. Berlin 1890. XX, 214 S. 8°.
- † Maspero, G., Études égyptiennes II, 2. La carrière administrative. Les quatre noms officiels des rois d'Égypte. Paris 1890. S. 113—288. 8°.
- † Naville, Ed., Bubastis. London 1891. 71 S. 4°.
- † Marseille, G., Beschreibung der ägypt. Alterthümer des Bismarck-Gymnasiums. Pyritz 1890. 14 S. 1 Taf. (Progr.)
- † Maspero, G., Lectures historiques. Histoire ancienne. Paris 1890. 400 S. 8°.
- † Petrie, W. M. Flinders, Kahun, Gurob and Hawara. With chapters by Griffith and Newberry. London 1890. 28 Taf. 52 S. 8°.
- de Rochemonteix, La prononciation moderne du copte dans la haute Égypte s. Mém. de la société de linguist. de Paris VII, 3, S. 245 ff.
- Sayce, A. H., The Jewish Tax-Gatherers at Thebes in the Age of the Ptolemies s. Jew. Quart. Rev. II, Nr. 4, S. 400 ff.
- † Schiaparelli, E., La catena orientale dell' Egitto. Rom 1890. 132 S. 8°.
- † Derselbe, E., Il libro dei funerati degli antichi Egiziani. Vol. II. Turin 1890. 376 S. Fol.
- † Straufs u. Torney, v., der altägypt. Götterglaube. II. Entstehung u. Geschichte des altägyptischen Götterglaubens. VII. 404 S. Heidelberg 1891. 8°.
- † Wiedemann, A., die Religion der alten Aegypter. Münster 1890. 176 S. 8°.
- † Virey, Ph., Sept tombeaux thébains de la 18. dynastie. Paris 1891. 380 S. 8°.
- 
- Monatsschrift f. d. Lit. u. Wiss. des Judenthums, herausgeg. v. A. S. Weifsmann. Feber 1891. Wien 1890—1891.
- Albrecht, K., Die im Tahkemônî vorkommenden Angaben über Harizis Leben, Studien u. Reisen. Göttingen 1890. 46 S. 8°.
- Bacher, W., L'exégèse biblique dans le Zohar s. R. E. J. XXII, 43, p. 33 ff. 44, p. 219 ff.
- Derselbe, Aristote dans le Talmud s. Ebenda 43, p. 143 f.
- † Bacher, W., Die Agada der Tannaiten. 2. Bd. (Von Akiba's Tod bis zum Abschluss der Mischna I, 135—220 nach gewöhnl. Zeitrechnung. Strafsburg i. E. 1890. VIII. 578 S.
- † Bernstein, B., Die Schriffterklärung des Bachja b. Ascher ibn Chalâwa u. ihre Quellen. Leipzig 1891. 87 S. 8°. (Diss.)
- † A Translation of the Treatise Chagigah. From the Babylonian Talmud. With Introduction, Notes etc. by A. W. Streane. Cambridge. University Press 1891.
- Derenbourg, J., Gloses d'Abon Zakariya ben Bilam sur Isaïe (Suite) s. R. E. J. XXII, 43, p. 47 ff. 44, p. 190 ff.

- Epstein, A., Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché s. Ebenda 41, S. 80 ff.
- Fink, D., Miggo als Rechtsbeweis im babyl. Talmud. Leipzig 1891. 65 S. 8°. (Diss.)
- Friedmann, M., The Sabbath Light s. The Jew. Quart. Rev. III, 12, S. 707 ff.
- Fürst, J., Glossarium graeco-hebraeum oder d. griech. Wörterschatz d. jüd. Midraschwerke. Strafsburg 1891. 216 S. 8°.
- Fürst, Notes d'étymologie Talmudique s. R. E. J. XXII, 43, 133 f.
- † Hamburger, J., Real-Encyclopädie f. Bibel u. Talmud. II. Suppl. Bd. zur 1. u. 2. Abth. Strelitz 1891 V, 177 S. 8°.
- Israelsohn, אִסְרָאֵלְסוֹהֵן s. R. E. J. t. XXII, 44, p. 295.
- Kaufmann, D., Le Sambation s. Ebenda 44, p. 285.
- Kohut, A., Mélanges talmudiques et midraschiques s. Ebenda 44, p. 208 ff.
- סֵפֶר מִטָּה יוֹנָתָן עַל הַלְכוֹת פֶּסַח. Herausgeg. v. J. Eibenschütz. Szobotist 1891. 4 u. 42 S. 8°.
- Des Samaritaners Marqah Erzählung üb. d. Tod Moses'. Nach einer Berliner HS. herausgeg., übers. u. m. Noten versehen v. E. Munk. Berlin 1890. 62 S. 8°.
- † Margolis, M. L., Commentarius Isaacidis quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit. New York 1891. 71 S. 8°. (Diss.)
- † Midrasch Tehillin (Schocher Tob). Sammlung agadischer Abhandlungen üb. d. 150 Psalmen, herausgeg. v. S. Buber. Wilna 1891. 8°.
- Midrasch Tehillin oder haggad. Erkl. d. Psalmen nach der Textausgabe v. S. Buber übers. v. A. Wünsche. 1. Lief. Trier 1891. 96 S. 8°.
- † Netter, N., Die Geschichte Noahs u. der Sündflut. Eine Uebersetzung u. krit. Behandlung des Midrasch Rabbah: Gen. Par. 25, 2. 26, 1. 26, 3 u. Par. 29. 36 nebst Anhang. Strafsburg 1891. 132 S. 8°. (Diss.)
- Neubauer, A., Berechjah Naqdan s. Jew. Quart. Rev. 1890, Nr. 4, S. 520 ff.
- Neubauer, A., The Literature of the Jews in Yemen s. The Jew. Quart. Rev. III, 12, S. 604 ff.
- Porgès, Une mischna mal comprise s. R. E. J. Nr. 42, S. 278 f.
- Schwarz, A., (Même sujet) s. Ebenda S. 280 f.
- Schechter, S., Notes on Hebrew Mss. in the University of Cambridge s. The Jew. Quart. Rev. IV, 13, S. 90 ff.
- Rosenthal, Ludw. A., Ueber den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. 1. Theil: Die Sadduzäerkämpfe u. die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillel's. Strafsburg 1890. 96 S. 8°.
- Schreiner, M., Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources (suite) s. R. E. J. XXII, 43, p. 62 ff., 44, p. 236 ff.
- Winter, J. u. Wünsche, A., die jüd. Literatur seit Abschluss des Kanons. 1. Lief. Trier 1891. 96 S. 8°.
- † Zivi, J., Der Commentar des Maimonides zum Tractat Demai. Arabischer Text mit hebr. Uebersetzung u. Anmerkungen. Leipzig 1891. 27. 43 S. 8°. (Diss.)

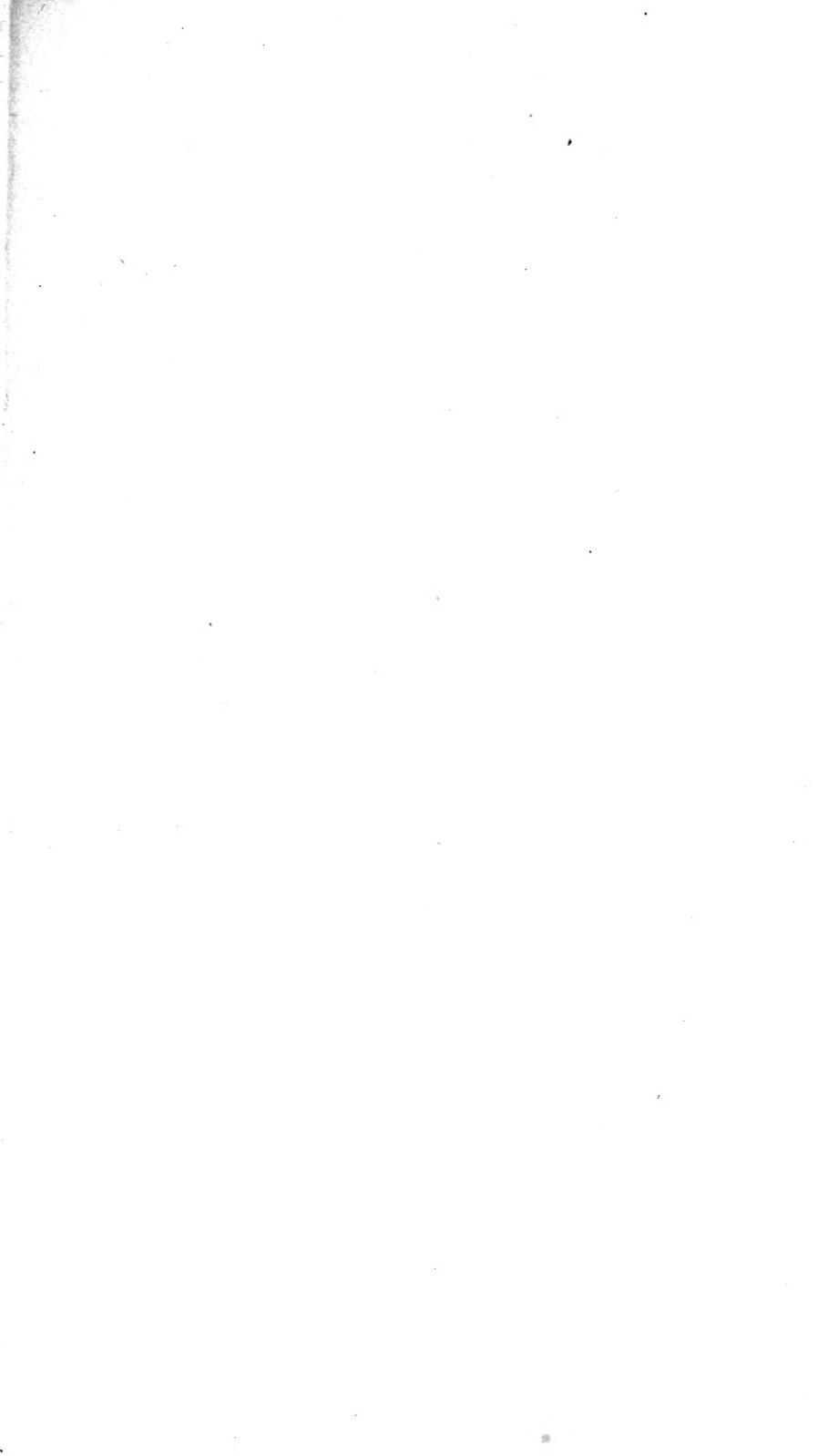
- † Acta martyrum et sanctorum ed. Bedjan. t. 1. Paris 1890. X. 550 S. (Syrisch.)  
 Blumenthal, L., Kritische Emendationen zu G. Bikell's Kalilag u. Damag s. Z. D. M. G. Bd. 44, S. 267 ff.  
 † Hall, J. H., The colloquy of Moses on Mount Sinai, cont. in a Syriac msspt received from Urmî s. Hebr. VII, 3, S. 161 ff.  
 Lagarde, P. de, die Stichometrie der syrisch-hexapl. Uebersetzung des A. T. s. G. G. N. 1890, S. 430.  
 Derselbe, Ueber das aram. Evangeliar des Vatican s. N. G. G. W. 1891, Nr. 4, S. 140 ff.

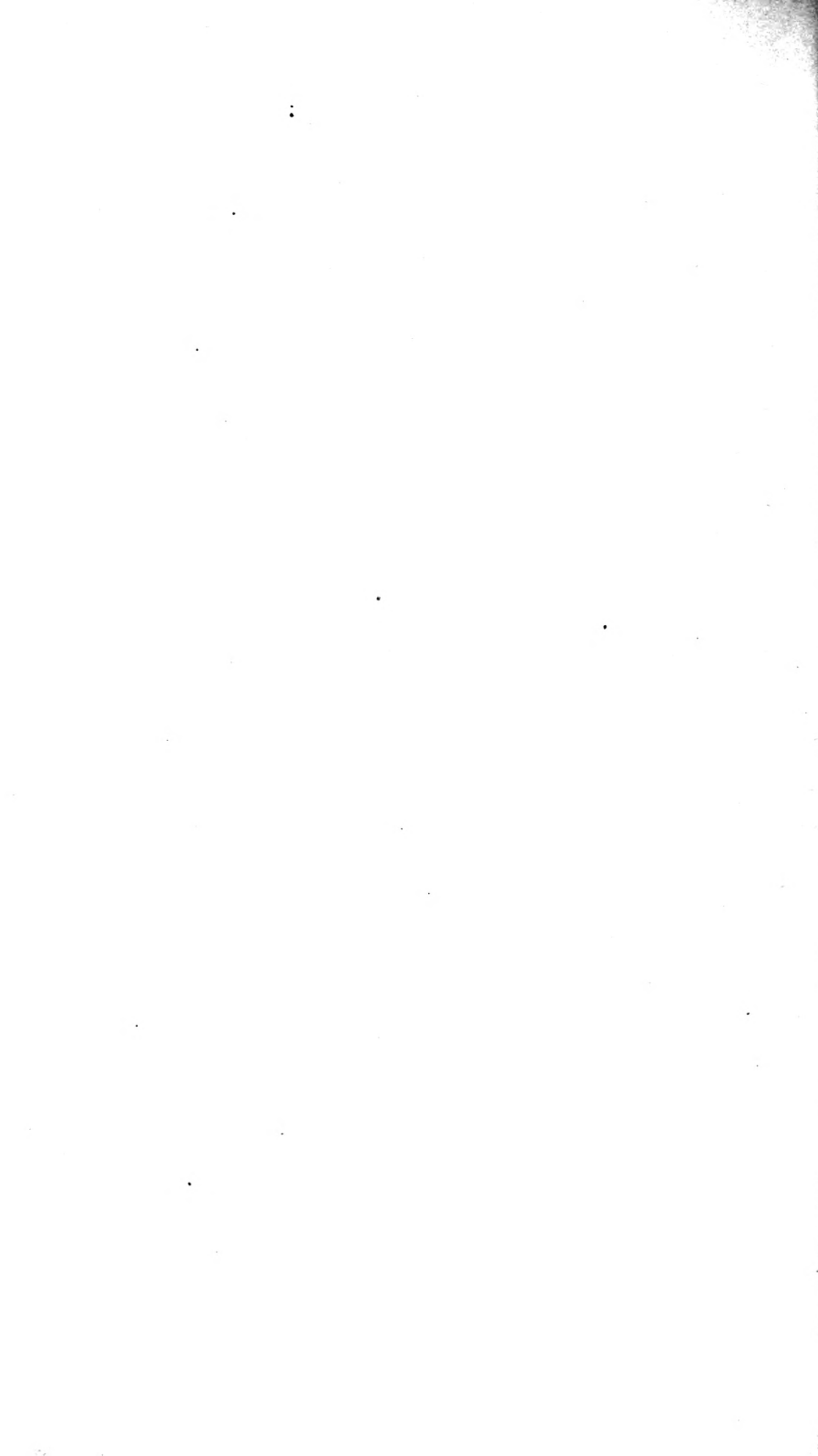
---

Delectus veterum carminum Arabicorum. Carmina selegit et edidit Th. Noeldeke. Glossarium confecit A. Mueller. Berlin 1890. XV, 240 S. 8°. (Porta Lingu. Or. Pars XIII.)

- Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der alten arabischen Poesie. I. Die sieben Mu'allakât bearbeitet v. L. Abel. Berlin 1891.  
 † Abd-ul-Kadir Muhammed, d. überfließende Strom i. d. Wiss. d. Erbrechts der Hanefiten u. Schafeiten. Arab. Text m. Uebers. v. L. Hirsch. Leipzig 1891. XIV. 121 S.  
 † Abicht, R., Donum Wardianum carmen didacticum de linguae Arabicae grammatica a Zain ad-Din ibn al-Wardî compositum. Breslau 1891. 44 S. 8°. (Diss.)  
 † Cardahi, G., Al-Lobab, seu dictionarum Syro-arab. Berut 1887—91. 2. vol. 8°. 620. 701 S.  
 † Dâûd el-Antaki, el-tezkira. Kairo 1308 (1891). 3 Thle. Fol.  
 † Diwân Al-Aḥṭal. Texte Arabe publié d'après le manuscrit de St. Pétersbourg et annoté par A. Salhani, S. J., 1. fasc. Beyrouth 1891. 13 u. 97 S. 8°.  
 Fischer, A., Neue Auszüge aus ad-Dahabî u. Ibn an-Naggâr s. Z. D. M. G. Bd. 44, S. 401 ff.  
 † Fihrist al kutub al-arabija. Katalog. d. arab. Drucke u. HHSS. d. viceogl. Bibl. v. K. Vollers. Bd. 5. 6. Kairo 1890 u. 91.  
 † Gurgâvî, Kommentar z. d. Šawâhid des Ibn Akil. Kairo 1308 (1891). Fol.  
 † Houdas, O., chrestomathie Maghrébine. Recueil de textes Arabes inédits avec vocabulaires. Paris 1891. IV. 130, 122 S.  
 † Schiaparelli, C., L'arte poetica de 'Abû 'l-Abbâs 'Aḥmad b. Yaḥyâ Tâlab. (Tiré des Actes du 8e Congrès international des Orientalistes). Leiden 1890. 42 S. 8°.

- 
- † Corpus juris Abessinorum. Textum Aethiopicum Arabicumque ed. J. Bachmann. Pars I: jus connubii. Berlin 1890.  
 Nöldeke, Th., Tigre-Texte s. Wien. Zeitschr. f. Kunde des Morgenl. 1890, S. 289 ff.











BS  
410  
Z38  
Bd.11

Zeitschrift für die  
alttestamentliche  
Wissenschaft

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

---

---

**UNIVERSITY OF TORONTO  
LIBRARY**

