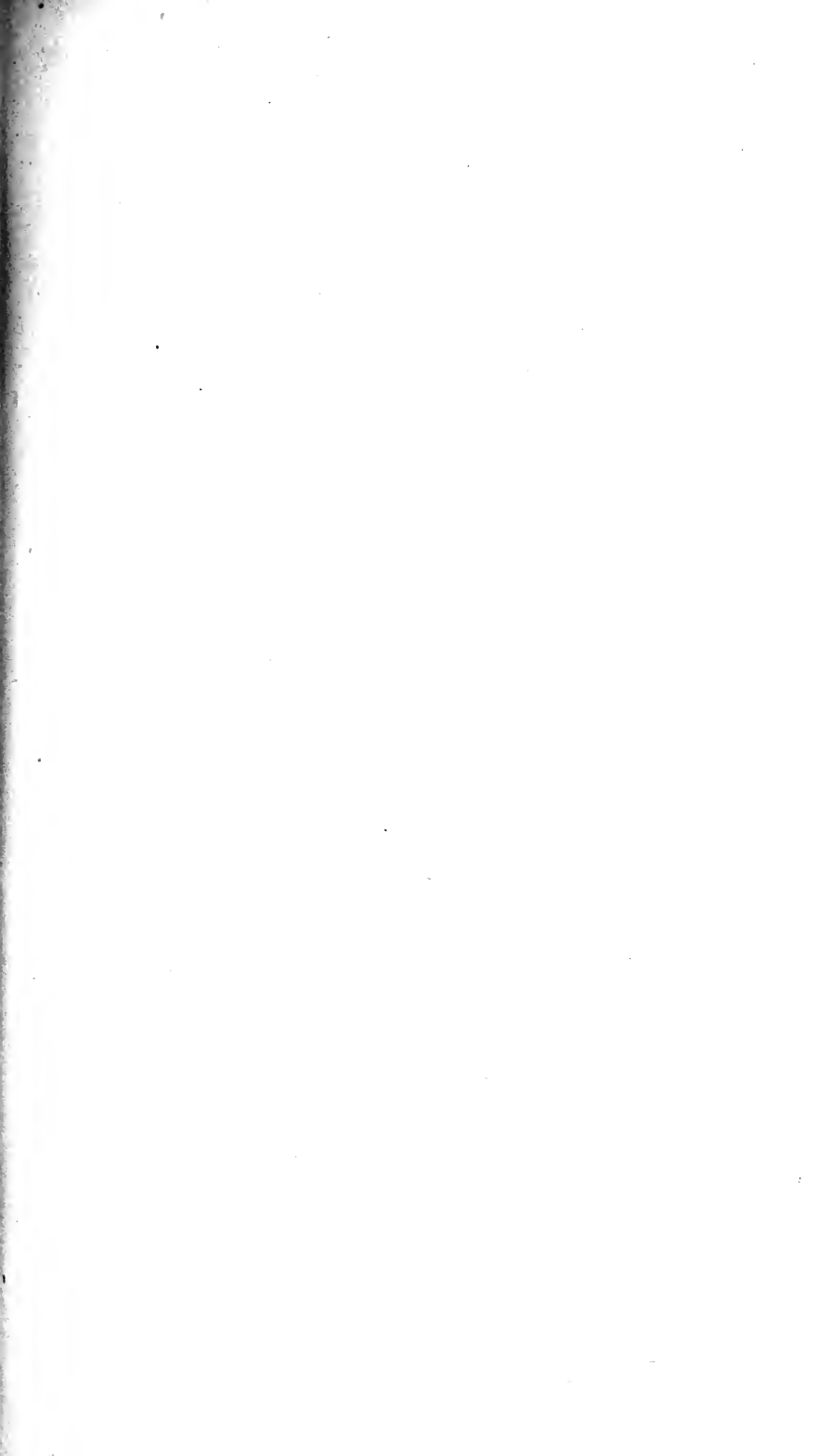
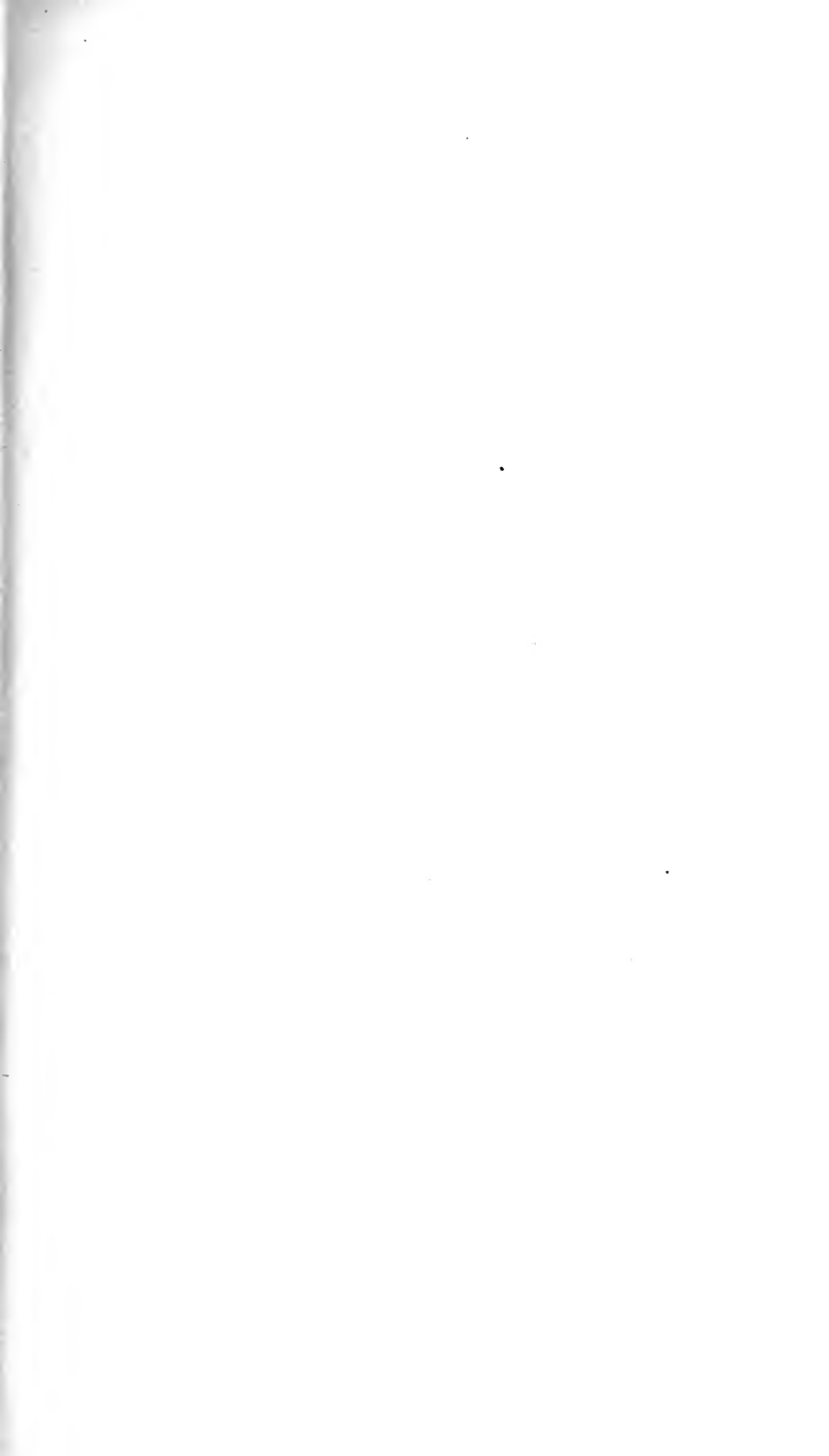


UNIV. OF  
TORONTO  
LIBRARY











**Zeitschrift**  
für die  
**alttestamentliche Wissenschaft.**

Herausgegeben

von

**D. BERNHARD STADE,**  
ordentlichem Professor der Theologie zu Giessen.

---

**1892.**

---

**Zwölfter Jahrgang.**



**G i e s s e n .**

**J. Ricker'sche Buchhandlung.**

1892.

BS  
410  
Z38  
Bd 12

~~~~~  
Alle Rechte vorbehalten.  
~~~~~



## Inhalt.

	Seite
Valeton, Bedeutung und Stellung des Wortes כרת im Priestercodex . . . . .	1
Fripp, Note on Genesis XVIII. XIX . . . . .	23
Nestle, 1 Sam. 18, 9 in der Septuaginta . . . . .	29
Budde, zum hebräischen Klagelied . . . . .	31
Budde, Vermutungen zum «Midrasch des Buches der Könige»	37
Schill, 2 Sam. 17, 3 . . . . .	52
Couard, die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves	53
Staerk, zur Kritik der Psalmenüberschriften . . . . .	91
Weissmann, Ps. 68, 7 . . . . .	152
Schwally, zur Quellenkritik der historischen Bücher . . . . .	153
Budde, aus einem Briefe von W. Robertson Smith vom 27. 8. 91 . . . . .	162
Fripp, Note on Gen. XX. 6. 8—21 . . . . .	164
Bibliographie . . . . .	167
Bruston, Les cinq documents de la Loi mosaïque . . . . .	177
Ley, Origenes über hebräische Metrik . . . . .	212
Stockmayer, hat Lucian zu seiner Septuagintarevision die Peschito benutzt? . . . . .	218
Valeton, das Wort כרת in den jehovistischen und deu- teronomischen Stücken des Hexateuchs, sowie in den verwandten historischen Büchern . . . . .	224
Budde, Zum hebräischen Klagelied . . . . .	261
Stade, Bemerkungen zum Buche Jeremia . . . . .	276
Cornill, ein übersehener Prioritätsanspruch . . . . .	309
Aus. einem Briefe Th. Nöldeke's . . . . .	310
Bibliographie . . . . .	311

---

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

Der Herausgeber.

## Bedeutung und Stellung des Wortes ברית im Priestercodex.

Von Prof. J. J. P. Valeton jr., Utrecht.

1. Im Priestercodex ist hauptsächlich nur von einer zweifachen *Berith* die Rede; erstere bezieht sich auf Noah, Gen. VI 18, IX; letztere auf Abraham, Gen. XVII, Exod. II 24, VI 4, 5. Nebenbei spricht PC noch einmal von einer *Berith* mit Bezug auf Pinehas, Num. XXV 12, 13. Dieselbe ist aber von untergeordneter Bedeutung. Andere Stellen, wo das Wort *Berith* vorkommt, giebt es in PC nicht. Für die Gesetzgebung auf Sinai wird es in dieser Schrift nicht gebraucht. Statt der Ausdrücke wie ארון ברית, לחת ברית u. dgl., findet man hier ארון העדות, לחת העדות u. dgl.

In PC zweiter Hand steht das Wort *Berith* Exod. XXXI 16. Es handelt sich hier um das Sabbathgebot. Zur sinaïtischen Gesetzgebung gehört das nicht, namentlich nicht in den Zusammenhang des PC. Das Sabbathgebot steht da in Beziehung zur Schöpfung, Gen. II 1—3, und hat deshalb einen mehr allgemeinen Charakter. In dieser Hinsicht steht es mit dem ebenfalls für die ganze Menschheit geltenden Blutverbote Gen. IX 4—6 auf einer Linie. Größere Verwandtschaft mit Exod. XXXI 16 zeigt sich dagegen Exod. XXXV 1—3 und XVI 4, 5, 22—30. Jedoch auch diese Stellen sind nicht ursprünglich aus PC.

Ueber letztgenannte Stelle siehe Kuenen, *Theol. Tijdschrift* XIV, S. 218 ff.

In den mit PC verwandten Stücken finden wir das Wort *Berith* an folgenden Stellen :

Lev. II 13 und Num. XVIII 19. Beide Male ist von einer Salz-*berith* die Rede, deren bei den Opfern stets gedacht werden soll; von der Entstehung dieser *Berith* hören wir nichts.

Lev. XXIV 8. Die Verpflichtung an jedem Sabbatthage die Schaubrote vor Jahwe aufzuschichten, heisst eine für alle Zeiten geltende *Berith* Lev. XXVI 9, 15, 25, 42, 44, 45. Die Rede ist hier sehr allgemein gehalten. Die *Berith* in Beziehung auf Israel wird, auch wo sie die Exulanten betrifft, „*Berith* der Vorfahren“ genannt. V. 42 aber heisst sie die *Berith* des Jakob, Isaak und Abraham.

Dieses Fehlen des Wortes *Berith* zur Bezeichnung der sinaïtischen Gesetzgebung ist bis jetzt nicht genug beachtet worden, ist aber für die Geschichtsanschauung des PC von grosser Wichtigkeit. Der Grund, das Hauptwerk des PC mit dem Buchstaben Q (= *quatuor foedera*) zu bezeichnen, wird dadurch hinfällig. Auch ist es nicht im Geiste des PC von einem Bunde Gottes mit Israel durch Moses zu reden.

2. Die im A. T. so häufige Formel ל כרה ברית finden wir in dieser Schrift nicht. Letztere hat statt desselben in bezug auf Gott die Verba הקים und נתן mit den Präpositionen אה, בין, ל, und die Verba זכר und הפך; in bezug auf Menschen nur die Verba שמר und הפך.

Der Urheber der *Berith* ist Gott. Demgemäss ist dieselbe seine *Berith*, und wird im Stat. constr. nur mit dem Namen Gottes verbunden. Num. XXV 12, 13 steht damit nicht in Widerspruch. Die Wörter שלום und כהנה עולם stehen hier qualificativ; sie sind Apposition des vorhergehenden Wortes ברית: „meine Friedens-*berith*“, „eine ewige Priester-*berith*.“ Doch hat das „Heiligkeitsgesetz“

einen etwas verschiedenen Sprachgebrauch. Lev. XXVI 45 finden wir die Formel ברית ראשנים; v. 42 die ganz unregelmäßige בריתי יעקב u. s. w.<sup>1)</sup>.

Die *Berith* wird von Gott dem Menschen gegeben, oder auch für Menschen verordnet. Demzufolge steht sie *zwischen* Gott und den Menschen. Doch ist sie nicht etwas Gegenseitiges, ein gewissermaßen bilateraler Kontrakt. Im „Heiligkeitsgesetze“ scheint diese Auffassung noch am meisten für sich zu haben; doch ist sie auch da nicht nothwendig, im eigentlichen PC dagegen ganz verfehlt.

Auch von *Bundesbedingungen* ist hier nicht die Rede. Für das, was man so nennt: das Blutverbot Gen. IX 4—6, und das Gebot der Beschneidung Gen. XVII 10—14, eignet sich diese Bezeichnung nicht.

Gen. IX 4—6 ist das Blutverbot ein Untertheil und eine Beschränkung des dem Noah verliehenen Segens, v. 1, 3—7. Dieser besteht, wie bei der Schöpfung, darin fruchtbar zu sein und sich zu mehren. Daneben werden für die Herrschaft des Menschen stärkere Ausdrücke gewählt. Statt des früheren כבש und ררה, Gen. I 28, ist jetzt die Rede von „Furcht und Schrecken“, welche vor dem Menschen über alles, was lebt, kommen wird; dies alles ist in seine „Gewalt“ gegeben. Auch die Macht des Menschen wird ausgebreitet. Nicht nur die samentragenden Pflanzen und die Bäume mit samenhaltigen Früchten, Gen. I 29, sondern auch das früher den Tieren vorbehaltenene grüne Kraut, wie noch dazu die Tiere selbst, sollen hinfort den Menschen zur Nahrung dienen. Dabei gilt aber eine Einschränkung: das Blutverbot. Erst nachdem alles dieses festgestellt ist, kommt die *Berith*, v. 9 ff. Dieselbe wird

<sup>1)</sup> Es unterliegt keinem Zweifel, daß das י hinter ברית eine Folge der Dittographie ist; ebenso bei dem folgenden בריתי יצחק; bei dem dritten בריתי אברהם ist das י dann später hinzugefügt.

gegeben mit Bezug nicht nur auf die Menschen, sondern auch auf die Tiere, v. 10, denen doch selbstverständlich keine Bedingungen auferlegt werden können, während endlich die Uebertretung des Blutverbotes Strafe nach sich zieht; nicht aber, wie doch der Fall sein würde, wenn wir hier wirklich einen Bund mit Bundesbedingungen vor uns hätten, die *Berith* aufhebt, und Gott auch seinerseits seiner Verpflichtungen überhebt. Wäre dies nach der Meinung des PC der Fall gewesen, er hätte nicht mehr an das Fortdauern dieser *Berith* auch noch zu seiner Zeit glauben können.

Auch mit dem Beschneidungsgebot Gen. XVII verhält es sich ebenso. Die *Berith* wird gegeben, v. 2—8. Dies geschieht von Seiten Gottes ohne Vorbehalt. Dann aber heisst es — man achte wohl: nachdem der ganze Inhalt der *Berith* mitgetheilt ist — *ואתה את-בריתי השמר*, v. 9. Als diese *Berith* wird die Beschneidung genannt, v. 10, welche hinwiederum v. 11 als das „Zeichen“ derselben bezeichnet wird. Ueber die Bedeutung dieses „Zeichens“ werde ich später handeln; ich erinnere jetzt nur daran, daß eine ähnliche Verwechslung des Zeichens mit der *Berith* selbst auch Exod. XXXI 12—17 vorkommt. Der Sabbath heisst da v. 13 ein „Zeichen“ zwischen Gott und Volk; v. 16 dagegen eine ewige *Berith*.

Die Frage ist wie das *השמר* v. 9 zu verstehen ist. Man kann es in der Bedeutung *hüten, bewahren* auffassen. Der Sinn ist dann: Gott habe seine *Berith* unter die Hut des Menschen gestellt, sie den Menschen zur Bewahrung gegeben. Derselbe hat durch das Nicht-vernachlässigen des „Zeichens“ dafür Sorge zu tragen, daß Gott immer der *Berith* „gedenkt.“ Augenscheinlich ist es dann aber nicht eine Bedingung, sondern das Mittel Gott an seine *Berith* zu erinnern. Man kann das *השמר* aber auch nehmen in der Bedeutung: *befolgen, sich ihm gemäß betragen*. Der Sinn ist dann: Gott habe den Menschen seine *Berith*

gegeben; dieselbe enthält aber auch für sie gewisse Verpflichtungen, welche sie ihrerseits zu erfüllen gebunden sind. Dieselben sind in casu das Tragen des „Zeichens.“ Doch ist auch so die *Berith* nicht dadurch „bedingt.“ Nur entsteht bei Vernachlässigung der menschlichen Verpflichtung die Gefahr, daß Gott der *Berith* nicht mehr gedenken werde. Außerdem zieht der Mensch sich dadurch eine Strafe zu, daß er aus seinen Volksgenossen weggetilgt werden soll, v. 14. Daß als natürliche Folge desselben, wie bei einem bilateralen Kontrakte, auch die *Berith* aufhört, wird nirgends gesagt.

Auch auf das Wort הָפַר v. 14 kann man sich dafür nicht berufen. Ps. CXIX 126 wird das nämliche Verbum in Beziehung auf Gottes *Thora*, Hiob XL 8 in Beziehung auf Gottes מַשְׁפָּט gebraucht. Es hat demgemäß die Bedeutung *zu nichte, kraftlos machen, seiner Wirkung berauben*, oder auch *handeln im Widerspruch mit*.

Schließlich erwähne ich noch Num. XXV 12, 13. Von irgend welcher Bedingung ist hier nicht die Rede, ebenso wenig als von einem Kontrakte. Pinehas hat sich um die Sache Gottes verdient gemacht. Für seinen Eifer bekommt er für sich und seine Nachkommen Heil und das Priesterrecht. Beides heißt eine *Berith*.

Mit Recht findet somit die Uebersetzung von ברית durch *Bund* keinen Beifall mehr. Nicht leicht ist aber ein anderes auch nur in PC überall brauchbares Wort dafür zu finden. Ich gebe mit Bezug auf PC folgende Umschreibung: Durch die *Berith* verpflichtet Gott sich dem Menschen gegenüber zu einer bestimmten Handlungsweise. Er legt sich dadurch in seiner nach PC übrigens durchaus freien Weltregierung eine Beschränkung auf, unabhängig davon, ob auch der Mensch seinerseits dadurch zu bestimmten Handlungen verpflichtet ist oder nicht. Jedenfalls giebt Gott kraft seiner Freiheit die Zusicherung einer bestimmten Handlungsweise, von welcher er sich vorge-

nommen hat nicht abzuweichen. Dadurch entsteht ein bestimmtes Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, welches für letzteren immer ein Verhältniß *in bonum* ist. *Berith* wird dadurch für ihn ziemlich gleichbedeutend mit *Verheißung*; für Gott mit *Verbindung*. Zusammengenommen ist es dasjenige wozu Gott sich zum Wohle des Menschen anheischig macht, die Verfügung, welche er als Regel seines Handelns zu Gunsten des Menschen trifft. Auch in den oben genannten Stellen Exod. XXXI 16 und Lev. XXIV 8, wo das Sabbathgebot sowie die Einsetzung der Schaubrote mit diesem Namen genannt werden, kann man es durch *Verfügung* übersetzen. Etwas gegenseitiges giebt es auch hier nicht, vielmehr ein Gebot, welches zu befolgen dem Menschen obliegt.

Auch im „Heiligkeitsgesetze“ kommen wir mit dieser Auffassung aus. Lev. XXVI 15 hat *הַפֶּר בְּרִיתִי* die nämliche Bedeutung als Gen. XVII 14. Auch da bleibt die *Berith* bestehen, und die Rache der *Berith* trifft die ungehorsamen Menschen, v. 25. Von einer Auflösung der *Berith* durch die Sünde des Menschen ist auch hier nicht die Rede. Ebenso wenig ist dies der Fall, wenn v. 44 von Gott selbst gesagt wird *לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתְּכֶם*. Es ist auch hier das Handeln im Gegensatze zu dem einmal Festgestellten; doch kann Gott immer wieder der *Berith* gedenken, v. 42, 45. Auch der Schein, daß das *אִם-חָלְכוּ* u. s. w., v. 1, und die Bekehrung v. 41 als wirkliche Bedingung gemeint ist, wird hinfällig, wenn man berücksichtigt, daß es sich hier nicht um eine Verabredung oder um die Frage handelt, ob Gott und Volk in ein gewisses Verhältniß zu einander eintreten sollen, sondern ob Gott für kürzere oder längere Zeit der einmal festgestellten *Berith* zuwiderhandeln oder dieselbe ohne Unterbrechung handhaben will, v. 9.

Dagegen bieten Lev. II 13 und Num. XVIII 19 einige Schwierigkeit. Was mit der Salz-*berith* und dem Salze der *Berith* gemeint ist, ergibt sich nicht aus dem Zu-



sammenhange. Möglicherweise ist an die morgenländische Gewohnheit gedacht, bei Friedensschlüssen und ähnlichen Anlässen Salz zu benützen. Die Opfer werden hier dann als etwas ähnliches betrachtet; das Salz ist dabei Zeichen des freundschaftlichen Verhältnisses. Nicht zu leugnen aber ist es, daß in jenem Falle die *Berith* hier einen anderen Charakter trägt als an den obengenannten Stellen. Doch haben wir nicht den eigentlichen PC vor uns.

3. Gen. VI 18 hat es den Schein, als enthalte das unmittelbar folgende וְכָאֵת אֱלֹהֵהֶבְרָה u. s. w. den Inhalt der *Berith* <sup>1)</sup>. Doch kann dies die Meinung nicht sein. Das Wort *Berith* hat in PC stets einen mehr feierlichen Sinn. Nicht eine nur augenblickliche Verfügung Gottes wird so genannt, sondern die Richtschnur, woran Gott sich für die Zukunft bindet. Auch Gen. IX 9 ff. ist dies der Fall. Dazu kommt, daß das הִנְנִי מְקִים אֶת־כְּרִיתִי Gen. IX 9 augenscheinlich dem וְהִקְמַתִי אֶת־כְּרִיתִי Gen. VI 18 entspricht. Beide Male muß die nämliche *Berith* gemeint sein, deren Inhalt Gen. IX 11 mitgeteilt wird. In dem וְכָאֵת u. s. w. Gen. VI 18 wird der Gehorsam gefordert, durch welchen die Vollziehung des *Berith*-inhaltes ermöglicht wird. Etwas ähnliches kehrt bei jeder auch theilweisen Verwirklichung einer *Berith* wieder. Sehen wir es bei Abraham. Der Befehl, aus seinem Vaterlande nach Kanaan auszuwandern, muß auch in PC ursprünglich der Hinstellung der auf ihn bezüglichen *Berith* vorausgegangen sein. Bei der gegenwärtigen Redaction des Pentateuch aber ist der Bericht darüber sammt der Ueberschrift אֱלֹהֵי חוּלְרוֹת אַבְרָם weggefallen. Derselbe hat augenscheinlich eine Stelle gefunden zwischen Gen. XI 28, 31 f. und Gen. XII 4<sup>b</sup>. Dann

<sup>1)</sup> Vgl. Kautzsch u. Socin, die Genesis u. s. w.: „dir gegenüber will ich folgende Verfügung in Kraft treten lassen, daß du . . . hineingehen sollst.“

aber haben wir auch hier die Forderung des Glaubens und des Gehorsams als nothwendige Voraussetzung der *Berith*.

Der Inhalt der dem Noah verliehenen *Berith* ist die Zusage, daß hinfort alles Geschöpf nicht mehr durch Flutgewässer hinweggetilgt werden soll, Gen. IX 11. Dieselbe gilt auch für die fernsten Geschlechter, v. 12. Gott acceptirt damit den gegenwärtigen sündigen Zustand der Menschheit. Mit Rücksicht darauf beschränkt er seine Freiheit des Zornes und der Strafe.

Das Zeichen für diese *Berith* ist der Regenbogen am Himmel. Derselbe soll, wenn Gott Wolken über der Erde versammelt, in den Wolken erscheinen, v. 13 f. Dem Charakter des PC entsprechend giebt es zwischen dem künftig nicht mehr Vorkommen einer Fluth, dem Bogen und den Wolken keinen anderen Zusammenhang als denjenigen, daß Gott es also bestimmt hat. Auch bei Abraham ist zwischen Beschneidung und dem *Berith*-inhalte kein anderes Band.

Dabei denkt sich PC den Bogen nicht als ein Wahrzeichen für die Treue Gottes, sondern als ein Erinnerungszeichen für Gott selbst, v. 15 וּזְכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי u. s. w. Der Gedanke des Schriftstellers ist also dieser: der auch von ihm stark hervorgehobene sittliche Charakter Gottes kann die Sünde nicht dulden. Der Haß gegen die Sünde veranlaßt ihn zum Einschreiten, um das Urtheil über die Welt zu vollziehen. Da erscheint aber, seiner einmaligen Verfügung gemäß, der Bogen. Gott gedenkt seiner dem Noah gegebenen Verheißung, und das Urtheil wird nicht vollzogen. Der Bogen ist also als Erinnerungszeichen ein Gegengewicht gegen den aus Gottes sittlichem Charakter fließenden Drang, die Welt der Sünde wegen zu vernichten. PC zeigt somit, daß er die Schwierigkeit des Verhältnisses Gottes zur menschlichen Sünde, welche er nicht will und doch duldet, wenigstens nach einer Seite hin gefühlt hat. Die Lösung liegt für ihn in der *Berith*.

4. Eine viel engere Beschränkung für die Weltregierung Gottes bildet die *Berith*, welche Gott in Beziehung auf Abraham eingeht.

Das Zeichen derselben ist die Beschneidung, welche, wie wir schon oben erwähnten, an und für sich eine *Berith* Gottes und noch näher die *Berith* Gottes am Fleische des Menschen genannt wird, Gen. XVII 10, 13. Als Zeichen der *Berith* steht die Beschneidung also mit dem Regenbogen auf einer Linie. Nur ergibt sich der Unterschied, daß während der Bogen unabhängig vom Menschen im entscheidenden Augenblicke erscheint, die Beschneidung vom Menschen selbst an seinem eigenen Leib ausgeführt werden soll. Er selbst hat also die Fortdauer der *Berith* zu wollen. Er kann sich, jedoch nur unter Todesstrafe v. 14, derselben entziehen.

Im Uebrigen vernehmen wir über die Bedeutung dieses Zeichens nichts. Es kann ein Wahrzeichen für die Beständigkeit der *Berith* sein, oder ein Kennzeichen derjenigen, für welche die *Berith* gegeben ist; oder ein Erinnerungszeichen für Gott. In letztem Sinne faßte ich es oben. Wegen der Analogie mit dem Bogen, Gen. IX, ist diese Deutung aller Wahrscheinlichkeit nach die richtige. Für die erste, ein Wahrzeichen, spricht nichts. Der zweiten, ein Kennzeichen, begegnen wir Exod. XII 43—51, in einer Novelle des Pesachgesetzes. Nur der Beschnittene darf das Pesach mit essen. Eigenthümlich ist aber, daß hier die Geburt aus Abraham ganz in den Hintergrund tritt. Auch Fremde können das *Berith*-zeichen annehmen, und stehen dann in Bezug auf das Pesach mit dem Samen Abraham's auf gleicher Stufe. Bemerkenswert ist, daß wie die Beschneidung, so Exod. XXXI 12—17 der Sabbath als das *Shibboleth* des israelitischen Volkes gilt. Auch dieser ist ein Zeichen zwischen Gott und Volk, ein Mittel also für Gott um die Seinigen zu kennen, v. 13; vgl. Exod. XVI 4 das אֲנֹכִי. Auch heißt der Sabbath Exod.

XXXI 16 als Beweis eines von Gott gestifteten Verhältnisses eine ewige *Berith*.

Doch ist bei beiden letzten Deutungen des Zeichens dasselbe zugleich ein Beweis des Glaubens, der Beweis nämlich, daß man, der *Berith* Gottes gewürdigt, dieselbe für sich und die Seinigen angenommen hat. Aus einem anderen Gesichtspunkte als dem der *Berith* betrachtet PC die Beschneidung nicht. Anschauungen wie Exod. IV 24 ff., Jos. V 2 ff. sind ihm völlig fremd. Für Israel wird die Beschneidung noch befohlen Lev. XII 3. Sie steht hier mitten unter den Reinheitsvorschriften. Ein ursprünglicher Theil des PC ist dieses Gebot aber gewiß nicht.

Durch diese *Berith*, deren Inhalt wir sogleich besprechen wollen, stiftet Gott, ebenso wie durch die dem Noah verliehene, ein neues Verhältniß zwischen sich und der Welt. Dasselbe gilt aber nur für einen kleinen Theil der Menschheit, für Abraham. Dieses neue Verhältniß bezeichnet der Name *Elshaddaj*. Aussprache, ursprüngliche Bedeutung und Herkunft des Namens שרי sind uns hier gleichgültig<sup>1)</sup>. Im A. T. begegnen wir demselben als Eigenname Num. XXIV 4, 16, Ezech. I 24, Joel I 15, Jes. XIII 6, Ruth I 20 f., Ps. LXVIII 15, XCI 1 und nicht weniger als 30 Male im Buche Hiob. Dagegen scheint der Name *Elshaddaj* ein Characteristicum des PC für die Zeit von Abraham bis Moses zu sein. Er steht Gen. XVII 1, XXVIII 3, XXXV 11, XLVIII 3, Exod. VI 3; außerdem nur Gen. XLIII 14, wo ich an eine von PC beeinflusste, entweder redactionelle, oder diasceustische, oder zufällige Aenderung denke, und Ezech. X 5, wo aber die parallele Stelle Ezech. I 24 das einfache שרי hat. Der Text Gen. XLIX 25 ist sehr fraglich. Auch bei der Les-

<sup>1)</sup> Siehe Friedr. Delitzsch, Proleg. eines neuen hebr.-aram. Wörterb. z. A. T. S. 96.

art אל-שרי statt אה-שרי bleiben doch die Schwierigkeiten bestehen.

Der Unterschied zwischen den beiden Namen ist der, daß in der längeren Form שרי adjectiv ist, somit nähere Bestimmung des אל, während sich in der kürzeren Form ein wirklicher Eigenname vorfindet, welcher allerdings in den genannten Stellen sich nur auf Jahwe bezieht. Im Griechischen, namentlich im Alex., wird er auf die verschiedenste Weise übersetzt <sup>1)</sup>. Die jüdische Tradition dagegen deutet denselben constant als eine Zusammensetzung aus ש = אשר und רי, in der Bedeutung: „der allgenügende Gott“. Der enge Zusammenhang dieses Namens mit der *Berith* macht es, m. E., wahrscheinlich, daß schon dem PC diese Deutung nicht fremd war. Dieser Zusammenhang fordert ja, daß Gott sich hier nicht nennt nach seinem innerlichen Wesen „der Allmächtige“ oder etwas dgl., noch mit einem indifferenten Namen, sondern mit einem solchen, der wirklich für den Menschen etwas bedeutet. Dies ist bei der Deutung: „der Allgenügende“ auf merkwürdige Weise der Fall. Dieselbe führt uns Gott nicht von metaphysisch-dogmatischer, sondern von ethisch-empirischer Seite vor. Auch der Name Jahwe hat nach der viel älteren Deutung Exod. III 14 denselben Charakter <sup>2)</sup>.

Man beachte dabei folgendes: weil PC sich der Darstellung des E anschließt, wonach der Name Jahwe aus

<sup>1)</sup> In Gen. u. Exod.: ὁ θεός σου, μου, αὐτῶν, ὁ ἐμός; Ezech. X 5 θεός Σαδδαί; Num. XXIV 4. 16 θεός, ebenso Jes. XIII 6, während in der parallelen Stelle Joël I 15 משרי durch ἐκ τλαιπωρίας übersetzt wird; Ps. LXVIII 15 ὁ ἐπουράνιος, XCI 1 ὁ θεός τοῦ οὐρανοῦ. In Hiob: κύριος, ὁ παντοκράτωρ, κύριος παντοκράτωρ, ὁ τὰ πάντα ποιήσας, ὁ ἰκανός. Die letztgenannte Uebersetzung findet sich auch Ruth I 20 f. und durchgängig bei Aquila, Symmachus und Theodotion. Ezech. I 24, Hiob XXIX 5, XXXVII 23 (Griech. v. 22) fehlt der Name im Alex. gänzlich, Hiob XXVII 10 steht dafür αὐτός.

<sup>2)</sup> Siehe meine Abhandlung über den Namen *Jahwe* in *Theol. Studien* 1889, VII S. 173 ff.

der Zeit Moses' stamme, so verbindet er diesen Namen mit der Vollziehung der dem Abraham gegebenen *Berith*. Da er aber die Entstehung dieser *Berith* aus der Zeit des Moses in die des Abraham zurückverlegt, braucht er für die Zwischenzeit einen Namen, durch welchen das Verhältniß Gottes zum Menschen auf ähnliche Weise angedeutet werden soll. Diesem Bedürfniß entsprach der alte Name  $\text{ברית}$  in der von ihm gegebenen Anwendung. Beiden Interessen, dem der Tradition und dem der Theorie war damit Genüge gethan.

Wir fragen jetzt nach dem Inhalte der dem Abraham verliehenen *Berith* Gen. XVII. Diese besteht aus drei Theilen :

a. Die Zusage einer zahlreichen Nachkommenschaft, v. 2<sup>b</sup>, 4—6. Abram soll zu einem Haufen von Völkern werden und Könige sollen von ihm abstammen. Gen. XXXV 11 wird diese Verheißung mit Bezug auf Jakob wiederholt. Der Name *Berith* kommt da zwar nicht vor; dennoch ist das dort Erzählte als eine Erneuerung der dem Abraham und seinem Samen gegebenen Zusage zu betrachten. Den Beweis dafür liefert Exod. II 24, VI 4 ff. Da ist die Rede von einer *Berith* für Abraham, Isaak und Jakob. In PC finden wir davon weiter nichts.

Mit dieser Verheißung verbindet PC die Namensänderungen Abram in Abraham, Saraj in Sara. Sie bilden für ihn die Zusammenfassung alles dessen, was in diesem Theile der *Berith* gesagt ist. Von der Aenderung des Namens Jakob in Israel Gen. XXXV 10 giebt PC, soweit wir ihn jetzt noch kennen, keine Erklärung. Man beachte jedoch, daß dieselbe mit der Erneuerung der *Berith* zu Gunsten des Jakob in Zusammenhang steht.

b. Die Zusage, daß Gott der Gott Abrahams und seines Samens sein will Gen. XVII 7<sup>b</sup>, 8<sup>b</sup>. Die Meinung ist augenscheinlich, daß, was Gott für die ganze Welt ist, er dies speciell für Abraham und seine Nachkommen sein

will. Dieser soll der Gegenstand seiner besonderen Fürsorge und Rücksicht sein. Vgl. Exod. XVI 12 : aus der Thatsache, daß Gott durch das Manna und die Wachteln für sein Volk sorgt, soll sich ergeben, daß er der Gott Israels ist. Vs. 6 steht dafür, daß er Israel aus Aegypten weggeführt hat. Auch Exod. VI 7 kommt hier in Betracht.

c. Die Zusage, daß Gott dem Samen Abrahams das Land Kanaan für immer zum Eigenthum verleihen wird, Gen. XVII 8<sup>a</sup>. Hierdurch vor allem soll sich die Wahrheit des zweiten Theiles bestätigen; siehe den Zusammenhang von v. 8<sup>a</sup> und 8<sup>b</sup>.

Für PC ist die Feststellung dieser *Berith* der Mittelpunkt und die Hauptsache seiner ganzen Erzählung. Während die dem Noah verliehene *Berith* die Grundlage derselben bildet, ist seine weitere Geschichtserzählung im Grunde nichts anderes als die Darstellung, wie Gott sie ausgeführt hat. Gottes Weltregierung wird durch dieselbe beherrscht und dreht sich darum. Hieraus erklärt sich die centrale Bedeutung des Volkes Israel für PC. In viel größerem Mafse als bei Noah bildet die *Berith* hier eine Schranke für die übrigens absolute Freiheit Gottes. Auch durch diese Bemerkung wird die Auffassung des Wortes *Berith* als Bezeichnung, nicht eines gegenseitigen Kontraktes, eines Bundes, sondern einer festen, dem Menschen günstigen Verfügung Gottes bestätigt.

5. Dem Inhalte dieser *Berith* entsprechen die Folgen derselben. Diese sind nach PC von überaus großer Wichtigkeit.

a. Als Folgen des ersten Punktes nenne ich die Geburt Isaaks und die Vermehrung des Volkes in Aegypten. Ueber letzteres ist nichts weiter zu sagen. Ueber ersteres bemerke ich Folgendes : Abraham nimmt die *Berith* an. Dann aber kommt es auf die Vollziehung derselben an. Was den ersten Theil betrifft, fängt dieselbe sogleich an,

Gen. XVII 16 f.: Sara soll einen Sohn gebären. Hiermit aber ist Abraham nicht zufrieden. Er bezweifelt die Möglichkeit; damit aber ist die ganze *Berith* wieder in Frage gestellt. Seine Bitte ist deshalb: „Möchte nur Ismael leben vor dir!“, d. h. „möchte die große Nachkommenschaft aus ihm hervorgehen, und also die Erfüllung der *Berith* durch ihn erfolgen.“ Aus dieser Fassung der Frage ergiebt sich die doppelte und sich scheinbar widersprechende Antwort Gottes, v. 19–21. Gott will Abraham in Betreff Ismaels erhören; er will ihn segnen und fruchtbar sein lassen u. s. w. Die *Berith* aber bezieht sich nur auf den zu erwartenden Sohn der Sara; nur inbezug auf diesen beschränkt Gott sich bei seiner Weltregierung. Für Ismael bleibt es also bei einem einfachen Segen, bei Isaak wird es zu einer bleibenden Richtschnur für das Handeln Gottes; allein die letztere ist also wirklich eine *Berith*. Die wunderthätige Geburt Isaaks steht damit selbstverständlich im engsten Zusammenhang.

b. Die zweite Folge der *Berith* schließt sich dem zweiten Theile derselben an. Sie enthält die Erlösung aus Aegypten und die Gesetzgebung auf Sinaï.

Den Ausgangspunkt bildet hier Exod. II 23<sup>b</sup>, 24, und davon besonders die letzten Worte **וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־כְּרִיתוֹ** **אֶת־א' אֶת־י' וְאֶת־י'**. Alles Folgende wird damit unter den Gesichtspunkt der *Berith* gestellt. Dieser Gesichtspunkt wird Exod. VI 2 ff. wieder aufgenommen. Endzweck ist die Verleihung des Landes Kanaan, v. 4, 8. Doch kann dieselbe nicht stattfinden, bevor Israel aus der ägyptischen Knechtschaft weggeführt ist, v. 5, 6. Aus dieser Erlösung ergiebt sich dann, daß Gott dem Inhalte seiner *Berith* gemäß der Gott Israels ist. Diese Verheißung wird hier durch die Beifügung **וְלִקְחֹתִי אֶתְכֶם לִי לְעָם** v. 7, ergänzt; man kann dieselbe ihr Komplement nennen. Bemerkenswert ist dabei die Andeutung des Gegensatzes zwischen dem, was sich auf Grund der dem Abraham gegebenen



Zusage erwarten liefs, und dem elenden Zustande des Volkes. Das „Gedenken“ an die *Berith* wird dadurch motivirt, Exod. II 24, VI 5.

Nebenbei mache ich auf den Gebrauch des Wortes נאל Exod. VI 6, neben den beiden anderen הוציא und הצייל aufmerksam. Dasselbe ist hier nicht bedeutungslos. In sehr vielen Stellen des A. T.s, — ich nenne nur Jes. LXIII 16, Spr. XXIII 11, Hiob XIX 25 — setzt dieses Verbum, und namentlich das Participium, eine gewisse Beziehung, speciell ein gewisses Verwandtschaftsverhältnifs voraus. 1 Kön. XVI 11, Num. V 8 hat das Partic. sogar die Bedeutung *Verwandte*, während namentlich in II Jes., wo das Verbum mehr als 20 Male vorkommt, (— im I Jes. findet es sich, abgesehen von Jes. XXXV 9, gar nicht —) diese Bedeutung nicht übersehen werden darf. Die Erlösungspredigt des Propheten bekommt dadurch ihr eigenthümliches Gepräge. Doch ist dies auch anderswo der Fall. Man beachte nur die Weise, wie das Wort in dem „Heiligkeitsgesetze“ gebraucht wird Lev. XXV 25 ff., XXVII 13 ff., den Gebrauch des Verbuns Ruth II 20, III 9, 12 f., IV, und die eigenthümlich nüancirte Bedeutung desselben in dem Ausdrucke נאל הרם, 2 Sam. XIV 11, Deut. XIX 6, 12, Jos. XX 3, 5, 9 und namentlich Num. XXXV 19 ff. Wir dürfen also auch in unserer Stelle, Exod. VI 6, dem Worte einen ähnlichen Sinn beilegen. Es bedeutet also mehr *lösen* als *ablösen*. Als Gott sein Volk aus Aegypten wegführt, entledigt er sich damit einer ihm obliegenden Verpflichtung gegen das Volk, und diese ist die Folge seiner *Berith*.

Bei dieser Ausführung des zweiten Theiles des *Berith*-inhaltes begegnen wir nun zum ersten Male dem Namen Jahwe. Einen wirklichen Fortschritt über den Namen *Elshaddaj* hinaus bildet er nicht.

Die Hauptsache bei der Erlösung ist für PC, das

dieselbe eine That Gottes ist. Die s. g. Plagen<sup>1)</sup> sind keine Strafen, sondern Aeufserungen der Macht Gottes, מופתים und אהת, durch welche er sich selbst und seine Gesandten, Moses und Aaron, vor Pharao und dem Volke beglaubigt; man beachte das לכם, Exod. VII 9.

Ueber die Tödtung der Erstgeborenen besitzen wir den Bericht des PC nicht mehr. Auch was er vom Durchzug durch das Schilfmeer erzählt hat, läßt sich nicht genau bestimmen. Die Zugehörigkeit der Verse in Exod. XIV zu den verschiedenen Quellen ist fraglich. Doch ist nicht wahrscheinlich, daß hier ein anderer Gesichtspunkt geherrscht haben wird. Jedenfalls ist der Durchzug durch das Meer der Schlufsakt der ganzen Erlösung. Mit allen ihren Verwickelungen und Intermezzo's ist dieselbe ein Ganzes, das vom Volke gläubig angenommen werden muß, damit das in der *Berith* Zugesagte sein Eigenthum werden könne. Auch hier also wird der Glaube als Bedingung, nicht für den Fortbestand der *Berith*, sondern für die Aneignung derselben gefordert. Diesen zu erwecken, Exod. VI 16, und damit zugleich den göttlichen Charakter der Erlösung zu erweisen, ist der Hauptzweck.

Uebrigens ergibt sich die Bedeutung, welche die Erlösung aus Aegypten für PC hat, am besten aus den Thatsachen: 1) daß er den neuen, im Exil aufgekommenen Jahresanfang im Frühjahr damit in Verbindung bringt, Exod. XII 2; 2) daß er das Pesachfest, unter Beseitigung aller dem Ackerbau entlehnten Züge, ausschließlicly aus ihr entlehnt, Exod. XII 3—20.

Was mit der Wegführung aus Aegypten begonnen hat, wird in der sinaïtischen Gesetzgebung fortgesetzt. Jahve hat durch die Erlösung sich als der Gott des Samens Abrahams bezeugt, und sich Israel zum Volke ge-

<sup>1)</sup> Zu PC gehören bekanntlich Exod. VII 8—13, 19, 20 (von ויעשו bis וי), 21b, 22, VIII 1—3, 11 (von וילא ab), 12, 15, IX 8—12.

macht. Dieses Verhältniß, welches in der *Berith* als Verfügung und Verheißung ausgesprochen war, soll jetzt in feste Form gegossen und constituirt werden.

Zwei Punkte erregen hier unsere Aufmerksamkeit, 1) die Bekanntmachung des Dekalogs, 2) die Mittheilung der Kultusgesetze an Moses, Exod. XXV ff. Dafs erstere auch in PC gestanden hat, unterliegt keinem Zweifel, obgleich wir sie jetzt nicht mehr aus PC reconstruiren können. Allein schon die stets wiederkehrende Erwähnung der **ערוה** ('**לחת הע'**, '**ארון הע'**) ist dafür Beweis genug. Sodann dürfen wir im Dekalog, auch nach PC, das Grundgesetz Israels als des Volkes Jahwe's erblicken. Auch das bestätigt, dafs Gott der Gott des von ihm selbst zum Volke gemachten Samens Abrahams sein will.

Von gröfserer Wichtigkeit aber für die Darstellung des PC sind die Kultusgesetze. Diese betreffen im eigentlichen PC besonders die Einrichtung des Heiligtums mit allem was dazu gehört, als Priesterkleidung, Priesterweihe u. s. w. Hauptsache ist hier offenbar die *Einwohnung Gottes*. Sieht man von den Stücken jüngerer Hand gänzlich ab, so ergibt sich dies deutlich aus dem ganzen Charakter dieser Verordnungen, namentlich aus dem Schlusse derselben, Exod. XXIX 43—45, sowie aus dem was Lev. IX 23 f., X 1 ff. erwähnt wird. Auch die grofse Bedeutung des Lev. XVI verordneten grofsen Versöhnungstages, welcher im ursprünglichen PC auf das Lev. X Erzählte folgte, deutet hierauf hin, während es endlich sehr fraglich ist, ob im ursprünglichen PC noch mehr folgte als die Verordnungen für die Lagerung der Stämme und die Absonderung der Leviten, Num. I ff., welche beide wieder das Heiligtum zum Mittelpunkt haben. Sollte dies dennoch der Fall sein, so enthalten auch diese Zusätze, wie namentlich das „Heiligkeitsgesetz“, doch nur Forderungen, welche dem Volke auf Grund der ihm in der *Be-*

*rih* gegebenen Verheißung „du sollst mein Volk sein“, gestellt werden.

In dieser Einwohnung Gottes, wie sie im Heiligtum symbolisirt wird, concentrirt sich das Verhältniß Gottes zum Volk, und dieses Verhältniß ist augenscheinlich wieder das selbe, welches in der *Berith*, namentlich im zweiten Theile derselben, dem Abraham und seinem Samen zugesagt war. Ich erinnere noch einmal an Exod. XXIX 45 f.: Jahwe führte sein Volk aus Aegypten, damit er unter demselben wohnen könne; und der Zweck der Kultusverordnungen war eben der, letzteres zu ermöglichen. Durch das Eine aber wie durch das Andere offenbarte er sich als der Gott Israels. Es ist aber gewiß nicht zufällig, daß, während im PC diese dem Abraham gegebene Zusage sehr in den Vordergrund tritt, sich bei ihm auch ein solcher Complex von Verordnungen findet. Derselbe tritt hier an die Stelle der in JE, im s. g. Bundesbuche, niedergelegten Gebote. Diese bieten bekanntlich einen ganz verschiedenen Charakter dar. Dagegen tritt auch im „Heiligkeitsetze“ das „Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Jahwe's“ stark hervor; es wird da aber immer vorausgesetzt, während die Gründung dieses Verhältnisses nicht wie in PC mitgetheilt wird. Nur in PC ist die in der *Berith* gegebene Verheißung ein wirklich bedeutungsvoller Moment.

c. Eine dritte Folge der *Berith*, deren drittem Theile entsprechend, ist die Besitzergreifung von Palästina. Dieselbe ist Endzweck der ganzen *Berith*, der endgiltige Beweis, daß Jahwe wirklich Israels Gott ist. Schon die dem PC eigenthümliche Erzählung Gen. XXIII weist darauf hin. Abraham kauft sich ein Grab; dadurch bekommt er gewissermaßen ein Recht auf das Land. Doch wird dieser Zweck des Kaufes nicht scharf hervorgehoben.

Den Verlauf der Eroberung Kanaans können wir leider nicht wieder herstellen. Nur sehr spärliche Nachrichten

darüber sind in der ersten Hälfte des Buches Josua dem PC entlehnt, während auch in der zweiten Hälfte, wo es sich um die Landesvertheilung handelt, die Quellen nicht genau zu bestimmen sind. Doch unterliegt es keinem erheblichen Zweifel, daß auch PC die völlige Eroberung des Landes, die Vertheilung desselben durch das Loos, und die Besitzergreifung der verschiedenen Stammgebiete mitgetheilt hat; sind doch die dem PC entlehnten Angaben über den Umfang und die Grenzen der Stammgebiete noch ziemlich vollständig erhalten. Wir dürfen annehmen, daß auch dabei, dem ganzen Charakter des PC gemäß, mehr der Wille und die Machterweisungen Gottes als die einzelnen Kriegsthaten des Volkes oder der Stämme hervorgehoben worden sind.

Dieser Eroberung aber geht der 40jährige Zug des Volkes durch die Wüste vorher. Derselbe ist eine Folge des Unglaubens und bestätigt also das Obengesagte über die Nothwendigkeit des Glaubens, wo es gilt die *Berith* zur Verwirklichung kommen zu lassen; vgl. Num. XIII, XIV<sup>1)</sup>. Doch haben wir auch hier keine Bundesbedingung vor uns. Auch wo der Unglaube den Genuß des in der *Berith* Zugesagten verhindert, wird die *Berith* darum selbst nicht hinfällig. Mit der Erzählung von der Besitzergreifung Kanaans schließt PC. Die dem Abraham verliehene *Berith* ist damit vollständig verwirklicht. Die von Gott sich selbst in seiner Weltregierung gestellte Beschränkung hat ihre Wirkung geübt, und damit ist gewissermaßen ein Ruhepunkt in der Geschichte erreicht. Doch ist es nicht undeutlich die Meinung des Schriftstellers, daß, was auch geschehe, diese *Berith* ihre Kraft behalten werde; vgl. das לברית עולם Gen. XVII 7, 19. Welchen Trost dies gerade

<sup>1)</sup> Dem PC gehören nach Kuenen Num. XIII 1—17\*, 21, 25, 26\* (bis פארן אל-מרכב), 32\*, ein nicht genau zu bestimmender Theil von Num. XIV 1—10, v. 26—38.

den Exulanten brachte, braucht nicht erörtert zu werden. Trotz alles Mißgeschicks und aller Erniedrigung steht ja dies unzweifelhaft fest: Jahwe ist der Gott Israels, und aus der Verfügung, die er einst vor Jahrhunderten getroffen hat, folgt das Eigenthumsrecht des Volkes auf das Heilige Land.

So ist in der ganzen Darstellung des PC die dem Abraham gegebene *Berith* der Mittelpunkt um den für die Zukunft wie für die Vergangenheit alles sich dreht.

Nebenbei deutet PC an, daß dazu in Israel auch das Priesterthum in der Linie Aaron-Pinehas feststeht. Auch dieses beruht auf einer *Berith*, Num. XXV 12, 13. Jedoch läßt er sich nicht weiter darüber aus.

6. Ich schliesse mit der Bemerkung, daß die Paulinische Darstellung im Römer- und im Galaterbriefe, diese dem PC eigenthümliche und von ihm aus im Hexateuch herrschend gewordene Fassung der *Berith* in mehreren Punkten voraussetzt und mit derselben durchaus übereinstimmt. Ich erwähne Folgendes :

1. Bei Paulus wie in PC beruht das ganze nähere Verhältniß zwischen Gott und Israel auf den dem Abraham gegebenen Verheißungen. Dieselben bilden in PC, wenigstens nach einer Seite hin, das Wesentliche der *Berith*. Auch der Apostel gebraucht dafür das zusammenfassende Wort *διαθήκη* Gal. III 16 f., eine Uebersetzung von *ברית*.

2. Paulus nennt die Beschneidung das Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, Röm. IV 11. Dem entspricht, daß in PC, wie wir oben sahen, die Beschneidung nicht die Bedingung der *Berith*, sondern vielmehr der Beweis ist, daß man dieselbe im Glauben angenommen hat.

3. In PC ist der Erlaß des Gesetzes das Hauptmittel, wodurch das in der *Berith* von Gott zugesagte : „du sollst mein Volk, ich will dein Gott sein“ einen festen Gehalt erhält. Das von Gott festgestellte, ideelle Ver-

hältniß soll dadurch, wenigstens äußerlich, reell werden, während auch alle anderen in diesem ideellen Verhältnisse enthaltenen Forderungen dadurch offenbar werden sollen. In Uebereinstimmung damit sagt Paulus, Gal. III 17, daß die von Gott festgestellte Verfügung, die *διαθήκη κεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ*, durch das später gekommene Gesetz unmöglich zu Nichte gemacht sein kann. Vielmehr ist das Gesetz „dazwischen getreten“, Röm. V 20, damit durch Mehrung der Sünde auch die Gnade desto mächtiger werde. Mit der „Mehring der Sünde“ wird hier ein Punkt in die Beweisführung eingeführt, welcher, obgleich man ihn aus der alttestamentlicher Darstellung herleiten kann, darin doch nicht explicite enthalten ist. Doch finden wir auch hier den Gedanken wieder, daß das Gesetz der *Berith* untergeordnet ist und zur Verwirklichung des in derselben Zugesagten beiträgt.

Für die religiöse Würdigung des PC scheint mir dies alles von nicht geringer Bedeutung zu sein.

#### *Bemerkung.*

Bemerkenswert ist, daß in der bekannten Erzählung Neh. VIII—X die Darstellung in jenem Gebete des Ezra, Neh. IX 6 ff., genau derjenigen des PC entspricht. Auch hier wird das Wort *Berith* nur gebraucht von der Abraham gegebenen Zusage, Neh. IX 8, während bei den Ereignissen auf Sinai von einer *Berith*-stiftung nicht die Rede ist. Gott hat daselbst durch Moses dem Volke Rechte, Gebote, Gesetze u. s. w. gegeben, v. 13. 14; die Entstehung aber des im Gesetze consolidirten Verhältnisses datirt aus früherer Zeit.

Als Hauptinhalt dieser *Berith* wird auch hier, v. 8, die Verheißung genannt, dem Samen Abrahams das Land Kanaan zum Erbe zu geben. Diese Verheißung

hat Gott erfüllt. Dazu bedurfte es der Erlösung, der sinaitischen Gesetzgebung und der Führung durch die Wüste, v. 9—15<sup>a</sup>. Das Ende aber war, daß man in das gelobte Land kam, v. 15<sup>b</sup>. Dies geschah aus Gnade und Barmherzigkeit Gottes, ungeachtet der vielen und großen Sünden des Volkes, v. 16—24. Gott ist also ein Gott, der die *Berith* und die Barmherzigkeit (חֶסֶד) hält, v. 32, d. h. der sich bei allem seinem Thun, in jeder Hinsicht, durch das einmal Zugesagte, sowie durch seine Liebe leiten läßt. Daher sagt der Betende: Gott sei צַדִּיק, denn er hat sich bei allem, was dem Volke wiederfuhr, an die einmal festgestellte Richtschnur gehalten, während das Volk fortwährend gottlos gewesen ist, v. 33. Auch aus den letzten Schicksalen des Volkes hat sich dies wieder ergeben: Gott hat ja dem Volke das Land zurückgegeben, das er den Vätern in der *Berith* (v. 8) verheißsen hatte, v. 36. Darin liegt eine starke Bestätigung dessen, was ich bereits oben anführte, daß die Darstellung des PC von der *Berith* für die Exulanten von großer Wichtigkeit war.

Schließlich sei noch hervorgehoben, daß, während das Wort *Berith* in diesem Gebete augenscheinlich nirgends einen Kontrakt andeutet, da, wo von dem Treuschwur des Volkes geredet wird, das Wort אִמְנָה mit dem Verbum כָּרָה gebraucht wird, Neh. X 1.

Für den Zusammenhang dieser Kapitel mit dem PC bietet das Gesagte ein nicht unbedeutendes Argument dar.



## Note on Genesis XVIII. XIX.

By **Edgar I. Fripp**, B. A. (Lond.), late Hibbert Scholar, minister of the Second Presbyterian Church, Belfast, Ireland.

That an editor has interpolated XVIII. 17—19. 22<sup>b</sup>—33<sup>a</sup> is generally recognized; but the same or some other hand seems to have been at work in other parts of the chaps. XVIII. XIX. To take XVIII. 17—19. 22<sup>b</sup>—33<sup>a</sup> as our starting point: the beautiful passage 22<sup>b</sup>—33<sup>a</sup> can hardly have been written by the author of XVIII. 3—8 (where Jahveh washes his feet, and eats Arab fare under a tree; cf. esp. 27); of 20. 21 (where Jahveh talks of visiting Sedom to satisfy his fears); or of the villainous proposition in XIX. 8; and it is curious that after expressly saying 'I will go down to find out' whether the city deserves punishment or not, Jahveh should *remain behind himself*, and be entreated as though he had *already determined* on Sedom's overthrow; and 17—19 — which reveal this decision in Jahveh's mind, — are oddly out of place before 20. 21 — where Jahveh is distinctly undecided, — and thus prepare the way for 22<sup>b</sup>—33<sup>a</sup>. Cf. the deuteronomic language ('Keep the way of Jahveh'; 'to do justice and judgment', Deut. VI. 1—3 etc.) and style (cf. Deut. XII. 28. XIV. 24 ff. etc.) of 19; and theme of 22<sup>b</sup>—33<sup>a</sup> (individual righteousness and happiness, cf. Deut. VII. 9. 10. XXIV. 16. Jer. XXXI. 29. 30. Hab. I. 12 f.); and the deep prophetic reverence in 25 and 27. Also, the opening words of 17, יהוה אמר, *begin*, do not *continue* a narrative: after 16 we should expect the ויאמר יהוה of 20. And not only does 20 continue 16, but 33<sup>b</sup> follows admirably on 22<sup>a</sup>. Now this attempt in XVIII. 17—19. 22<sup>b</sup>

—33<sup>a</sup> to soften the severity of Jahveh towards Sedom, throws light on the rest of XVIII. XIX. The communion of Jahveh alone with Abraham, XVIII. 22<sup>b</sup>—33<sup>a</sup>, is not unconnected with Jahveh's absence from the very disagreeable situation of the 'two angels' in XIX. 1—17, and his mixed personality generally throughout the narrative. Nothing is said of Jahveh rejoining the mysterious 'men', and yet he is certainly present in XIX. 18 ff., and is addressed as if he had been on the scene from the beginning, and as sole agent in the destruction of the city. It should be noted (1) that Jahveh is addressed personally in the *singular* in XVIII. 3 ('my lord'; 'in thy sight'; 'pass thou not by'; 'thy servant'); in XIX. 18. 19 ('my lord'; 'thy servant'; 'in thy sight'; 'thou hast magnified'; 'thy mercy'; 'thou hast shewed'). (2) Jahveh speaks personally in the *singular* in XVIII. 10 ('And he said'; 'I will return'); 13 ('And Jahveh said'); 14 ('I will return'); 15 ('and he said'); 20 ('Jahveh said'); 21 ('I will go down'; 'I will see'; 'unto me'; 'I will know'); XIX. 17 ('he said'); 21 ('he said'; 'I have gladdened'; 'I will not overthrow'); 22 ('I cannot until') and according to the LXX in XVIII. 5 ('he said'); and 9 ('he said'). (3) Jahveh is spoken of in the *singular* in XVIII. 1 ('Jahveh appeared unto Abram'); 10 ('behind him'); XIX. 14 ('Jahveh will destroy the city'); 24 (Jahveh rained upon Sedom'); and 25 ('he overthrew those cities'). In the face of this evidence, is it not highly probable that a pious editor has tried in these chapters to conceal the "Almighty Judge", XVIII. 25, for whom nothing is "too wonderful", 14<sup>a</sup> (a gloss in the spirit of 22<sup>b</sup> ff.), behind "three men" and "angels"? and that in the original story *Jahveh alone was mentioned!* I therefore venture to restore **איש** in XVIII. 2; **האיש** in 16. 22. XIX. 1. 5. 8. 10. 12. 15. 16; and the corresponding inflections; and to strike out "three" in XVIII. 2; "Is anything too hard for Jahveh?" 14<sup>a</sup>; "two angels", XIX. 1; "because the cry of

them is waxen great before Jahveh" (cf. XVIII. 20) "and Jahveh hath sent us to destroy it" (contradicted by 21. 22. 24. 25) in 13; "and upon the hand of his wife, and upon the hand of his two daughters" (note "and brought *him* forth" ("Jahveh being merciful unto him" (of same nature as XVIII. 14<sup>a</sup>, interrupts 16<sup>ac</sup>, and the occasion of the omission of 16<sup>c</sup> in the LXX) in 16; and "to the place where he had stood before Jahveh" (cf. XVIII. 22) in 27. Read in XVIII. 1 לאברם; and באלון with LXX (cf. העץ in 4. 8; and cf. XII. 6); in 11 וחדל with LXX; in 21 הכצעקתם with LXX; in XIX. 12 וכןך חתן for וכןך חתן with LXX; in 15 צא with LXX; in 17 אתו, in 37 בני מואב א' בני מואב with LXX; and in 38 ונת' שמו עמון לאמר בן-עמי with LXX. From the parallel account of a promise of a son to Sarai in the Priestly Hist. Bk., Gen. XVII. 16—19 following the change of Abram's name to 'Abraham', XVIII. 5 and of Sarai's to 'Sarah', XVII. 15, we should expect after XVIII. 15 a corresponding change of names. Therefore I have restored 'Abram' and 'Sarai' in XVIII. 1—15 as in XVI and preceding Jahvistic passages.

The original story would therefore run as follows:—

XVIII. <sup>1</sup>And Jahveh appeared unto Abram by the oak of Mamre, as he sat in the door of the tent in the heat of the day. <sup>2</sup>And he lifted up his eyes and looked, and behold a man stood over against him : and when he saw him, he ran to meet him from the tent door, and bowed himself to the earth; <sup>3</sup>and said, "My lord, if now I have found favour in thine eyes, pass not by, I pray thee, from thy servant: <sup>4</sup>let now a little water be fetched, and wash thy feet, and rest thy self under the tree: <sup>5</sup>and I will fetch a morsel of bread, and comfort thou thine heart; after that shalt thou pass on: in as much as thou art come to thy servant." And he said, "So do, as thou hast said." <sup>6</sup>And Abram hastened into the tent unto Sarai, and said, "Make ready quickly three measures of

fine meal, knead it, and make cakes." <sup>7</sup> And Abram ran unto the herd, and fetched a calf tender and good, and gave it unto the servant; and he hastened to dress it. <sup>8</sup> And he took butter, and milk, and the calf which he had dressed, and set it before him, and stood by him under the tree; and he did eat. <sup>9</sup> And he said unto him, "Where is Sarai thy wife?" And he said, "Behold, in the tent." <sup>10</sup> And he said, "I will surely return unto thee when the time comes round; and lo, Sarai thy wife shall have a son." And Sarai heard in the tent door which was behind him. <sup>11</sup> Now Abram and Sarai were old, far gone in days, and it had ceased to be with Sarai after the manner of women: <sup>12</sup> and Sarai laughed within herself, saying, "After I am waxed old shall I have delight, my husband being old also?" <sup>13</sup> And Jahveh said unto Abram, "Wherefore did Sarai laugh, saying, Shall I indeed bear a child who am old?" <sup>14</sup> At the set time I will return unto thee when the time comes round, and Sarai shall have a son." <sup>15</sup> And Sarai denied, saying, "I laughed not": for she was afraid. But he said, "Nay, but thou didst laugh." \* \* \* \* \*

<sup>16</sup> And the man rose up thence, and looked toward Sedom: and Abraham went with him to bring him on the way. <sup>20</sup> And Jahveh said, "Verily the cry of Sedom and Gamorah is great, that their sin is very grievous. <sup>21</sup> I will go down now and see whether they have done altogether according to their cry that has come unto me; and if not, I will know." <sup>22</sup> And the man turned thence, and went toward Sedom. <sup>23</sup> And Abraham returned unto his place.

XIX <sup>1</sup> And the man came to Sedom at even; and Lot sat in the gate of Sedom; and Lot saw him, and rose up to meet him, and bowed himself with his face to the earth, <sup>2</sup> and said, "Behold now, my lord, turn aside, I pray thee, into thy servant's house, and tarry, and wash thy feet, and thou shalt rise up early and go on thy way". And he said, "Nay, but in the street will I tarry". <sup>3</sup> But he urged

him greatly, and he turned in unto him, and entered into his house. And he made him a feast, and did bake unleavened bread; and he did eat. <sup>4</sup> But before he lay down the men of the city compassed the house round, both young and old, all the people from every quarter, <sup>5</sup> and called unto Lot and said unto him, "Where is the man who came in to thee this night? bring him out unto us that we may know him." <sup>6</sup> And Lot went out to them to the door, and shut the inner door behind him: <sup>7</sup> and he said, "Do not, my brethren, I pray you, do wickedly: <sup>8</sup> behold now, I have two daughters who have not known man; let me, I pray you, bring them out unto you, and do ye unto them as is good in your eyes: only unto this man do nothing in as much as he is come under the shadow of my roof." <sup>9</sup> But they said "Stand back", and said, "This fellow came in to sojourn, and will needs be a judge! Now", said they, "we will deal with thee worse than with him": and they pressed sore upon the man, even Lot, and drew near to break down the door. <sup>10</sup> But the man put forth his hand, and drew Lot unto him into the house, and shut the door: and he smote the men at the door of the house with blindness, both small and great, that they wearied themselves to find the door. <sup>11</sup> And the man said unto Lot, "Hast thou here any beside? Thy sons-in-law, and thy daughters, and whomsoever thou hast in the city bring them out of the place, for I will destroy this place." <sup>12</sup> And Lot went out, and spake unto his sons-in-law, who should marry his daughters, and said, "Up, get you out of this place, for Jahveh will destroy the city." But he seemed unto his sons-in-law as one that mocked. <sup>13</sup> And as the morning arose the man hastened Lot, saying "Arise, take thy wife, and thy two daughters who are here, and depart, lest thou be consumed in the wickedness of the city." <sup>14</sup> And as he lingered the man laid hold upon his hand, and brought him forth, and set him without

the city. <sup>17</sup>And it came to pass when he had brought him forth abroad, that he said, "Escape for thy life; look not behind thee; neither stay thou in all the plain; escape to the mountains lest thou be consumed." <sup>18</sup>And Lot said unto him, "O not so, my lord: <sup>19</sup>behold now, thy servant hath found favour in thy sight, and thou hast magnified thy mercy which thou hast shewed me in saving my life: but I am not able to escape to the mountains, lest the evil overtake me and I die: <sup>20</sup>behold now, this city is near to flee unto, and it is little: O let me escape thither, a little place, thou knowest, that my soul may live". <sup>21</sup>And he said unto him, "See, I have favoured thee in this thing also, that I will not overthrow the city which thou hast spoken of. <sup>22</sup>Haste thee, escape thither, for I cannot do anything till thou be come thither." Therefore was the name of the city called "Zoar" ("Littleness"). <sup>23</sup>The sun rose on the earth as Lot came unto Zoar: <sup>24</sup>and Jahveh rained upon Sodom and upon Gamorah, brimstone and Jahveh-fire out of the heavens; <sup>25</sup>and he overthrew those cities, and all the plain, all the inhabitants of the cities, and that which grew upon the ground. <sup>26</sup>But his wife looked back from behind him, and she became a pillar of salt. <sup>27</sup>And Abraham got up early in the morning, and looked toward Sodom and Gamorah, and toward all the land of the plain, and beheld; and lo, the smoke of the land went up like the smoke of a furnace. <sup>30</sup>And Lot went up out of Zoar, and dwelt in the mountains, and his two daughters with him: for he feared to dwell at Zoar: and he dwelt in a cave, he and his two daughters. <sup>31</sup>And the firstborn said unto the younger. "Our father is old, and there is not a man in the land to come in unto us after the manner of all the earth: <sup>32</sup>come let us make our father drink wine, and we will lie with him that we may keep alive seed by our father." <sup>33</sup>And they made their father drink wine that night: and the firstborn went in,

and lay with her father; and he knew not when she lay down, nor when she arose. <sup>34</sup> And it came to pass on the morrow, that the firstborn said unto the younger, "Behold, I lay yesternight with my father: let us make him drink wine this night also; and go thou in, and lie with him, that we may keep seed alive by our father." <sup>35</sup> And they made their father drink wine that night also; and the younger arose, and lay with him; and he knew not when she lay down, nor when she arose. <sup>36</sup> Thus were both the daughters of Lot with child by their father. <sup>38</sup> And the firstborn bare a son, and called his name "Moab", saying, "By my father, (meabi), is he": the same is the father of the sons of Moab until this day. <sup>38</sup> And the younger, she also bare a son, and called his name "Ammon", saying, "The son of my people, (ammi), is he": the same is the father of the sons of Ammon until this day.

---

### 1 Sam. 18, 9 in der Septuaginta.

---

1878 schrieb Wellhausen (Bleek<sup>4</sup> 218): „Die LXX hat [in 1 Sam. 18] v. 9–12 mit Ausnahme von 12a nicht gelesen. An harmonistische Kritik derselben ist nicht zu denken; denn dann würde v. 9 stehen gelassen und v. 12a gestrichen worden sein.“ 1889 heisst er dies wiederholen (Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des A. T.'s). Aehnlich seit 1878 in den verschiedenen Ausgaben der Geschichte Israels (<sup>1. 2</sup> 276) und in gleicher Weise hatte er sich schon 1871 in dem ausgesprochen, was Cornill (Einl. S. 111) die Erstlingsarbeit W's nennt („Text“ S. 111. 112). Aber zur letzteren Stelle hatte ich mir noch als Student (schon 1872) beige-schrieben:

Vercellone : In graeca editione sextina perperam ommissus [so ich damals, Vercellone: ommissus] fuit versiculus *nonus*, qui *nec in graeco vaticano codice nec alibi deest*.

Wie erstaunte ich, als ich heute, nach 20 Jahren, bei meiner Präparation auf eine Vorlesung über die Samuelisbücher dieselbe falsche Behauptung allenthalben wieder antraf! Um nur zu nennen, was mir augenblicklich zur Hand ist: daß v. 9 in der LXX fehle, wiederholt: Erdmann 1873 (Commentar), Gaupp (Zur Geschichte des Königs David von Israel) 1886<sup>1)</sup>, Cornill (in den Königsberger Studien I) 1887; Klostermann (wie es scheint: S. 76) 1887, Kuenen (Einleitung, deutsch II, 1) 1890, Budde (Richter u. Samuel) 1890, Driver (Notes) 1890, wieder Cornill (Einleitung) 1891, wieder Driver (Introduction) 1891, Kittel (bei Kautzsch, h. Schrift) 1891 und zu guter letzt Cornill's Schüler Hugo Bonk (de Davide I S. 39) 1891. Ich wollte nicht weiter nachsuchen und konstatiere nur, daß schon vor jener von Vercellone im Jahr 64 gedruckten Notiz — was bei ihm weiter steht, sehe man an Ort und Stelle nach — Parsons im Jahr 1818 zu v. 9 gedruckt hatte: *Exstat hoc comma in cod. II [= Vat.!] und nach Vercellone Field im Jahr 75: v. 10, 11 sub asteriscis habet cod. 64. . . . In edit. Rom. desideratur etiam v. 9 invito archetypo eius*, daß ferner dieser Vers seit 1880 und wieder seit 87 in meiner Collation des Vaticanus, und seit 87 bei Swete nun auch im Text zu lesen ist; ich konstatiere endlich, daß die meisten der Genannten, zumal diejenigen, die zuletzt sich äußerten, Parsons oder Vercellone oder Tischendorf-Nestle oder Swete kannten — und trotzdem! Ps. 14, 3.

Tübingen, 12. Jan. 1892.

E. Nestle.

[<sup>1)</sup> Der Herausgeber ist in der gleichen Verdammniß Gesch. I<sup>2</sup> (1887) S. 37. B. St.]



## Zum hebräischen Klagelied.

Von **Karl Budde.**

### 3. Die Weissagung Kön. II, 19, 21 ff. = Jes. 37, 22 ff.

Meinem dritten Beitrage möchte ich einige Worte zur Verständigung vorausschicken. Auf die beiden ersten (Jahrg. 1891 S. 234 ff.) erhielt ich einige dankenswerte Bemerkungen von einem unserer bedeutendsten Fachgenossen, der meine Beobachtung an sich billigt und anderwärts angewandt hat. Da es das einzige Urteil ist, das mir zugegangen, wird er gewiß nichts dagegen haben, daß ich es mitteile und zum Vorteil der Sache verwerte. Er schreibt: „Ein Recht zur Durchführung Ihrer Klageliedtheorie auf die rein theoretischen oder rhetorischen Teile des Jes. 40—66 kann ich nicht zugeben; wie weit die lyrischen Teile darunter fallen, ist eine andere Frage, aber da Sie selbst sagen, daß von der ursprünglichen Bestimmung des Kina-Verses dort meist nichts mehr zu spüren sei, so hat die Sache keine große Tragweite. Am allerwenigsten kann ich ein Recht zugestehen, auf Grund einer vorausgesetzten Kina-Verstheorie Textesemendationen vorzunehmen.“ Das erstgenannte Recht nehme ich nicht in Anspruch, wie S. 244 Z. 6 ff. meines Aufsatzes beweisen wird; auch ist das gar nicht möglich, weil der Gebrauch des Klageliedverses lyrische Haltung der Rede voraussetzt. Gehe ich doch keineswegs darauf aus, irgendwelche Abschnitte unter das Maß des Klageliedverses zu zwingen, sondern die Beobachtung des Verses ist immer das Erste, und erst wenn diese Beobachtung für einen gewissen Umfang überwiegend fest steht, schliesse ich auf die Absicht ihn zu handhaben. Dann aber kann ich auch nicht auf das zweite, mir übrigens anderwärts bereitwillig zugestandene Recht verzichten:

nämlich Textesemendationen vorzunehmen, nicht auf Grund einer vorausgesetzten Kīna-Verstheorie, sondern auf Grund des Nachweises gewollter Anwendung des Verses, um das vom Dichter Gewollte wieder zu seinem Rechte zu bringen, so weit es möglich ist. Ueber die Tragweite des Gebotenen gebe ich mich weder Sorgen noch Einbildungen hin, da ich ein weiteres Ziel als die Verwirklichung der Absichten des Dichters nicht verfolge; das aber würde ich verfolgen, auch wenn das Ergebnis geeignet wäre, meine ganze Theorie umzustossen. Der einzige zulässige Maßstab ist also der Erfolg in der angedeuteten Richtung; ist dem Dichter sein Recht geschehen, so bin ich gerne zufrieden, ist das Gegenteil der Fall, so gebe ich meine Arbeit gerne preis. Wem jenes Ziel nicht zu gering ist, arbeite mit, auch durch genaue Prüfung und Berichtigung meiner Arbeit<sup>1)</sup>. Doch bemerke ich ausdrücklich, daß es dazu unerläßlich ist, die vorgeschlagene Teilung und Textgestalt genau in einen Text einzutragen, weil sich erst dann das Ganze ausreichend übersehen läßt. Ich glaube annehmen zu dürfen, daß mancher, der diese kleine Mühe nicht scheut, durch den Augenschein von der wesentlichen Richtigkeit meiner Aufstellungen überzeugt werden wird.

Ein ungewöhnlich schönes und einleuchtendes Beispiel eines Klageliedes bietet Kön. II, 19, 21 ff., das genaue Seitenstück zu dem durchschlagenden Muster Jes. 14, 4 ff. (vgl. ZATW. 1882 S. 12 ff.). Soviel ich sehe, ist diese Thatsache noch nirgends erkannt worden; doch sei auf

---

<sup>1)</sup> Zu den Eingangssätzen meines Aufsatzes im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift hätte ich anmerken sollen, daß Jul. Ley in seinem „Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie“ 1887 S. 60 meine Abhandlung aus dem Jahre 1882, die ihm erst nach Abschluß des Druckes bekannt geworden war, in einem kurzen Nachtrag als wertvoll erwähnt. Ob und wie weit seine Zustimmung über die von ihm selbst gemachten Beobachtungen hinausreicht, die ihm in einem entscheidenden Punkte das Recht der ersten Entdeckung sichern (vgl. meinen Aufsatz 1882 S. 5), läßt sich daraus nicht ersehen; daß er mit mancherlei nicht einverstanden ist, hebt er ausdrücklich hervor.

Klostermann verwiesen, der es „mit jenem Spottliede eng in Inhalt und Form verwandt“ nennt, ohne diese Form näher zu bezeichnen. Aus seiner Behandlung geht hervor, daß er den Klageliedvers damit nicht meint.

Das Stück besteht von v. 21 b—28 aus 20 Klageliedversen, von denen 16 allen Ansprüchen genügen. Anfang und Schluß werden unzweifelhaft durch 2 tadellose Verse bezeichnet, die ersten gleich nach den einführenden Worten *וזה הרבר אשר רבר יהוה עלי*. Sobald die Anrede an den König von Assyrien abgeschlossen ist und in v. 29 mit *וזה לך האור* auf den befragenden König Hiskia übergeht, tritt gewöhnliche prophetische Rede ein, die bis zum Schluß von v. 31 in freien Rhythmen verläuft. Also genau derselbe Befund wie in Jes. 14, wo der *נאם יהוה* v. 22 f. das Stück in freier Form abschließt. Ganz ebenso steht die Sache, wenn man nach Klostermann's feiner Vermutung v. 32—34 vor v. 29 einschiebt. Noch eine andere Erscheinung findet in Jes. 14 ihr Seitenstück. Der Anfang von v. 23 liesse sich allenfalls nach Modification 3) lesen als *ביד מלאכך חרפת | אדני והאמר*, ist aber wahrscheinlich nicht mitzuzählen, genau wie Jes. 14, 10a, von dem ich das trotz Dillmann's Einspruch aufrecht erhalte. Er will gleich jenem den Eintritt der direkten Rede kenntlich machen, obgleich das hier nach v. 22 noch weniger nötig ist als in Jes. 14. Das Wahrscheinlichste bleibt auch hier, was ich zu Jes. 14, 10a freigab (1882 S. 13) und Bredenkamp angenommen hat, daß der Satz zur Verdeutlichung der Situation erst später eingeschoben ist.

Bei solchem Tatbestande ist der Schluß, daß auch die wenigen Sätze, die jetzt dem Klageliedverse nicht entsprechen, einst in ihm geschrieben waren, gar nicht zu umgehen, und das Recht die Wiederherstellung zu versuchen, nach gesunden kritischen Grundsätzen durchaus nicht anzufechten. Hier meine Abteilung nebst den Vorschlägen zur Herstellung.

V. 21 b zwei Klageliedverse : Schlufs ציון, Hälften לך  
und הניעה. Der erste ist nach Modification 1) gebaut.

V. 22 a ein Vers, Hälfte ונרפה; zu streichen ist ועל מי  
als verdeutlichender, aber keineswegs nötiger oder ver-  
schönernder Zusatz. 22 b ein Vers, Hälfte עיניך.

V. 23 a von ברכב an (lies dafür nach Jes. 37, 24 und  
dem Kerê (ברב) 2 Verse. Der erste bis הרים ist wohl er-  
halten, Hälfte עליתי. Von dem zweiten ist nur das kürzere  
Glied ירכתי לבנון vorhanden, das längere ausgefallen. Man  
könnte statt dessen Ueberfüllung vermuten und 2 Worte,  
am besten dann מרום הרים, streichen. Aber da 2 Vers-  
paare vorausgehn, zwei weitere in 23 b. 24 nachfolgen, so  
ist auch hier anzunehmen, daß der Dichter den Gedanken  
in zwei Versen hat ausklingen lassen. V. 23 b zwei gute  
Verse : Schlufs ברשיו, Hälften ארזיו, קצה. Richtig hat  
Stade in v. 23—25 lauter Imperfecta consecutiva herge-  
stellt.

V. 24 a und b je ein Vers : Hälften ושהיתי und פעמי.  
Das כל dürfte zu streichen sein, obwohl der Vers auch  
mit ihm erträglich ist. Klostermann's Aenderung מי-מצרים  
statt מים זרים würde neben יארי מצור im zweiten Halbverse  
nur die Dichtung verschlechtern.

V. 25 drei Verse : Schlüsse עשיתי und הביאתיה, Hälften  
למרחוק, ויצרתיה und נצים. Das erste Glied des dritten  
Verses wäre lang genug auch ohne das ותהי. Dieses „und  
so dientest du zu u. s. w.“ entspricht genau dem Gedanken  
Jes. 10, 5 ff. und legt den Sinn auch an unserer Stelle  
zweifellos richtig aus. Dieser Sinn wird aber auch ohne  
das ותהי ausgedrückt, denn להשאות kann nur heißen „daß  
ich [durch dich] zerstörte.“ Auszuschließen ist also die  
Möglichkeit nicht, daß ותהי erst später, ursprünglich etwa  
aus einer Dittographie der letzten Buchstaben von הביאתיה,  
entstanden wäre. Sicher wäre es zu streichen bei der be-  
liebten Auffassung als 3. fem. „und es geschah“ oder dgl.  
Sonnenklar aber leuchtet ein, daß nur die Dreiteilung

durch den Klageliedvers, nicht die massoretische Zweiteilung bei ויצרתי, dem Sinne des Verses entspricht. Es ist genau der Gedanke, der uns bei Deutero-Jesaja immer wieder begegnet.

V. 26 a und b ein und zwei Verse: Schluß in b רשא, Hälften יד, שרה, וישרפה. Alle drei sind untadelig. Ob man mit Bickell כעשב lesen will, ist eine Frage der Sprache, nicht des Versbaus; seine zweite Aenderung ויהיו statt היו ist keine Verbesserung. Der Vers b $\beta$  ist bei dem vorliegenden Texte nach Modification 3) zu erklären; liest man mit Thenius oder Delitzsch קרים [oder מפני], so ist das nicht nötig, mag man vorher שרפה oder mit Jes. 37 שרמה oder mit Klostermann שפיים lesen. Erledigt wird durch die richtige Erkenntnis des Versbaus der sonst so ansprechende Vorschlag Wellhausen's, die beiden letzten Worte von v. 26 als לפני קמך zu v. 27 zu ziehen.

V. 27 ein Vers, Hälfte beim Atnach. Man könnte ihn so gelten lassen, mit vier starken Worten gegen drei, worunter zwei schwache. Keinesfalls kann Dillmann's Gegenvorschlag gegen Wellhausen, zu Anfang ein קומך zu ergänzen, in Betracht kommen. Ich halte vielmehr beide Glieder für vermehrt. Am Ende ist אלי aus 28 a eingedrungen; streicht man es, so gewinnt man einen bedeutsameren Fortschritt des Gedankens. Deutlich dient die nota acc. im zweiten Halbverse nur dem Zwecke das für das kürzere Glied notwendige zweite Wort zu gewinnen. Dem entsprechend glaube ich das erste Wort des Verses ושבתך streichen zu müssen. Es bedarf nicht der Ergänzung durch ein קמך, wie Wellhausen und Dillmann meinen, da צאתך ובאך vereinigt den Gegensatz dazu bilden, während dieses Paar in Ps. 139, 2 fehlt. Aber das Paar umfaßt allein mehr als mit dem dritten Worte; dieses wird daher müßiger Zusatz sein.

V. 28 a und b ein und zwei Verse, Schluß in b בשפתך, Hälften אלי und באפך. Nur der erste der 3 Verse = 28a

hat gelitten. Wo der Fehler steckt, hat Klostermann gehahnt; aber statt dem עלה durch Einschub von בא vor אלי ein Gegenstück zu schaffen, wie er vorschlägt, ist vielmehr עלה zu streichen. Es soll den Widersinn mildern, der in ושאנך באוני unleugbar steckt, und kann ihn doch nicht beseitigen. Für das in jedem Falle schlechte שאנך muß שְׂאוֹנֵךְ hergestellt werden (vgl. Jes. 5, 14 u. s. w.), wozu באוני herrlich paßt. Dafs damit שאן als Substantiv aus dem hebräischen Wörterbuch verschwindet, wird man nicht als ein Unglück ansehen.

Nur vier Verse also haben so gelitten, dafs der Bau des Klageliedverses dadurch geschädigt ist, nämlich 22 a, 23 a<sub>γ</sub>, 27, 28 a; v. 27 könnte als etwas gedehnter Vers noch geduldet werden.

Ist demnach das Stück ungewöhnlich gut erhalten, so verdient es doch Beachtung, dafs keine einzige dieser Beschädigungen sich nach dem Paralleltext des Buches Jesaja beseitigen läfst, während umgekehrt dieser durch Auslassen des Wortes ורים in 24 a einen fünften Invaliden hinzufügt. Man sieht daran, wie früh das Gefühl für diese Versgattung abhanden kam. Auch LXX trägt nichts zur Herstellung bei. Wieviel sicherer und befriedigender sich die Schäden des Textes beseitigen lassen, wenn erst der Vers richtig erkannt ist, zeigt sich, wie mir scheint, an mehreren Beispielen. Die Arbeit kann dann unter Umständen so leicht, das Ergebnis so schlagend werden, wie etwa bei der Herauslösung der ursprünglichen letzten Zeile von Paul Fleming's Liede „In allen meinen Taten“ aus der landläufigen Fassung, nachdem man einmal weiß, dafs jedesmal ein Versfuß eingeschoben ist.

Das Stück ist ein echtes prophetisches Klagelied; aber es stellt nicht die erste, sondern die zweite Stufe der Uebertragung dar. Der ersten gehören unmittelbar empfundene Lieder über das Schicksal des eigenen Volkes Israel an, wie Am. 5, 1. 8, 10. Hos. 6, 7 ff. Jes. 1, 21 ff.

Jer. 9, 9. 19. c. 22. Ez. 19 u. s. w. Der zweiten die Lieder über das Schicksal fremder Völker, die ernst gemeint sein können durch Mitgefühl und Anempfindung wie allenfalls Ez. 26, 15 ff. c. 27 über Tyrus, meistens aber zu Spott- und Triumphliedern über den Gegner werden wie Jes. 14. 47 und unser schönes Stück.

---

## Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige.“

Von Karl Budde.

---

Die Vermutung Ewald's, daß der Midrasch des Buches der Könige, auf welchen Chron. II, 24, 27 verwiesen wird, kein anderes Werk sei, als das „Buch der Könige“, auf welches die Chronik in immer neuen Variationen an vielen Stellen verweist, daß dies eben der vollständige, richtige Name des angeführten Buches sei, hat neuerdings immer neue Anhänger gefunden und ist erst von diesen in seiner vollen Bedeutung gewürdigt und ausgenutzt worden. Statt aller Andern nenne ich Wellhausen (Prolegomena S. 236 f.), Stade (Geschichte<sup>2</sup> I S. 84), Kuenen (Onderzoek<sup>2</sup> I § 32 n. 16), Cornill (Einleitung S. 275 f.). Die dem heutigen Stande der Untersuchung entsprechende Fassung der Annahme, wie ich sie selbst vertrete, scheint mir folgende. Jener Midrasch des Buches der Könige<sup>1)</sup> war die Hauptquelle der Chronik, ja die einzige zu-

---

<sup>1)</sup> Eine gute Erklärung des Begriffes Midrasch, die als Grundlage des Folgenden erwünscht sein mag, bietet Driver, An Introduction to the literature of the Old Testament 1891 S. 497. „Der Begriff Midrasch kommt im A.T. nur hier [Chr. II, 24, 27] und 13, 22 vor, obschon er im nachbiblischen Schrifttum häufig ist. *שׂרר* heißt *untersuchen, aufspüren, erforschen*;

sammenhangende und die einzige, welche sie anführt; denn auch das volle Dutzend prophetischer Schriften, auf die der Chronist sich beruft, wandelt sich vor jedem nüchternen Auge in Abschnitte jenes Midrasch. Wer die Stellen dafür nicht gegenwärtig hat, vergleiche nur II, 20, 34. 32, 32. 33, 18 f. <sup>1)</sup>, dazu den Midrasch des Propheten 'Iddo II, 13, 22. Natürlich darf niemand die ausschließende Behauptung aussprechen, daß der Chronist *keine* andere Quelle benutzt habe, wohl aber die andere, daß seine Verweisungen diese Annahme nicht verlangen, und daß für den Thatbestand die Formel ausreicht: „Auszug der Geschichte Jerusalem's und des Tempels aus einem Midrasch

---

auf die Schrift angewandt, einen Gedanken entdecken oder entwickeln, der nicht auf der Oberfläche erscheint — etwa den verborgenen Sinn eines Wortes oder die Einzelheiten, die von einer Anspielung eingeschlossen werden (z. B. was Abraham zu Ur in Chaldäa gethan, was Eldad und Medad bei ihrem Weissagen geredet haben, die näheren Umstände von Mose's Tod u. s. w.). Der Midrasch läßt sich definiren als die Entwicklung eines von der Schrift an die Hand gegebenen Gedankens oder Themas durch freie Erfindung, insbesondere eine didaktische oder homiletische Ausführung oder eine erbauliche religiöse Erzählung (Tobit und Susanna sind danach „Midraschim“). Nach dem Titel zu urteilen wird das hier angezogene Buch ein Werk über das Buch der Könige gewesen sein, das solche Vorfälle ausführte, die geeignet erschienen den didaktischen Wert der Geschichte ans Licht zu stellen. Und dies scheint thatsächlich der Beweggrund zu sein, der viele der Erzählungen in der Chronik beherrscht: sie sind zugespitzte Beispiele für irgend eine religiöse oder sittliche Wahrheit.“ Auf S. 502 zeigt Driver, daß er trotz aller Vorsicht und Abneigung gegen unsichere Aussagen doch auch stark zu der hier vertretenen Anschauung neigt. Er zieht nur, wie es scheint, vor, den Schluß dem Leser selbst zu überlassen. — Vgl. übrigens auch die schöne Kennzeichnung des Midrasch bei Wellhausen a. a. O.

<sup>1)</sup> Unter Vorbehalt der Rechte desjenigen, der die Verbesserung etwa schon vor mir vollzogen hätte, bemerke ich, daß v. 19 für das unmögliche **חֲזִי** nicht mit Bertheau **הַחֲזִים**, sondern **חֲזִי** zu lesen ist, vor dem **וַיִּשְׁכַּב**, mit dem der folgende Vers beginnt, eine winzige Textänderung mit viel besserem Sinn, nämlich gleich **הַחֲזִים הַמְּדַבְּרִים** v. 18.



zum kanonischen Königsbuch (Samuel einschließend), erweitert und aufgeputzt durch eigene Zusätze, vornehmlich zur Verherrlichung des Tempeldienstes, vor allem der Tempelmusik, auch wohl weitere Listen.“

Steht es auf dem Boden dieser Ueberzeugung fest, daß nebst den Paralleltextrn vieles auch von dem, was der Chronik den vorderen Propheten gegenüber eigentümlich ist, aus jenem Midrasch stammt, so erwächst die Aufgabe, das Eigentum des Chronisten von dem aus dieser seiner Quelle Geflossenen zu scheiden. Ich kann diese Aufgabe nicht für ganz bedeutungslos halten wie Wellhausen, noch für so hoffnungslos wie Cornill<sup>1)</sup>, glaube vielmehr, daß es weder an formellen noch stofflichen Merkmalen dazu fehlt. Außerhalb des heiligen Kreises der Theologie widmet man Aufgaben, die nach keiner Richtung mehr versprechen, viel hingebende Arbeit.

Nun ist es meine Absicht hier nicht, an die Lösung dieser Aufgabe heranzutreten; nur erleichtern möchte ich sie durch Auffindung einiger archimedischer Punkte. Es wäre ohne Zweifel von Wert, Stücke aus jenem Midrasch außerhalb der Chronik zu entdecken, um daran den Bestand der Chronik selbst zu messen. Und das ist vielleicht nicht so aussichtslos, als es auf den ersten Blick scheinen möchte.

1) Ein uns erhaltenes apokryphes Stück weist die Chronik, wie schon Ewald gesehen (vgl. auch Wellhausen a. a. O.) selbst dieser ihrer Quelle zu, wenn nämlich „das Buch der Könige von Israel“ Chr. II, 33, 18 unseren Midrasch bedeutet: es ist „das Gebet Manasse's“, das in vielen und gerade älteren Handschriften der LXX überliefert ist. Wenn Bertholdt, Fritzsche, Schürer u. A. die hebräische Grundlage mehr oder minder entschieden geleugnet haben, so beruht das wohl zum guten Teil

---

1) Der übrigens sein Interdikt sofort halb widerruft, vgl. S. 276.

darauf, daß das Zutrauen zum Rückgang auf die in der Chronik genannte Quelle fehlte und man daher glaubte, das Stück wie die Zusätze zu Esther und Daniel betrachten zu müssen. Es sind wenige Ausdrücke nur, die den Rückgang auf das Hebräische nicht oder nur schwer zulassen; Uebersetzung und Ueberlieferung können dafür recht wohl verantwortlich gemacht werden. Selbst stärkere Uebersetzung und Erweiterung der hebräischen Vorlage hätte nichts Verwunderliches. Muß das Stück, wie Fritzsche gegen Bertholdt entschieden festhält, in die vorchristliche Zeit hinaufreichen, so ist nicht einzusehen, warum man statt der ausdrücklich bezeugten apokryphen Quelle, aus der die Chronik ohnehin die ganze Geschichte von Manasse's Strafe, Bekehrung und Begnadigung muß geschöpft haben, eine andere dafür postulieren soll.

2) Mit Recht führt Driver Tobit und Susanna als Beispiele für den Midrasch an. Wellhausen sagt: „Im Zusammenhange mit dieser Widerspiegelung der Gegenwart im Altertum stehen sowohl Jona wie Daniel und eine Menge von Apokryphen.“ Man halte es nicht für ein Uebertrumpfen dieses allgemeinen Ausspruchs, wenn ich in dem *Buche Jona* lediglich ein Stück aus dem in der Chronik angezogenen Midrasch des Königsbuches sehe. Mein Gedächtnis reicht nicht aus, die Erinnerung an solche Stellen festzuhalten; erst nachdem ich längst zu jener Ueberzeugung gekommen war und behufs der Niederschrift dieser Zeilen eine Anzahl von Büchern nachschlug, entdeckte ich das früher mehrfach Gelesene als etwas Neues.

Meine Meinung ist also, daß wir in dem *Buche Jona* ein Stück jenes Midrasch, und zwar zu Kön. II, 14, 25, besitzen, das in dem Midrasch des Buches der Könige seine Stelle hinter v. 27 mag gehabt haben. Denn das geht ja aus der Chronik hervor, daß jener Midrasch den Wortlaut des kanonischen Königsbuches in sich einschloß und nur mit seinen Arabesken durchwoben hatte. Enthält nun v. 25

die einzige Erwähnung des Propheten Jona, so betonen die beiden folgenden Verse so ungewöhnlich warm die Barmherzigkeit Jahwe's in der durch Jona verkündeten Aushilfe, daß Jona mehr als jeder andere Prophet geeignet erschien, Träger des göttlichen Erbarmens zu sein. Wie es sich hier an seinem Volke Israel bewährt, das er doch um seiner Sünden willen so schwer hatte strafen müssen, so in dem eingefügten Midrasch wider des Propheten eigenen Wunsch selbst an einem fremden, heidnischen Volke. Als Steigerung des vom Königsbuche Gebotenen in einer Richtung, die natürlich durch des Verfassers Sinnesart gegeben war, läßt sich also das Buch an dieser Stelle sehr wohl begreifen.

Anderseits gibt sich das Buch Jona als aus einem Zusammenhang herausgerissen. Es fehlt jede Ueberschrift, nicht minder eine Zeitangabe, und das ויהי דבר יהוה, womit das Buch beginnt, verlangt den Anschluß nach rückwärts<sup>1)</sup>. Selbst daß die Angabe der Heimat, das אשר מנה החפר, fehlt, muß bei der zweifellosen Entlehnung aus Kön. II, 14, 25 auffallen. Setzen wir das Stück dort ein, so bleibt nichts zu wünschen übrig. Die Zeit ist durch Jerobeam's II. Regierung bestimmt, Jahwewort lehnt sich an Jahwewort an, und die Weglassung der Heimat versteht sich von selbst. Sicher wird man entdecken, daß ein אחרי כן oder etwas ähnliches sich vermissen lasse; nötig war das nicht, wohl aber die Beseitigung, wenn es sich vorgefunden. Auch der jähe Schluß mit der göttlichen Belehrung, obgleich man ihm bei lehrhafter Auffassung des Büchleins Sinn und Geschmack abgewinnen kann, erklärt sich doch am leichtesten, wenn wir es mit einem aus seinem Zusammenhang gerissenen Stücke zu thun haben. Steht es

<sup>1)</sup> Für den Anfang mit ויהי kann natürlich der zweifellos beschädigte Anfang des Buches Ezechiel nicht angeführt werden. Ueber Ruth 1, 1 s. unten.

aber so, so *kann* das Stück in keinem anderen Zusammenhang gestanden haben, als mit der einzigen Stelle, die sonst den Propheten Jona erwähnt, und wir müßten eine legendarisch vermehrte Ausgabe des Königsbuches *daraus erschliessen*, wenn uns der Midrasch des Königsbuches nicht durch die Chronik dargeboten würde.

Es ist ferner klar, daß die Erzählung zum Zwecke des selbständigen Auftretens erst zugestutzt ist. Denn das weit überwiegend aus Reminiscenzen zusammengestoppelte Gebet Jona's c. 2, 3—10 paßt nicht bloß, wie man längst bemerkt hat, nicht hierher, sondern ist auch sicherlich dem Verfasser der Erzählung sehr zu Undank erst von einem Späteren eingeschoben worden. Hätte der Verfasser das Gebet bieten wollen, so hätte er es mindestens erst hinter v. 11 eingerückt; nun aber fand ein Späterer die Einführungsformel וַיִּתְפַּלֵּל יוֹנָה אֶל יְהוָה אֱלֹהָיו מִמַּעַי הַרְגָה in v. 2 vor, wollte den Wortlaut dieses Gebetes bieten und hatte doch nichts Passenderes als dieses Danklied. Da that er denn, was er vermochte<sup>1)</sup>. Am leichtesten wird man annehmen, daß dies geschah, als das Stück als selbständiges Glied in das Dodekapropheton eingeschoben wurde, und daß gerade der große Abstand zwischen dem neuen Buche und allen seinen Genossen, das Fehlen jeder zusammenhängenden Rede des Propheten, dazu den Anlaß gab. War es nun wohlervogenes Urteil über die Würdigkeit des in jedem Falle schönen Stückes, was ihm diese Stelle verschaffte, oder war es bloß der Wunsch, die runde Zahl von 12 kleineren Büchern voll zu machen, wo man nur 11 meinte zählen zu müssen: immer wird sich dieser Entschluß verhältnismäßig leicht erklären, wenn man das Stück in einem Buche fand, das nur als erweiterte Aus-

<sup>1)</sup> Die Erkenntnis, daß das Lied *von zweiter Hand* eingeschoben ist, finde ich sonst, soweit ich mich umgesehen, nur bei Cheyne (*The origin of the Psalter* p. 126 f.).

gabe eines schon unter die *vorderen* Propheten aufgenommenen erschien, einem Buche, das kraft seiner ausgedehnten Benutzung durch den Chronisten in hohem Ansehen muß gestanden haben. Dafs dieser selbst es nicht aufgenommen, bedarf bei einem rein nordisraelitischen Stücke nicht erst der Erklärung.

Es leuchtet endlich ein, dafs die Abfassung unseres Midrasch gerade in die Zeit fallen muß, die man aus allen Gründen für das Buch Jona erschlossen hat.

3) *Das Buch Ruth.* Auch dieses halte ich für einen Abschnitt des Midraschs zum Buche der Könige. Den Anhalt im Texte bot Sam. I, 22, 3 f.; es galt zu erklären, wie David dazu kam, seine Eltern bei einem heidnischen Volke, bei den Moabitern, in Sicherheit zu bringen. Gleichzeitig liefs sich eine empfindliche Lücke der Ueberlieferung ausfüllen, indem man den fehlenden Stammbaum David's nachtrug, sei es auch, dafs man dabei einen schon vorhandenen, mehr oder minder vollständigen, benutzen konnte. Wieder that die Denkungsart des Verfassers das Beste dazu, wieder wie beim Buche Jona lieferte genaue Kenntnis des älteren Schrifttums sachliche Züge und sprachliche Wendungen in Hülle und Fülle. Natürlich ist hier nicht wie beim Buche Jona mit der ausgesponnenen Textstelle auch der Platz gegeben, den die Erzählung im Midrasch einnahm, vielmehr muß sie, als die kommenden Ereignisse vorbereitend und erklärend, diesen vorausgegangen sein. Wo sie gestanden, ist bei dem durch die Sache gegebenen runden Abschluß des Stückes nicht sicher zu bestimmen; doch wird sich unten auch dafür eine engere Begrenzung ergeben.

Bei dieser Annahme gilt mir als gegeben die späte Abfassungszeit des Buches, die allein aus der Sprache erhellt<sup>1)</sup>, dazu der Lehrzweck des Buches, milde Handhabung

---

<sup>1)</sup> Vorexilischen Ursprung behauptet neuerdings noch Driver (Introduction S. 426 ff.). Ich verstehe doch nicht, wie ein so guter

des Verbotes der Ehe mit ausländischen Weibern. Auch Kuenen gibt jetzt zu, daß diese bewufste, wenn auch taktvolle Gegnerschaft gegen die Strenge eines Ezra und Nehemia dem Buche seine zeitliche Stellung anweise. Mit der Annahme eines gewissen geschichtlichen Kernes verträgt sich die Herleitung aus unserem Midrasch immerhin. Indessen wenn selbst Kuenen neben dem Nachweis der Ungeschichtlichkeit der gesamten Erzählung die moabitische Ahnfrau David's als gute Ueberlieferung festhält, ohne welche man nicht hätte wagen dürfen diese Erzählung aufzutischen, wenn er vollends Sam. I, 22, 3 f. als Bestätigung dafür geltend macht, so muß dem widersprochen werden. Wohl genügte diese Stelle vollkommen als Freibrief für den schönen daraus gesponnenen Midrasch; aber an sich spricht sie nicht für, sondern gegen die angenommene Ueberlieferung. Nur auf Grund diplomatischer Verhandlung mit dem König von Moab erlangen die Eltern David's die Erlaubnis zum Aufenthalt in Moab; wäre Isai's Großmutter eine Moabitin gewesen, so hätte es dessen nicht erst bedurft. Für die freundliche Haltung des Königs von Moab aber bedürfen wir keines weiteren Grundes als seiner Mißgunst und Feindschaft gegen das israelitische Königtum und seinen Träger Saul; es ist ganz derselbe Grund, der David später freundliche Aufnahme bei den Philistern verschafft. Beim Beginn seiner Laufbahn als Freibeuter waren seine Eltern in einem moabitischen Felsenneste jenseits des todten Meeres noch sicherer als bei den Philistern; daß er sie später aus Moab zu sich nach Šiklag geholt hat, scheint mir in dem Wortlaut von v. 4 b zu liegen <sup>1)</sup>).

---

Kenner die allgemein sprachliche Haltung des Buches auf eine Stufe mit den besten Abschnitten des Buches Samuel stellen kann, ganz abgesehen von dem Versuche, die einzelnen, aber doch ziemlich zahlreichen Spuren spätester Zeit vor der Verbannung zu begreifen.

<sup>1)</sup> Vgl. ferner mein Buch „Richter und Samuel“ S. 227.

Ist mit alledem nur die *Möglichkeit* der Abstammung des Büchleins aus dem Midrasch d. B. d. K. gegeben, so folgt mir *die Wahrscheinlichkeit* aus Chr. I, 2, 10 ff. Wellhausen hat nachgewiesen, daß die Verse 10—17 durch den Zusatz **וְאֵת רַם** zu v. 9 in den Zusammenhang eingeschoben sind, ebenso wie die folgenden Verse 18—24. Sie unterbrechen den unmittelbaren Anschluß von v. 25 an v. 9<sup>1)</sup>. Diese Thatsache wie die Uebereinstimmung in der Formel **וַיְשִׁי הַוּלִיָּד** entscheidet mit höchster Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Chronist den Stammbaum David's aus Ruth 4, 18 ff. entlehnt hat, wie denn der Beginn mit **פָּרָץ** (vgl. v. 12) schon dafür spricht, daß er zum ursprünglichen Bestande des Buches Ruth gehört. Wie aber die Chronik ihn nach ihrem Bedürfnis zu Anfang beschnitten hat — sie setzt erst mit 19 b ein — so das Buch Ruth allem Anschein nach am Ende, indem sie an Stelle der vollständigen Stammtafel der Isaiden v. 13—17 ein lakonisches **וַיְשִׁי הַוּלִיָּד אֵת רוּד** setzt, d. i. die drei ersten Worte von v. 13 und das vorletzte von v. 15. Diese Annahme ist jedenfalls leichter als die andere, daß der Chronist den nachweislich entlehnten Stammbaum mühsam von anderwärts her aufgefüllt hätte, um ihn dann hier einzuschieben; auch bietet der Wortlaut dafür keinerlei Anhalt. Mußte danach der Chronist das Büchlein Ruth in einer älteren, vollständigeren Gestalt benutzt haben, so ist wiederum kaum anzunehmen, daß dieses *als selbständiges Buch* jemals die ganze Sippe David's am Schlusse aufgeführt hat, ihn selbst als siebenten am Ende seiner Brüder. Ihre Aufzählung weist vielmehr auf einen Zusammenhang hin, der von jener ganzen großen Familie zu erzählen wußte. Dieser ursprüngliche Schluß des Buches Ruth beweist also, daß es aus einem Zusammenhang herausgelöst und erst bei dieser Auslösung und Verselbständigung am Schlusse entsprechend

<sup>1)</sup> Vgl. De gentibus et familiis Judaeis p. 17 f.

verkürzt ist. Da aber die Chronik es noch *in jenem Zusammenhang* gekannt hat, so war dieser kein anderer als der des Midraschs d. B. d. K., der Hauptquelle des Chronisten.

So findet ferner der Anfang des Buches mit **יְהוָה בִּימֵי שֹׁפֵט הַשְּׁפִטִים**, obschon dank der Zeitbestimmung nicht ganz so anstößig wie Jon. 1, 1, erst seine befriedigende Erklärung.

Endlich wird, wer mit mir das Buch Jona aus unserem Midrasch abzuleiten vermag, in der Gemeinschaft des Geistes zwischen den beiden Büchern einen weiteren Grund erkennen, ihm das Buch Ruth beizugesellen.

4) wird man alle Ursache haben auch das kanonische Samuel- und Königsbuch sorgfältig daraufhin zu mustern, ob nicht Bestandteile unseres Midrasch darin Eingang gefunden haben. Dafs diese Bücher bis in so späte Zeit Einschübe und Nachträge erhalten haben können; dafs selbst der Abschluß des Prophetenkanons — falls man geneigt wäre, den beträchtlich über die Zeit des Chronisten hinaufzurücken — dagegen keine Sicherung bieten konnte, beweist das Beispiel des Gesetzes. Finden sich nun Stücke, die sich in den Zusammenhang der erkennbaren Quellen nicht fügen, die sichtlich von den verschiedensten quellenhaften Stücken abhängen, schriftstellerisch minderwertig, wesentlich erbauliche Zwecke verfolgend, so haben wir allen Grund, sie aus dem Midrasch des Buches der Könige abzuleiten. Es ist dann leichter erklärlich, wie sie entstanden sind und ihren Weg hierher gefunden haben, als wenn wir jedes für sich als ein neues Rätsel betrachten müssen. Ich biete dafür aus Samuel und Königen nur je ein Beispiel.

a) Das erste Stück, das ich mit großer Zuversicht unter diesen Gesichtspunkt stelle, ist Sam. I, 16, 1—13, die Salbung David's durch Samuel im Kreise seiner Brüder. Den Nachweis, wie alle aufgeführten Merkmale bei



dieser Erzählung zutreffen, brauche ich nicht erst zu führen; ist doch darüber ein erfreuliches Einverständnis erzielt. Aber hier läßt sich darüber hinaus noch ein positives Merkmal für die Abstammung aus unserem Midrasch beibringen, falls man anerkennt, was über das Buch Ruth ausgeführt wurde. Die Namen der Brüder David's werden uns an keiner anderen Stelle vollzählig genannt als an der oben behandelten Chr. I, 2, 13—15, entnommen aus dem Schlusse des Buches Ruth, als dieses noch im Zusammenhange des Midrasch stand. Von ihnen allen findet sich in alten Stellen nur שמעא wieder als Vater des Jonadab Sam. II, 13, 3 (שמעא geschrieben), als Vater des Jehonatan (?) Sam. II, 21, 21 (Ketib שמעי, Parallelstelle Chr. I, 20, 7 שמעא). Sam. I, 16, 1 ff. aber kennt nicht nur ihre Namen, sondern setzt sie und ihre Altersfolge augenscheinlich als bekannt voraus. Man lese nur v. 5 b f. : „und er [Samuel] heiligte den Isai und seine Söhne und rief sie zum Opfer. Als sie aber herzukamen, und er *den Eliab* sah, dachte er u. s. w.“ Es leuchtet ein, daß so nur der schreiben kann, der seine Leser über den Hausstand Isai's vorher aufgeklärt hat. Wäre es nicht so, so müßte es statt וירא את הבכור ושמו אליאב : וירא את אלהי אבא etwa heißen : וירא את אלהי אבא : וירא את אלהי אבא (1). Ebenso geht es nach der Altersfolge mit אבינרב und שמה<sup>1)</sup>. Jeder von ihnen erhält seinen ablehnenden Spruch, dann aber wird bei den Uebrigen die Erzählung abgekürzt mit einem : „So führte Isai seine sieben Söhne bei Samuel vorüber, aber Samuel sprach zu Isai : „Die hat Jahwe nicht erwählt“, sodafs wir ihre Namen nicht erfahren. Das ist schriftstellerisch richtig verfahren, aber es setzt voraus, daß dem Leser auch die Namen der übrigen Söhne bereits bekannt sind. Umgekehrt könnte man annehmen, daß die drei gebotenen Namen aus 17, 13 geschöpft wären (so ich selbst, wenn auch zögernd, Richter u. Samuel

<sup>1)</sup> So hier. Vgl. עזיה, עוא, עוי, עוריה.

S. 216); aber mit vollem Recht scheidet Klostermann v. 13b als Glosse aus und läßt Cornill die Namen vielmehr aus c. 16 entlehnt sein<sup>1)</sup>. Auch hülfe diese Annahme nichts; denn es bliebe doch dabei, daß *die Art der Nennung* in 16, 6 ff. sich nur aus dem Rückblick auf eine vorhergegangene Aufzählung erklären läßt. Soweit unser Gesichtskreis sich erstreckt gibt es dafür keine andere Möglichkeit, als daß die Ruth-Geschichte in ihrer ursprünglichen Gestalt, mit dem vollständigen Stammbaum David's am Schlusse, einst unserem Stück vorherging — ob unmittelbar oder nicht, muß dahingestellt bleiben — und dafür läßt sich wiederum keine andere Stelle finden, als in dem Midrasch des Buches der Könige.

Dem scheint die Zählung der Söhne in Sam. I, 16 im Wege zu stehn. Denn der Stammbaum kennt nur sieben Söhne, hier ergeben sieben verworfene und David zusammen acht, und so zählt denn auch der Einschub in 17, 12 : וְלוֹ שִׁמְנֵה בָנִים. Aber gerade die Fassung שבעה בניו „seine sieben Söhne“, beweist, daß die Erzählung nur nachlässig die gesamte runde Zahl aufführt, ohne den David noch als achten zu rechnen : dies Mißverständnis blieb dem Glossator von c. 17 vorbehalten.

Versteht es sich nun auch von selbst, daß der Midrasch an der Verwirrung, die jetzt in 17, 12 ff. herrscht, unschuldig ist, da man hier eben nicht seinen vielleicht viel besseren Wortlaut herübernahm, sondern an dem alten Text so gut oder schlecht es ging Aenderungen anbrachte, so ist es doch sehr wohl möglich, daß die erbaulichen Erweiterungen, die man längst in der Goliath-Geschichte gefunden hat, aus unserem Midrasch stammen. Wer in c. 17 f. den LXX-Text für ursprünglich hält, was nach wie vor nicht meine Meinung ist (vgl. Richter u. Samuel

<sup>1)</sup> Ob des ältesten Bruders Namen in 17, 28 ursprünglich ist oder auch erst nachträglich eingesetzt wurde, lasse ich dahingestellt.

S. 212 ff.), mag versuchen, ob er für das Mehr des M. T. den Midrasch verantwortlich machen kann.

b) Aus dem Königsbuche führe ich als Beispiel an Kön. I, 13. Dafs auch dieses Stück alle Merkzeichen darbietet, welche zu einer solchen Vermutung berechtigen, brauche ich wiederum nicht erst darzutun: nach Form, Inhalt und Zusammenhang erweist es sich als sehr spätes Machwerk und Einschub in das abgeschlossene Königsbuch. Leicht liefsen sich die Einzelheiten dafür über das bisher geltend Gemachte noch bedeutend vermehren: nicht wohl getan ist es, wenn Klostermann sie durch Textänderungen nach Möglichkeit zu beseitigen sucht. Schon Wellhausen (Bleek<sup>4</sup> S. 244) nennt das Stück „eine Legende im Stil des Midrasch.“

Für unsren Midrasch spricht eine unverkennbare Verwandtschaft mit der Jona-Geschichte. Zunächst in dem Gegenstande, insofern auch hier Ungehorsam des Propheten in seinem Dienste das eigentliche Rückgrat der Geschichte bildet; sodann auch, trotz aller grellen und rohen Züge, in dem fast empfindsamen Schlusse von v. 29 an. — Dafs erst auf Grund dieses Kapitels Kön. II, 23, 16—18 eingeschoben ist, ist ebenfalls längst erwiesen; die Verse werden aus derselben Quelle stammen und zeigen das nämliche Gepräge.

Dafs dies Stück im Midrasch des Buches der Könige stand, dafür haben wir, richtig verstanden, das Zeugnis des Chronisten. Er nennt in II, 9, 29 als Quellen für weitere Nachrichten über Salomo „die Worte des Propheten Natan, die Prophetie Ahijja's von Šilo und das Gesicht des Sehers Jédo (Keth. יעדו) gegen (oder über) Jerobeam ben Nebat.“ Auch hier zeigt sich deutlich, dafs die prophetischen Quellen der Chronik nur Abschnitte des Geschichtswerkes sind, das er benutzte. Denn alle 3 Stücke oder Gruppen sind uns erhalten, das erste in Kön. I, 1,

vielleicht dazu auch Sam. II, 12, das zweite in Kön. I, 11, 29—39, das dritte ist unser Stück, Kön. I, 13. Als Zeugen dafür treten Josephus (Arch. VIII, 8, 5) und Hieronymus (zu Sach. 1, 1) auf, die den Helden von Kön. I, 13 ausdrücklich *Ἰαδών* und *Addo* nennen. Vgl. auch Kimchi zu Kön. I, 13, 1, der die Chronikstelle in der Lesung *ערוי* anzieht. Hat nun der Chronist nicht das kanonische Königsbuch benutzt, sondern dessen Midrasch, und beziehen sich insonderheit seine Verweisungen auf diesen, so folgt daraus, daß das Stück in jenem Midrasch gestanden hat, freilich zunächst nicht anders, als für jene Stücke, die aus verschiedenen Gründen nicht in den Verdacht kommen können, dem Midrasch ihre Entstehung zu verdanken. Hat aber mit c. 13 weder eine der sonstigen Quellen des Königsbuches noch dessen Redaktor etwas zu schaffen, so tritt jene Vermutung in ihr Recht ein.

Man wird einwenden, gerade hier sei das unmöglich, weil die Chronik in ihrer Quelle den Namen des „Mannes Gottes“ gelesen habe, den wir doch in Kön. I, 13 nicht finden, wäre nun das Stück erst aus dem Midrasch in das kanonische Königsbuch gelangt, so hätte doch der Name mitwandern müssen. Ich glaube, daß das, worauf der Chronist sein Wissen stützt, noch heute im Texte des Königsbuches zu finden ist. Die für die Chronik ursprüngliche Gestalt *יערוי* (dafür vor allem Josephus mit *Ἰαδών*, ferner LXX *Ἰωήλ*, Luc. *Ἰωήδ*) ist schwerlich von Anfang an bloß verschiedene Schreibung für *ערוי* (LXX *Ἰαδών* u. s. w.) gewesen. Ihr Urbild finde ich in v. 4 der Geschichte, in den Worten *וישלח ירבעם את ירו מעל המזבח לאמר חמשהו*. Im eifrigen Verlangen, den Namen des Gottesmannes zur Stelle zu schaffen, worin gerade der Chronist so oft Großes leistet, verstand er das: „Jerobeam wies den *ירי* vom Altare fort<sup>1)</sup> mit den Worten „greifet

<sup>1)</sup> Als *Pi'el* gelesen.

ihn!“ Er verlor dabei nichts, denn die folgenden Worte „da vertrocknete seine Hand, die er gegen ihn [den ירו] ausgestreckt hatte u. s. w.“ ersetzen, was anderweitig in Beschlag genommen war. Dieses ירו als Eigennamen mußte man ja keinesweges als ירו aussprechen; man denke nur an ישו für אִשׂוּ<sup>1)</sup>. Das ע wird dann zur Differenzierung des Eigennamens, natürlich der Absicht nach zur Berichtigung, eingeschoben sein. Dazu gab wahrscheinlich Veranlassung der Iddo, von dem der Midrasch nach Chr. II, 12, 15. 13, 22 unter Rehabeam und Abijja zu erzählen wufste, ohne dafs man überlegte, dafs ein Prophet, der im Anfang der Regierung Jerobeam's — denn das ist doch der Sinn der Erzählung — seinen Tod gefunden hatte, nicht unter Abijja weissagen konnte. Ich halte also auch diese Annahme für wohl berechtigt.

Und nun genug solcher Vermutungen. Trotz der grofsen Bedenken, denen eine so weite Ausdehnung positiver Kritik bei Vielen begegnen wird, hoffe ich doch, dafs sie nicht ganz ohne Frucht bleiben werden.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Wellhausen zu Sam. I, 14, 49. II, 23, 8.

## 2 Samuel 17, 3.

כשוב הכל האיש אשר אתה מבקש

Das Ungrammatische und Unnatürliche des Satzes fällt auf; die Uebersetzungen und Erklärungen geben keinen rechten Sinn; sogar die Hülfe der LXX ist meiner Ansicht nach nicht „glänzend“ (Thenius).

Ich schlage vor, פְּשׁוּבִי מֵהַכּוֹת (= wenn ich vom Erschlagen zurückgekehrt bin) zu lesen und beziehe מֵהַכּוֹת direct auf וְהִכִּיתִי im vorhergehenden Satz.

Achithofel sagt demnach :

„Ich will *mich aufmachen*, David *verfolgen* . . . . , und den König allein *erschlagen*. Ich werde dir das ganze Volk zuführen : sobald ich von *meinem Ueberfall* (wörtlich : vom Erschlagen des Mannes . . .) auf den Mann, den du suchst, zurückgekehrt bin, wird das ganze Volk dir friedlich gesinnt sein.“

Zum Schlusse bemerke ich noch, dafs die Formel כּוֹשׁ מֵהַכּוֹת in Samuel häufig vorkommt. Vgl. :

- 1 Sam. 18, 6
- „ 17, 57
- 2 Sam. 1, 1
- „ 8, 13.

Budapest.

Prof. Salomon Schill.

## Die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves.

Von Ludwig Couard in Wustermark.

Seyring hat in ZATW XI, 114 ff. einen Aufsatz über den „alttestamentlichen Sprachgebrauch in betreff des Namens der sogen. Bundeslade“ veröffentlicht, in dem er die verschiedenen Namen der Lade chronologisch zu ordnen versucht. Den von ihm gefundenen Resultaten können wir fast durchgehends zustimmen; den Weg aber, den er zur Erlangung seiner Resultate in Anwendung gebracht hat, müssen wir in manchen Fällen entschieden mißbilligen. Wir greifen nur eins heraus. Seyring sagt S. 120: „Einen neuen Namen für die Lade prägte das Deut.: ארון בריה ירוה... Wo wir in andern Büchern des A. T.'s den Zusatz בריה zum Namen der Lade finden, ist er, wenn nicht deuteronomistisch, so deuteronomisch 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.“ Wenn er dann zum Beweise für diese seine Behauptung 1 Sam. 4, 3—5 und Jos. 3, 17 anführt und daraus sofort den Schluß zieht: „deuteronomistische Interpolation ist nun בריה außer an obigen Stellen noch in Num. 10, 33; 14, 44; Jos. 4, 7. 18; 6, 8; 2 Sam. 15, 24“, so ist es doch nicht zu verkennen, daß diese letztere Behauptung auf wunderbar schwachen Füßen steht. So leichten Schrittes lassen sich alte Stellen wie Num. 10, 33; 14, 44 denn doch nicht erledigen!

Vorstehende Arbeit war bereits fertiggestellt, als Seyrings Aufsatz erschien. Zwar hat S. schon für die Ansicht, daß das בריה im Namen der Lade erst eine deuteronomische resp. deuteronomistische Errungenschaft sei, einige Wahrscheinlichkeitsgründe beigebracht, doch glauben wir, daß unsere

Arbeit neben der seinigen völlig zu Recht bestehen kann, da wir jener Hypothese durch eine andere Wege einschlagende Methode zu gröfserer Wahrscheinlichkeit verhelfen zu können meinen. Zudem hat S. sich lediglich auf die sprachliche Behandlung beschränkt; bei der Unsicherheit jedoch, die heutzutage noch vielfach über die wahre Bedeutung der Lade herrscht, dürfte es nicht überflüssig sein, die Resultate jener dieser Frage dienstbar zu machen. Wir werden deshalb zuerst in einer kritischen Analyse das Alter sämtlicher Stellen, in denen ארון im massorethischen Texte (MT) erscheint, untersuchen und den oft stark korrumpierten MT behufs Emendation fortgesetzt mit der LXX vergleichen, um sodann das zusammenzutragen, was sich über die religiös-nationale Bedeutung der Lade mit einiger Sicherheit sagen läfst.

### I. Die kritische Analyse.

ארון kommt nach Fürst *librorum sacrorum veteris testamenti concordantiae* (Leipzig 1840) 202 mal im MT vor und zwar finden wir ארון alleinstehend (ארון, הארון, בארון, הארון) 61 mal, א' האלהים 35 mal, א' יהוה 38 mal, א' ב' יהוה 6 mal, א' הכרית 1 mal, א' יהוה ארון כל-הארץ 30 mal, א' ב' ארון כל-הארץ 1 mal, א' ב' אדני 4 mal, א' ב' האלהים 1 mal, א' א' לערת 12 mal, א' הערה 7 mal, א' אלהי ישראל 1 mal, א' א' עון 2 mal, א' הקדש 1 mal, א' אדני יהוה 1 mal und endlich א' ב' י' צבאות 1 mal. Von diesen 202 Stellen fallen für unsere Untersuchung gleich 7 Stellen vollständig fort, da an ihnen nicht von der Lade Jahves die Rede ist (Gen. 50, 26 bedeutet ארון „Sarg“ und 2 Rg. 12, 10. 11; 2 Chr. 24, 8. 10. 11 bezeichnet es einen Geldkasten, der Geldsammlungen halber zur Rechten des Eingangs des salomonischen Tempels aufgestellt war), so daß für unsere Arbeit selbst nur 195 Stellen in Betracht kommen.

Ueberblicken wir jene eben aufgezählten Posten, so gewährt uns schon das Verhältnis der einzelnen Zahlen,



so wertlos es auch an und für sich zu sein scheint, einen Einblick in die hauptsächliche Bedeutung der Lade; denn wenn man sieht, daß, während ארון הברית, א' ב' יהוה, א' ב' א' ב' א' העדה, א' ב' י' צבאות, א' ב' ארון כל-הארץ, א' ב' אדני, האלהים, ארון א' אדני, א' אלהי ישראל, א' י' אדני כל-הארץ, א' האלהים, יהוה, יהוה, א' עזר, א' הקדש, א' dagegen nicht seltener als 85 mal zu lesen ist (ganz abgesehen von dem allein stehenden ארון), so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß man mehr von der Lade Jahves oder Gottes als von der Lade des Gesetzes zu sprechen gewohnt war. Welches das Aeltere und Ursprünglichere gewesen ist, geht hieraus natürlich nicht hervor; dies zu erforschen wird Sache der specielleren Untersuchung sein.

1. Wir beschäftigen uns zuerst mit den 54 Stellen, an denen wir ארון allein stehend im MT finden. Da die meisten von ihnen sich von vornherein als nachexilisch erweisen [18 gehören dem Priesterkodex (Ex. 25, 10. 14. 15. 16. 21; 35, 12; 37, 1. 5; 40, 3. 20. 21; Lev. 16, 2; Num. 3, 31) und 16 der Chronik (I, 6, 16; 13, 9. 10. 13; 15, 23. 24. 27; 16, 37; II, 5, 4. 5. 6. 8. 9. 10; 6, 11) an], so haben wir nur 20 Stellen auf ihr Alter hin zu betrachten. Num. 10, 35 ist „ohne Zweifel ein altüberliefertes Wort“ (Dillm. Komm.<sup>2</sup> 53), ein „sicher uralter Spruch“ (Kautzsch in ZATW VI, 19), den der Verf. des Abschnittes V. 29 ff. (nach Wellh. JE cf. Jahrbücher f. deutsche Theologie XXI, 567 f., nach Dillm. J) wahrscheinlich schon vorgefunden und unverändert aufgenommen hat. Daß Deut. 10, 1. 2. 3. 5 der Zeit *nach* 600 angehören, bedarf keines Beweises. 1 Sam. 6, 13 (LXX *κιβωτὸς χρυσοῦ*)<sup>1)</sup> versetzt uns sicher in eine alte Zeit, wie der Umstand zeigt, daß die Beth-Semiten die Lade ohne Weiteres vom Kuhwagen herab-

<sup>1)</sup> Wir notieren den LXX-Text nur dann, wenn er vom MT abweicht.

nehmen, ehe sie denselben verbrennen. 1 Sam. 7, 2 gehört einem Passus an (7, 2–17), der, wie sich aus sachlichen Gründen zeigen läßt, erst in deuteronomistischer (= r<sup>d</sup>) Zeit entstanden sein kann (mit Wellh. Prol.<sup>3</sup> S. 257 und Bleek<sup>4</sup> S. 209 geg. Budde, Richter u. Sam. S. 186 f.). 2 Sam. 6, 4 wird, da Kap. 6 und 7 erst später in den ursprünglichen Text eingefügt sind — denn erst 8, 1 ist die Fortsetzung von 5, 25 (cf. Wellh. in Bl.<sup>4</sup> S. 223; anders Budde S. 241 ff. 247, der Kap. 6 derselben Quelle zuweist, die er in 5, 1–3. 6–25 gefunden hat) — um 750 anzusetzen sein und 11, 11 unter 800 herunterzudrücken, liegt kein Grund vor (vgl. dazu Wellh. in Bl.<sup>4</sup> S. 227 und Budde S. 247 f.). In 1 Rg. 8, wo ארון 6 mal (v. 3. 5. 7. 9. 21) erscheint, gehören v. 14–66 sicher dem Deuteronomisten (= R<sup>d</sup>) an; v. 1–13 liegen uns in vielfach überarbeiteter Gestalt vor (vgl. nur v. 1–5 des MT mit der LXX), so daß sich auf kritischem Wege wohl kaum ein sicheres Resultat über das Alter der einzelnen Verse gewinnen läßt. Jos. 3, 15 (wo LXX das ארון des MT einmal durch *κιβωτὸς τῆς διαθήκης* und einmal durch *κιβ. τ. διαθ. κωρίον* wiedergegeben hat), gehört dem wahrscheinlich (Wellh. XXI, 587) oder gar sicherlich (Dillm.<sup>2</sup> 449) r<sup>d</sup> überarbeiteten Abschnitt v. 9–17 an, in dem allerdings in der Hauptsache die JE angehörige Grundlage noch durchschimmert (Dillm.<sup>2</sup> 449). Jos. 4, 10 (LXX *κιβωτὸς τῆς διαθήκης*) scheint ursprünglich aus J zu stammen, ist aber von R<sup>d</sup> umgearbeitet worden (Dillm.<sup>2</sup> 445). An beiden Stellen ist es nicht nötig, die Bezeichnung der Lade als ארון R<sup>d</sup> zuzuschreiben; wir können der Einfachheit der Bezeichnung halber annehmen, daß ארון schon in der zu Grunde liegenden Quelle gestanden habe (das *διαθήκη* des LXX-Textes ist offenbar eine späte Zuthat). Jos. 6, 4 (die besten Handschriften der LXX, der Cod. Vat. und Alex., haben hier einen einfacheren Text als der MT, der möglicherweise den Vorzug verdient) und 6, 9 (LXX :

*κιβωτός τῆς διαθήκης κυρίου*) ist Streit, ob die Verse J oder E zuzuteilen seien; Dillm. schließt auf E (S. 462), Wellh. scheint sie (XXI, 590) für das Werk eines (r<sup>d</sup>) Redaktors zu halten; doch können wir diese Streitfrage des oben angeführten Grundes wegen auf sich beruhen lassen. Das *לארון* in Jos. 8, 33 ist, da der Abschnitt 8, 30—35 frühestens in nachdeuteronomischer Zeit entstanden sein kann, weil er sowohl das Bundesbuch wie auch D als vollendet und bekannt voraussetzt (V. 31. 32), möglicherweise aber erst der nachexilischen Zeit angehört, da er in der LXX gänzlich fehlt, jungen Datums.

Von den 73 Stellen, an denen *ארון יהוה* und *ארון האלהים* überhaupt im MT vorkommen, gehören nicht weniger als 46 den Samuelisbüchern an. Die LXX hat hier das *יהוה* und *אלהים* nicht konsequent durch *κύριος* und *θεός* wiedergegeben<sup>1)</sup>, doch nötigen uns diese meist unbedeutenden Abweichungen der LXX vom MT nicht zu der Annahme, daß das *ארון יהוה* und *ארון האלהים* im MT nicht ursprünglich sei; denn daß das viermalige *διαθήκη* der LXX auf Rechnung des Uebersetzers zu schreiben sein wird, leuchtet ein. Auch aus sachlichen Gründen kann man gegen die Ursprünglichkeit aller dieser Stellen, abgesehen von 1 Sam. 14, 18, wo das unmögliche *ארון האלהים* nach LXX durch *האפוד* zu ersetzen ist (Then. Keil, Wellh. Klost.), nur bei 1 Sam. 6, 15 Bedenken haben, die hier allerdings so schwer

<sup>1)</sup> *ארון יהוה*, das sich im Samuelistext 20mal findet, hat die LXX 10mal mit *κιβωτός κυρίου* (I, 4, 6; 6, 2. 11. 15. 19. 21; II, 6, 9. 11. 15. 17), einmal mit *κιβ. τοῦ θεοῦ* (I, 5, 3), 4mal nur mit *κιβωτός* (I, 6, 1. 8; II, 6, 13. 16), 4mal mit *κιβωτός διαθήκης κυρίου* (I, 5, 4 [in der edit. complut. fehlt das *διαθήκη*], I, 6, 18 [διαθ. fehlt im Cod. Alex. und in der ed. compl.], I, 7, 1 [2 mal] und 1 mal (II, 6, 10) gar nicht übersetzt; *ארון האלהים* (26 mal im Samuelistext) 19mal mit *κιβ. (τοῦ) θεοῦ* (I, 3, 3; 4, 11. 13. 17. 18. 19. 21; 5, 1. 10 [3 mal]; II, 6, 2. 3. 6. 12; 7, 2; 15, 24. 25. 29), 4mal mit *κιβ. κυρίου* (I, 4, 22; 5, 2; II, 6, 7. 12), 1 mal mit *κιβωτός* (II, 6, 4) und 2 mal mit *εφόδ* (I, 14, 18).

wiegen, daß der Vers einem nachexilischen Redaktor überwiesen werden muß (cf. Wellh. Prol.<sup>3</sup> 128 f.). In 1 Rg. 8, 4 liegt uns ein sehr verderbter Text vor. In demselben ist entweder der erste Satz **ויעלו את-ארון יהוה** oder der letzte **אתם הכהנים והלויים ויעלו** interpoliert. Da sich letzterer nun sofort durch die Bezeichnung **אתם הכהנים והלויים** als eine von P abhängige Glosse erweist, so brauchen wir an dem ersten Satz keinen Anstoß zu nehmen, zumal wir ihn auch im Cod. Alex. (im Cod. Vat. fehlt er) der LXX vorfinden. Möglich ist es allerdings, daß 1 Rg. 8, 4 gänzlich sekundär ist. Im Buche Josua, wo sich nur **יהוה ארון** findet (4, 11; 6, 6. 7. 11. 12. 13; 7, 6), ist 4, 11 b, da die Fortsetzung von 11 a in v. 15 zu suchen und 11 b nur eingeschoben ist, um den sicherlich (cf. Wellh. XXI, 588 f.; Dillm.<sup>2</sup> 449. 455) r<sup>d</sup> Abschnitt v. 12—14 mit dem Vorigen zu verbinden, frühestens Werk des R<sup>d</sup>. In Kap. 6 liegen J und E zu Grunde; von R, der möglicherweise(?) noch vordeuteronomisch sein könnte, stammt von den uns hier angehenden Versen bestimmt das **ארון יהוה** in v. 11 (Wellh. XXI, 590; Dillm.<sup>2</sup> 464), vielleicht auch noch Teile von v. 13; doch ist kein Grund vorhanden, dies auf das 2 mal in demselben sich findende **ארון יהוה** auszudehnen (cf. Dillmann<sup>2</sup> 462). 7, 6 gehört unbestritten JE an (Wellh. XXI, 591; Dillm.<sup>2</sup> 467). Die LXX hat das 8 mal sich hier findende **ארון יהוה** 4 mal nur mit dem einfachen *ἐναντίον κυρίου* (6, 6. 7. 13; 7, 6), 3 mal mit *κβωτὸς τῆς διαθήκης κυρίου* (4, 11; 6, 12. 13) und 1 mal mit *κβ. τ. διαθ. τοῦ θεοῦ* (6, 11) übersetzt. Doch sind diese Varianten ebenso wie die des Samuelistextes von untergeordneter Bedeutung.

**ארון אלרי ישראל** kommt überhaupt nur 7 mal im A. T. vor und zwar ausschließlich in den alten, als historisch gut beglaubigten Kapiteln 5 und 6 des ersten Samuelisbuches (5, 7. 8. 10. 11; 6, 3), in denen allerdings sicherlich zwei verschiedene Quellen in einander gearbeitet worden sind

(mit Stade, Gesch. Israels I<sup>2</sup> 202 f. gegen Budde a. a. O. S. 196), J (nach Stade : 5, 1. 3. 6; 6, 1—4. 7—13) und E (5, 2. 4 f. 7—12; 6, 5 f.). Da es sich nun zeigt, daß die Bezeichnung der Lade als ארון אלהי ישראל sowohl bei J (6, 3) wie bei E (5, 7. 8. 10. 11) vorkommt, so tritt die Absicht beider Verfasser, den Philistern nur den aufserisraelitischen Namen ארון אלהי ישראל in den Mund zu legen (der dementsprechend regelmäfsig mit einem ויאמרו (5, 8; 6, 3) oder לאמר (5, 10) eingeführt wird), in der Erzählung dagegen stets ארון יהוה resp. ארון האלהים zu gebrauchen, deutlich zu Tage. Eine Ausnahme hiervon macht freilich 5, 8, wo E, verleitet durch das 2mal unmittelbar vorhergehende ארון אלהי ישראל seiner sonstigen Gewohnheit zuwider (cf. 5, 2. 10. 11) auch א' א' יש' schrieb. Fünf dieser Stellen hat die LXX mit κιβωτὸς (τοῦ) θεοῦ Ἰσραήλ, eine mit κιβ. θεοῦ (5, 8) und eine mit κιβ. διαθήκης κυρίου θεοῦ Ἰσραήλ (6, 3) übersetzt.

2. ארון הכרית, jene Bezeichnung der Lade, die ihr in der gesamten Christenheit die traditionelle Bedeutung „Bundeslade“ (richtiger wäre zu sagen „Gesetzeslade“ cf. III, 1) verschafft hat, findet sich wunderbarer Weise nur 6mal im A. T. und zwar nur im Buche Josua (3, 6. 8. 14; 4, 9; 6, 6). Von diesen 6 Stellen sind 3, 6. 8 r<sup>d</sup> (Wellh. XXI, 587; Dillm.<sup>2</sup> 449); daß in 3, 14 das ברית ein späterer Einsatz ist, beweist deutlich der Artikel von ארון; doch ist, abgesehen davon, der ganze Abschnitt v. 9—17 von R<sup>d</sup> (Wellh. XXI, 587; Dillm.<sup>2</sup> 449). Daß auch 4, 9 Werk eines späteren R ist, zeigt der Umstand, daß, während wir uns in Kap. 3 schon längst am andern Ufer des Jordan und im Quartier befinden, in 4, 4 ff. der Durchgang erst bewerkstelligt wird (Wellh. XXI, 588). Dillm. hält diesen Vers auch für von R stammend und giebt sogar zu, daß ihm jedenfalls das ברית zuzuschreiben ist (S. 463). 6, 6 teilt Dillm. E zu (S. 462); richtiger würde es wohl sein, J für den Verf. zu halten (cf. das ארון יהוה

in v. 6. 7 b. 12. 13, die zu derselben Quelle gehören); jedenfalls aber ist dann das **בריה**, das dem Jahvisten fremd ist, wie eben eine Vergleichung mit v. 4 a, 6 u. 7 b zeigt, ein späterer tendenziöser Zusatz. Sehen wir uns nun die LXX an, so finden wir, daß, während 3, 6. 8. 14 und 4, 9 stets *κιβωτὸς τῆς διαθήκης κυρίου* steht, 6, 6 nur folgendes zu lesen ist: *καὶ εἰςῆλθεν Ἰησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ πρὸς τοὺς ἱερεῖς καὶ εἶπεν αὐτοῖς λέγων· παραγγείλατε τῷ λαῷ κτλ.* Der LXX hat hier ein anderer, einfacherer und vielleicht sogar ursprünglicherer Text zu Grunde gelegen; doch läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen, wem hier der Vorzug gebührt. Sollte der LXX-Text älter sein als der MT, so kann letzterer erst nach Abfassung dieses Teils der LXX, d. h. in der letzten vormakkabäischen Zeit (ca. 200) durch eine der Kanonisation der Nebiim unmittelbar vorhergehende Endredaktion in den ursprünglichen Text eingedrungen sein. Doch kann der MT in der uns vorliegenden Form schon um 600 existirt haben.

Fassen wir weiter den Ausdruck **ארון בריה יהוה** ins Auge. Er erscheint zuerst Num. 10, 33 b, einer Stelle, die zwar in einem sicher JE zuzuschreibenden Abschnitte steht, sich aber dadurch, daß sie unmöglich die Fortsetzung von v. 33 a sein kann, als das Werk eines R ausweist (cf. Wellhausen XXI, 568; Dillmann<sup>2</sup> 52). Da nun R die Nachricht, die er uns in v. 33 b und 34 giebt (denn beide Verse sind von R cf. Dillm.<sup>2</sup> 53), nicht aus sich selbst haben kann, sondern aus einer ihm zu Gebote stehenden Quelle geschöpft haben muß, so fragt es sich, welche Vorlage er wohl in diesen Versen benutzt haben mag. Die Behauptung Dillm.s: „Die Vorlage war J“ ist, da sie sich durch nichts, auch nicht durch **ארון בריה יהוה** — dies kann nur ein Anhaltspunkt sein, der erst mit andern verbunden zu einem Beweis wird — beweisen läßt, nicht nur sehr kühn, sondern auch völlig unrichtig, da das, wie Giesebrecht ZATW I, 233 ff. dargethan hat, der spä-

teren Literaturperiode angehörige Verbum **תּוֹר** Protest gegen diese Behauptung einlegt. Von den 24 Stellen nämlich, an denen **תּוֹר** im MT vorkommt, gehören 13 (Gies. fälschlich 9) dem Priestercodex an (Num. 13, 2. 16. 17. 21. 25. 32; 14, 6. 7. 34. 36. 38; 15, 19); Dt. 1, 33 stammt von R<sup>d</sup>; Jud. 1, 23 ist, da hier das Verbum **תּוֹר** gar nicht paßt, nach LXX **וַיַּעֲרוּ** zu schreiben (Gies. 235), und Ez. 20, 6; Hiob 39, 8 (wo für das bedenkliche **יְהוֹר** besser **יְהוֹר**), Prov. 12, 26 (wo statt des sinnlosen **מַרְעֵהוּ** mit Hitz. Del. u. a. **יָתַר מַרְעֵהוּ** zu lesen ist), Qoheleth 1, 13; 2, 3; 7, 25; 2 Chr. 9, 14 sind jungen Datums. Es bleibt somit, da Num. 10, 33 als das fragliche Objekt hier nicht in Betracht kommen kann, nur 1 Rg. 10, 15 übrig. Nun entstammt zwar 1 Rg. 10 im großen und ganzen der Zeit vor 700; da jedoch v. 15 statt des unverständlichen **אֲנָשֵׁי הַחֲרִים** <sup>1)</sup> am besten mit Gies. nach LXX (*φόροι τῶν ὑποτεταγμένων*) **עֲנָשֵׁי הַגָּרִים** zu lesen ist <sup>2)</sup>, so fällt diese Stelle völlig fort. Somit kann, da **תּוֹר** ausschließlich der späteren Literaturperiode angehört, J unmöglich die Quelle gewesen sein. Dazu kommt — dies denen, die an die Jugend von **תּוֹר** nicht glauben — daß es doch höchst unwahrscheinlich ist, daß R, der in dem ganzen Abschnitt JE gefolgt ist, diese Verse auch aus JE entnommen haben sollte. Da somit weder JE noch P, der den Platz der Lade innerhalb des Zuges ganz anders bestimmt, als es hier geschieht (cf. Num. 2, 17; 10, 21) R zu Grunde gelegen haben kann,

<sup>1)</sup> Daß der vorliegende MT korrumpiert ist, zeigen die Erklärungen, die Hieronymus und Kimchi geben und die noch immer von einigen Exegeten festgehalten werden. Ersterer übersetzt: „excepto eo, quod afferebant viri, qui super vectigalia erant“ versteht also unter den **אֲנָשֵׁי הַחֲרִים** die alles durchschnüffelnden Zollbeamten; letzterer erklärt **אֲנָשֵׁי הַחֲרִים** als „Hausierer“. Daß aber weder die Zollbeamten noch die Hausierer hierher passen, leuchtet ein.

<sup>2)</sup> Die Konjekturen **אֲנָשֵׁי הַחֲרִים** ist eine sinnlose Phantasie, da die Ruderer hier gar nichts zu thun haben.

so fragt es sich, welche Vorlage R dann benutzt haben wird. Da erscheint es zunächst als feststehend, daß Num. 10, 33 und Dt. 1, 33 (an letzterer Stelle wird erzählt, daß Jahve am Tage in Gestalt einer Rauch-, in der Nacht in Gestalt einer Feuersäule vor Israel herging) in irgend welcher Weise zusammenhängen, da in beiden das Verbum  $\text{הָיָה}$  gebraucht wird; entweder muß Dt. 1, 33 von Num. 10, 33 oder Num. 10, 33 von Dt. 1, 33 abhängig sein. Es fragt sich nun, welche von beiden Stellen die ursprünglichere ist. Daß Dt. 1, 33 direkt oder indirekt (etwa durch Vermittelung von Num. 10, 33) von Ex. 13, 21 f. abhängig ist, wird jeder zugeben. Nun zeigt es sich, daß Ex. 13, 21 f. und Dt. 1, 33 Jahve, Num. 10, 33 dagegen die Lade vor Israel hergeht. Daraus folgt, was eine Vergleichung des Wortlautes von Ex. 13, 21 f. mit Dt. 1, 33 und Num. 10, 33 noch bestätigt<sup>1)</sup>, daß Dt. 1, 33 direkt ohne Vermittelung von Num. 10, 33 von Ex. 13, 21 f. abhängig ist. In Num. 10, 33 hat R aus Scheu vor dem Anthropomorphismus, dessen sich seine Vorgänger schuldig gemacht haben, die Vorlage korrigiert; soll man nun annehmen, daß der Verf. von Dt. 1, 33 beide Stellen kannte, aber auf Num. 10, 33 gar keine Rücksicht nahm? Es erscheint dies als sehr gewagt; erklärlich wird dies völlige Uebergehen von Num. 10, 33 in Dt. 1, 33 erst dann, wenn Num. 10, 33 zur Zeit der Abfassung von Dt. 1, 33 noch nicht in der vorliegenden Form existierte. Daß Dt. 1, 33 die Grundlage für Num. 10, 33 gewesen sein muß, zeigt ferner der Umstand, daß, während in Ex. 13, 21 f. und Dt. 1, 33 Jahve direkt vor Israel hergeht, in Num. 10, 33 die Lade in einer Distanz von 3 Tagereisen dem

<sup>1)</sup> Nebenbei sei bemerkt, daß das  $\text{בַּעֲנַן יוֹמָם}$  und  $\text{בֹּאֵשׁ לַיְלָה}$  in Dt. 1, 33 ( $\text{יוֹמָם בַּעֲמֹד עֲנָן}$ ) und  $\text{לַיְלָה בַּעֲמֹד אֵשׁ}$  in Ex. 13, 21) in Num. 10, 33 einfach zu  $\text{מִן־הַמַּחֲנֶה בְּנִסְעָם}$  abgeschwächt ist.



Volke vorauszieht. Auch hier wäre ein Uebergehen dieses wichtigen Momentes von seiten R<sup>d</sup> unerklärlich. Fragen wir nun: woher hat R in Num. 10, 33 diese letztere Notiz, so müssen wir uns auch hier, da die Schwierigkeit, welche die Worte **דרך שלשת ימים** in v. 33 b bereiten, durch die Annahme einer späteren Einfügung des **ד' ש' י'** aus v. 33a nicht gelöst wird, nach der Quelle umsehen, aus der dieser Bericht geschöpft ist. Kann man nun R nicht eine andere Vorlage nachweisen, so wird man annehmen müssen, daß er hier Jos. 3, 4 vor Augen gehabt habe. Jos. 3, 4 wird nämlich verlangt, daß das Volk erst 2000 Ellen hinter der Lade folgen solle; der hier geforderte Abstand genügte nun aber nicht den Anschauungen, die R über die Unnahbarkeit der Lade hatte, und so machte er, verleitet durch das **ד' ש' י'** in v. 33a aus den 2000 Ellen 3 Tagereisen, eine Uebertreibung, der die spätere Tendenz deutlich auf der Stirn geschrieben steht. Da somit Num. 10, 33 b. 34 jünger ist als Dt. 1, 33 und Jos. 3, 4 (letztere Stelle ist sicher von R<sup>d</sup>), da es ferner von P abhängig zu sein scheint, so kann es erst in nachexilischer Zeit entstanden sein.

Wir kommen zu Num. 14, 44. Dillm. weiß nicht recht, ob er den Abschnitt 14, 39—45 J oder E zuschreiben soll (S. 80); da jedoch weder E (dagegen schon außer anderem das **א' ברית יהוה**) noch J (dagegen u. a. das **בני ישראל** gegen das bloße **ישראל** in dem Bericht von J Num. 21, 1—3) Anspruch auf ihn machen kann, so wird es das Richtigste sein, ihn mit Wellh. (XXI, 572) einer dritten, von J und E verschiedenen Quelle zuzuweisen. Nun steht fest, daß die Quelle nicht älter als J sein kann, denn in Num. 21, 1—3 haben wir den kürzesten und deshalb jedenfalls ursprünglichsten Bericht von dieser Niederlage der Israeliten vor Augen; ob dagegen R<sup>d</sup> sie bereits gekannt und benutzt habe, wird sich durch eine Vergleichung beider Stellen schwerlich ermitteln lassen. Die Frage ist

nun die, ob sich die Abfassungszeit dieses Passus genauer bestimmen läßt. Wir glauben diese Frage bejahen zu können, da es uns scheint, daß das v. 44 vorkommende Verbum עָפַל<sup>1)</sup>, das sich außer unserer Stelle nur noch Hab. 2, 4 (s. u.) findet, mit Sicherheit darauf schliessen läßt. Hiergegen könnte geltend gemacht werden, daß dies Verbum, wenn es auch nur 2 mal im A. T. vorkomme, dennoch längere Zeit im Gebrauch gewesen sein müsse und deshalb nicht beweisend sein könne, weil das Substantiv עָפָל, von dem es denominiert ist, sich sowohl in alter [1 Sam. 5, 6. 9. 12; 6, 4. 5<sup>2)</sup>] wie auch in junger Zeit (Dt. 28, 27; Jes. 32, 14; Micha 4, 8<sup>3)</sup>; Neh. 3, 26 f.; 11, 21; 2 Chr. 27, 3; 33, 14) finde. Allein es ist folgendes zu beachten: Das Wort עָפַל, das wir zuerst um 900 lesen [es ist allgemein anerkannt, daß wir in 1 Sam. 4—6, wo wir in 5, 6. 9. 12; 6, 4<sup>4)</sup> den Plural עָפָלִים finden, alte und gute, sicherlich bald nach den Ereignissen selbst aufgezeichnete Berichte vor Augen haben, deren Urgestalt

---

[<sup>1)</sup> Ich halte die hier folgende Verwendung und Deutung zufälliger sprachlicher Erscheinungen nicht für zulässig und verweise ausdrücklich auf die Rückseite des Titels. B. St.]

<sup>2)</sup> Das העָפַל in 2 Rg. 5, 24 kann unmöglich ursprünglich sein, da sich Gehasi zur Empfangnahme des ihm von Naeman geschenkten Silbers sicherlich nicht auf einen weit und breit sichtbaren Hügel, sondern vielmehr in ein Versteck (LXX: εἰς τὸ σκοτεινόν) begeben haben wird. Man wird daher mit LXX wohl האָפַל lesen müssen.

<sup>3)</sup> Nach den Untersuchungen Stades (ZATW IV, 256 ff. I, 165 ff. III, 1 ff.), dem sich Guthe (Zukunftsbild des Jesaja 1885, 44 f.) und Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik 1890 S. 77 Anm., 95 Anm., 220 Anm.) angeschlossen haben, scheint es mir eine ausgemachte Sache zu sein, daß sowohl Jes. 32 wie Mi. 4 der nachexilischen Zeit zuzuschreiben sind. Vgl. auch Cornill, Einleitung in das A. T. 1891 S. 144. 182.

<sup>4)</sup> 1 Sam. 6, 5a gehört nicht in den ursprünglichen Text, sondern ist erst durch die 1<sup>rd</sup> Endredaktion in denselben eingedrungen (cf. Wellh. in Bleek<sup>4</sup> 209 und Budde, Richter-Sam. 197 f.).

trotz ihrer jetzigen Ineinanderarbeitung noch gut erkennbar ist (s. oben)], verschwindet sofort völlig und taucht erst wieder nach ca. 400 Jahren bei R<sup>d</sup> auf (Dt. 28, 27), von wo es dann in den Sprachgebrauch der nachexilischen Zeit übergegangen ist. Ist es somit höchst unwahrscheinlich, daß in der vorexilischen Zeit ein Verbum עפל existiert habe, so muß angenommen werden, daß dasselbe, da das Substantiv עפל in deuteronomistischer und nachexilischer Zeit ganz geläufig geworden zu sein scheint, in nachexilischer Zeit entstanden sei. Da nun hiergegen Hab. 2, 4 keinen Einspruch zu erheben vermag (diese Stelle und speciell die uns interessierenden Worte הנה עפלה sind ganz verderbt — Bredenkamp hält sie Stud. u. Krit. 1889, 161 ff. für eine aus הנעלה entstandene Korruption), so dürfte der hier in Rede stehende Abschnitt 14, 39—45 der nachexilischen Zeit zuzuweisen sein, eine Annahme, die auch durch den Umstand gestützt wird, daß sowohl der unmittelbar vorhergehende Passus v. 26—38 (cf. Kuenen, Theol. Tijdschrift XI 1877 pag. 545 ff. und Wellh. Komposition des Hexateuchs und der histor. Bücher des A. T.'s<sup>2</sup> 336 f.) wie auch die nachfolgenden Kapitel 15—19 sicherlich P angehören.

Dt. 10, 8 und 31, 9. 25. 26 sind gemäß unserer Auffassung, daß das 621 aufgefundene Deuteronomium nur aus Kap. 12—26 bestanden habe, von R<sup>d</sup>. Im ersten Teile des Josuabuches ist 3, 3 (MT : ארון ברית יהוה אלהיכם, LXX : *αβατοὺς τῆς διαθήκης κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν*), wie das sich nur hier im Gegensatz zu den andern Versen findende הלוים הכהנים zeigt, Werk von R<sup>d</sup>. In Jos. 3, 17 zeigt schon der Artikel vor ארון, daß ברית ein späterer r<sup>d</sup> (Dillm.<sup>2</sup> 449) Zusatz ist. Daß 8, 33 frühestens nachdeuteronomisch, möglicherweise sogar erst nachexilisch ist, haben wir schon oben gezeigt. Jos. 4, 7 (LXX : *αβατοὺς διαθήκης κυρίου πάσης τῆς γῆς*) ist, wie Wellhausen (XXI, 589)

geneigt, R<sup>d</sup> zuzuschreiben. Dies bestreitet Dillm. (S. 455); er behauptet, weil die Parallelstelle v. 20—24 sicher r<sup>d</sup> ist, so könne jene nicht dem selben R zugewiesen werden, sondern müsse aus einer andern Quelle geschöpft sein und diese Quelle sei J. Zum Beweise dafür beruft er sich auf Ex. 12, 26 f., das aber absolut nichts beweist und auf Ex. 13, 14 ff. (כי ישאלך בנך מחר). Mit dem selben Rechte kann man sich aber auf Dt. 6, 20, wo genau das selbe geschrieben steht, berufen. Auf diese Weise wird man die Quelle resp. den Verf. nicht ermitteln; überhaupt wird es schwer sein, über diese Verse zu einem gesicherten Resultat zu gelangen; doch scheint uns gerade die große Aehnlichkeit der beiden Stellen trotz Dillm.s Widerspruch darauf hinzuweisen, daß beide dem selben Verf. angehören, zumal Dillm. von dem Bericht in Kap. 3 und 4 selbst gesteht, daß er „von Anfang bis zu Ende r<sup>d</sup> gefärbt sei“ (S. 449). Jos. 4, 18 ist eine r<sup>d</sup> Bearbeitung von JE (Dillm.<sup>2</sup> 456) und in 6, 8 ist das ברית ebenso wie in 6, 6 ein späterer Zusatz, wie eine Vergleichung mit v. 4. 6. 7. 9. 12. 13 (in diesen Versen, die gleich 6, 6. 8 J angehören, findet sich 2mal ein bloßes ארון und 5mal יהוה ארון) zeigt (cf. dazu sub הכרית). In den Samuelisstellen ist das ברית des MT spätere Korrektur, da in I, 4, 3. 4. 5 die LXX in v. 3 *αἰνωτὸς τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, in v. 4 und 5 *αἰβ. τοῦ κυρίου* hat<sup>1)</sup>. 1 Rg. 6, 19 (LXX: *αἰνωτὸς τῆς διαθήκης κυρίου*) ist, wie Klost. (S. 295) nachgewiesen hat, eine zu v. 16 b gehörige Glosse, und 1 Rg. 8, 1 wird nach 8, 6, wo sich das ברית des MT nach LXX, die nur *αἰνωτὸς* liest, als interpoliert erweist,

<sup>1)</sup> Daß LXX in I, 4, 4 (MT: **ארון ברית יהוה צבאות ישב הכרבים**) auch das **צבאות** ausgelassen hat, kann natürlich keinen Beweis für die Ursprünglichkeit des ברית an dieser Stelle liefern. Man wird vielleicht den MT gänzlich nach LXX korrigieren und nur **ארון יהוה ישב הכרבים** lesen müssen (gegen Seyring S. 117), zumal da die LXX auch in 2 Sam. 6, 2 das **צבאות** ausgelassen hat.

zu beurteilen sein. 1 Chr. 15, 25. 26. 28. 29; 16, 37; 17, 1; 22, 19; 28, 2. 18; 2 Chr. 5, 2. 7 hat die LXX übereinstimmend mit dem MT *κιβωτὸς τῆς διαθήκης κυρίου* und Jer. 3, 16 abweichend vom MT *κιβ. τῆς διαθήκης τοῦ ἁγίου Ἰσραήλ*. Diese LXX-Variante ist unwichtig; wichtig aber ist dieser Vers für unsere Untersuchung. Denn die Worte: „Man wird nicht mehr sprechen: die Gesetzeslade Jahves“ zeigen, daß damals die Bezeichnung *ארון הברית* schon gebräuchlich war. Nun ist diese Weissagung zwar nach 3, 6 unter dem Könige Josia (638—608) geschehen und nach 1, 2; 25, 3 hat Jeremias von dessen 13. Regierungsjahr, d. h. von 626 an geweissagt; da jedoch diese Rede nach Kap. 36 frühestens (vgl. v. 1 und 9 mit v. 28 u. 32) im 5. Jahre Jojakims, id est ± 603 aufgezeichnet worden ist; da ferner alle Reden wider Israel, Juda und die andern Völker (36, 2) aus dem Gedächtnis und somit nur ihrem Inhalt, nicht aber ihrer Form nach der ursprünglichen Gestalt derselben entsprechend niedergeschrieben worden sind, so ist man nicht berechtigt, das Vorhandensein des Ausdrucks *ארון הברית* schon in das Jahr 626 zu verlegen, sondern nur zu der Annahme, daß diese Bezeichnung bereits im Jahre 603 existiert habe<sup>1)</sup>. Wann sie entstanden sei, läßt sich hieraus nicht feststellen; auf eine längere Entwicklungszeit scheint aber das *יאמרו* schliessen zu lassen (cf. III, 2).

<sup>1)</sup> Daß Jer. 3, 6—16 (über v. 17. 18 s. Stade ZATW III, 14 f.) hier den Zusammenhang völlig zerreißt, entkräftet unsere Annahme nicht, da die Verse ein in sich geschlossenes Ganze bilden, das früher an einer andern Stelle gestanden und nur von einem Redaktor hierher versetzt sein wird (cf. Stade ZATW IV, 151 ff.). Nimmt man dagegen an, v. 14—18 (Gies. a. a. O. S. 205) oder gar v. 6—18 (Kuenen H. K. O<sup>2</sup> II, 171) sei ein exilischer Einschub, so verschiebt sich unsere Berechnung allerdings; doch verschlägt dies nicht viel, da ja die Bezeichnung der Lade als *ארון הברית* nicht durch D, sondern erst durch R<sup>d</sup> allgemein geworden ist.

ארון ברית האלהים kommt zuerst Jud. 20, 27 vor. Dafs der ganze Abschnitt Kap. 19—21 nachexilisch sei (Wellh. in Bl.<sup>4</sup> 199—203), ist nach den Untersuchungen Bertheaus, Kuenens, Böhmes (ZATW V, 30 ff.) und Buddes (a. a. O. S. 146 ff.) höchst unwahrscheinlich; es müssen in ihm eine vordeuteronomische und eine nachexilische Quelle verarbeitet sein, und dieser letzteren gehört der Passus an (20, 20—28), in welchem sich der uns hier interessierende Vers 27 findet (cf. Budde S. 151. 153). 1 Sam. 4, 4 hat die LXX das ברית ausgelassen. 2 Sam. 15, 24 a stimmt zwar die Lesart des MT mit der LXX überein; doch gehört nicht gerade viel Scharfsinn dazu, um zu erkennen, dafs der Vers unter den Händen eines nachexilischen Bearbeiters gelitten hat. Denn 1) spielen die Leviten hier die ihnen erst von P angewiesene Rolle der Tempeldiener<sup>1)</sup> und 2) lehrt eine Vergleichung mit v. 29, wo wir den ursprünglichen Text vor uns haben („und so führten Zadok und Abjatar die Lade Gottes wieder nach Jerusalem“), dafs der Vers interpoliert ist. Ist aber das הלויים in v. 24 a eine von P abhängige Glosse, so müssen wir aus dem selben Grunde (v. 29) dies auch von dem ברית in v. 24 a annehmen, zumal da in dem ganzen Kapitel aufser unserer Stelle stets nur von der ארון האלהים die Rede ist. 1 Chr. 16, 6 ist LXX dem MT konform.

Das ארון ברית ארון כל-הארץ in Jos. 3, 11 ist r<sup>d</sup>; Dillm. (S. 452) und Wellh. (XXI, 587) sind darüber einig, dafs

<sup>1)</sup> Der Einwand, dafs man gar nicht gezwungen sei, bei den hier genannten לויים notwendig an Tempeldiener zu denken, sondern dafs man es ruhig, gemäß dem sich in vordeuteronomischer Zeit öfters findenden Sprachgebrauche, die Priester als Leviten zu bezeichnen, wenn man ihnen einen Ehrentitel geben wolle, von den Priestern verstehen könne, ist hinfällig. Es wird wohl keiner, auch nicht der Scharfsinnigste, aus dem vorliegenden Text herauslesen und behaupten wollen, dafs hier absichtlich הלויים statt הכהנים gesetzt sei, um die Priester zu ehren. Will er aber so scharfsinnig sein, so wird ihm keine Kritik die Freude rauben.

diese Formel erst nach v. 13 (ארון יהוה ארון כל-הארץ) umgebildet ist. 1 Rg. 3, 15 dagegen, wo wir ארון ברית אדני lesen, entstammt, wie der Umstand zeigt, daß Salomo selbst opfert, wahrscheinlich einer ziemlich alten Zeit (geg. Wellh., der Bleek<sup>4</sup> 238 diesen Vers für r<sup>d</sup> erklärt); doch wird nach dem bisher Erörterten von dem ארון ברית das selbe zu gelten haben, was wir oben zu 1 Rg. 8, 1 bemerkten.

3. Die Bezeichnung der Lade als ארון העדה, als ארון לעדה, als ארון עוק und als ארון הקדש findet sich fast nur in P und in der Chronik. Nur zwei Stellen kommen hier noch in Betracht : 1) Ps. 132, 8 (ארון עוק), eins der 15 Stufenlieder, gehört sicherlich, was jetzt wohl nur noch von Delitzsch Ps.<sup>4</sup> 809 bestritten wird, der nachexilischen Zeit an. 2) Jos. 4, 16 (ארון העדה) schreibt Dillm. (S. 456) dem P, Wellh. (XXI, 589) dagegen „einem an den Sprachgebrauch von P gewöhnten letzten Redaktor“ zu. Welche von beiden Ansichten den Vorzug verdient, lassen wir als für unsern Zweck irrelevant dahingestellt; uns genügt es, zu wissen, daß der Vers erst ein Produkt der nachexilischen Zeit ist.

4. Das Resultat dieser kritischen Untersuchung ist demnach folgendes :

- 1) Die Bezeichnung der Lade als ארון findet sich zwar von den ältesten bis zu den spätesten nachexilischen Zeiten; doch ist dabei zu beachten, daß sie, während wir in vordeuteronomischer Zeit nur 14, in der Zeit von 620 bis ca. 450 nur 7mal ארון lesen, in nachexilischer Zeit 34mal vorkommt.
- 2) Die Bezeichnung der Lade als ארון האלהים, ארון יהוה und ארון אלהי ישראל findet sich in der alten Zeit sehr häufig, von 620 bis ca. 450 gar nicht, in nachexilischer Zeit aber wieder öfters.
- 3) Die Bezeichnung der Lade als ארון ברית, ארון הכרית, ארון ברית האלהים, יהוה ארון ברית אדני u. s. w. scheint, wenn sie sich auch hier und da einmal in alter Zeit,

wahrscheinlich jedoch nur infolge von Interpolation vorfindet (1 Rg. 3, 15; 8, 1), erst um das Jahr 600 allgemein gebräuchlich geworden zu sein. Sie herrscht bis ca. 450 vor, tritt aber auch noch in späterer Zeit öfters auf.

- 4) Der Bezeichnung der Lade als ארון לעדה, ארון העדה, ארון עון und ארון הקדש begegnen wir erst in nach-exilischer Zeit.

## II. Die Lade und ihre Bedeutung in vordeuteronomischer Zeit<sup>1)</sup>.

War es die Aufgabe des ersten Teiles unserer Untersuchung, das Alter der einzelnen Stellen, an denen die Lade im A. T. erscheint, festzustellen, so werden wir uns im folgenden mit der Frage zu beschäftigen haben, welche Bedeutung die Lade für das Leben und Treiben des israelitischen Volkes in den verschiedenen Zeiten seiner Entwicklung gehabt habe. Da nun die kritische Analyse zeigte, daß ums Jahr 600 ein entschiedener Umschwung in der Auffassung der Bedeutung dieser Lade eingetreten ist, so wird es sich empfehlen, die vordeuteronomische Zeit getrennt von der nachdeuteronomischen zu betrachten. Bleiben wir zunächst bei dem ersteren Zeitabschnitte stehen.

1. Die ältesten Stellen, welche wir nach Ausscheidung alles Späteren in den Samuelisbüchern, in Numeri und Josua vorfinden, lassen uns die ursprüngliche Bedeutung der Lade genau erkennen. 1 Sam. 4—6 wird uns erzählt,

<sup>1)</sup> An neuerer Literatur zu diesem wie dem folgenden Abschnitt (die ältere s. bei Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus I<sup>2</sup> 482 ff.) vgl.: Kuenen, De Godsdienst van Israel I, 231 ff. 255 ff. 321 ff.; Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 457 f.; Oehler, Bibl. Theol. des A. T.<sup>2</sup> 391. 397. 561; A. Kaiser, Theol. des A. T. herg. von Reufs S. 47; Herm. Schultz, Alt. Theol.<sup>4</sup> 190. 322. 511; Herzog-Plitt, Realencyclopädie<sup>3</sup> II, 794—796 (Volck); Riehm, Handwörterb. S. 207—210 und Meusel, kirchl. Handlexikon I, 605 ff.



dafs die Kinder Israel in den Streit wider die Philister zogen, von diesen aber geschlagen wurden. Das flüchtige Heer langt im Lager an. Die Aeltesten treten zusammen und ratschlagen, was wohl diese Niederlage veranlaßt haben möge. Der Grund ist bald gefunden: die Lade hat gefehlt; der Entschluß ist schnell gefaßt: נקחה משלה: (1) אה-ארון אלהינו יובא בקרבנו וישענו מכה איבנו hin und läßt die Lade holen. Als sie im Lager erscheint, erhebt das Volk ein solches Freudengeschrei, dafs die Erde erbebt. Die Philister hören es und forschen nach seiner Ursach. Beim Bekanntwerden derselben befällt sie jäher Schrecken: בא אליהם אלהים אלהמהנה (2) ! Trotzdem fassen sie Mut und es gelingt ihnen, den Feind zum zweiten Male zu schlagen. Israel flieht wiederum, und so grofs ist seine Angst und so ungestüm seine Flucht, dafs es der Lade gänzlich vergift, die nun in der Philister Hände fällt. Als die Kunde hiervon zu Elis Ohren dringt, fällt er vor Schreck von seinem Stuhle und bricht das Genick. Die Philister aber führen die erbeutete Lade im Triumph nach Asdod und stellen sie daselbst als Siegeszeichen im Tempel ihres Gottes Dagon auf. Da sie hier jedoch nur das gröfste Unheil anrichtet, so senden sie die Philister, erschreckt über die Macht des Gottes Israels (1 Sam. 5, 7: לא ישב ארון אלהי ישראל עמנו כי קשתה ידו עלינו ועל דגון אלהינו) freiwillig zurück.

<sup>1)</sup> Wir haben den sicherlich stark korrumpierten MT gleich durch den nach LXX (τῆς κίβωτος τοῦ θεοῦ ἡμῶν) zu rekonstruierenden ursprünglichen Wortlaut ersetzt. Wenn Klost. auch das אה-ארון vor אלהינו als eine Glosse, die das אלהינו erklären sollte, streichen will, so ist das eine ungerechtfertigte Annahme, die nicht, wie Klost. meint, durch die folgenden Absichtssätze וישענו und יובא bewiesen wird. Das Subjekt zu וישענו und יובא kann ebensogut ארון אלהינו wie das blofse אלהינו sein.

<sup>2)</sup> Nach LXX ist hier mit Wellh. (Text der Sam.-bücher) אליהם einzufügen, das bei der grofsen Aehnlichkeit von אלהים und אליהם leicht ausgefallen sein kann.

Fünferlei folgt aus dieser Erzählung : 1) die Niederlage wird dem Fehlen der Lade zugeschrieben. 2) Man hofft auf Sieg, wenn sie inmitten des Lagers ist. 3) Die Lade muß in engster Beziehung zu Jahve gestanden und seine Gegenwart sich an sie geknüpft haben, ja sie muß 4) der *einzig*e Gegenstand gewesen sein, mit dem Jahve unmittelbar verknüpft gedacht wurde, so daß sie als seine *ausschließliche* Wohnung galt. Nur so erklärt sich a) das Verlangen der Israeliten, die Lade bei sich zu haben, b) ihre stürmische Freude bei ihrer Ankunft, c) der Schrecken der Philister und d) das Unglück, das ihretwegen die Philister befällt. Dementsprechend kann die Lade 5) kein Idol gewesen sein, wie Vatke (die Religion des A. T.s 1835, S. 315) und ihm folgend Wellh. (in den Skizzen und Vorarbeiten I, S. 11 und Prol.<sup>3</sup> 411, anders allerdings Prol.<sup>3</sup> 359) behaupten, denn a) erklärt sich Elis plötzlicher Tod nicht daraus, daß er die Lade für ein Bild Jahves hielt — da es in jener Zeit verschiedene Bilder Jahves gab (cf. Jud. 17, 15; 18, 14. 18; 1 Sam. 19, 13; vielleicht auch 1 Sam. 21, 10 vgl. die Anm.), so konnte der Verlust eines derselben nicht so schmerzlich sein — sondern nur daraus, daß Eli in der Lade den einzigen Gegenstand sah, mit dem Jahve unmittelbar verknüpft war. Ging dieser allerdings verloren, so ging damit auch die Gegenwart Jahves dem Volke verloren — und b) folgt aus dem Umstand, daß Israel hier nicht gleich den übrigen semitischen Völkern, die, wie wir aus 2 Sam. 5, 21 ersehen, ihre Götzenbilder mit ins Feld nahmen, um der göttlichen Hilfe desto gewisser zu sein, ein Bild Jahves, etwa einen Teraphim oder Ephod<sup>1)</sup>, sondern die heilige

<sup>1)</sup> Man wird sich endlich daran gewöhnen müssen, den אפוד vom priesterlichen Ueberkleid zu unterscheiden. Letzteres wird in den alten Stellen stets als אפוד כר (1 Sam. 2, 18; 22, 18; 2 Sam. 6, 14) und erst von P kurzweg als האפוד bezeichnet. Aus den alten Stellen, in denen אפוד vorkommt, ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit, daß

Lade mit sich nahm, daß diese eine höhere Bedeutung als Idole gehabt haben muß, also kein Idol gewesen sein kann. Zudem ist es doch auch eine starke Zumutung, von einem Volke vorauszusetzen, es habe sich seinen Gott in der Gestalt eines Kastens vorgestellt.

Es ergibt sich somit hieraus mit Bestimmtheit, daß die Bedeutung der Lade in alter Zeit nur darin bestanden haben kann, daß sie für den irdischen Wohnsitz Jahves gehalten wurde.

Das selbe Resultat gewinnen wir aus einer Reihe anderer Stellen. Der Spruch Mosis beim Aufbruch der Lade (Num. 10, 35): „Stehe auf, Jahve, und zerstreuen müssen sich deine Feinde und fliehen deine Hasser vor deinem Angesicht“ zeigt, „daß man Jahve mit seiner Lade zusammenschaute“ (Dillm.<sup>2</sup> 53) und daß Israel, wenn sie mit in den Krieg zog, auf einen glücklichen Ausgang des Kampfes vertraute. In 2 Sam. 6, 2 wird man [wenn nicht der ganze Satz **אשר נקרא ונו**, was wahrscheinlich ist, ein <sup>r<sup>d</sup></sup> Einschub ist (cf. Wellh. Prol.<sup>3</sup> 288 Anm.)], das doppelte **שם** als Dittographie anzusehen (cf. LXX) und demnach zu lesen haben: **אשר נקרא שם יהוה [צבאות] ישב הכרבים עלינו** (die Konjekturen Klost.: **אשר נקרא שמו י' צ' ישב הכ'** ist völlig unbegründet). Da nun die sehr häufig im A. T. sich fin-

---

er etwas Aehnliches gewesen sein muß wie der **הרפים** (vgl. besonders die Parallelstellung beider in Hos. 3, 4; Jud. 17, 5; 18, 14. 18). Da nun der **תרפים** nach Gen. 31, 19. 34 und 1 Sam. 19, 13 wahrscheinlich ein menschenähnlicher Körper gewesen ist, da ferner beide, **אפור** und **תרפים** in Jud. 18, 14 mit **פסל** und **מסכה** parallel gestellt werden, so ergibt sich, daß auch der **אפור** in alter Zeit ein Bild Jahves gewesen sein wird. Nur bei dieser Annahme werden Stellen wie 1 Sam. 21, 10 (falls dieser Vers intakt ist); 23, 6 ff.; 30, 7 recht verständlich, da man wohl schwerlich ein Kleid als Orakel benutzen konnte. Auch in P ist nicht der Ephod der orakelnde Gegenstand, sondern das mit ihm eng verbundene rätselhafte Urim und Thummim (vgl. hierüber auch Kuenen, De Godsdiens van Israel I, S. 84. 99 ff. und Stade, Gesch. Isr. I, 465 ff.).

dende Wendung: den Namen jemandes über einer Person oder Sache nennen (cf. Jes. 4, 1; 63, 19; Amos 9, 12; 2 Sam. 12, 28 u. ö.) nach alttestam. Sprachgebrauch, wie Kautzsch ZATW VI, 18 f. nachgewiesen hat, ein Verhältnis der engsten Zusammengehörigkeit bezeichnet, so ergibt sich auch hieraus, daß man Jahve für unzertrennlich mit der Lade verbunden hielt, sie also als seine Wohnung ansah. — Nach 2 Sam. 15, 24 ff. nehmen Zadok und Abjatar, die David bei seiner Flucht vor Absalom begleiten wollen, die Lade mit; allein David verlangt ihre und der Priester Rückkehr in die Stadt. Beachtenswert ist hier besonders die Motivierung dieses seines Entschlusses: „Wenn ich Gnade in Jahves Augen finde, so wird er mich zurückführen und sie (id est die Lade) und ihre Wohnung (i. e. das Zelt, das für sie auf dem Berge Zion aufgeschlagen war), mich schauen lassen“, da das Verlangen, die Lade wiederzusehen, nur dann verständlich wird, wenn man in ihr wirklich die Wohnung Jahves erblickte. Daß wir hier übrigens nicht eine geistigere Auffassung von Jahves Wesen vor Augen haben — man könnte meinen, David hätte sich auch ohne den Besitz der Lade der göttlichen Nähe sicher gewußt — zeigen v. 27 f., aus denen hervorgeht, daß jener Befehl rein politischen Gründen entsprungen war. Vgl. auch 2 Sam. 7, 2, wo die Gegenüberstellung Davids und der Lade gebieterisch jene sinnliche Vorstellung fordert. — Vergleichen wir mit diesen Stellen noch die Rolle, welche die Lade Jos. 3 (Jahve in der Lade ist der Führer oder Begleiter seines Volkes), Jos. 6 (Jerichos Fall wird „als ein Allmachtswunder des unter seinem Volke in der Lade gegenwärtigen und für dasselbe kämpfenden Gottes dargestellt“ Dillm.<sup>2</sup> 465), 2 Sam. 11, 11 (die Bemerkung von Thenius: „Man hatte die Bundeslade mitgenommen, weil der Krieg in gewissem Sinne ein heiliger war“ ist gekünstelt) spielt und beachten wir noch das Gepränge, mit

dem die Lade nach Jerusalem überführt wird (2 Sam. 6, 13—19), so finden wir obiges Resultat völlig bestätigt.

2. Wie dachte sich aber Israel die Gegenwart Jahves an die Lade geknüpft? Wir haben oben die Ansicht Vatkes und Wellhausens, daß die Lade ein Idol gewesen sei, abgewiesen; doch scheinen Stellen wie 2 Sam. 6, 14. 16; 6, 13. 17 gegen uns zu sprechen. An den beiden ersten Stellen wird nämlich berichtet, daß David, als er die Lade von dem Hause Obed-Edoms nach Zion hinaufführte, mit aller Macht vor ihr getanzt habe und dieses Tanzen wird als ein Tanzen לפני יהוה bezeichnet; 6, 13, daß er, als der die Lade begleitende Zug aufbrach, Stiere und Mastkälber opferte, 6, 17, daß er die Lade in einem eigens dazu errichteten Zelte aufstellte und dann לפני יהוה, d. h. vor der im Zelt aufgestellten Lade opferte. An all' diesen Stellen ist die Lade offenbar Jahve gleichgesetzt, so daß man meinen könnte, sie wäre wirklich ein Idol gewesen. Doch trifft dies nicht zu, da abgesehen von dem oben bereits Bemerkten das לפני יהוה sehr wohl von der Lade gesagt werden kann, da diese ja gerade für Jahves Wohnung galt. Eben dieses Innewohnen Jahves aber — wie haben wir uns das zu denken? Da dem davidischen Zeitalter kein solcher Gottesbegriff, wie ihn die Propheten hatten, untergelegt werden darf, da ferner die Lade als solche, der bloße Kasten, unmöglich der Gegenstand gewesen sein kann, mit dem Jahve unzertrennlich verknüpft gedacht wurde, so werden wir annehmen müssen, daß die Lade Jahves ebenso wie die heiligen Laden anderer alter Völker (z. B. Aegypter, Etrusker, Trojaner, Griechen) irgend ein Heiligtum in sich geborgen habe. Die letzteren enthielten nun Götterbilder oder Fetische und so werden wir wohl, da Jahvebilder, die, wie wir oben sahen, in Israel vielfach in Umlauf waren, schwerlich solch' eine Bedeutung besessen haben können, wie sie der Inhalt der Lade voraussetzt, auch hier an Fetische zu denken haben, zumal da

der Fetischismus nicht den Baum als Baum, den Stein als Stein, sondern nur als Behausung eines bestimmten Geistes verehrt. Wie diese Fetische gestaltet und aus welchem Material sie gefertigt gewesen sind, wissen wir nicht; jedoch könnte die Nachricht in 1 Rg. 8, 9 darauf führen, daß es einige Steine waren, denen man, wer weiß aus welchem Grunde, besondere Wunderkraft zuschrieb. Vielleicht waren es Meteorsteine, in denen man den Blitzgott verkörpert sah (Stade, Gesch. Isr. I, 458), vielleicht auch Schleudersteine, die einst in heißem Kampfe den Sieg herbeiführen halfen und deshalb als Kriegsgott verehrt wurden. Alt müssen sie jedenfalls gewesen sein, und es ist wohl die Vermutung erlaubt, daß sie vom Sinai herkommen dürften, worauf sich dann die Tradition gegründet haben könnte, die Lade sei auf dem Wüstenzuge gefertigt worden.

Ist es somit höchst wahrscheinlich, daß die Lade resp. die in ihr liegenden Steine Fetische waren, so machen dies einige Erzählungen aus alter Zeit zur Gewißheit. Wir sahen schon, daß die Philister die erbeutete Lade, die bei ihnen nur Unheil angestiftet hatte, schleunigst wieder los zu werden suchten und sie deshalb den Israeliten zurücksandten. Als der sie tragende Kuhwagen bei Beth-Semes anlangt, werden die gerade auf dem Felde beschäftigten Beth-Semiten von großer Freude erfüllt. Sofort eilen sie hin, heben sie vom Kuhwagen herab, zerstückeln das Holz desselben und bringen die Kühe als Opfer dar, um durch diese der Lade erzeugte Ehrerbietung den sie bergenden Fetisch sich günstig gesinnt zu machen. Doch auch hier richtet sie Unheil an; von den Jechonniten sterben bald darauf 70 Mann<sup>1)</sup>. Der Schrecken ist allgemein; man forschet

<sup>1)</sup> Daß der Text von 1 Sam. 6, 19 total verderbt ist, ist allgemein zugestanden. Sicher ist, daß das **אלה איש** spätere Glosse ist, fraglich dagegen, ob statt **בבני יכניה** nur **באנשי בית-שמע** und statt

nach der Todesursache und da diese sich im Augenblick nicht auf natürliche Weise zu erklären scheint, vermag man den Grund nur darin zu finden, daß die Jechoniten sich in irgend welcher Weise unehrerbietig gegen die Lade benommen haben müßten, was den Zorn des Fetisches erregt habe (vgl. die bedeutsamen Worte des 20. Verses: ויאמרו אנשי בית-שמש מי יוכל לעמד לפני יהוה האלהים הקדש הזה die den Standpunkt der Beth-Semiten treffend widerspiegeln.) Um weiteres Unheil zu verhüten, beschloßen sie, sich ihrer möglichst bald zu entledigen und so geschieht es auch; man sendet nach dem benachbarten Kiriath-Jearim mit der Bitte, die Lade dorthin nehmen zu wollen, worauf die Bewohner Kiriath-Jearims auch eingehen. Hier tritt uns der Fetischglaube deutlich entgegen: Hätten die Beth-Semiten auf einem religiös vorgeschritteneren Standpunkt gestanden, so würden sie die Sache mit der erfolgten Strafe der Jechoniten für abgethan erachtet und die Lade gerade um ihrer Heiligkeit willen bei sich behalten haben. Nicht so der Fetischverehrer: er sucht den Fetisch, der sich ihm als schädlich erwiesen, möglichst bald zu entfernen, damit er nicht noch weiteren Schaden anrichten könne. Ebenso verhält es sich mit der andern Erzählung 2 Sam. 6. Weil Ussa bei der Ueberführung der Lade von Baal-Juda (= Kiriath-Jearim) nach Jerusalem eines plötzlichen Todes stirbt, dessen medizinische Ursache man sich nicht zu erklären vermag, steht David sofort von seinem Vorhaben ab. Die üble Vorbedeutung flößt ihm Schrecken ein; er

---

בעם zu setzen ist oder ob v. 19a gänzlich nach LXX korrigiert werden muß, die vor dem zweiten ויך liest: *καὶ οὐκ ἠσμένισαν οἱ υἱοὶ Ἰεζοβὰβ ἐν τοῖς ἀνδράσι Βαιθσαμὺνς ὅτι εἶδαν κίβωτον χρυσοῦ*, hebr.: *ולא ישמחו בני יכניה באנשי בית-שמש וגו'*. Letztere Lesart dürfte den Vorzug verdienen, da der im Text liegende Widerspruch zwischen v. 13 (וישמחו לראות) und der Motivierung ihres Todes in v. 19 (כי ראו בארון) sich nicht durch die Annahme löst, sie seien wegen unehrerbietigen Besehens der Lade bestraft worden.

hält den Fetisch für beleidigt und fürchtet weiteres Unheil von ihm, wenn er gegen seinen Willen die Ueberführung vollzieht (cf. v. 9 f.). Er setzt deshalb die Lade auf neutralem Boden im Hause des Gatiters Obed-Edom ab, um erst die weitere Gesinnung des Fetisch zu erfahren. Als aber die Lade dem Hause des Obed-Edom wider Erwarten Segen bringt, entschließt er sich, seinen fallen gelassenen Plan wieder aufzunehmen und die Lade doch nach Zion zu überführen. Um aber von vornherein der gnädigen Gesinnung des Fetisch sicher zu sein, geschieht dies jetzt mit möglichstem Pomp und Gepränge, mit möglichst großen und zahlreichen Opfern, ja David tanzt selbst als Repräsentant des Volkes mit aller Macht vor der Lade, ein Zug, der sich noch heutigen Tages bei den dem Fetischismus ergebenden Völkern findet und der auf die Absicht schließt, sich den Fetisch geneigt zu machen.

Auch sonst finden sich übrigens im A. T. noch vielfache Spuren des Fetischismus und es dürfte nicht überflüssig sein, an dieser Stelle darauf besonders hinzuweisen. Die Beschneidung, diese in das israelitische Volksleben tief einschneidende Sitte, findet sich auch bei den verschiedensten Völkern, namentlich bei den westafrikanischen Negern (cf. Schultze, der Fetischismus 1871 S. 157); die Num. 5, 15—28 verordnete mit den des Ehebruchs beschuldigten Weibern vorzunehmende Prozedur hat in dem bei den Wilden sehr gebräuchlichen Fetischwasser, durch dessen Trinken die Schuld oder Unschuld eines Angeklagten erwiesen wird (Schultze, S. 93 f.), ihre augenscheinliche Parallele, und die exstatischen Zustände, in die sich die Fetschpriester durch rauschende Musik, rasendes Springen, berausende Getränke u. a. zu versetzen pflegen, um den Geist des Fetisch in sich eindringen zu lassen und so seine Absichten und Pläne erkennen zu können (Schultze, S. 144 ff.), erinnern unwillkürlich an die Gebräuche der



alten israelitischen Prophetenschulen (cf. 1 Sam. 10, 5 ff.; 2 Rg. 3, 15 ff.). Diese Parallelen, die leicht verdoppelt werden könnten, erheben die schon seit 10 Jahren von Stade vertretene Anschauung, daß das alte Israel eine fetischistische Vergangenheit gehabt habe, fast zur Gewißheit und stützen somit die oben ausgesprochene Ansicht über die Bedeutung der Lade.

3. Es bleiben noch 2 Fragen zu beantworten übrig. Zum ersten: War die Lade das Heiligtum eines bestimmten Stammes oder des gesamten israelitischen Volkes? und zum andern: War sie ein ausschließlich kriegerisches Heiligtum?

Stade hat (Gesch. Israels I, 458) die Behauptung aufgestellt, daß die Lade „ein kriegerisches Palladium der Josephiden oder des josephidischen Stammes Ephraim“ gewesen sei und begründet diese seine Ansicht damit, daß Silo, wo sich der älteste israelitische Tempel nebst der Lade befand, Stammheiligtum Ephraims war. Dem widerspricht jedoch schon der Umstand, daß die Erbeutung der Lade durch die Philister von dem Weibe des Pinehas 1 Sam. 4, 21 nicht als ein Unglück des Stammes Ephraim, sondern geradezu als ein Nationalunglück bezeichnet wird (גלה כבוד מִיִּשְׂרָאֵל). Zudem wäre es doch wunderbar, wenn uns von einem Stammheiligtum ausführlich, von andern dagegen gar nichts berichtet würde. Wir halten es dementsprechend für wahrscheinlicher, daß sie das Nationalheiligtum Israels κατ' ἐξοχήν gewesen sei. Hierfür scheint uns auch die Wanderung der Lade Zeugnis abzulegen, die, wenn sie auch eine unfreiwillige war, doch immerhin beweist, daß die Lade nicht an einen bestimmten Ort gebunden war. Schon der Umstand, daß sie in Kiriath-jearim (Stamm Juda) die ganze Zeit bis zu ihrer Ueberführung nach Jerusalem stationiert ist, sollte jeden Zweifel darüber beseitigen. Hätte wirklich Ephraim allein auf sie Anspruch machen können — wie erklärte sich's dann, daß

dieser Stamm nicht darnach trachtet, sie zurückzuerhalten? Außerdem würden sich bei jener Annahme die Bewohner von Kiriath-Jearim wohl schwerlich entschlossen haben, die Lade so lange bei sich zu behalten, da sie stets in Sorge hätten sein müssen, daß der Stammgott Ephraims sich ihnen feindlich erzeigen werde.

Ebenso dürfte es sich mit der Annahme, daß die Lade ein „kriegerisches“ Heiligtum gewesen sei, verhalten. Sehen wir sie auch, abgesehen von 1 Sam. 6 und 2 Sam. 6, nur im Felde in Aktion, so dürfen wir doch nicht annehmen, daß sie im Frieden aktionslos gewesen sei. Freilich erfahren wir hierüber im A. T. nichts<sup>1)</sup>, wie wir überhaupt nichts über den Kult der Lade wissen; doch sprechen die Gebräuche der afrikanischen Neger und anderer fetischgläubiger Völker entschieden gegen eine Trennung in Kriegs- und Friedensfetische. Vielleicht darf man sich auch zum Beweise hierfür auf 1 Sam. 1 berufen. Wissen wir auch nicht genau anzugeben, was Elkana bewog, alljährlich nach Silo zu pilgern und dort seinen Opferschmaus zu halten, so dürfte doch die Vermutung nicht gerade fern liegen, daß er deshalb nach Silo wallfahrte, weil dort die Lade sich befand. Ist diese Beziehung richtig, so würde daraus folgen, daß die Lade auch in Friedenszeiten eine nicht unbedeutende Rolle in Israel gespielt habe. Damit soll nicht gelegnet werden, daß sie *ursprünglich* ein kriegerisches Heiligtum gewesen sei. Es scheint uns im Gegenteil die Annahme sehr viel Wahrscheinlichkeit zu haben, daß man die Lade zuerst nur mit Jahve Zebaoth und erst nachher mit Jahve *צב*

<sup>1)</sup> 1 Sam. 14, 18, woraus noch Vatke (a. a. O. S. 320) schließt, daß die Lade zu Orakeln gebraucht worden sei, ist statt des im MT stehenden ארון האלהים mit LXX האפוד zu lesen (cf. Thenius zu d. Stelle, Wellh. Text der Samuelisbücher S. 89 und selbst \*Keil im Komm. S. 105).

ἐξοχήν verknüpft glaubte<sup>1)</sup>. Abweisen müssen wir dagegen die Ansicht, welche in ihr ein *ausschließlich* kriegerisches Heiligtum sieht.

4. Dieser ihrer ursprünglichen Bedeutung entspricht es auch, daß sie in alter Zeit nichts von dem Mysteriösen hat, mit dem sie P umgiebt; sie ist nicht unzertrennlich mit der Stiftshütte verbunden — denn nirgends wird erwähnt, daß der אהל מועד mit ins Feld genommen sei — sie ist nicht beständig durch viele Decken und Tücher verhüllt, sie ist nicht unnahbar für das Volk. Hätten diese Bestimmungen von P schon zur Zeit Samuels und Sauls existiert, so würden wir sicherlich darüber in den Samuelisbüchern belehrt werden. Freilich ist dies nur ein argumentum e silentio, das gewöhnlich sehr scheel und ungläubig angesehen zu werden pflegt; hier jedoch kann man nicht nur, hier muß man ihm volle Beweiskraft zuschreiben. Dagegen kann die Forderung des P, daß die Lade nicht angesehen und angefaßt werden dürfe, möglicherweise schon in der alten Zeit bestanden haben, worauf Stellen wie 1 Sam. 6, 19 (nach der einen Auffassung cf. d. betr. Anm.) und 2 Sam. 6, 6 f. führen könnten. Bestätigt würde dies durch den Umstand, daß uns von einem Fetisch auf Nukunono Fakaafu berichtet wird, der so heilig war, daß ihn nur der König sehen durfte und auch dieser nur einmal im Jahre, wenn er mit neuen Matten umkleidet wurde (Schultze a. a. O. S. 86), sowie dadurch, daß sich Wilde oft vor Fetischen so sehr fürchten, daß sie dieselben nie berühren, ohne sie zuvor in einige Felle eingewickelt zu haben (Schultze S. 75). Jedoch dürfte auch hier Vatke das Richtige getroffen haben, wenn er (a. a. O. S. 317)

<sup>1)</sup> Diese Annahme wird durch die entschieden *alte* Bezeichnung Jahves als יהוה אלהי צבאות sowie durch 1 Sam. 17, 45 (יהוה צבאות) gestützt. Dahingestellt muß dabei freilich immer bleiben, ob, wie Seyring (a. a. O. S. 116) meint, ארון יהוה wirklich der *älteste* Name der Lade ist.

sagt : „das bloße Ansehen und Anfassen der Lade konnte erst als Profanation derselben gelten, nachdem sie längere Zeit im unzugänglichen Allerheiligsten gestanden hatte und durch verschiedene Hüllen den Blicken des profanen Volkes entzogen war. Im davidischen Zeitalter wäre jene Vorstellung nur dann möglich gewesen, wenn die Lade, sobald man sie aus dem heiligen Zelte nahm, mit Teppichen behangen gewesen und nur an den daran befindlichen Stangen getragen wäre; beides widerspricht aber der Erzählung und ist erst von einer späteren Ansicht in die älteste Geschichte hineingetragen.“

War aber die Lade nicht ein so unnahbares Heiligtum, wie sie uns P schildert, so können wir uns nicht wundern, daß uns die älteren Quellen absolut keinen Aufschluß über ihr Aussehen geben; jedermann kannte sie; was brauchte sie da erst noch beschrieben zu werden? Die natürliche Folge davon ist, daß wir uns nur ein höchst unvollkommenes Bild von ihr machen können; so viel aber steht fest, daß wir uns unter ihr nur einen einfachen hölzernen Kasten vorzustellen haben werden, da, wie Vatke S. 331 f. gezeigt hat, die Cherube, die nach P auf ihr gestanden haben sollen, nicht ursprünglich, sondern erst eine spätere Dichtung von P sind. Es hiefse für uns Eulen nach Athen tragen, wollten wir diesen Beweis hier rekapitulieren; wir weisen nur auf einen Punkt hin, auf den Vatke gleichfalls zuerst den Finger gelegt hat. Er macht S. 331 darauf aufmerksam, daß beim salomonischen Tempelbau nur 2 Cherube erwähnt werden, welche mit ihren Flügeln die Lade deckten; „daß zwei andere schon auf der Lade angebracht waren, wird nicht bemerkt und niemand würde darauf verfallen sein, wenn man nicht an die angeblich mosaische Bundeslade und Stiftshütte gedacht hätte“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Für die Existenz der Cherube auf der Lade können natürlich

Wie uns die älteren Quellen keinen Aufschluss über das äufsere Aussehen der Lade geben, so geben sie uns auch keine Nachricht darüber, ob sich überhaupt etwas und was sich in der Lade befunden habe (1 Rg. 8, 9 ist von R<sup>d</sup> cf. Wellh. in Bleek<sup>4</sup> 234). Den Grund dafür hat man auch hier wiederum darin zu suchen, dafs jedermann völlig über den Inhalt der Lade unterrichtet war (vgl. darüber jedoch II, 2 und III, 3).

5. Auffallend ist es, dafs, während der Lade in Samuels, Sauls und Davids Zeit so oft Erwähnung geschieht, sie von dem Augenblick an, wo sie im salomonischen Tempel eine bleibende Stätte findet, völlig vom Schauplatz verschwindet und erst wieder Jer. 3, 16 ( $\pm$  603) auftaucht. Den Grund, weshalb sie so völlig in Vergessenheit gerät, darin finden zu wollen, dafs sie, da die friedliche Regierung des Salomo keine Gelegenheit bot, sie mit in den Krieg zu nehmen, von nun an den Augen des Volkes für immer entzogen wurde, so dafs die jüngeren Geschlechter, die sie nicht mehr im Felde gesehen hatten, überhaupt nicht erfuhren, dafs sich an sie die Gegenwart Jahves knüpfte, scheint uns unmöglich zu sein. Zwischen der Vollendung des Tempels (1 Rg. 6, 38) und dem Tode Salomos (937) lagen nur 29 Jahre und in dieser kurzen Zeit konnte die Lade nicht völlig aus dem Volksbewusstsein verschwinden, zumal die Teilung des Reiches sich nicht vollzogen haben wird, ohne einen Krieg zwischen Rehabeam und Jerobeam zu veranlassen (cf. 1 Rg. 14, 30: **ומלחמה היתה בין ררחבעם ובין ירבעם כל־הימים**). Da aber auch die Annahme Kuenens (Godsdienst I, 233), dafs das völlige Schweigen der Pro-

---

nicht Stellen wie 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2 (R<sup>d</sup>); Ps. 80, 2; 99, 1 (exilisch); 2 Rg. 19, 15; Jes. 37, 10 u. a. m. sprechen, da Jahve nur deshalb als **ישב הכרובים** bezeichnet wird, weil die Cherube als Träger der göttlichen Herrlichkeit gedacht werden (vgl. Ps. 18, 11 und auch Jes. 19, 1).

pheten über die Lade sich daraus erkläre, daß mit hunne geestelijke denkbeelden over Jahveh de ark weinig in overeenstemming was, nicht befriedigt, so halten wir es mit Giesebrecht für wahrscheinlicher, daß die Lade im 5. Jahr der Regierung Rehabeams, i. e.  $\pm$  932 von Sisak (Scheschonk I), dem Könige von Egypten, geraubt worden sei. Diese Vermutung liegt sehr nahe, denn wenn uns 1 Rg. 14, 26 berichtet wird, daß Sisak die Schätze des Hauses Jahves weggenommen habe, so werden wir nicht annehmen können, daß er den wertvollsten oder vielmehr wichtigsten Gegenstand verschonte<sup>1)</sup>. Ist dies der Fall gewesen, so erklärt sich das völlige Schweigen über die Lade genügend; man vertuschte es eben geflissentlich, daß das Volk sein größtes Heiligtum nicht mehr besaß.

Die ursprüngliche und eigentlich einzige Bedeutung

---

<sup>1)</sup> Die traditionelle Annahme, daß die Lade bei der Einäscherung des Tempels durch Nebukadnezar (2 Rg. 25, 9) zu Grunde gegangen sei, ist, abgesehen von 1 Rg. 14, 26 schon deshalb unhaltbar, weil 2 Rg. 14, 14 berichtet wird, daß Joas von Israel (798—783) nach einem siegreichen Kriege gegen Amazia von Juda (797—769) alle Tempelgeräte nach Samaria übergeführt habe. Hat die Lade damals noch existiert, so ist sie sicherlich mit hinweggenommen worden, und man ist dann zu der Annahme gezwungen, sie sei vor der Zerstörung Samarias wieder nach Jerusalem zurückgebracht worden. Aber abgesehen davon, daß für solch' eine Annahme jeglicher Anhalt fehlt (nach 2 Chr. 35, 3 — einer diesen Zeiten nicht gerade sehr naheliegenden und deshalb wenig glaubhaften Quelle — befiehlt erst *Josia*, die Lade wieder in den Tempel zu bringen), so wäre sie schon deshalb völlig müßig, weil die Lade vor der Zerstörung Jerusalems noch mehrere Male verloren gegangen sein kann (cf. 2 Rg. 16, 8; 24, 13), ja thatsächlich verloren gegangen ist, wie aus Jer. 3, 16 unzweifelhaft hervorgeht. Wenn aber auf Grund letzterer Stelle Hitzig (zu Jer. 3, 16), Thenius (zu 2 Rg. 22, 8) und Bertheau (zu 2 Chr. 35, 3) vermuten, sie sei unter Manasse abhanden gekommen, so ist dies eine Hypothese, für die sich nicht einmal einige Wahrscheinlichkeitsgründe beibringen lassen. Uebrigens bietet der Text von 2 Rg. 25, 9 zur Annahme des Verlustes der Lade einen weit geringeren Anlaß dar, als 1 Rg. 14, 26; 2 Rg. 14, 14; 16, 8; 24, 13.

der Lade oder richtiger: der in ihr liegenden Steine ist somit die eines Nationalfetisch. Sie zeigt uns zugleich, daß die spätere Vorstellung von Jahve als eines absolut überweltlichen Gottes in der Zeit bis zum Tempelbau noch nicht zum Durchbruch gekommen war, sondern daß Israel in alter Zeit von seinem Gott einen durchaus sinnlichen Begriff hatte.

### III. Die Bedeutung der Lade in nachdeuteronomischer Zeit.

Da die kritische Analyse ergab, daß in nachdeuteronomischer Zeit die Bezeichnung der Lade als ארון הברית (א' ברית האלהים, ארון ברית יהוה) resp. als ארון העדה unterschieden vorwiegt, so werden wir, um die Bedeutung derselben in diesem Zeitraum überhaupt feststellen zu können, zuvörderst zu untersuchen haben, was unter ארון הברית zu verstehen sei. Da nämlich ברית sowohl „Bund“ wie „Gesetz“ heißen kann, so ist die Frage die: Heißt ארון הברית „Bundeslade“ oder „Gesetzeslade“?

1. Diese Frage wird durch die 1<sup>rd</sup> Stelle 1 Rg. 8, 21 (parallel 2 Chr. 6, 11) gelöst. Denn wenn es 1 Rg. 8, 21 heißt: הארון אשר שם ברית יהוה, so ist völlig klar, daß hier ברית nur „Gesetz“, nicht aber „Bund“ bedeuten kann. Der „Bund Jahves“ kann unmöglich in der Lade gelegen haben — das ist eine unvollziehbare Vorstellung — sondern nur das „Gesetz Jahves“. Schon hierdurch ist es völlig sicher gestellt, daß ארון הברית nur „Gesetzeslade“ heißen kann; doch wird dies noch durch verschiedene Stellen bestätigt, vor allem durch Ex. 25, 16. 21 (P), wo wir beidemal die Wendung finden: את העדה נתן אל-יהואן. Da nun עדה im ganzen A. T. weiter nichts als „Zeugnis = Verordnung, Gesetz“ bedeutet, so ergibt sich, daß P die Tafeln des Gesetzes in der Lade deponiert gewesen sein läßt, dieselbe also zu einer „Gesetzeslade“ macht. Hiermit stimmen Stellen wie Ex. 31, 18 (E?); 32, 15 (E); 34, 29 (P), wo wir לחת העדה = Gesetzestafeln lesen,

überein, woraus dann weiterhin hervorgeht, daß die Worte להח הברית in Dt. 9, 9. 11. 15 auch nur „Gesetzestafeln“ bezeichnen können („Tafeln des Bundes“ ist eine Unmöglichkeit, da in diesem Falle auf ihnen nur die Bundesverträge gestanden haben könnten; Bundesverträge sind aber die 10 Worte nicht, da sie keine Gegenleistung von seiten Jahves enthalten). Es zeigt sich somit, daß ארון הברית nichts anderes bedeutet als ארון הערת. Hierbei fällt es freilich auf, daß in der exilischen und nachexilischen Zeit bis zur Promulgation des Priesterkodex hin ערת niemals in Verbindung mit ארון gebraucht wird, vom Jahre 444 an dagegen 13 mal im MT erscheint (Ex. 25, 22; 26, 33. 34; 30, 6. 26; 31, 7; 39, 25; 40, 3. 5. 21; Num. 4, 5; 7, 89; Jos. 4, 16). Das Gewicht dieser Beobachtung wird noch durch den Umstand verstärkt, daß ערת bereits früher, sowohl in älterer (Ex. 31, 18; 32, 15) wie auch in der ersten nachexilischen Zeit (Jer. 44, 23) vorkommt. Dies giebt zweierlei zu bedenken. Denn einmal fragt es sich, woher es komme, daß diese Stellen auf die Ausdrucksweise der voresraischen Zeit keinerlei Einfluß ausgeübt haben, und zum andern bleibt zu erklären, weshalb P diesem Worte wieder zu größerer Bedeutung verholfen habe. Die Antwort auf die erste Frage ist sehr einfach: Im Deuteronomium, der heiligen Schrift Israels in der Zeit von 621—444 kommt ערת kein einziges Mal vor und ist daher auch nicht in den Sprachschatz des R<sup>d</sup> übergegangen. P dagegen scheinen zwei besondere Gründe zur Restitution des Wortes ערת bewogen zu haben: zum ersten der Umstand, daß der Ausdruck ארון הערת entschieden präziser war als ארון הברית, und zum andern die Thatsache, daß die Bezeichnung ארון הברית jetzt, wo durch P die Bedeutung „Bund“ für ברית allgemein geworden war <sup>1)</sup>, leicht mißverständlich werden konnte und deshalb

<sup>1)</sup> Wir können hier unmöglich den Beweis für obige Behauptung



die Bedeutung der Lade als „Gesetzeslade“ durch Parallelstellung des א' הערת mit א' הכרית gesichert werden sollte<sup>1)</sup>. Wollte man nun alle dem zum Trotz an der Uebersetzung „Bundeslade“ für ארון הכרית festhalten, so wäre man gezwungen, eine nochmalige Umbildung der Bedeutung der Lade zu statuieren, eine Annahme, die zu der unmöglichen Ansicht führen würde, daß Israel in der nachexilischen Zeit neben der Bundeslade gleichzeitig eine Gesetzeslade gehabt habe.

2. Steht somit für die nachdeuteronomische Zeit die Bezeichnung der Lade als „Gesetzeslade“ fest, so fragt es sich, wie dieser Umschwung zu erklären sei. Die Antwort ist eine sehr einfache, wenn wir die Bedeutung beachten, die dem Deuteronomium als erstem Gesetzbuche (ספר הכרית 2 Rg. 22, 8) Israels zukommt. Es erscheint in einer Zeit, wo das Volk bereits aufgehört hatte, eine politische Rolle zu spielen. Josias reformiert; alles Sinnen und Denken ist auf dies Gesetzbuch gerichtet, in seiner pünktlichen Befolgung liegt die Hauptaufgabe der Nation — was lag näher, als die Lade, die immer noch in der Volkserinne-

---

antreten — das würde viel zu weit führen. Wir bemerken nur, daß wir durch eine genaue Untersuchung der Bedeutung des Wortes כרית in den verschiedenen Literaturepochen zu folgendem Resultat gelangt sind: 1) In der Zeit bis 620 überwiegt die Bedeutung „Gesetz“ die Bedeutung „Bund“ weit. 2) In der Zeit von 620—444 stehen beide einander ziemlich parallel gegenüber. 3) In der Zeit nach 444 ist die Bedeutung „Bund“ die entschieden vorherrschende.

<sup>1)</sup> Während sich bei P, abgesehen von dem alleinstehenden ארון (Ex. 25, 10. 14. 15. 16. 21; 35, 12; 37, 1. 5; 40, 3. 20. 21; Lev. 16, 2; Num. 3, 31) nur א' הערת findet, bedient sich der Chronist wieder der früher gebräuchlichen Ausdrücke ארון יהוה (I, 15, 3. 12. 14; 6, 4; II, 8, 11), א' האלהים (I, 13, 3. 5. 6. 7. 12. 14; 15, 1. 2. 15. 24; 16, 1; II, 1, 4), א' ברית יהוה (I, 15, 25. 26. 28. 29; 16, 37; 17, 1; 22, 19; 28, 2. 18; II, 5, 2. 7) und א' ברית האלהים (I, 16, 6), freilich unter vollständiger Ignorierung des א' הערת, ein Umstand, der seine völlige Erklärung in dem Charakter der Chronik findet.

rung als der Gegenstand fortlebte, mit dem Jahves Nähe unmittelbar verknüpft war, zur Trägerin des auf den Gesetzestafeln verzeichneten Willen Gottes zu machen? (Hierauf scheint auch der von der Reformation des Josias handelnde Vers 2 Chr. 35, 3 hinzudeuten, die einzige Stelle des A. T., in der die Lade ארון הקדש genannt wird). Sah man aber schon in Josias und Jojakims Zeit in der Lade die Gesetzeslade (cf. Jer. 3, 16 anno  $\pm$  603), so kann es uns nicht befremden, daß in der für Juda so schweren Zeit der Bedrängnis durch die Aegypter und Assyrer und besonders in der darauf folgenden der Unterdrückung und Gefangenschaft alle Gedanken sich so auf den einen Gegenstand konzentrierten, daß man ihn jetzt, wo das sichtbare Band, welches das Volk des Exils mit dem alten Israel verknüpfte, zerrissen war, in einem verklärten Lichte schaute und ängstlich an der ihm durch die vorangegangenen 30 Jahre gegebenen Bedeutung festhielt. Als dann der Rest des Volkes, das während der langen Zeit, die es unter den Heiden gewohnt hatte, völlig veräußerlicht war und gänzlich die Fühlung mit dem alten Israel verloren hatte, aus dem Exile zurückkehrte, da mußte es, sollte jene Fühlung wiedergewonnen werden, sollte es noch in irgend welchen Zusammenhang mit seinen Ahnen gebracht werden, sollte es selbst wirklich zu der Ueberzeugung gelangen, daß es die Fortsetzung des auserwählten Volkes sei, sollte dem gewehrt werden, daß es sich hier und dorthin zerstreue und so aufhöre, eine nationale Einheit zu sein, da mußte es, weil es keine Rolle mehr in der Weltgeschichte spielen und sich so mit seinen Vorfahren eins wissen konnte, immer und immer wieder an seine Zugehörigkeit zum Volke der Verheißung erinnert werden, bis ihm dies Gefühl in Fleisch und Blut übergegangen war. Dies erreichte der Priesterkodex mit seinen peinlichen und kleinlichen Gesetzesvorschriften, da das aus dem Exil zurückgekehrte Volk durch seine Lage selbst

genötigt war, die einzige Bürgschaft seines Bestandes in der Gottesfurcht, d. h. in der pünktlichen Erfüllung aller ihm auferlegten Gesetze und Satzungen zu finden (vgl. die Bezeichnung der Lade als ארון עֹךְ in Ps. 132, 8 — die יְיָ Jahves Israel gegenüber bekundet sich jetzt vor allem in der Forderung, den Geboten der תּוֹרָה entsprechend zu leben — vielleicht eine Reminiscenz an ihre wirkliche Bedeutung). Das Gesetz ist das Bindeglied zwischen dem alten Israel und dem nachexilischen Judentum — ein äußerlicher Ausdruck dafür ist die aus dem Exil herübergerettete und nun mit dem unzweideutigen Namen ארון העֵדָה bezeichnete Gesetzeslade, die es dem Frommen versiegeln sollte, daß das Gesetz, dem er jetzt folge, kein anderes sei, als das, welches einst seinen Vätern von Gott selbst auf dem Sinai gegeben ward. Die Thatsache, die sich so oft in der Geschichte bewahrheitet hat, bestätigt sich auch hier: je mehr eine Sache der Vergessenheit anheimfällt, desto mehr wird sie von der Sage ausgeschmückt; je mehr die Unkenntnis über die wirkliche Bedeutung der Lade zunahm, mit einem desto größeren Heiligenschein umgab man sie. Das zeigt uns schon außer dem Umstand, daß man in späterer Zeit nie gewagt hat, dieselbe, obgleich sie nach P der Hauptgegenstand des Tempels war, wieder herzustellen<sup>1)</sup>, die Lade selbst. Es kann ja keinem Zweifel unterliegen, daß diese überaus prächtige Lade, die der Verf. des Priesterkodex vor unsern Augen entstehen läßt, in seiner Phantasie nur aus diesem Motiv heraus geboren ist; daß sie in Wirklichkeit ganz

---

<sup>1)</sup> An Stelle und als Ersatz der heiligen Lade befand sich nach dem Bericht des Tract. Joma 5, 2 im Allerheiligsten des zweiten Tempels ein drei Finger über den Boden hervorragender Stein, auf welchem der Hohepriester am Versöhnungstage die Räucherpfanne niedersetzte. Hierauf scheint sich die Stelle Zach. 3, 9 zu beziehen (mit Volck und v. Orelli geg. Hitzig, Keil, Bredenk. u. a.)

anders ausgesehen haben muß, haben wir schon oben (II, 4) gezeigt; auch dürfte man in der Richter- oder sogar schon in älterer Zeit schwerlich das Material und die Künstler zu einem solchen Prunkstück besessen haben.

3. Kann somit der Lade in nachdeuteronomischer Zeit nur eine ideelle Bedeutung zugestanden werden, so ist die einzige Frage, die noch zu erledigen bleibt, die, ob die Gesetzestafeln überhaupt jemals in ihr gelegen haben oder nicht. Die älteren Quellen berichten uns (Ex. 31, 18; 32, 15, beide wahrscheinlich aus E), daß es Steintafeln gegeben habe, auf denen die Verordnungen Gottes standen (לַחַת הָעֵדוּת), aber sie wissen nichts darüber zu sagen, wo sie aufbewahrt wurden. R<sup>d</sup> dagegen macht die Lade zum Aufbewahrungsort derselben (1 Rg. 8, 9. 21) und P berichtet uns endlich, daß Moses, Gottes Befehle folgend, die Tafeln in der Lade niedergelegt habe (Ex. 40, 20). Daraus, daß die älteren Quellen nichts davon wissen, daß die לַחַת הָעֵדוּת in der Lade sich befunden haben und daraus, daß ihr Inhalt, wenn sie in ihr gelegen hätten, völlig unbekannt geblieben sein müßte, geht hervor, daß sie nicht in der Lade gelegen haben können. Diese Thatsache kann man aber nicht dadurch beweisen wollen, daß die Tradition nicht einig gewesen sei über das, was auf den Tafeln gestanden habe (vgl. Ex. 20 mit 34, 1 ff. und Dt. 5 — so Vatke, S. 202 ff. Anm.; Wellh. Prol.<sup>3</sup> 411; Stade, Gesch. Israels I, 457; A. Kayser S. 47 u. a.). Das könnte im Gegenteil darauf schliessen lassen, daß sie wirklich in ihr gelegen hätten. So viel aber scheint gewiß zu sein, daß sich Steine in ihr befunden haben; dies wußte R<sup>d</sup> noch und benutzte diesen Umstand, um die alten Fetische in Gesetzestafeln zu verwandeln.

## Zur Kritik der Psalmenüberschriften.

Von Dr. W. Staerk.

Im folgenden gebe ich im Anschluß an Baethgen's „Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschitto“ und dessen sonstige Studien zur Psalmenkritik <sup>1)</sup> einige Beiträge zur Frage nach der textlichen Ueberlieferung und dem Wesen der Psalmenüberschriften. Zu diesem Zwecke habe ich zunächst eine ausführliche Synopse der Gestalt derselben bei den verschiedenen textkritischen Zeugen zusammengestellt und sodann unter Nr. 2) und 3) die von mir gewonnenen Resultate kurz verzeichnet. Diese Form ist mit Absicht gewählt: was die synoptische Darstellungsweise betrifft, so habe ich diese manchem vielleicht zu weitläufig erscheinende Form gewählt, einmal, weil ich den Lesern weder zumuten konnte noch wollte, sich durch eine trockene fünffache Variantenkollation hindurchzuarbeiten, sodann weil die gesamte Anlage der Arbeit eben diese Form erheischte; und da überdies das Ganze nur ein Parergon zu meinen umfangreicheren Untersuchungen über die LXX <sup>2)</sup> ist und ich diesen vor allem meine ohnehin geringe Muße zuwenden muß, so konnte und sollte es nur eine kurze Skizze werden, bei der dem Leser oft die eigentliche Deduktion der Resultate überlassen bleibt, während sie selbst außer der Materie letztere meist nur registriert; auch aus diesem Grunde mußte der Stoff um so deutlicher und genauer beigebracht werden.

Eröffnet wird diese Synopse bei den einzelnen Psalmen durch 1) den *massoretischen Text* (MT); es folgt 2) der *textus receptus* von LXX, und zwar nach der augenblicklich besten Ausgabe von Swete, (The Old Testament in

<sup>1)</sup> Jahrb. f. pr. Th. 1882. S. 405 ff. 493 ff. und Verschiedenes in dieser Zeitschrift.

<sup>2)</sup> cf. Z. für wissensch. Th. XXXV, 4 S. 464 ff.; bisher konnte nur ein geringer Teil der Abhandlung zum Abdruck kommen.

Greek. Cambridge 1887/91, bisher 2 Bände), die die 6. Tischendorf'sche Ausgabe ohne Frage weit übertrifft. Der Text derselben ist unter dem Siglum LXX angeführt, während Anmerkungen die Varianten der von Swete zu den  $\psi\psi$  herbeigezogenen Codices geben (A & R = Psalterium Graeco-Latinum Veronense, T = 262 Parsons, Psalterium Turicense und U = Fragmenta papyracea Londinensia). Es könnte als ein Mangel der Arbeit gelten, daß ich mich nicht direkt an Holmes-Parsons gewendet habe, zumal auch mein Vorbild bei ihr das nicht unterlassen; es wird sich aber zeigen, daß bei der Wertlosigkeit fast der meisten Varianten zu den Überschriften eine solche eingehende Untersuchung unnötig ist, und daß diese nur ein Resultat bestätigen würde, welches sich schon aus den 6 von Swete gebrauchten vorzüglichen Handschriften mit Evidenz ergibt. Eher noch möchte ich es beklagen, daß de Lagarde's Luciantext noch immer nicht über den 1. Band hinausgekommen ist<sup>1)</sup>; aber auch hieraus erwächst, glaube ich, vorliegender Arbeit kein allzu großer Nachteil, vgl. Field, Prolegomena S. 88 f.: quod ad Octateuchum attinet, quaestio de Luciani recensione paulo obscurior est . . . . . Etiam de Jobo, *Psalmis* et Salomonis scriptis ad diligentiolem quam nunc instituere vacat investigationem sententiam nostram reservamus . . . .

An dritter Stelle folgen dann (3) der *Septuagintatext* nach der *Hexapla*, (Siglum O'), *Aquila* (A.), *Symmachus* (Σ.) und *Theodotion* (Θ.), soweit sie erhalten sind, alles nach Field.

4) Der *Targumtext* (T) ist nach der de Lagarde'schen Ausgabe angeführt, womit ich den in mancher Beziehung interessanten Text der *Regia* verglichen habe; hier habe ich, um unnötigen Druck zu vermeiden, die Differenzen

<sup>1)</sup> Dieses Vorwort zu den folgenden Untersuchungen habe ich 8 Tage vor de Lagarde's Tode (22. XII. 91) geschrieben.

derart angedeutet, daß ich das, was T mehr hat als die Antwerpener Polyglotte, eingeklammert, das Plus von dieser aber im Text von T durch einen kleinen Kreis kenntlich gemacht habe; in der Anmerkung findet man alsdann dieses Plus der Polyglotte, ebenso die wirklichen Varianten zwischen beiden Texten, deren indess nicht viele sind.

Den Schluß bildet 5) der Text des *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* nach der Ausgabe von de Lagarde (Siglum *Hi*). —

Nicht berücksichtigt sind die Psalmenüberschriften des *Syrers*, über deren textkritischen Wert Baethgen das entscheidende Urteil gegeben hat: sie sind, abgesehen von den rein *liturgischen* Zusätzen (אֱלֹהֵינוּ, מַחְסֵי, מַחְסֵי, מַחְסֵי, מַחְסֵי, מַחְסֵי, מַחְסֵי), *soweit sie sich überhaupt in Handschriften finden* <sup>1)</sup>, ganz späte Zusätze *historisch-dogmatischen* Inhalts, die von verschiedenen Verfassern herrühren und auf Theodor v. Mopsueste und Origenes-Eusebius zurückgehen. *Die ursprünglichen Psalmenüberschriften haben die Verfasser wohl nicht mitübersetzt, weil sie sie wahrscheinlich für unächt hielten.* Immerhin bliebe die Aufgabe, auch diese Überschriften im einzelnen zu untersuchen. Ich habe mir bei flüchtigem Durchlesen der Peschitto-Psalmen (Ausgabe des „Psalterium Syriacum e codice Ambrosiano saec. fere sexti“ von Nestle, Tübingae 1879) einige Stellen völliger oder teilweiser Übereinstimmung mit LXX notiert und sie als Anmerkungen den griechischen Texten beigefügt (Siglum *Sy*). —

Nach dieser eingehenden Übersicht der verschiedenen Formen der Psalmenüberschriften soll dann unter Nr. 2) zuerst Textkritisches zu den einzelnen Zeugen und Bemerkungen über ihr gegenseitiges Verhältnis, in Nr. 3)

<sup>1)</sup> Die Texte der Polyglotten stammen aus ganz jungen Handschriften.

endlich ein kurzer Aufrifs der Entstehungsgeschichte dieser Überschriften folgen. —

## 1. Die Psalmenüberschriften nach MT. LXX. A. Σ. Θ. T. Hi.

### *Erstes Buch.*

1.

Keine Ueberschriften.

2.

LXX <sup>1)</sup>:

3.

MT: מזמור לדוד בכרחו מפני אבשלום נבו.

LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ, ὅποτε ἀπεδιδρασκεν ἀπο προσώπου Ἀβεσσαλωμ του υἱου αὐτου<sup>2)</sup>).

Θ': ψαλμος.

Σ: ᾠδῆ<sup>3)</sup>).

T: תושבחתא לדוד במיערקה מן קדם אבשלום בריה.

Hi: canticum David, cum fugeret a facie Absalon filii sui.

4.

MT: לִמְנַצַּח בְּנֵינֹת מִזְמוֹר לְדָוִד.

LXX: εἰς το τέλος, ἐν ψαλμοῖς ᾠδῆ τῷ Δαυειδ<sup>4)</sup>).

Θ': εἰς το τέλος ἐν ψαλμοῖς ᾠδῆ τῷ Δαυειδ.

A: τῷ νικοποιῷ ἐν ψαλμοῖς μελωδῆμα τῷ Δαυειδ.

Σ: ἐπινηκίος δια ψαλτηριῶν ᾠδῆ τῷ Δαυειδ.

<sup>1)</sup> R<sup>a</sup>: ψαλμος τῷ Δδ.

<sup>2)</sup> A om. ψαλμος.

<sup>3)</sup> Sy: [אֶחָדָה] חֶסֶדְךָ חַיִּים שֶׁמֶן מִן מִן אֶחָדָה חֶסֶדְךָ, die einzige mit MT und den anderen genau stimmende Ueberschrift.

Origenes: κατα τον Α. δι' ἄκασης της βιβλον ἐν ὅσοις ἐπιγεγραπται κατα τους Θ'. ψαλμος ἐν τούτοις μελωδῆμα ἐκδιδεται κατα δε τον Σ. ᾠδῆ ἢ ἄσμα.

<sup>4)</sup> A: εἰς τ. τελ. ψαλμος τῷ Δ.

R: εἰς τ. τελ. ψαλμος ᾠδῆς του Δαυειδ.



- Θ: εἰς το νικος ἐν ὕμνοις ψαλμος τῷ Δαυιδ<sup>1)</sup>.  
 T: לְשִׁבְחָא וְלְנִינְיָא הוֹשִׁבְחָא דְדָוִד.  
 Hi: victori in psalmis, canticum David.

5.

- MT: לְמַנְצָא אֶל־הַנְּחִילוֹת מוֹמֵר דָּוִד.  
 LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ της κληρονομουσης ψαλμος τῷ Δαυειδ.  
 O': εἰς το τέλος, ὑπερ της κληρονομουσης ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 A: τῷ νικοποιῷ ἀπο κληροδοσιων ψαλμος του Δαυιδ.  
 Σ: ὄδη του Δαυιδ ἐπινικιος ὑπερ κληρουχιων.  
 T: דָּוִד הוֹשִׁבְחָא לְעִינְיָא דְדָוִד.  
 Hi: victori pro hereditatibus canticum<sup>2)</sup>.

6.

- MT: לְמַנְצָא בְּנִינְיָא עַל־הַשְּׂמִינִיּוֹת מוֹמֵר דָּוִד.  
 LXX: εἰς το τέλος, ἐν ὕμνοις, ὑπερ της ὀγδοης ψαλμος τῷ Δαυειδ<sup>3)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος, ἐν ὕμνοις ὑπερ της ὀγδοης ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 A: τῷ νικοποιῷ ἐν ψαλμοις ἐπι της ὀγδοης μελωδημα τῷ Δαυιδ.  
 Σ: ἐπινικιος δια ψαλτηριων περι της ὀγδοης ὄδη τῷ Δαυιδ.  
 Θ: εἰς το νικος ἐν ὕμνοις . . . . . ψαλμος τῷ Δαυιδ.

<sup>1)</sup> Euseb.: τους δε τοιουτους ὕμνους ἢ ψαλμους εἰς το νικος Θ. ἐπεγραψεν· Σ. δε ἐπινικιος.

Theodoret: ἀντι του εἰς το τέλος ὁ μεν 'A. και ὁ Θ. τῷ νικοποιῷ ἠρμηνευσαν· ὁ δε Σ. ἐπινικιος.

<sup>2)</sup> βμγξφ + David. — Ueber diese und die sonst bei Hi. gebrauchten Siglen cf. Lagardes Ausgabe.

<sup>3)</sup> A om. ἐν ὕμνοις.

Ra vid ἐν τῷ κυριον (!).

T: לשבחא [כנניחא] על כנרא דתמניא נימיא הושבחהא לדוד:  
 Hi: victori in psalmis super octava, canticum David.

## 7.

MT: שגון לדיד אשר-שר ליהוה על-דברי-כויש בן-ימיני.  
 LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ, ὃν ἤσεν τῷ κυριῷ ὑπερ τῶν  
 λογῶν Χουσει υἱοῦ Ἰεμενει.  
 O': ψαλμος τῷ Δαυιδ, ὃν ἤσε τῷ κυριῷ ὑπερ τῶν  
 λογῶν Χουσι υἱοῦ Ἰεμενει.  
 A: ἀγνοηματα τῷ Δαυιδ, ὃς ἤσε τῷ κυριῷ περὶ τῶν  
 λογῶν Χουσι υἱοῦ Ἰεμενει.  
 Σ. Θ: ὑπερ ἀγνοιας τοῦ Δαυιδ ὃς ἤσε τῷ κυριῷ περὶ τῶν  
 λογῶν Χουσι υἱοῦ Ἰεμενει.  
 T: חירנמא דאודיחא לדוד די שבה קדם יהוה [מטול די אמר  
 שירתא] על חברא דשאול בר קיש דמן שבט בנימין:  
 Hi: pro ignorance David quod cecinit domino super  
 verbis Aethiopsis filii Jemini.

## 8.

MT: למנצח על-הגחיה מומור לדוד.  
 LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ τῶν ληρῶν ψαλμος τῷ Δαυειδ.  
 O': εἰς το τέλος, ὑπερ τῶν ληρῶν ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 A: τῷ νικοποιῷ ὑπερ τῆς γετθιτιδος μελωδηματα τῷ  
 Δαυιδ.  
 Σ: ἐπινικιος ὑπερ τῶν ληρῶν ὄδη τῷ Δ.  
 Θ: εἰς το νικος ὑπερ τῆς γετθιτιδος ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 T: לשבחא על כינורא [ראיחי מנח] הושבחהא לדוד:  
 Hi: victori pro toreularibus, canticum David.

## 9.

MT: למנצח על-מותה <sup>1)</sup> לבן מומור לדוד.  
 LXX: εἰς το τέλος ὑπερ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ ψαλμος  
 τῷ Δαυειδ <sup>2)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος ὑπερ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ ψαλμος  
 τῷ Δαυιδ.

<sup>1)</sup> 'Eβρ. nach der Hexpl.: ἀλωθ βεν!

<sup>2)</sup> R om. τοῦ υἱοῦ.

A: τῷ νικοποιῷ νεανιοτήτος τοῦ υἱοῦ μελωδῆμα τοῦ Δαυιδ.

Σ: ἐπινικιον περὶ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ ἄσμα τοῦ Δαυιδ.

Θ: τῷ νικοποιῷ ὑπερ ἀκμῆς τοῦ υἱοῦ ψαλμος τῷ Δαυιδ.

T: [לשכחא על מיתוהא דנברא די נפק מבני משירייחא]  
: הושבחחא לדוד:

Hi: victori pro morte filii, canticum David.

10.

LXX: ψ 10 = MT ψ 9, 22—39.

11.

MT: למנצח לדוד.

LXX: εἰς το τέλος τῷ Δαυειδ ψαλμος.

O': εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυιδ.

A: τῷ νικοποιῷ τοῦ Δαυιδ.

Σ: ἐπινικιος τοῦ Δαυιδ.

Θ: τῷ νικοποιῷ ψαλμος τῷ Δαυιδ.

T: לדוד [הושבחחא]<sup>2)</sup>.

Hi: victori David.

12.

MT: למנצח על-השמינית מומור לדוד.

LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ τῆς ὀγδοῆς ψαλμος τῷ Δαυειδ.

O': εἰς το τέλος ὑπερ τῆς ὀγδοῆς ψαλμος τῷ Δαυιδ.

A: τῷ νικοποιῷ ὑπερ τῆς ὀγδοῆς μελωδῆμα τῷ Δαυιδ.

Σ: ἐπινικιος ᾠδῆ τῷ Δαυιδ.

Θ: εἰς το τέλος ὑπερ τῆς ὀγδοῆς ψαλμος τῷ Δαυιδ.

T: לשכחא על כנורא דהמניא נימי הושבחחא לדוד.

Hi: victori pro octava, canticum David.

13.

MT: למנצח מומור לדוד.

LXX: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυειδ.

<sup>1)</sup> על מי דבן.

<sup>2)</sup> לשכחא.

- O'*: εἰς το τέλος ψαλμος το Δαυιδ.  
*A*: τῷ νικοποιῶ ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
*Σ*: ἐπινικιος ᾠδῆ του Δαυιδ.  
*Θ*: εἰς νικος ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
*T*: לשבחא הושבחה לדרור.  
*Hi*: victori canticum David.

14.

- MT*: למנצח לדרור.  
*LXX*: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυειδ.  
*O'*: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
*A*: τῷ νικοποιῶ του Δαυιδ.  
*T*: לשבחא [ברוח נבואה] על־דרור.<sup>1)</sup>  
*Hi*: victori David.

15.

- MT*: מזמור לדרור.  
*LXX*: ψαλμος τῷ Δαυειδ.  
*O'*: ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
*Σ*: ᾠδῆ του Δαυιδ.  
*T*: הושבחה לדרור.  
*Hi*: canticum David.

16.

- MT*: מכתם לדרור.  
*LXX*: στηλογραφια τῷ Δαυειδ.  
*O'*: στηλογραφια τῷ Δαυιδ.  
*A*: του ταπεινοφρονος και ἄπλου του Δαυιδ.  
*Σ*: (του) ταπεινοφρονος και του ἁμωμου Δαυιδ.  
*Θ*: στηλογραφια τῷ Δαυιδ.  
*T*: גליפא הריצא לדרור.  
*Hi*: humilis et simplicis David.

17.

- MT*: תפלה לדרור.  
*LXX*: προσευχη του Δαυειδ.

<sup>1)</sup> יר.

O': προσευχη του (τω) Δαυιδ.

A. Σ: . . του Δαυιδ.

T: צלותא לדוד.

Hi: oratio David.

18.

MT: למנצח לעבד יהוה לדוד אשר דבר ליהוה את-דברי השירה  
הזאת ביום הציל-יהוה אותו מכף כל-איביו ומיד שאול:

LXX: εἰς το τέλος τῶ παιδι κυριου τῶ Δαυειδ, ἃ ἐλάλησεν  
τῶ κυριῶ τους λογους της ᾠδης ταυτης ἐν ἡμερα,  
ἣ ἔρυσάτο αὐτον κυριος ἐκ χειρος παντων των  
ἐχθρων αὐτου και ἐκ χειρος Σαουλ.

O': εἰς το τέλος τῶ παιδι κυριου τῶ Δαυιδ.

A: τῶ νικοποιῶ τῶ δουλῶ κυριου τῶ Δαυιδ.

Σ: ἐπινικιον του δουλου κυριου του Δαυιδ.

T: לשבחא על נסיא דאיתרחישו לעבדא דיהוה לדוד דשבח  
בנבואה קדם יהוה ית פתגמי שירתא דא על כל יומיא  
דשוכיה יהוה מן אידא ד[כל] בעלי רכביו ומחרבא דשאול:

Hi: victori servo domini David, qui locutus est domino  
verba cantici huius in die, qua liberavit eum  
dominus de manu omnium inimicorum suorum et  
de manu Saul.

19.

MT: למנצח מומור לדוד.

LXX: εἰς το τέλος ψαλμος τῶ Δαυειδ.

O': εἰς το τέλος ψαλμος τῶ Δαυιδ.

A: τῶ νικοποιῶ μελωδημα τῶ Δαυιδ.

Σ: ἐπινικιος ᾠδη του Δαυιδ.

Θ: εἰς το νικος ψαλμος τῶ Δαυιδ.

T: לשבחא תושבחהא לדוד.

Hi: victori canticum David.

20.

MT: למנצח מומור לדוד.

LXX: εἰς το τέλος ψαλμος τῶ Δαυειδ.

O': εἰς το τέλος ψαλμος τῶ Δαυιδ.

- A: τῷ νικοποιῷ μελωδῆμα του Δαυιδ.  
 Σ: ἐπινικιος ᾠδῆ του Δαυιδ<sup>1)</sup>.  
 Θ: εἰς το νικος ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 T: לשבחה הושבחה לדוד.  
 Hi: victori canticum David.

## 21.

- MT: למנצח מומור לדוד.  
 LXX: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυειδ.  
 O<sup>2)</sup>: —  
 T: לשבחה הושבחה לדוד.  
 Hi: victori canticum David.

## 22.

- MT: למנצח על-אילת השחר מומור לדוד.  
 LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ της ἀντιληψεως της ἐωθινης ψαλμος τῷ Δαυειδ<sup>3)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος ὑπερ της ἀντιληψεως της ἐωθινης ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 A: τῷ νικοποιῷ ὑπερ της ἐλαφου ὀρθρινης μελωδῆμα τῷ Δαυιδ.  
 Σ: ἐπινικιος ὑπερ της βοηθειας της ὀρθρινης ᾠδῆ του Δαυιδ.  
 T: לשבחה על הקוף קורכן הדירא דקריצהא הושבחה לדוד.  
 Hi: victori pro cervo matutino canticum<sup>4)</sup>.

## 23.

- MT: מומור לדוד.  
 LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ.  
 O': ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 A: μελωδῆμα τῷ Δαυιδ.  
 Σ: ᾠδῆ τῷ Δαυιδ.

<sup>1)</sup> Σ bei SH:  $\text{לשבחה הושבחה לדוד}$ .

<sup>2)</sup> A bei SH: τῷ νικοποιῷ μελωδῆμα (מנצח) τῷ Δαυיד

<sup>3)</sup> A om ψαλμος τῷ Δ.

<sup>4)</sup> βγμξψ + David, gegen BDGWZ.

Θ: ψαλμος τῷ Δαυιδ.

Τ: לְדָוִד חֲבֻשׁתְּךָ.

Hi: canticum David.

24.

MT: לְדָוִד מִזְמוֹר.

LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ τῆς μιας σαββατων <sup>1)</sup>).

Ο': ψαλμος τῷ Δαυιδ τῆς μιας σαββατου <sup>2)</sup>).

A: τῷ Δαυιδ μελωδημα.

Σ: τῷ Δαυιδ ὄδη.

Τ: לְדָוִד חֲבֻשׁתְּךָ.

Hi: canticum David.

25.

MT: לְדָוִד.

LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ <sup>3)</sup>).

Ο': ψαλμος τῷ Δαυιδ.

A. Σ: του Δαυιδ.

Τ: לְדָוִד.

Hi: David.

26.

MT: לְדָוִד.

LXX: του Δαυειδ <sup>4)</sup>).

Τ: לְדָוִד.

Hi: psalmus David <sup>5)</sup>).

27.

MT: לְדָוִד.

LXX: του Δαυειδ, προ του χρισθηναι <sup>6)</sup>).

<sup>1)</sup> N om. τῆς μιας σαββ.

<sup>2)</sup> Schol.: ἐν ἐνίοις μεν ἀντιγραφοῖς εὔρον τῆς μιας των σαββατων· ἐν δε τῷ ἔξαπλω τουτο οὐ προσκειται.

<sup>3)</sup> RU: εἰς το τέλος· ψαλμος τῷ Δ.

<sup>4)</sup> U: ψαλμος τῷ Δ.

<sup>5)</sup> βμφ om. psalmus.

<sup>6)</sup> N: χρισθῆ; A: χρισθη (!).

U: ψαλμος τῷ Δ π. τ. γ.

O': του Δαυιδ ÷ προ του χρισθηναι <<sup>1</sup>).

T: לָדוּד.

Hi: David.

28.

MT: לָדוּד.

LXX: του Δαυειδ <sup>2</sup>).

T: לָדוּד.

Hi: David.

29.

MT: מוֹמֹר לָדוּד.

LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ ἐξοδίου σακηνης.

O': ψαλμος τῷ Δαυιδ <sup>3</sup>).

A: μελωδῆμα του Δαυιδ.

Σ: ᾠδῆ . . .

T: תּוֹשַׁבְחָתָא לָדוּד.

Hi: canticum David.

30.

MT: מוֹמֹר שִׁיר־הַנְּכַחַת בֵּית הַדָּוִד לָדוּד.

LXX: εἰς το τέλος ψαλμος ᾠδης του ἐγκαινισμου του οἴκου, του Δαυειδ <sup>4</sup>).

O': εἰς το τέλος ψαλμος ᾠδης του ἐγκαινισμου του οἴκου του Δαυιδ.

A: μελωδῆμα ἄσματος . . . .

Σ: ἄσμα ᾠδης ὑπερ ἐγκαινισμου του οἴκου, του Δαυιδ.

T: לָדוּד וְעַל הַנְּכַחַת בֵּית מִקְדָּשָׁא [תּוֹשַׁבְחָתָא]. <sup>5</sup>).

Hi: psalmus cantici pro dedicatione domus, David.

<sup>1</sup>) Theodoret zur Stelle: ταυτην ἐν τῷ ἐξαπλω την ἐπιγραφην οὐχ εἶρον, ἀλλ' ἐν ἐνιοις ἀντιγραφοις.

Sy: zu ψ 89: ܦܫܘܠܡܘܣ ܕܕܘܘܕ ܕܕܘܘܕ.

<sup>2</sup>) U: ψαλμος τῷ Δ.

<sup>3</sup>) Zu ἐξοδ(ι)ου σα. vgl. Theodoret: οὐδε ταυτην εἶρον ἐν τῷ ἐξαπλω την ἐπιγραφην, ἀλλ' ἐν τισιν ἀντιγραφοις.

<sup>4</sup>) <sup>α</sup>AT om. εἰς τ. τελ.

RU: εἰς τ. τ. ψ. ᾠ. του ἐ. του (om. U) οἴκ. Δαυειδ.

<sup>5</sup>) שִׁבַּח

וְעַל הַנְּכַחַתָּא.



## 31.

MT: למנצח מומוך דוד.

LXX: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυειδ, ἑκστασεως. <sup>1)</sup>

O': εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυιδ.

A: τῷ νικοποιῶ . . . . .

Σ: ἐπινικιον ἄσμα του Δαυιδ <sup>2)</sup>.

T: לשבחך הושבחך דוד.

Hi: victori canticum David.

## 32.

MT: לדוד משכיל.

LXX: συνεσεως τῷ Δαυειδ <sup>3)</sup>.

O': συνεσεως τῷ Δαυιδ.

A: του Δαυιδ ἐπιστημονος.

T: [מכיל] דוד שכלא. <sup>4)</sup>

Hi: David eruditi.

## 33.

LXX: τῷ Δαυειδ <sup>5)</sup>.

O': ψαλμος τῷ Δαυιδ, ἀνεπιγραφος παρ' Ἑβραιοις και παρα τοις τρισιν.

E' u. S' (Quinta u. Sexta): τῷ Δαυιδ.

## 34.

MT: דוד בשנחתו אה-טעמו לפני אבימלך ויגרוהו וילך.

LXX: τῷ Δαυειδ, ὅποτε ἠλλοιωσεν το προσωπον αὐτου ἐναντιον Ἀβειμελεχ, και ἀπελυσεν αὐτον, και ἀπηλθεν <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> N om. ἑκστασεως.

<sup>2)</sup> Zu ἑκστασεως vgl. Eusebius: οὐτε ἐν τῇ Ἑβραϊων γραφῇ οὐτε παρα τοις λοιποισ ἐρμηνευταις ἢ προγραφῇ περιεχει ἑκστασεως; und das Scholion: το ἑκστασεως μη κειμενον παρα τοις ἄλλοις προσεθηκε τις ὡς εἰσικεν δια το λεγασθαι ἐγω δε εἶπα ἐν τῇ ἑκστασει μου.

<sup>3)</sup> A: ψαλμος τῷ Δ.

<sup>4)</sup> מוכוהי.

<sup>5)</sup> R<sup>a</sup> τῷ Δαυειδ ψαλμος ἀνεπιγραφος παρ' Ἑβραιοις.

<sup>6)</sup> RU: ψαλμος τῷ Δ. κτλ.

U: Ἀχειμελεχ pro Ἀβ.

- O': τῷ Δαυὶδ ὅποτε ἠλλοίωσε τὸ προσῶπον αὐτοῦ ἐναντίον Ἀβιμελεχ καὶ ἀπελυσεν αὐτὸν καὶ ἀπηλθεν.  
 A: τοῦ Δαυὶδ ὅποτε ἠλλοίωσε τὸ γεῦμα αὐτοῦ εἰς προσῶπον Ἀβιμελεχ καὶ ἐξεβαλεν αὐτὸν καὶ ἀπηλθεν.  
 Σ: τοῦ Δαυὶδ ὅποτε μετεμορφώσε τὸν τροπὸν τοῦ ἑαυτοῦ ἐμπροσθεν Ἀβιμελεχ καὶ ἐκβαλῶν αὐτὸν ἀπηλλαγή.  
 T: לדוד כד שנו יח מדעיה קדם אבימלך ופטריו ואוי.  
 Hi: David, quando commutavit os suum coram Abimelech et eiecit eum et abiit.

## 35.

- MT: לדוד.  
 LXX: τῷ Δαυειδ<sup>1)</sup>.  
 O': τῷ Δαυιδ.  
 A. Σ: τοῦ Δαυιδ.  
 T: לדוד.  
 Hi: David.

## 36.

- MT: למנצח לעבד־יהוה לדוד.  
 LXX: εἰς τὸ τέλος τῷ δουλῷ Κυρίου τῷ Δαυειδ<sup>2)</sup>.  
 O': εἰς τὸ τέλος.  
 A: τῷ νικοποιῷ<sup>3)</sup>.  
 T: לשבחא לעבדא דיהוה לדוד.  
 Hi: pro victoria servi domini David<sup>4)</sup>.

## 37.

- MT: לדוד.  
 LXX: τοῦ Δαυειδ<sup>5)</sup>.  
 O': τῷ Δαυιδ. Ἄλλοι τοῦ Δαυιδ<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> AU: ψαλμος τῷ (U του) Δ.

<sup>2)</sup> A: εἰς τὸ τέλ. τῷ Δ. ψαλμος.

<sup>3)</sup> Euseb.: οὔτε ψαλμος οὔτε ᾠδὴ οὔτε τι τοιοῦτον ἐπιγεγραπται!

<sup>4)</sup> βμK: victori.

<sup>5)</sup> A: εἰς τὸ τέλος ψαλμος τῷ Δ.

<sup>6)</sup> Vat. 754: τῷ Δαυιδ' ὁμοίως οἱ Γ', ἢ Ε' καὶ ἢ Σ'.

T: לדוד.  
Hi: David.

## 38.

MT: מומור לדוד להוכיר.  
LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ εἰς ἀναμνησιν περὶ σαββατου.  
O': ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
A: μελωδῆμα του Δαυιδ.  
T: [תושבחתא לדוד] צריר לכונתא [טבא על ישראל].  
Hi: canticum David, in commemoratione.

## 39.

MT: למנצח ליריחון מומור לדוד.  
LXX: εἰς το τέλος, τῷ Ἰδιθουν ᾠδῆ τῷ Δαυειδ.  
O': εἰς το τέλος, τῷ Ἰδιθουν ᾠδῆ τῷ Δαυιδ.  
A: τῷ νικοποιῶ ὑπερ Ἰδιθουν μελωδῆμα του Δαυιδ.  
Σ: ἐπινικιος ὑπερ Ἰδιθουν ᾠδῆ του Δαυιδ.  
Θ: εἰς το νικος ὑπερ Ἰδιθουν ᾠδῆ τῷ Δαυιδ.  
T: לשבחה על מטרה ביה מוקדשא על פומיה דירוחון  
תושבחתא לדוד.  
Hi: pro victoria Idithun canticum David <sup>2)</sup>).

## 40.

MT: למנצח לדוד מומור.  
LXX: εἰς το τέλος τῷ Δαυειδ ψαλμος.  
O': εἰς το τέλος τῷ Δαυιδ ψαλμος.  
A: τῷ νικοποιῶ . . . .  
Σ: ἐπινικιος ᾠδῆ του Δαυιδ.  
T: לשבחה לדוד תושבחתא.  
Hi: pro victoria David canticum.

## 41.

MT: למנצח מומור לדוד.  
LXX: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυειδ.

<sup>1)</sup> ο "לדכ".

<sup>2)</sup> βμ: victori.

ξ: victori pro J.

- O': εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 A: τῷ νικοποιῷ μελωδημα τῷ Δαυιδ.  
 Σ: ἐπινικιος ᾠδῆ τῷ Δαυιδ.  
 Θ: εἰς το νικος ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 T: דוד לוי הושבח הושבח.  
 Hi: pro victoria canticum David.

## Zweites Buch.

## 42.

- MT: מנצח לכנין קרר.  
 LXX: εἰς το τέλος· εἰς συνεσιν τοις υἱοῖς Κορε <sup>1)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος εἰς συνεσιν τοις υἱοῖς Κορε.  
 A: τῷ νικοποιῷ ἐπιστημονος των υἱων Κορε.  
 Σ: . . . . των υἱων Κορε.  
 T: קרר בשכלא טבא על ידיהון דבני קרר.  
 Hi: pro victoria doctissimi filiorum Core.

## 43.

- LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ <sup>2)</sup>.  
 O': ÷ ψαλμος τῷ Δαυιδ √. Θ. ὁμοίως τοις O' <sup>3)</sup>.

## 44.

- MT: מנצח לכנין קרר.  
 LXX: εἰς το τέλος· τοις υἱοῖς Κορε εἰς συνεσιν ψαλμος <sup>4)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος τοις υἱοῖς Κορε εἰς συνεσιν [ψαλμος] <sup>5)</sup>.  
 A: τῷ νικοποιῷ των υἱων Κορε ἐπιστημης.

<sup>1)</sup> A: εἰς τ. τ. εἰς σ. τ. υἱ. K. ψαλμος τῷ Δαδ (!).

RT: εἰς τ. τ. εἰς σ. τ. υἱ. K. ψαλμος.

<sup>2)</sup> A: εἰς το τέλος συνεσεως τοις υἱοῖς Κορε ψαλμος τῷ Δ (!).

R: ψ. τ. Δ. ἀνεπιγραφος παρ' Ἑβραίοις.

<sup>3)</sup> Euseb.: ἀνεπιγραφος παρ' Ἑβραίοις ὁ ψαλμος· διο οὐδε παρα τοις λοιποῖς ἔρμηνευταῖς ἐπιγραφην ἔχει.

<sup>4)</sup> √ om. ψαλμος.

<sup>5)</sup> Euseb.: ἀλλ' οὐδε οἱ προκειμενοι λογοι ψαλμον κατα την προγραφην περιεχουσιν, οὐδε ᾠδην οὐδε ἔμνον οὐδε τι των τοιουτων.

- Σ: ἐπινικιος των υἱων Κορε συνεσις.  
 T: לשבחה [לדוד] על ידיהון דבני קרח שכלא טבא.  
 Hi: pro victoria filiorum Core eruditionis.

45.

- MT: למנצח על-ששנים לבני-קרח משכיל שיר יודת.  
 LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ των ἀλλοιωθησομενων· τοις υἱοις Κορε εἰς συνεσιω· ᾠδη ὑπερ του ἀγαπητου<sup>1)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος ὑπερ των ἀλλοιωθησομενων τοις υἱοις Κορε εἰς συνεσιω ᾠδη ὑπερ του ἀγαπητου.  
 A: τῷ νικοποιῶ ἐπι τοις κρινοις των υἱων Κορε ἐπιστημονος ἄσμα προσφιλιας.  
 Σ: ἐπινικιον ὑπερ των ἀνθων των υἱων Κορε συνεσεως ἄσμα εἰς τον ἀγαπητον.  
 Θ: εἰς το νικος ὑπερ των κρινων . . . . . τοις ἡγαπημενοις.  
 T: לשבחה על יחבי סנהדרין דמשה דאיתאמר בנבואה על ידיהון דבני קרח שיכלא טבא ותושבחתה ואודחתה:  
 Hi: victori pro liliis filiorum Core eruditionis canticum amantissimi.

46.

- MT: למנצח לבני-קרח על-עלמות שיר.  
 LXX: εἰς το τέλος· ὑπερ των υἱων Κορε, ὑπερ των κρυφίων ψαλμος<sup>2)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος ὑπερ των υἱων Κορε ὑπερ των κρυφίων ψαλμος.  
 A: τῷ νικοποιῶ των υἱων Κορε ἐπι νεανιοτητων μελωδημα.  
 Σ: ἐπινικιον ὑπερ των υἱων Κορε ὑπερ των αἰωνιων ᾠδη.

<sup>1)</sup> A: Δαδ ὑπερ τ. ἀγ. (!).  
 R om. ᾠδη.

<sup>2)</sup> A: του Δαδ ψαλμος.  
 T: εἰς τ. τελ. . . . . ψαλ. τῷ Δαδ.  
 N: εἰς τ. τ. ὑπερ τ. κρ. τοις υἱοις Κ. ψ.

T: <sup>1)</sup> לשבחה על ידיהון דבני קרח [ברוח]ֹנבואה בומן דאהכסי  
: אבוהון מנהון ודינון א'שתובו ואמרו שירתא:

Hi: victori filiorum Core pro iuventutibus canticum.

47.

MT: למנצח לבני־קרח מומור.

LXX: εἰς το τέλος ὑπερ των υἱων Κορε ψαλμος <sup>2)</sup>).

O': εἰς το τέλος ὑπερ των υἱων Κορε ψαλμος.

A: τῷ νικοποιῶ των υἱων Κορε μελωδημα.

Σ: . . . . ᾠδης των υἱων Κορε ᾠσμα.

T: לשבחה על ידיהון דבני קרח חושבחה.

Hi: victoria filiorum Core canticum <sup>3)</sup>.

48.

MT: שיר מומור לבני־קרח.

LXX: ψαλμος ᾠδης τοις υἱοῖς Κορε, δευτερα σαββατου <sup>4)</sup>).

O': ψαλμος ᾠδης (ᾠδη ψαλμου) τοις υἱοῖς Κορε —  
δευτερα σαββατου ✕.

Σ: ᾠσμα ψαλμων των υἱων Κορε.

T: שירתא חושבחה על ידיהון דבני קרח.

Hi: canticum psalmus filiorum Core.

49.

MT: למנצח לבני־קרח מומור.

LXX: εἰς το τέλος τοις υἱοῖς Κορε ψαλμος <sup>5)</sup>).

O': εἰς το τέλος τοις υἱοῖς Κορε ψαλμος.

A: τῷ νικοποιῶ των υἱων Κορε μελωδημα.

<sup>1)</sup> "ש" לב"ק" על יד"   
 "אחאמר בנ".

<sup>2)</sup> A: εἰς τ. τ. ψαλμος τῷ Δαδ.  
R: τοις υἱοῖς Κορε ψαλμος τῷ Δαδ.  
T: εἰς τ. τελ. . . . ψαλμος τῷ Δαδ.

<sup>3)</sup> βμξφ: victori.

<sup>4)</sup> A: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαδ.  
AT: ᾠδη ψαλμου κτλ.

<sup>5)</sup> A: ψαλμος τῷ Δαδ.  
RT: om. ψαλμος.

Σ: ἐπινικιος των υἱων Κορε ᾠδη.  
 Θ: εἰς το νικος . . . . .  
 T: לשבחא על ירהון דבני קרה תושבחה.  
 Hi: victori filiorum Core canticum.

50.

MT: מזמור לאספ.  
 LXX: ψαλμος τῷ Ἀσαφ<sup>1)</sup>.  
 O': ψαλμος τῷ Ἀσαφ.  
 Σ: ᾠσμα του Ἀσαφ<sup>2)</sup>.  
 T: תושבחה על ידוי דאספ.  
 Hi: canticum Asaph.

51.

MT: למנצח מזמור לדוד: בבוא אליו נתן הנביא כאשר-כא אל-  
 בת-שבע:  
 LXX: εἰς το τέλος· ψαλμος τῷ Δαυειδ, ἐν τῷ ἐλθειν  
 προς αὐτον Ναθαν τον προφητην, ἥρικα εἰσηλθεν  
 εἰς Βηρσαβεε.  
 O': εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυιδ<sup>3)</sup>.  
 A: τῷ νικοποιῶ μελωδημα του Δαυιδ.  
 T: לשבחא תושבחה לדוד: כר אחא לותיה נתן נבייא כר  
 שמיש עם בח שבע:  
 Hi: victori canticum David, cum venisset ad eum  
 Nathan propheta, quando ingressus est ad Bersabee.

52.

MT: למנצח משכיל לדוד: בבוא דואג האדמי ויגד לשאול ויאמר  
 לו בא-דוד אל-בית אחימלך:  
 LXX: εἰς το τέλος· συνεσεως τῷ Δαυειδ, ἐν τῷ ἐλθειν  
 Δωηκ τον Ἰδουμαιον και ἀναγγειλαι τῷ Σαουλ  
 και εἶπειν αὐτῷ Ἦλθεν Δαυειδ εἰς τον οἶκον  
 Ἀβιμελεχ<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> A: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαδ.

R: ψαλμος τῷ Δαδ.

<sup>2)</sup> Vat. 754: Ἀ. Σ. Θ. Ε'. Σ'. ὁμοίως Ἀσαφ.

<sup>3)</sup> Sy: ܠܕܘ ܠܝܘܠ ܝܫܢ ܡܠܟ ܦ, was sachlich dasselbe ist.

<sup>4)</sup> R: ψαλμος pro συνεσεως.





T: לשבחא על הושבחתא שכלא טבא על יד דוד: כד אתו:  
אנשי ויף ואמרו לשאול הלא דוד מטמר נבו:

Hi: victori in psalmis eruditi David, quando venerunt  
Ziphæi et dixerunt Saul: nonne David absconditus  
est apud nos?

55.

MT: למנצח בנגינה משכיל לדוד.

LXX: εἰς το τέλος, ἐν ὕμνοις· συνεσεως τῷ Δαυεῖδ.

O': εἰς το τέλος ἐν ὕμνοις συνεσεως τῷ Δαυεῖδ.

A: τῷ νικοποιῷ ἐν ψαλμοῖς ἐπιστημονος του Δαυεῖδ.

Σ: ἐπιניκιον δια ψαλτηριων [περι] συνεσεως του Δαυεῖδ.

T: לשבחא על מילי הושבחתא שיכלא טבא על יד דוד.

Hi: victori in psalmis eruditi David.

56.

MT: למנצח על-יונת אלם רחקים לדוד מכתם באחו אוחו:  
פלשתים כגח:

LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ του λαου του ἀπο των ἁγιων  
μεμακρυμμενον· τῷ Δαυεῖδ εἰς στηλογραφίαν, ὅποτε  
ἐκρατησαν αὐτον οἱ ἄλλοφυλοι ἐν Γεθ.

O': εἰς το τέλος ὑπερ του λαου του ἀπο των ἁγιων  
μεμακρυμμενον, τῷ Δαυεῖδ εἰς στηλογραφίαν ὅποτε  
ἐκρατησαν αὐτον οἱ ἄλλοφυλοι ἐν Γεθ.

A: τῷ νικοποιῷ ὑπερ περιστερας ἀλαλου μακρυσμων  
του Δαυεῖδ ταπεινου τελειου ἐν τῷ κρατησαι αὐτον  
Φυλισταιους ἐν Γεθ.

Σ: ἐπιניκιον ὑπερ της περιστερας ὑπο του φυλου αὐ-  
του ἀπωσμενου του Δαυεῖδ του ταπεινοφρονος και  
ἀμωμον, ὅτε κατεσχον αὐτον οἱ Φυλισταιιοι ἐν Γεθ.

Θ: εἰς το νικος ὑπερ της περιστερας . . . . .

Ε': τῷ νικοποιῷ ὑπερ της περιστερας της μογγιγαλου  
κεκρυμμενων τῷ Δαυεῖδ εἰς στηλογραφίαν, ὅποτε  
ἐκρατησαν αὐτον οἱ ἄλλοφυλοι ἐν Γεθ.

T: לשבחא על כנישתא [דישראל] דמתילא ליונה שחוקא בעידן  
די מתרחקין מן קירויהון וחורין ומשבחין למרי עלמא היך  
דוד מכיך ושלים כד אחדו יתיה פלשתאי כגח:

Hi: victori pro columba muta, eo quod procul abierit David humilis et simplex, quando tenuerunt eum Palaestini in Geth.

## 57.

MT: : למנצח אל־השחה לדוד מכתם בברחו מפני־שואל במערה:

LXX: : εἰς το τέλος· μη διαφθειρῆς· τῷ Δαυιδ εἰς στηλογραφίαν ἐν τῷ αὐτῶν ἀποδιδρασκεῖν ἀπο προσώπου Σαουλ εἰς το σπηλαιον.

O': : εἰς το τέλος, μη διαφθειρῆς, τῷ Δαυιδ εἰς στηλογραφίαν ἐν τῷ αὐτῶν ἀποδιδρασκεῖν ἀπο προσώπου Σαουλ εἰς το σπηλαιον.

Σ: : ἐπινικιον περι του μη διαφθειρῆς του Δαυιδ του ταπεινοφρονος και ἀμωμου, ἡμικα ἀπεδρα ἀπο προσώπου Σαουλ εἰς το σπηλαιον.

T: : לשבחה על עקתא בזמן די אמר דוד לא תחביל אחאמר על יד דוד מכיך ושלים במערקיה מן קדם שאול באוספלידא:

Hi: : pro victoria ut non disperdas David humilem et simplicem, quando fugit a facie Saul in spelunca <sup>1)</sup>).

## 58.

MT: : למנצח אל־השחה לדוד מכתם.

LXX: : εἰς το τέλος· μη διαφθειρῆς· τῷ Δαυιδ εἰς στηλογραφίαν.

O': : εἰς το τέλος· μη διαφθειρῆς τῷ Δαυιδ εἰς στηλογραφίαν.

A: : τῷ νικοποιῶ μη διαφθειρῆς (του Δαυιδ) ταπεινου τελειου.

T: : לשבחה על עקתא בזמן די אמר דוד לא תחביל על יד דוד מכיך ושלים:

Hi: : victori ut non disperdas David humilem et simplicem.

## 59.

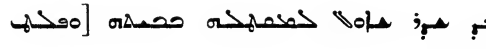
MT: : למנצח אל־השחה לדוד מכתם בשלה שאול וישמרו את־הבית להמיתו:

<sup>1)</sup> βμξφ: victori.

- LXX: εἰς το τέλος· μη διαφθειρηγῆς· τῷ Δαυεὶδ εἰς στηλο-  
γραφίαν, ὅποτε ἀπεστείλεν Σαουλ καὶ ἐφυλάξεν  
τον οἶκον αὐτοῦ του θανατώσαι αὐτόν.
- O': εἰς το τέλος μη διαφθειρηγῆς τῷ Δαυιδ εἰς στηλο-  
γραφίαν<sup>1)</sup>.
- A: τῷ νικοποιῶ μη διαφθειρηγῆς του Δαυιδ ταπεινου  
τελειου.
- T: לשבחה על עקתא בזמן די אמר דוד לא תחבל על יד דוד  
: מכיך ושלים כד שדר שאול ונטרו ית ביתא למקמליה:
- Hi: victori ut non disperdas David humilem et sim-  
plicem, quando misit Saul et custodierunt domum  
eius ut occideret eum.

60.

- MT: למנצח על-שושן עדות מכתם לדוד ללמד: בהצותו את ארם  
נהרים ואת-ארם צוכה וישב יואב ויך את-אדום בניא-מלך  
: שנים עשר אלה:
- LXX: εἰς το τέλος τοῖς ἀλλοιωθησομένοις, ἔτι (om. R)  
εἰς στηλογραφίαν τῷ Δαυεὶδ, εἰς διδασχην, ὅποτε  
ἐνεπυρίσεν την Μεσοποταμίαν Συρίας καὶ την  
Συρίαν Σοβαλ καὶ ἐπεστρεψεν Ἰσαβ καὶ ἐπάταξεν  
την φαραγγα των ἄλων δωδεκα χιλιάδας.
- O': εἰς το τέλος τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι εἰς στηλο-  
γραφίαν τῷ Δαυιδ εἰς διδασχην ὅποτε ἐνεπυρίσεν  
την Μεσοποταμίαν Συρίας καὶ την Συρίαν Σοβαλ  
καὶ ἐπεστρεψεν Ἰσαβ καὶ ἐπάταξε την φαραγγα των  
ἄλων<sup>2)</sup> δωδεκα χιλιάδας.
- A: τῷ νικοποιῶ ἐπι κρινων μαρτυρίας ταπεινου τελειου  
του Δαυιδ . . . . .
- Σ: ἐπινικιον ὑπερ των ἀνθων μαρτυρία του ταπεινο-  
φρονος καὶ ἀμωμου του Δαυιδ εἰς διδασχην ὅποτε

<sup>1)</sup> Sy: zu ψ 4:  [ענה]

<sup>2)</sup> Variante: τον Ἐδωμ ἐν τη φαραγγι.

*ἐμπρησας την Συριαν της Μεσοποταμιας και την Συριαν Σωβαλ [και] ἀνεστρεψεν και ἐπαταξε τον Έδομ εν τη φαραγγι του ε̅λος δωδεκα χιλιαδας.*

T: לשבחה על עתיק סהדוהא [די בני יעקב ולבן] פרשגן על יד דוד לאלפא: כד כנש דוד משירין ועבר על אנר סהדוהא ואניח־עם ארם די על פרת ועם ארם [די עם] צוכה ומן כתר כן חב ויאב ומחא ית אדומאי במישור מילחא ונפלו מן חילהון דדוד ויאב תריסר <sup>1)</sup> אלפין:

Hi: victori pro liliis testimonium humilis et perfecti David ad docendum, quando pugnavit adversum Syriam Mesopotamiae et adversum Syriam Sobal, et reversus est Joab et percussit Edom in valle salinarum III <sup>2)</sup>).

## 61.

MT: למנצח על-נגינת לדוד

LXX: εἰς το τέλος, ἐν ἴμνοις τῶ Δαυιδ <sup>3)</sup>.

O': εἰς το τέλος ἐν ὑμνοις τῶ Δαυιδ.

S: ἐπινικιον δια ψαλτηριων του Δαυιδ.

T: לשבחה על הושבחן [לדוד] <sup>4)</sup>

Hi: victori in psalmis David.

## 62.

MT: :למנצח על-ידותון מומור לדוד:

LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ Ἰδιθουν ψαλμος τῶ Δαυιδ.

O': εἰς το τέλος ὑπερ Ἰδιθουν ψαλμος τῶ Δαυιδ.

A: τῶ νικοποιῶ περι του Ἰδιθουμ μελωδημα του Δαυιδ.

S: ἐπινικιος δια Ἰδιθουμ ᾠδη εἰς Δαυιδ.

T: לשבחה על ידוי דידותון הושבחחא לדוד

Hi: victori pro Idithun canticum David.

<sup>1)</sup> קרבא.

<sup>2)</sup> βμφξ: simplicis; — duodecim milia.

<sup>3)</sup> אRT: εἰς τ. τ. ἐν ὑ. (fehlt bei T) ψαλμος τῶ Δ.

<sup>4)</sup> על יד דוד.

63.

MT: מִזְמוֹר לְדָוִד כְּהִיְתוֹ כַּמְדַּבֵּר יְהוּדָה

LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ, ἐν τῷ εἶναι αὐτον ἐν τῇ ἐρημῳ τῆς Ἰδουμαιας.

O': ψαλμος τῷ Δαυιδ ἐν τῷ εἶναι αὐτον ἐν τῇ ἐρημῳ τῆς Ἰδουμαιας <sup>1)</sup>).

Σ: ὥδη του Δαυιδ ἐν τῷ εἶναι αὐτον ἐν τῇ ἐρημῳ Ἰουδα.

T: תושבחתא לדוד בעידן מהוי כמדברא [די] בתחום שבט יהודה:

Hi: canticum David, cum esset in deserto Judaeae.

64.

MT: לְמִנְצַח מִזְמוֹר לְדָוִד

LXX: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυειδ.

O': εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυιδ.

A: τῷ νικοποιῶ μελωδημα του Δαυιδ.

T: לשבחה תושבחתא לדוד

Hi: victori canticum David.

65.

MT: לְמִנְצַח מִזְמוֹר לְדָוִד שִׁיר

LXX: εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυειδ, ὥδη <sup>2)</sup>).

O': εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυιδ ·×· ὥδη.

Σ: ἐπιτυκιον ᾠσμα cantici του Δαυιδ <sup>3)</sup>).

T: לשבחה חשבחתא [לדוד שירתא]

Hi: victori carmen David. de profectioe <sup>5)</sup>).

<sup>1)</sup> Variante: Ἰουδαιας. — A: Ἰουδα. Θ: Ἰδουμαιας.

<sup>2)</sup> AT om. ὥδη.

<sup>3)</sup> Theodoret: ἐν ἐνίοις δε ἀντιγραφῶις προσκειται ὥδη Ἰερεμιου και Ἰεζεκιηλ και του λαου της παροικιας οτε ἐμελλον ἐκπορευεσθαι. Ταυτα ουτε το Ἐβραϊκον ἐχει ουτε οἱ ἄλλοι ἐρμηνευται ουτε οἱ O' ἐν τῷ ἔξαπλω.

Bei SH: .| נְחַמְדָּן | נְחַמְדָּן | נְחַמְדָּן | נְחַמְדָּן. was nach Field aber Eigentum des Σ. ist.

<sup>4)</sup> עַל יַד דָּוִד וְשִׁירָתָא.

<sup>5)</sup> βμξφG: vict. carm. D. cantici.

βμξφ om. de profectioe. — Man vgl. hierzu die Ueberschrift des Cod. Amiat: in finem psalmus D. Canticum Hieremiae et Agei de verbo peregrinationis, quando incipiebant proficisci.

## 66.

MT: למנצח שיר מומור

LXX: εἰς το τέλος ᾠδῆ ψαλμου ἀναστασεως <sup>1)</sup>.

O': εἰς το τέλος ᾠδῆ ψαλμου ÷ ἀναστασεως × <sup>2)</sup>.

A: τῷ νικοποιῶ ᾠσμα μελωδηματος.

T: לשבחא שירא הושבחא <sup>3)</sup>

Hi: victori canticum psalmi.

## 67.

MT: למנצח בנינת מומור שיר

LXX: εἰς το τέλος, ἐν ὕμνοις ψαλμος τῷ Δαυειδ <sup>4)</sup>.

O': εἰς το τέλος ἐν ὕμνοις ψαλμος τῷ Δαυιδ <sup>5)</sup>.

Σ: ἐπινικιον δια ψαλτηριου cantici ᾠματος.

T: לשבחא בנינתא הושבחא ושירא

Hi: victor in psalmis canticum carminis <sup>6)</sup>.

## 68.

MT: למנצח לרוד מומור שיר

LXX: εἰς το τέλος τῷ Δαυειδ, ψαλμος ᾠδης.

O': εἰς το τέλος τῷ Δαυιδ ψαλμος ᾠδης.

A: τῷ νικοποιῶ του Δαυιδ μελωδημα ᾠματος.

T: לשבחא [לרוד הושבחא] ושירא <sup>7)</sup>

Hi: victori David psalmus cantici.

## 69.

MT: למנצח על-שושנים לרוד

LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ των ἀλλοιωθησομενων τῷ Δαυειδ.

O': εἰς το τέλος ὑπερ των ἀλλοιωθησομενων τῷ Δαυιδ.

<sup>1)</sup> א om. ἀναστασεως.

<sup>2)</sup> Theodoret: οὐδε ταυτην την προσθηκην το' Εβραιικον ἔχει οὐδε οἱ ἀλλοι ἐρμηνευται οὐδε οἱ O' ἐν τῷ ἔξαπλω.

<sup>3)</sup> וְהוֹשִׁיבֵהוּ.

<sup>4)</sup> א: εἰς τ. τ. ἐν ὕμν. ψαλμος ᾠδης.

<sup>5)</sup> Variante zu O': εἰς τ. τ. ἐ. ὕ. ψαλμος ᾠδης.

Σ bei SH: |לְמַנְצַח| |עַל-שׁוֹשְׁנִים| |לְרֹד| |מוֹמֹר| |שִׁיר|

<sup>6)</sup> βμξφ: victori.

<sup>7)</sup> עַל יַד רֹד שִׁבְחָא.

A: τῷ νικοποιῷ ἐπι κρινῶν του Δαυιδ.  
 Σ: . . . . . ὑπερ των ἀνθων . . . . .  
 T: דוד על יד דוד [גלוות סנהדרין] על לשבחא<sup>1)</sup>  
 Hi: victori pro liliis David.

70.

MT: למנצח לדוד להזכיר  
 LXX: εἰς το τέλος τῷ Δαυειδ εἰς ἀναμνησιν, εἰς το Σωσαι με Κυριον<sup>2)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος τῷ Δαυιδ εἰς ἀναμνησιν ÷ εἰς το σωσαι με κυριον<sup>3)</sup>.  
 A: τῷ νικοποιῷ του Δαυιδ του ἀναμνησκειν.  
 T: לשבחא על יד דוד [למדכר] על צריר לכונחא:  
 Hi: victori David ad recordandum.

71.

LXX: τῷ Δαυειδ, υἱῶν Ἰωναδαβ και των πρωτων ἀρχμαλωτισθεντων<sup>4)</sup>.  
 O': ÷ τῷ Δαυιδ (Variante + ψαλμος) υἱῶν Ἰωναδαβ και των πρωτων ἀρχμαλωτισθεντων<sup>5)</sup>.

72.

MT: לשלמה  
 LXX: εἰς Σαλομων<sup>6)</sup>.  
 O': εἰς Σαλομων<sup>7)</sup>. οἱ λοιποὶ του Σολομωντος (Euseb).  
 T: על ידו דשלמה אהאמר בנבואה:  
 Hi: Salomonis.

<sup>1)</sup> שושניא.

<sup>2)</sup> R om. εἰς το Σωσ. με K.

<sup>3)</sup> Theodoret: τουτο ἐν ἐνιοις μεν ἀντιγραφοις εὔρον ἐν ἐνιοις δε οὐ· πλην οὔτε παρα τῷ Ἑβραϊῷ οὔτε παρα τοις ἄλλοις εἴρῃσκειται.

<sup>4)</sup> R: τῷ Δαυειδ ψαλμος κτλ.

R: τ. Δ. ψαλμος, των υἱων Ἀμιναδαμ κ. τ. πρ. ἀρχμ.

<sup>5)</sup> Variante: + ἀνεπιγραφος παρ' Ἑβραίοις.

<sup>6)</sup> R: εἰς Σαλομονα ψαλμος.

<sup>7)</sup> Sy:  $\text{בְּיַד שְׁלֹמֹה}$ , was nur aus dem griechischen εἰς Σαλομων geflossen sein kann.

## Drittes Buch.

73.

- MT: מומור לאספ  
 LXX: ψαλμος τῷ Ἄσαφ.  
 O': ψαλμος τῷ Ἄσαφ.  
 A: μελωδημα του Ἄσαφ.  
 T: תושבחה על ידיה דאספ  
 Hi: canticum Asaph.

74.

- MT: משכיל לאספ  
 LXX: συνεσεως τῷ Ἄσαφ.  
 O': συνεσεως τῷ Ἄσαφ.  
 A: ἐπιστημοσυνης του Ἄσαφ.  
 T: שיכלא טבא על ידוי דאספ  
 Hi: eruditionis Asaph.

75.

- MT: למנצח אל-תשחה מומור לאספ שיר  
 LXX: εἰς το τέλος μη διαφθειρης ψαλμος τῷ Ἄσαφ ᾠδης <sup>1)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος μη διαφθειρης ψαλμος ᾠδης τῷ Ἄσαφ.  
 Σ: ἐπινικιος περι ἀφθαρσιας ψαλμος του Ἄσαφ.  
 T: לשבחא בזמן די אמר לא תחכל עמך תושבחה על ידוי  
 דאספ ושירא :  
 Hi: victori ut non disperdas psalmus Asaph cantici.

76.

- MT: למנצח בנינת מומור לאספ שיר  
 LXX: εἰς το τέλος, ἐν ὕμνοις ψαλμος τῷ Ἄσαφ, ᾠδη, προς τον Ἀσσυριον <sup>2)</sup>.  
 O': εἰς το τέλος ἐν ὕμνοις ψαλμος τῷ Ἄσαφ ᾠδη ÷ προς τον Ἀσσυριον <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> R: εἰς τ. τ. μ. δ. τῷ Ἀ. ψαλμος.

<sup>2)</sup> NT: om. προς τον Ἀσσ.

Ⲙ om. ᾠδη.

<sup>3)</sup> Scholion: το προς τον Ἀσσ. οἷα ἐκειτο ἐν τῷ τετρασελιδῷ οὔτε παρα τοις O' οὔτε παρα τοις λοιποῖς οὔτε ἐν τῷ βιβλίῳ Eð-



A: τῷ νικοποιῶ ἐν ψαλμοῖς μελωδῆμα τοῦ Ἀσαφ ᾠδῆς.  
 T: לשבחא בחושבחתא תושבחה על ידא דאספ שירא:  
 Hi: victori in psalmis canticum Asaph carminis.

77.

MT: למנצח על-ידיחון לאספ מומור  
 LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ Ἰδιθουμ τῷ Ἀσαφ ψαλμος.  
 O': εἰς το τέλος ὑπερ Ἰδιθουν ψαλμος τῷ Ἀσαφ.  
 A: τῷ νικοποιῶ ἐπι Ἰδιθουμ μελωδῆμα τῷ Ἀσαφ.  
 Σ: ἐπινικιον δια Ἰδιθουμ ᾠδῆ του Ἀσαφ.  
 T: לשבחא על יד ירותון לאספ תושבחה  
 Hi: victori per Idithun psalmus Asaph.

78.

MT: משכיל לאספ  
 LXX: συνεσεως τῷ Ἀσαφ.  
 O': συνεσεως τῷ Ἀσαφ.  
 A: ἐπιστημοσυννης του Ἀσαφ.  
 T: שכלא דרוח קודשא על ידוי דאספ  
 Hi: eruditionis Asaph.

79.

MT: מומור לאספ  
 LXX: ψαλμος τῷ Ἀσαφ <sup>1)</sup>.  
 O': ψαλμος τῷ Ἀσαφ.  
 Σ: ᾠδῆ του Ἀσαφ.  
 T: תושבחה על ידוי דאספ [על חורבן בית מקדשא אמר ברוח  
 נבואה]:  
 Hi: canticum Asaph.

80.

MT: למנצח אל-ששנים עדות לאספ מומור

σεβιον και Παμφιλου οὔτε ἐν τῷ δεκάσειδιθῳ. — Theodoret: τὴν δε  
 Ἀσσυριου προσθηκαην οὐχ εἶρον ἐν τῷ ἑξαπλῳ ἀλλ' ἐν ἐνιοις ἀντι-  
 γραφοις.

<sup>1)</sup> A: ψαλμος τῷ Δαυειδ.

- LXX: εἰς το τέλος ὑπερ των ἀλλοιωθησομενων μαρτυριον  
 τῷ Ἀσαφ, ψαλμος ὑπερ του Ἀσσυριου <sup>1)</sup>).
- O': εἰς το τέλος ὑπερ των ἀλλοιωθησομενων μαρτυριον  
 τῷ Ἀσαφ ψαλμος [ὑπερ του Ἀσσυριου].
- A: τῷ νικοποιῶ ὑπερ των κρινων μαρτυριας του  
 Ἀσαφ μελωδημα.
- Σ: . . . . ὑπερ των ἀνθων μαρτυρια . . . . .
- T: לשבחא על יחבי סנהדרין די מתעסקין בסהרות אורחא <sup>2)</sup>  
 על ידוי דאספ [חושבחחא]:
- Hi: victori pro liliis testimonii Asaph canticum.

## 81.

- MT: למנצח על-הגתית לאספ.
- LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ των ληνων τῷ Ἀσαφ ψαλμος <sup>3)</sup>).
- O': εἰς το τέλος ὑπερ των ληνων ψαλμος τῷ Ἀσαφ.
- A: τῷ νικοποιῶ ἐπι του ληνου του Ἀσαφ.
- T: לשבחא על כנורא דאתיא מן נח על ידא דאספ
- Hi: victori in torcularibus Asaph.

## 82.

- MT: מוזור לאספ.
- LXX: ψαλμος τῷ Ἀσαφ.
- T: חושבחחא על ידא דאספ
- Hi: canticum Asaph.

## 83.

- MT: שיר מוזור לאספ
- LXX: ᾠδη ψαλμου τῷ Ἀσαφ.
- O': ᾠδη ψαλμου τῷ Ἀσαφ.
- Σ: ᾠσμα cantici του Ἀσαφ <sup>4)</sup>).

<sup>1)</sup> א om. υπερ του Ἀσσυριου.

<sup>2)</sup> שירחא.

<sup>3)</sup> T: εἰς τ. τελ. τῷ '4. ψ.

Α: εἰς τ. τελ. ὑπερ των ἀλλοιωθησομενων' ψαλμος τῷ Ἀσφ.

<sup>4)</sup> Σ bei SH: [سيف] [سيف] [سيف]

T: שיר [ושבחה] על ידא דאספּ

Hi: canticum psalmi Asaph.

84.

MT: למנצח על־הגתיה לבני־קרח מומור:

LXX: εἰς το τέλος, ὑπερ των ληνων τοις υἱοις Κορε ψαλμος.

O': εἰς το τέλος ὑπερ των ληνων τοις υἱοις Κορε ψαλμος.

A: τῷ νικοποιῶ ἐπι του ληνου των υἱων Κορε μελοδῆμα.

T: לשבחה על כינורא דאתיא מנת על ידיהון דבני קרח  
חושבחה

Hi: victori pro torcularibus filiorum Core canticum.

85.

MT: למנצח לבני־קרח מומור

LXX: εἰς το τέλος τοις υἱοις Κορε ψαλμος <sup>2)</sup>).

O': εἰς το τέλος τοις υἱοις Κορε ψαλμος.

Σ: ἐπιניκιος των υἱων Κορε ᾠδῆ.

T: לשבחה על ידיהון דבני קרח חושבחה

Hi: victori filiorum Core canticum.

86.

MT: תפלה לדוד

LXX: προσευχη τῷ Δαυειδ <sup>3)</sup>).

O': προσευχη τῷ Δαυιδ.

A. Σ: προσευχη του Δαυιδ.

T: צלותא דצלי דוד

Hi: oratio David.

87.

MT: לבני־קרח מומור שיר

LXX: τοις υἱοις Κορε ψαλμος ᾠδῆς.

<sup>1)</sup> חושבחה.

<sup>2)</sup> T: εἰς τ. τελ. τ. υἱ. K. ψαλμος τῷ Δαδ.

<sup>3)</sup> A: τῷ Δαυειδ.

- O': τοις υίοις Κορε ψαλμος ᾠδης.  
 A: των υίων Κορε . . . . .  
 Σ: των υίων Κορε ψαλμος ᾠδατος.  
 T: 1) על ידיהון דבני קרח איתאמר־שיר[ת]א דמתייחד על פום  
 אבהתא דמן לקדמין:

Hi: filiorum Core psalmus cantici.

88.

MT: שיר מזמור לבני קרח למנצח על-מחלת לענות משכיל להימן  
 האורחי:

LXX: ᾠδη ψαλμου τοις υίοις Κορε εἰς το τέλος ὑπερ  
 μαελεθ του ἀποκριθῆναι συνεσεως Αἶμαν τῷ Ἰσραη-  
 λιτῆ 2).

O': ᾠδη ψαλμου τοις υίοις Κορε εἰς το τέλος ὑπερ  
 μαελεθ του ἀποκριθῆναι συνεσεως Αἶμαν τῷ Ἰσραη-  
 λιτῆ.

A: ᾠδα μελωδηματος των υίων Κορε τῷ νικοποιῶ  
 τῷ ἐπι χορείᾳ του ἐξαρχειν, ἐπιστημοσυνῆς τῷ  
 Αἶμαν τῷ Ἰσραηλιτῆ.

Σ: . . . . . δια χορου . . . . .

T: 3) שירא ותושבחתא על ידיהון דבני קרח על צלותא [ל]שבחא  
 שכלא טבא על ידוי דהימן יציבא:

Hi: canticum carminis filiorum Core: victori per chorum  
 ad praecinendum: eruditionis Heman Ezraitae.

89.

MT: משכיל לאיתן האורחי

LXX: συνεσεως Αἶθαν τῷ Ἰσραηλιτῆ 4).

O': Αἶθαμ τῷ Ἰσραηλιτῆ 5).

1) ש.ב.ח.

2) A: Αἶθαμ pro Αἶμαν.

κ om. εἰς τ. τελ.

3) ש"ט | לשבחא

4) R: Αἶμαν pro Αἶθαν.

5) Scholion: ἄλλος Αἶθαμ τῷ Ζαχαῖτῆ.

Euseb.: ἄλλος Αἶθαν τῷ Ἐζραῖτῆ.

T: שכלא טבא דאיתאמר על ידא דאברהם דאחא מן מדינחא  
 Hi: eruditionis Ethan Ezraitae.

*Viertes Buch.*

90.

MT: תפלה למשה איש-האלהים  
 LXX: προσευχη του Μωυση ανθρωπου του θεου.  
 T: צלותא דצלי משה נבייא דיהוה כד חבו עמא ישראל כמדברא;  
 Hi: oratione Moysi viri dei.

91.

LXX: αινος ωδης τω Δαυειδ.  
 O': ÷ αινος ωδης τω Δαυιδ<sup>1</sup>).

92.

MT: מומור שיר ליום השבת  
 LXX: ψαλμος ωδης εις την ημεραν του σαββατου<sup>2</sup>).  
 O': ψαλμος ωδης εις την ημεραν του σαββατου.  
 Σ: άσμα ψαλμου εις την ημεραν του σαββατου.  
 T: שבחא ושירא די אמר אדם קדמאה על יומא דשבחא  
 Hi: psalmus cantici in die sabbati.

93.

LXX: εις την ημεραν του προσαββατου οτε κατοκισται  
 η γη αινος ωδης τω Δαυειδ<sup>3</sup>).  
 O': (ανεπιγραφος παρ' Εβραισις)<sup>4</sup>).

94.

LXX: ψαλμος τω Δαυειδ, τετραδι σαββατων<sup>5</sup>).  
 O': ψαλμος τω Δαυιδ τετραδι σαββατου<sup>6</sup>).

<sup>1</sup>) Euseb.: ανεπιγραφος ο ψαλμος.

<sup>2</sup>) Ν: ψ. ζ. εις τ. η. του προσαββατου.

<sup>3</sup>) ΑΤ: σαββατου pro προσαββατου.

<sup>4</sup>) Theodoret: το ανεπιγραφος παρ' Εβραισις ο'κ εστιν εν τω  
 εξαπλω ουδε παρ' Εδσεβιω.

<sup>5</sup>) Α: ψαλμος ωδης τ. Δ. τετρ. σαββατου.

<sup>6</sup>) Scholion: ανεπιγραφος παρα τοις Γ' και Ε' και Σ'.

Theodoret u. SH: + ανεπιγραφος παρ' Εβραισις.

95.

LXX: αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυεὶδ.

96.

LXX: ὅτε ὁ οἶκος οἰκοδομεῖται μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν·  
ᾠδῆ τῷ Δαυεὶδ.O': ÷ ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομηται (Var: ᾠκοδομεῖτο) μετὰ  
τὴν αἰχμαλωσίαν × ᾠδῆ τῷ Δαυιδ<sup>1)</sup>).

97.

LXX: τῷ Δαυεὶδ, ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται.

O': ÷ τῷ Δαυιδ ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται ×<sup>2)</sup>).

98.

MT: מִזְמוֹר

LXX: ψαλμος τῷ Δαυεὶδ.

O': ψαλμος ÷ τῷ Δαυιδ.

Σ: ᾠδῆ.

T: חֹשֶׁבֶת נְבוֹאָה

Hi: —<sup>3)</sup>).

99.

LXX: ψαλμος τῷ Δαυεὶδ.

O': ÷ ψαλμος τῷ Δαυιδ ×<sup>4)</sup>).

100.

MT: מִזְמוֹר לְתוֹדָה

LXX: ψαλμος εἰς ἑξομολογησιν.

O': ψαλμος εἰς ἑξομολογησιν.

A: μελωδῆμα εἰς εὐχαριστιαν.

T: שְׁבַח עַל קִרְבַּן תּוֹדָה

Hi: canticum in gratiarum actione.

101.

MT: לְדוֹר מִזְמוֹר

LXX: τῷ Δαυεὶδ ψαλμος<sup>5)</sup>).

1) Scholion: ἀνεπιγραφος παρα τοις Γ' και Ε' και Σ'.

2) Euseb.: οὔτε ψαλμος οὔτε ᾠδῆ ἐπιγεγραπται παρ' Ἑβραίοις.

3) φS: psalmus; βμ: canticum.

4) Euseb.: ἀνεπιγραφος παρ' Ἑβραίοις.

5) A. om. ψαλμος.

O': ψαλμος τῶ Δαυιδ <sup>1)</sup>).

T: על יד דוד הושבחתא

Hi: David canticum.

## 102.

MT: תפלה לעני כִּי־יעמֵךְ ולפני יהוה ישפֵךְ שִׁיחוֹ:

LXX: προσευχη τῶ πτωχῶ, ὅταν ἀκηδιαση και ἐναντιον Κυριου ἐκχη την δεησιν αὐτου.

O': προσευχη τῶ πτωχῶ ὅταν ἀκηδιαση και ἐναντιον Κυριου ἐκχη την δεησιν αὐτου.

Σ: προσευχη τῶ πτωχῶ ἐν τῶ ἀθυμειν αὐτον και ἐμπροσθεν Κυριου ἐκχει την λογοποιϊαν αὐτου.

T: צלותא על מסכניא ארום מישתלהי וקדם יהוה יימר צלותיה

Hi: oratio pauperis, quando sollicitus fuerit et coram domino fuderit eloquium suum.

## 103.

MT: לדוד

LXX: τῶ Δαυιδ <sup>2)</sup>).

O': τῶ Δαυιδ.

A: του Δαυιδ.

T: על יד דוד איתאמר [בנבואה]

Hi: David.

## 104.

LXX: τῶ Δαυιδ <sup>3)</sup>).

O': ÷ τῶ Δαυιδ.

A: του Δαυιδ <sup>4)</sup>).

## 105.

LXX: Ἀλληλουια.

<sup>1)</sup> Scholion (cf. Theodoret): ἐνια των ἀντιγραφων ἐχει τετραδι σαββατον· πλην οὔτε παρα τῶ Ἑβραϊῶ οὔτε παρα τοις ἀλλοις ἐρμη- νευταις οὔτε παρα τοις O' εἶρηται.

<sup>2)</sup> T: ψαλμος τῶ Δ.

<sup>3)</sup> T: ψαλμος τῶ Δ.

<sup>4)</sup> Ἀ bei SH: פ־ס??

106.

MT: הללויה  
 LXX: Ἀλληλοια.  
 T: הללויה  
 Hi: alleluia.

*Fünftes Buch.*

107.

LXX: Ἀλληλοια.

108.

MT: שיר מומור לדוד  
 LXX: ᾠδὴ ψαλμου τῷ Δαυιδ.  
 O': ᾠδὴ ψαλμου τῷ Δαυιδ.  
 A. Σ. Θ: ᾠσμα ψαλμου τῷ Δαυιδ.  
 T: שירא [ושבחה] על יד דוד  
 Hi: canticum psalmi David.

109.

MT: למנצח לדוד מומור  
 LXX: εἰς το τέλος τῷ Δαυιδ ψαλμος.  
 O': εἰς το τέλος ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 A: τῷ νικοποιῶ του Δαυιδ μελωδημα.  
 T: שבחה על יד דוד תושבחה  
 Hi: pro victoria David canticum <sup>2)</sup>.

110.

MT: לדוד מומור  
 LXX: τῷ Δαυιδ ψαλμος.  
 T: על יד דוד תושבחה  
 Hi: David canticum.

111.

MT: הללויה  
 LXX: ἀλληλοια.

---

<sup>1)</sup> והושבחה

<sup>2)</sup> βμξφ: victori.



O': ἀλληλουια; nach SH: ἀλληλουια ÷ της ἐπιστροφης Ἄγγαιου και Ζαχαριου <.

T: יהללה

Hi: alleluia.

112.

MT: יהללה

LXX: ἀλληλουια <sup>1)</sup>.

O': ἀλληλουια, Variante: ἀλληλουια ÷ της ἐπιστροφης <sup>2)</sup> Ἄγγαιου και Ζαχαριου <.

T: יהללה

Hi: alleluia.

113.

MT: יהללה

LXX: ἀλληλουια.

T: יהללה

Hi: alleluia.

114.

LXX: Ἀλληλουια.

115.

LXX: ψ 115 = MT ψ 114, 9—26.

116 <sup>3)</sup>—118.

LXX: Ἀλληλουια.

Hi: zu 116 alleluia (om. βμφ!)

119.

LXX: Ἀλληλουια.

Hi: alleluia (om. βμφ).

120.

MT: שיר המעלות

<sup>1)</sup> T: ἀλλ. της ἐπιστροφης Ζαχαριου.

R: ἀλλ. τ. ἐπιστ. Ἄγγαιου και Ζαχαριου.

<sup>2)</sup> Variante: ἐπιγραφης.

<sup>3)</sup> Bei O': ψ 116, 1—9 = Nr. 114; ψ 116, 10—19 = Nr. 115; „hunc psalmum quinta et sexta editio cum superioribus copulant; Symmachus vero et LXX interpretes dividunt“ (cf. Field).

LXX: ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν.  
 O': ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν.  
 A. Σ: εἰς τὰς ἀναβάσεις.  
 Θ: ᾠδὴ τῶν ἀναβάσεων.  
 T: שירא דאחאמר על מסוקיין [רתהומא]  
 Hi: canticum graduum.

121.

MT: שיר למעלות  
 LXX: ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν.  
 O': ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν.  
 Σ: ᾠδὴ τῶν ἀναβάσεων.  
 T: שירא דאחאמר על מסוקיין [רתהומא]  
 Hi: canticum graduum.

122.

MT: שיר המעלות לדוד  
 LXX: ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν τῷ Δαυιδ<sup>1)</sup>.  
 O': ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν (τοῦ Δαυιδ)<sup>2)</sup>.  
 A. Σ: ᾠδὴ τῶν ἀναβάσεων τοῦ Δαυιδ.  
 T: שירא דאחאמר על מסוקיין [רתהומא]<sup>3)</sup>  
 Hi: canticum graduum<sup>4)</sup>.

123—134.

MT: שיר המעלות<sup>5)</sup>  
 LXX: ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν<sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> ART: ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν.

<sup>2)</sup> Nur SH liest τ. Δαυιδ.

<sup>3)</sup> על יד דוד.

<sup>4)</sup> βμφ: + David.

<sup>5)</sup> 124] ש"המ" לדוד.  
 127] ש"המ" לשלמה.  
 131] ש"המ" לדוד.  
 133] ש"המ" לדוד.

<sup>6)</sup> 124] ᾠ. τ. ἀ. τῷ Δαυιδ (ART om. τῷ Δ.).  
 127] ᾠ. τ. ἀ. τῷ Σαλωμων R (τ. Σαλ. om. NAT).  
 131] ᾠ. τ. ἀ. τῷ Δαυιδ (τ. Δ. om. T).  
 133] ᾠ. τ. α. τῷ Δαυιδ (τ. Δ. om. TA\*).

O': *ὄδη των ἀναβαθμων* (für 124—126 128—130 134 nicht vorhanden <sup>1</sup>).

T: [דַּהֲמוֹת] דַּמְסָא עַל דַּמְסָא (י) קִיִּין [דַּהֲמוֹת] <sup>2</sup>).

Hi: canticum graduum <sup>3</sup>).

135.

MT: הללויה.

LXX: Ἀλληλουια.

T: הללויה.

Hi: alleluia.

136.

LXX: Ἀλληλουια.

137.

LXX: τῷ Δαυειδ.

O': ÷ τῷ Δαυιδ Ἰερειμου <sup>4</sup>).

138.

MT: לדוד.

<sup>1</sup>) 127] + *τον Σολομων* SH, Theodoret u. ad.

ΔΣ bei SH: *سولومون* *سولومون* *سولومون*

131] + *τον Δαυιδ* SH.

Desgl. Δ u. Σ bei SH.

133] ·×· *τῷ Δαυιδ*.

<sup>2</sup>) 124] + *על יד דוד*.

127] + *על יד שלמה*.

131] —

133] —

Dagegen nach der *Regia* 131: *ש"דא"על מס"על יד דוד*;

133: *ש"דא"על מס"לדוד*.

<sup>3</sup>) 124] *βμφ*: + David.

127] + Salomonis im Texte; om. *DRWZ*.

131] *βμφξW*: + David.

133] *βμφξ*: + David.

<sup>4</sup>) Scholion: *εἰς το Εὐσεβιον τῷ Δαυιδ μονον ἐπεγεγραπτο· και ἐξω ἀνεπιγραφος παρα τοις Γ'. ἐν τῷ ὀκτασελιδῷ ὁμοιος τῷ Δαυιδ ἐπεγεγραπτο παρα μονοις τοις Ο'.*

Theodoret: *οὗτος ὁ ψαλμος ἀνεπιγραφος παρ' Ἑβραίοις· θρασυ δε τινες πραγμα τετολμηκοτες ἐπεγραψαν τῷ Δαυιδ δια Ἰερειμων.*

LXX: τῷ Δαυεὶδ <sup>1)</sup>).

O': ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, Ἀγγαῖον καὶ Ζαχαριον.

Θ: τῷ Δαυιδ.

παρα Ἀ καὶ Σ' ἀνεπιγραφος.

T: דוד יד על.

Hi: David <sup>2)</sup>).

139.

MT: למנצח לדוד מומור.

LXX: εἰς τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ Δαυεὶδ <sup>3)</sup>).

O': εἰς τὸ τέλος ψαλμὸς τῷ Δαυιδ <sup>4)</sup>).

Σ: ἐπινικίος τοῦ Δαυιδ canticum.

T: לשבחא הושבחא דוד יד על.

Hi: pro victoria David canticum <sup>5)</sup>).

140.

MT: למנצח מומור לדוד.

LXX: εἰς τὸ τέλος τῷ Δαυεὶδ ψαλμὸς.

O': εἰς τὸ τέλος τῷ Δαυιδ ψαλμὸς.

A: τῷ νικοποιῶ μελωδῆμα τοῦ Δαυιδ.

T: לשבחא הושבחא על יד דוד.

Hi: pro victoria canticum David <sup>6)</sup>).

141.

MT: מומור לדוד.

LXX: ψαλμὸς τῷ Δαυεὶδ.

<sup>1)</sup> A: τῷ Δ. Ζαχαριον.

T: τῷ Δ. Ζαχαριας.

<sup>2)</sup> WZ om.

<sup>3)</sup> A: εἰς τ. τελ. τῷ Δαὶδ ψαλμὸς Ζαχαριον.

A<sup>(mg)</sup> + ἐν τῇ διασπορᾷ.

T: εἰς τ. τ. τῷ Δ. ψ. Ζαχ. ἐν τῇ διασπορᾷ.

<sup>4)</sup> Theodoret: ἐν ἐνίοις ἀντιγραφοῖς προσκεῖται Ζαχαριον εἰς τὴν διασποραν' τοντο οὔτε παρα τῷ Ἑβραῖῳ οὔτε παρα τοῖς O' οὔτε παρα τοῖς ἄλλοις εἶρον ἐομνηνταις.

Σ bei SH: [דוד] [על] [יד] [דוד]

<sup>5)</sup> βμξφ: victori.

<sup>6)</sup> βμξφ: victori.

- O': ψαλμος τῷ Δαυιδ.  
 A: μελωδῆμα του Δαυιδ.  
 T: הושבחא לדוד.  
 Hi: canticum David.

142.

- MT: מִשְׁכִּיל לְדָוִד בְּהוֹיָו בְּמַעְרָה תְּפִלָּה.  
 LXX: συνεσεως τῷ Δαυειδ ἐν τῷ εἶναι αὐτον ἐν τῷ  
 σπηλαιῳ προσευχῆ.  
 O': συνεσεως τῷ Δαυιδ.  
 A: ἐπιστημονος του Δαυιδ.  
 T: שְׁכֵלָא טבא על ידי דוד במהויה כאספלידא צלותא.  
 Hi: eruditio <sup>1)</sup> David cum esset in spelunca oratio.

143.

- MT: מִזְמוֹר לְדָוִד.  
 LXX: ψαλμος τῷ Δαυειδ, ὅτε αὐτον ὁ υἱος καταδιω-  
 κει <sup>2)</sup>.  
 O': ψαλμος τῷ Δαυιδ ÷ ὅτε αὐτον ὁ υἱος κατεδιω-  
 κεν <sup>3)</sup>.  
 T: דוד [שְׁכָחָא] <sup>4)</sup>.  
 Hi: canticum David.

144.

- MT: לְדָוִד.  
 LXX: τῷ Δαυειδ, πρὸς τον Γολιαδ <sup>5)</sup>.  
 O': τῷ Δαυιδ ÷ πρὸς τον Γολιαδ <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> BWZ: eruditi.

<sup>2)</sup> R: ψ. τῷ Δ. ὅτε αὐτον ἐδιωκεν Ἀβεσσαλωμ ὁ υἱος αὐτον.

<sup>3)</sup> Theodoret: ἐν ἐνιοις ἀντιγραφοις εἶρον ὅτε αὐτον ἐδιωκεν Ἀβεσσαλωμ ὁ υἱος αὐτον. οὔτε δε παρα τῷ Ἑβραίῳ οὔτε παρα τοις ἄλλοις ἐρμηνευταις ταυτην εἶρηκα την προσθηκην.

<sup>4)</sup> הושבחא.

<sup>5)</sup> A: om. πρὸς τ. Γ.

<sup>6)</sup> Theodoret: ἐν ἐνιοις των ἀντιγραφων τη ἐπιγραφῆ προσκει-  
 μενον εἶρον πρὸς τον Γολιαδ. οὔτε δε παρα τῷ Ἑβραίῳ οὔτε παρα  
 τοις ἄλλοις ἐρμηνευταις οὔτε μην παρα τοις O' εἶρον ἐν τῷ ἐξαπλῳ.

Sy: |ן|ב|צ|ן| |ן|ב|צ|ן| |ן|ב|צ|ן| |ן|ב|צ|ן| |ן|ב|צ|ן| |ן|ב|צ|ן|

T: על יד דוד.

Hi: David.

145.

MT: תהלה לדוד.

LXX: αἰνεσις του Δαυειδ<sup>1)</sup>.O': αἰνεσις του Δαυιδ<sup>2)</sup>.

A: ὑμνησις του Δαυιδ.

Σ: ὕμνος του Δαυιδ.

Θ: αἰνεσεως τῷ Δαυιδ.

T: תושבחה לדוד.

Hi: ymnus David.

146—148.

MT: הללויה.

LXX: Ἀλληλονια· Ἄγγαιου και Ζαχαριου<sup>3)</sup>.O': (fehlt für ψ 147, 12 ff. u. 148) Ἀλληλονια ÷ Ἄγγαιου και Ζαχαριου<sup>4)</sup>.

T: הללויה.

Hi: alleluia (im Text nur 146)<sup>5)</sup>.

149.

MT: הללויה.

LXX: Ἀλληλονια<sup>6)</sup>.Hi: —<sup>7)</sup>.

---

<sup>1)</sup> ⲬAT: αἰνεσεως τῷ Δαδ.

<sup>2)</sup> SH u. andere αἰνεσεως τῷ Δαυιδ.

<sup>3)</sup> ψ 147 (MT) = LXX ψ 146, 1—10 + ψ 147, 1—9; beidemal die volle Ueberschrift.

<sup>4)</sup> Theodoret zu ψ 148: ἐν ἐνιοις ἀντιγραφοις προσκειται Ἄγγαιου και Ζαχαριου· τουτο δε οὔτε παρα τῷ Εβραιω οὔτε παρα τοις ἄλλοις ἐρμηνευταις οὔτε παρα τοις O' εἶρον ἐν τῷ ἔξαπλω.

<sup>5)</sup> Die Handschriften ziehen teilweise das schließende ἄλληλονια von ψ 146 u. 147 zu dem nachfolgenden ψ; die ganze Sache ist unsicher und schwankend, auch von keiner Bedeutung.

<sup>6)</sup> R: ἄλλ. Ἄγγαιου και Ζαχαριου.

Ⲭ om. ἄλληλονια.

<sup>7)</sup> βμξφ: (h)alleluia.

## 150.

MT:	הללויה.
LXX:	Ἀλληλουια.
T:	הללויה.
Hi:	— <sup>1)</sup> .

## 2. Textkritisches.

Im Allgemeinen läßt sich für die Psalmenüberschriften der angegebenen Textzeugen ein *dreifaches* Charakteristikum aufstellen: erstens liefern sie bei allen fast durchgehends den Beweis, *dafs schon die Uebersetzer den ursprünglichen Sinn der hebräischen Originale, soweit sie musikalische Bemerkungen enthielten, wenig oder gar nicht mehr verstanden haben*; ferner: *die Ueberschriften sind von den einzelnen Uebersetzern in gewissen stereotypen, für jeden charakteristischen Formeln wiedergegeben worden*; etwaige Schwankungen erklären sich fast stets durch ungenaue Ueberlieferung; endlich: *im Grofsen und Ganzen haben die Uebersetzer unsern massorethischen Text (nach seinem Consonantenbestande) vor sich gehabt.*

In einzelnen ergeben sich folgende Resultate:

1. Von den hexaplarischen Uebersetzern geben *Aquila* und *Symmachus*, soweit sie erhalten, mit wenigen Ausnahmen genau die Ueberschriften des MT wieder; die Differenzen erklären sich z. T. daraus, dafs ihre hebr. Vorlagen nur spärlich mit „Lesemüthern“ ausgestattet waren; daher z. B. bei *Ἀ.* die Uebersetzungen (5) κληροδοσιων = הללויה, desgl. bei *Σ* = κληρουχιων; ferner (8) *Σ* ὑπερ των ληνων = על-הנהגה, was *Ἀ* hier allerdings durch γεθθιτιδος wiedergibt, während er *ψ* 81 u. 84 sogar nur על-הנהגה gelesen zu haben scheint; vgl. ausserdem (60) *Σ* ὅποτε ἐμπρησας = בקהצותו (ebenso LXX). Anderer Art sind folgende Abweichungen:

<sup>1)</sup> βμξφ: (h)alleluia.

*A*: (7) χοροὶ = כּוּשִׁי (ebenso LXX,  $\Sigma$ ,  $\Theta$ ); (9) νεανιω-  
τητος του υἱου = עֲלֻמוֹת הַבֶּן (?), (so Gesenius); ebenso in  
*ψ* 46; (53 u. 88) ἐπι χορεία = עַל-מַחְלָה oder auch מַחְלָה  
als fem. zu dem im AT nur als masc. vorkommenden  
מָחֹל = Tanz; (88) του ἔξαρχειν wohl = לַעֲנֹת von עָנָה  
(ar. يَعْزِي عَنَى) in der Bedeutung „anheben“. —  $\Sigma$ : (9)

עַל-מוֹת הַבֶּן περι του θανατου του υἱου; (22) ὑπερ της  
βοηθειας vielleicht = אֵילָה (cf. syr. ܘܠ ܗܝܠܗ Hülfe), jedenfalls  
ist irgend ein Derivatium vom Stamme הָל voranzusetzen,  
ebenso bei LXX ἀντιλημψεως; (46) ὑπερ των αἰωνιον  
= עַל-עֲלָמָה; (53 u. 88) δια χορου wie bei *A* = מַחְלָה von  
מָחֹל; (56) ὑπο του φυλου . . . nach Baethgen = אֵלִם für  
אֵלָה; mir scheint das Ganze eher auf das Targum hinzu-  
schielen; (60) Σωβαλ gegen MT צוּבָה; (75) περι ἀφθαρσιας  
ist unverständlich und scheint im Vergleich mit 57 περι  
του μη διαφθεισης kaum Eigenthum von  $\Sigma$  zu sein, oder  
aber es ist ganz freie Wiedergabe, wie solche allerdings  
öfter bei diesem Uebersetzer vorkommen. — Besondere  
Erwägung verdienen die Ueberschriften der *ψψ* 16, 56  
57, 58, 59, 60: in diesen findet sich bei *A* und  $\Sigma$  für das  
Hebr. מִכְתָּם = LXX und  $\Theta$  στήλογραφια („Inchriftenge-  
dicht“) die sonderbare Wiedergabe του ταπεινοφρονος και  
ἀπλου resp. ταπεινου τελειου (*A*), und ταπεινοφρονος  
ἀμομου ( $\Sigma$ ), was genau dem Targumischen מִכְתָּם וְשֵׁלִים (so  
*ψ* 56, 57, 58, 59) entspricht; näheres s. u. S. 143 f.).

Zusätze oder Auslassungen in den Ueberschriften im  
Widerspruch mit MT lassen sich bei beiden Uebersetzern  
mit Sicherheit nicht nachweisen. Zu *ψ* 36 bemerkt Eusebius,  
in der Ueberschrift stände nichts von ψαλμος oder ᾠδη  
oder ähnlichem; das scheint allerdings für die Formen  
von LXX (Hexapla) und *A*, die nur למִנְצָה voraussetzen,  
zu sprechen. Aber Hi und T haben die Ueberschrift ge-  
nau wie MT; solche Fälle, in denen *AΣΘ* (und *O*)



nur einen Teil der Ueberschriften wiedergeben, sind zunächst und in erster Linie durch die mangelhafte Ueberlieferung zu erklären. Ein augenfälliges Beispiel für diese Unzuverlässigkeit der Tradition bietet  $\psi$  104, wo  $A$  nach der Syrisch-Hexaplarischen Randnote gegen MT *του David* haben soll, obgleich T und Hi *keine* Ueberschrift bieten und  $O'$  ihr  $\tau\phi A$  obelisiert. Der Irrtum des Syrischen Uebersetzers liegt also auf der Hand. Schwieriger ist der Fall in  $\psi$  138, wo  $A$  (u.  $S'$ ) gegen MT und die übrigen Zeugen dem Scholion zufolge ohne Ueberschrift gewesen sein soll; es ist immerhin möglich, daß  $A$  nach einem hebr. Original übersetzte, welches לָדָר noch nicht (resp. nicht mehr) hatte, wie ja überhaupt die hebr. Ueberschriften der letzten 60 Psalmen im Verhältnis zu denen des ersten Buches eine gewisse Unsicherheit verraten. — Bei  $\Sigma$  ist auffallend das Fehlen von *Ἰωαβ* (60), beruht wohl aber nur auf ungenügender Ueberlieferung; sonst keine Abweichungen von MT. Es bleibt also bei dem oben Gesagten, daß beide Uebersetzer, soweit wir es kontrollieren können, den jetzigen massorethischen Text vor sich hatten; besonders weise ich noch darauf hin, daß auch sie die 34 יהוים d. h. die Psalmen *ohne* Ueberschriften <sup>1)</sup> kennen; bei 5 dieser „Waisen“ (33, 43, 94, 96, 132) wird dies durch Scholion resp. Bemerkung eines der alten Exegeten im Gegensatz zu LXX eigens bestätigt.

2) *Theodotion* ist nur zu 28  $\psi\phi$  erhalten; aus diesem und dem sachlichen Grunde seiner engen Verwandtschaft mit der *Septuaginta* fasse ich beide in der Besprechung zusammen.

Zunächst einiges über die Art, wie LXX und  $\theta$  den hebr. Consonantentext aufgefaßt haben: (5) ὑπερ της κληρονομουσης = על-הנְחֻלָּה; (7) שנין = ψαλμος (gegen

<sup>1)</sup> Hierbei sind die  $\psi\phi$  mit dem Vorsatz *ἀλληλοια* eingeschlossen, da dies eigentlich nicht als Ueberschrift angesehen werden kann.

Θ ὑπερ ἀγνοίας) ist, wenn ursprünglich, geraten; *Xουσι* (ebenso Θ) wie *Α* und *Σ*; aber LXX ὅν ἦσε gegen die 3 hexaplar. Uebersetzer, die *אשר* subjektivisch nehmen; (8) ὑπερ τ. ληγων = על-הַגָּתוֹן wie *Σ*, dagegen Θ = *Α*; (9) ὑπερ των κρουσιων τ. υίου = על-עֲלֵמוֹת הַבֶּן, ebenso *ψ* 46; Θ ὑπερ ἀκμης τ. υί. = *Α* הַבֶּן הַבֶּן; (22) ἀντιλημψεως = אֵילָה, cf. *Σ*!; (45) ὑπερ των ἀλλοιωθη. = על-שִׁשְׁנַיִם, Θ dagegen richtig ὑπερ των κριων; LXX ὑπερ του ἀγαπητου vielleicht = יָדוּר wie *Σ* und *Hi*, während Θ τοις ἠγαπημενοις schon eher = יְדוּרוֹת sein kann <sup>1)</sup>; (53) Θ ὑπερ της χορειας = על-מְחֵלָה wie *Α* und *Σ*; (56) ὑπερ του λαου του ἀπο των ἀγιων μεμακρυσμενου ist ganz unverständlich; Bähggen meint, LXX las אֱלֹם und umschrieb ἀπο τ. ἀγ., damit ist aber ὑπερ τ. λ. noch nicht erklärt. Entweder haben die Uebersetzer על-יוֹנָה nicht verstanden und umschrieben im Sinne der (vielleicht alten) targumischen Auslegung, oder aber — und das hat bei LXX grössere Wahrscheinlichkeit — sie lasen רַחֲקִים מֵאֵלֶם עַל-הַגָּוִי מֵאֵלֶם, vielleicht auch mit Beziehung auf sich als Griechen "עַל-יוֹן מֵא"ר"; letzteres käme dem hebr. Consonantenbestande noch näher; Θ richtig ὑπερ της περιστερας; (60) ἐνεπυρσεν = כְּהִצְתוֹ wie *Σ*; desgl. *Σοβαλ* (*Σοβαλ*) = צוּבָה; (88) του ἀποκριθηναι = לְעֵנוֹת. Für LXX und Θ ergibt sich also dasselbe Resultat wie bei *Α* und *Σ*: ihre Vorlagen hatten spärlicher die sog. Lese- mütter und waren in scriptio continua abgefaßt.

Bevor der Text von LXX mit *MT* in Vergleich gebracht werden kann, muß ersterer genau auf *hexaplarische Lesarten* hin untersucht werden; ich verweile bei diesem Thema als dem wichtigsten etwas länger.

<sup>1)</sup> Ich vermute in dem ziemlich nichtssagenden hebr. שׁ יְדוּרוֹת ein verstümmeltes ursprüngliches יְדוּרוֹת, oder auch יְדוּרֵיהָ (cf. 2 Sam. 12, 25 den Namen Salomos!); in beiden Fällen läge eine Doppelüberschrift wie *ψψ* 39, 62, 77, 88 vor.

Als hexaplarische Lesarten (im engeren Sinne) lassen sich mit Sicherheit folgende Ueberschriften erweisen: (4) *ἐν ψαλμοῖς* stammt aus *Α*; *LXX* hat sonst durchweg כננינו = *ἐν ὑμνοῖς*, während *Α* stets *ἐν ψαλμοῖς* übersetzt; ebenso ist *ὄδη* für מומור sicher nicht ursprünglich: *LXX* übersetzt sonst stets *ψαλμος*, nur hier und *ψ 39* findet sich dafür *ὄδη*; an ersterer Stelle scheint es aus *Σ*, an der anderen aus *Θ* geflossen zu sein. — (11) *+ ψαλμος* = *Θ + ψαλμος* gegen die übrigen Zeugen. — (12) *Θ εἰς το τελος* ist unmöglich, da derselbe nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Eusebius (cf. zu *ψ 4*) stets *εἰς το νικος* übersetzt; die vorhandenen Reste bestätigen das. — (63) *LXX = Θ Ἰδουμαίας*. — (65) *ὄδη* sicher Ergänzung (Asteriskus!), wohl nach *Σ*. — (145) die Lesart in SH = *Θ*, so auch *ⲐAT* gegen recepta und den hexaplarischen Text. — Zu beanstanden ist ferner: *Α ψψ 5, 13, 108 ψαλμος* = מומור gegen sonst durchgehends gebrauchtes μελωδημα (vgl. das Zeugnis des Origenes zu *ψ 3*) und *ψ 76 ὄδη* = שיר gegen sonstiges ῥσμα. — Ueber die Schwankungen bei *Σ* (*ψψ 48, 87, 108 ψαλμος* = מומור gegen bezeugtes [vgl. Orig. zu *ψ 3*] *ὄδη* oder *ῥσμα*) wage ich kein entscheidendes Urteil; sie können ursprünglich sein (Verbindung שיר מומור!).

Durch Vernachlässigung der kritischen Zeichen sind ferner folgende Zusätze gegen MT in den Text der recepta gekommen:

(43) *ψαλμος τῷ Δ.*, bezeugt durch Euseb. — (48) *δευτερα σαββ.* — (70) *εἰς το σωσαι μ. κ.* bezeugt durch Theodoret. — (91) Volle Ueberschrift gegen MT; cf. Euseb. zur Stelle. — (93) Volle Ueberschrift, gegen MT. — (96) Volle Ueberschrift gegen MT und sämtliche anderen Zeugen (*ὄδη τ. Δ.* nicht obelisiert!). — (97) Volle Ueberschrift, cf. Euseb. — (98) *τῷ Δ.*, — (99) *ψαλμος τῷ Δ.* — (104) *τῷ Δ.* — Anders aber — und hierauf möchte ich

ganz besonders hinweisen — verhält es sich mit folgenden obelisierten Ueberschriften :

(76) stand das Plus *προς τον Ἀσόνριον* nach dem Doppelzeugnis des Scholion und des Theodoret nicht im LXX-Texte der Tetrapla, Oktapla und der Ausgabe des Euseb. und Pamph., sondern (cf. Theodoret) nur in einigen Antigraphen; trotzdem ist es als hexaplarischer Zusatz mit dem Obelos überliefert.

(66) sagt Theodoret über das Plus *ἀνωστασεως*: auch dieser Zusatz findet sich im Hebräischen sowie bei den andern (hexaplarischen) Uebersetzern und dem LXX-Text der Hexapla nicht; trotzdem ist er obelisiert, also als hexapl. Lesart überliefert.

(144) Ueber das (obelisiert überlieferte) *προς τον Γολιαδ* sagt Theodoret: in einigen Handschriften folgt auf τω Δ. noch πρ. τ. Γ., aber nicht im Hebräischen, bei den hexapl. Uebersetzern οὐτε μὴν παρα τοις Ο' ἐν τω ἑξαπλω.

(148) Theodoret: in einigen Handschriften + Ἄγγ. z. Ζαχ., aber nicht beim Hebräer, Aquila, Symmachus, Theodotion — οὐτε παρα τοις Ο' ἐν τω ἑξαπλω; trotzdem der Zusatz obelisiert.

Hiernach sind nun auch folgende Stellen zu beurteilen :

(24) Zu dem nicht obelisierten Zusatz *της μιας σαββ.* bemerkt das Scholion, daß er nur in einigen Handschriften, nicht aber in der Hexapla stehe.

(27) Theodoret zu dem obelisiert überlieferten Plus *προ τον χρυσθ: ταυτην ἐν τω ἑξαπλω την ἐπιγραφην οὐχ εὔρον*, sondern gleichfalls nur handschriftlich.

(29) Dasselbe über das im überlieferten hexapl. LXX-Texte nicht mehr befindliche *ἑξοδιον σζηρης*, das nur noch die recepta hat.

Wir haben es also hier offenbar nicht mit sog. hexaplarischen, d. h. durch Nichtbeachtung der kritischen Zeichen entstandenen Lesarten zu thun, sondern mit solchen, die Origenes noch gar nicht vorgefunden hat und die mithin nachhexaplarische Triebe repräsentieren. Dafs derartige Wucherungen an der bereits recensierten LXX sich eingestellt haben, dafür sind auch folgende Stellen beweisend: Zu  $\psi$  65 bemerkt Theodoret, einige Handschriften hätten den Zusatz ( $\alpha\delta\eta$ )  $\text{Ἰερεμιου καὶ Ἰεζεκιηλ καὶ τοῦ λαοῦ κτλ.}$  (cf. zur Stelle), der sich im Hebräischen und dem hexaplarischen LXX-Texte nicht fände; *dieser Zusatz ist weder im hexapl. noch im recipierten LXX-Texte überliefert.* Dasselbe ist bei  $\psi$  101 mit dem Zusatze  $\text{τετραδι σαββ.}$ , bei  $\psi$  111 u. 112 mit dem Plus  $\text{της ἐπιστροφης Ἀγγ. κ. Ζαχ.}$  (wenigstens nach dem syrisch-hexapl. Texte), bei  $\psi$  139 mit  $\text{Ζαχαριου εἰς την διασποραν}$  der Fall.

Ueber die Zusätze zu den Ueberschriften in  $\psi\psi$  14, 25, 31, 33, 38, 44, 67, 80, 94, 95, 122, 138, 143, 149 (Variante von R!) wage ich kein entscheidendes Urteil zu fällen; es mag hier manches wirklich hexaplarisch, anderes nachhexaplarisch sein, wie auch unter den oben von mir genannten  $\psi\psi$  mit Zusätzen, die durch Vernachlässigung der kritischen Zeichen entstanden sind, dies oder jenes vielleicht besser als nachhexaplarisch in Anspruch genommen wird. Es genügt, darauf hingewiesen zu haben, dafs es mit der Ueberlieferung des hexapl. LXX-Textes recht übel bestellt ist, und dafs sich in die Handschriften dieser Art sehr bald wieder exegetische Glossen nach-origenianischer Gelehrter eingeschlichen haben. Wie solche Wucherungen entstanden, zeigen die Scholien zu  $\psi\psi$  31 u. 137 mit aller wünschbaren Deutlichkeit.

Der Versuch einer Rekonstruktion der alten unrecensierten LXX, den ich für das engere Gebiet der Psalmenüberschriften gern gemacht hätte, wird natürlich durch diesen Sachverhalt so gut wie unmöglich; dagegen er-

halten wir nach Abzug aller dieser hexaplarischen und nachhexaplarischen Triebe in LXX einen relativ guten und zuverlässigen Zeugen für den hebräischen Text: Der Befund ist, wie schon oben erwähnt wurde, derselbe wie bei den 3 hexaplarischen Uebersetzern und (s. u.) beim Targum und Hieronymus. Dafs sich kleinere Differenzen, wie z. B. andere Wortstellung, finden, ist selbstverständlich und ändert an dem Gesamturteil nichts. — *Einzelheiten*: LXX kennt bereits die *Doppelüberschriften* der  $\psi\psi$  39, 62, 77, 88; diese, charakteristische Zeugen der noch schwankenden Tradition, müssen also zur Zeit der Uebertragung schon textlich erstarrt gewesen sein. — Besondere Beachtung verdienen die Ueberschriften der  $\psi\psi$  51, 52, 54, 57, 63, 142; sie zeichnen sich durch ein geradezu horrendes Griechisch aus. Vergleicht man mit ihnen die Ueberschriften der  $\psi\psi$  3, 18, 34, 56, 59, 60, welche die hebr. Konstruktion des Infinitiv mit  $\text{א}$  in durchaus gefälligem Griechisch ( $\acute{\omicron}\rho\omicron\tau\epsilon . . . .$ ) wiedergeben, so darf man mit Recht schliessen, dafs bei ihnen die Wiedergabe derselben hebr. Konstruktion durch das sklavische  $\acute{\epsilon}\nu \tau\omega$  + Infinitiv nicht ursprünglich und nicht Eigentum von LXX ist. *Vielmehr scheinen diese Uebersetzungen aus Aquila in den LXX-Text eingedrungen zu sein*, sodafs auch hier hexaplarische Vermischung vorläge. Sie stimmen nämlich vollkommen zu der ganzen Art der Uebertragung Aquilas (strenge Wörtlichkeit), und überdies lassen sich einige bestimmtere Gründe dafür geltend machen: vor allem  $\psi$  56  $\acute{\Lambda} \acute{\epsilon}\nu \tau\omega \kappa\rho\alpha\tau\eta\sigma\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\omicron\nu \varphi\upsilon\lambda\iota\sigma\tau\alpha\iota\omicron\upsilon\varsigma$  gegen LXX  $\acute{\omicron}\rho\omicron\tau\epsilon \acute{\epsilon}\kappa\rho\alpha\tau\eta\sigma\alpha\nu \kappa\tau\lambda.$  (178B); ferner  $\psi$  34  $\acute{\Lambda} \acute{\epsilon}\iota\varsigma \pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\nu$  (175B) gegen LXX  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu$ , bei der eine Kombination mit  $\pi\rho\omicron\sigma\omega\pi\omicron\nu$  viel seltener ist als  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu$  oder  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota$ ; auch  $\psi$  54 ist  $\omicron\upsilon\kappa \acute{\iota}\delta\omicron\upsilon$  = 87 ganz im Geiste Aquilas<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Bei dieser Gelegenheit möchte ich zu dem oben S. 137 Gesagten hinzufügen, dafs (34)  $\acute{\Lambda} \acute{\omicron}\rho\omicron\tau\epsilon \acute{\eta}\lambda\lambda\omicron\iota\omega\sigma\epsilon$  wohl aus LXX stammt.

Andrerseits sind bei  $\psi\psi$  63 u. 102 die geistverwandten, dem *Symmachus* zugeschriebenen Ueberschriften  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omega\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$  und  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omega\ \acute{\alpha}\theta\nu\mu\epsilon\iota\omega\ \kappa\tau\lambda.$  ohne Frage für *Aquila in Anspruch zu nehmen*; solche sprachlichen Grobheiten dem mit allen Feinheiten des Griechischen operierenden *Symmachus* zuzuschreiben, ist schon a priori unmöglich; man vergleiche überdies seine Uebersetzung zu  $\psi\psi$  34, 56, 57 und besonders 60, in denen doch dieselbe hebr. Konstruktion vorliegt.

Zum Schluß füge ich noch einige Bemerkungen über die Texte der andern von Swete herbeigezogenen LXX-Zeugen hinzu.

Für diese gilt in weit größerem Mafse als für B Lagarde's scharfsinniges Urteil, daß unsere meisten Septuagintahandschriften *Produkte eines eklektischen Verfahrens sind*. — Stellt der Vaticanus fast durchweg den alten unrezensierten, allerdings vielfach mit nachhexaplarischen Trieben durchsetzten *Kow $\eta$* -Text dar, so haben wir im Gegenteil in  $\aleph$  zum größeren Teile *einen recensierten, wohl hexapl. Text* zu erkennen; dies schließt nicht aus, daß hier und da *hexaplarische resp. nachhexaplarische Lesarten* sich eingeschlichen haben und auch sonst der Text der Ueberschriften willkürlich entstellt ist.

Wieder ein anderes Charakteristikum zeigt *A*, der auch auf diesem engen Gebiete den relativ schlechtesten Text bietet; und doch zeigt auch er ein paarmal gute mit  $\aleph$  stimmende Lesarten. Im allgemeinen aber sind *seine Ueberschriften Resultate eines gänzlich willkürlichen Verfahrens*; es sei hier nur darauf hingewiesen, daß die Korach-Psalmen entweder ganz und gar dem David zugeschrieben werden oder aber daß neben die Ueberschrift  $\tau\omicron\iota\varsigma\ \upsilon\acute{\iota}\ \text{Κορε}$  noch die andere  $\psi\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma\ \tau\omega\ \Delta.$  gestellt ist — von solchen Willkürlichkeiten wie z. B.  $\psi$  81 ganz abgesehen.

Zwischen  $\aleph$  und *A* stellen sich dann *T* und *R*; und

zwar giebt T bald recensierte (Hexapla-)Formen, bald, und zwar in dem letzten Drittel der Psalmen ausschliesslich, so wertlose Produkte wie A. R endlich bietet meist unbedeutende Varianten, neigt sich aber doch sichtlich zu A hin; hie und da giebt er von zweiter Hand (hexaplarische) Glossen.

U ist nur zu 7 Psalmen brauchbar, kommt deswegen nicht ernstlich in Betracht.

Hierdurch scheint mir das, was ich im Eingange (S. 92) über die LXX-Textzeugen gesagt habe, gerechtfertigt zu sein: *die Handschriften werden insgesamt schwerlich irgend welches wertvollere Material für die Kritik der Ueberschriften des hebr. Textes abgeben*; sie kommen lediglich für die Kritik der hexaplarischen resp. nachhexaplarischen Formen der Psalmenüberschriften in Betracht.

3) Das *Targum* setzt durchweg den jetzigen massorthischen Text nach seinem Consonantenbestande voraus. Abweichungen erklären sich wie bei den griechischen Uebersetzern durch andere Vokalisation. Ich gebe einige Beispiele:  $\psi$  9 giebt das 'Targum nach der Regia (R) על-מִחוּמָה רַבָּן = על מִחוּמָה רַבָּן, also wie  $\Sigma$  = על מ' הִבֵּן;  $\psi$  22 scheint תְּקוּף auf תְּקוּף als Vorlage zu gehen;  $\psi$  46 setzt die Paraphrase die Lesart עֲלֵמוֹהַּ voraus;  $\psi$  53 hat R gegen den Text Lagarde's (L) + על חַנּוּן; also las der Targumist על מְחַלֵּה;  $\psi$  69 hat L wie LXX שְׁשָׁנִים gelesen; desgl.  $\psi$  45 u. 80 (hier auch R).

Die Paraphrase ist, was in der Natur der Sache liegt, nicht stark, wenigstens läßt sich überall noch unter ihrer Hülle die Vorlage deutlich erkennen. *Hierbei ist zu konstatieren, daß R bedeutend weniger umschreibt als L; das Targum der Polyglotte giebt die hebr. Ueberschriften meist mit bloßer Umsetzung in das aramäische Idiom wieder.* Ob letzteres das ursprüngliche ist, ist fraglich; mir scheint R in den Ueberschriften nach dem mass. Texte systematisch normiert zu sein.



*Einzelnes*:  $\psi$  5 על הינגין (chori) setzt על מלהלח voraus, im Widerspruch mit den anderen Uebersetzern, welche על [ה]נחלה lasen; (7) שגיון = תרגומא דאוריהא (interpretatio legis) scheint wie das einfache  $\psi\alpha\lambda\mu\omicron\varsigma$  der LXX auf mangelndes Verständnis der hebr. Vorlage zurückzugehen; (11) hat L psalmus David gegen MT (richtig R לשבחה לדוד): so auch LXX und  $\Theta$ ; solche Fälle sind zu singulär, um darauf Schlüsse über etwaige Abhängigkeit zu bauen, aber immerhin beachtenswerth;  $\psi\psi$  4, 6 u. 67 ist das hebr. בננינה durch בננינה ( $\psi$  6 aber nur in L), dagegen  $\psi\psi$  54, 55, 61, 76 durch על הושבחה (54 u. 76) resp. על הושבחן (61) resp. על מילי הושבחה = eloquia Hymni (55) wiedergegeben; letzteres sieht allerdings den Ausdrücken ἐν ὑμνοῖς resp.  $\psi\alpha\lambda\mu\omicron\iota\varsigma$  der hexaplarischen Uebersetzer sehr ähnlich! — Hier ist auch der Ort, um über die auffallende Aehnlichkeit der Wiedergabe des hebr. מכתם ( $\psi$  16, 56 bis 60) bei Aquila, Symmachus, Hieronymus und dem Targum zu sprechen. Zunächst ist Hi hier ohne Zweifel von  $\dot{A}$ — $\Sigma$  abhängig (s. u.), kommt also nur in zweiter Linie in Betracht. Das Targum giebt  $\psi$  16 מכתם nach Analogie von LXX ( $\sigma\tau\eta\lambda\omicron\gamma\gamma\alpha\phi\iota\alpha$ ) durch sculptura recta,  $\psi$  60 durch das sachlich gleiche פרשנן = exemplar wieder, an den anderen 4 Stellen dagegen durch מכיך ושלם = humilis et perfectus; dies ist genau das  $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omicron\varsigma$   $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$  resp.  $\acute{\alpha}\mu\omega\mu\omicron\varsigma$  von  $\dot{A}$  und  $\Sigma$ . Zu Grunde liegt dieser Auffassung des Consonantenbestandes die Lesart מך תם = contritus (Partiz. vom Stamme מוך = מכך) integer; auf welcher Seite aber die Priorität dieser Auffassung liegt, ist zweifelhaft, jedenfalls ist zu berücksichtigen, daß T  $\psi\psi$  16 u. 60 eine ganz andere, allerdings weit weniger sachgemäße Deutung hat. Natürlich ist die Uebersetzung גליפא הריצא erst im Anschluß an  $\sigma\tau\eta\lambda\omicron\gamma\gamma\alpha\phi\iota\alpha$  gebildet und deshalb sicher nicht ursprünglich, dagegen macht das פרשנן in  $\psi$  60 eher den Eindruck des Ursprünglichen. Sollte es nicht aber doch ebenfalls im Anschluß an LXX

gebildet sein? Mir scheint das *Targum* erstmalig den Sinn des hebr. מנחה = חן מן<sup>1)</sup> richtig erfasst und demgemäß wiedergegeben zu haben, und von ihm ist dann Aquila, Symmachus und Hi beeinflusst worden. Die Lesung מנחה halte ich für ganz unmöglich.

4) *Hieronymus* hat, wie er selbst an einigen Stellen<sup>2)</sup> sagt, bei seiner Psalmenübersetzung nach dem Hebräer hier und da die griechischen Uebersetzer berücksichtigt: *dies bestätigen auch seine Ueberschriften der Psalmen, in denen er vielfach besonders von Aquila sich abhängig zeigt.* Ich gebe daher zunächst eine möglichst vollständige Uebersicht der Stellen, an denen sich Abhängigkeit von den alten Uebersetzern nachweisen lässt, hiermit zugleich dem vorarbeitend, was de Lagarde (vgl. pag. IX der Vorrede) für eine etwaige Neuausgabe des *Psalterium iuxta Hebraeos* gefordert hat.

43 mal victori	= Ἄ τῷ νικοποῦ; über die abweichenden Stellen s. u.
(7) pro ignoratione	= Σ ὑπερ ἀγνοίας.
(16) humilis et simplicis	= Ἄ ταπεινοφρονοῦ καὶ ἀπλου.
(22) pro cervo matutino	= Ἄ ὑπερ τῆς ἐλαφοῦ ὀρθρινῆς.
(32) David eruditi	= Ἄ τοῦ Δαυὶδ ἐπιστημονοῦ; desgl. 42, 52, 53, 54, 55 142 (?).
(44) eruditionis	= Ἄ ἐπιστημῆς.
(46) pro iuventutibus	= Ἄ ἐπι νεανιοτήτων.
(53) pro choro	= Ἄ ἐπι χορείᾳ; vgl. auch Σ und Θ; desgl. 88.
(56) die ganze Ueberschrift	= Ἄ.
(74) eruditionis-	= Ἄ ἐπιστημοσύνης; desgl. 78, 88, 89, 142 (?).

<sup>1)</sup> Diese Epitheta sind ganz im Geschmack der Chronik und passen vorzüglich zu dem David, den sie uns malt.

<sup>2)</sup> Bei Balthgen (Jahrb. f. pr. Th. 1882) abgedruckt.

Was nach Abzug dieser Stellen bleibt, ist natürlich von größter Wichtigkeit für die Kritik des hebr. Textes; auch hier ist der Befund derselbe wie bei den übrigen Zeugen: Hi hatte mit wenigen unbedeutenden Differenzen den jetzigen massorethischen Text nach seinen Consonanten in scriptio continua vor sich.

Abweichende Vokalisierung hier meist ebenso wie bei den hexaplarischen Uebersetzern, LXX und T; ich zähle deswegen die einzelnen Fälle nicht noch einmal auf. — *Differenzen gegen MT sind mit Sicherheit nicht zu konstatieren.* (5) haben die handschriftlichen Zeugen *David* nicht, dagegen die gedruckten Ausgaben; da die übrigen Textzeugen sämtlich לָרִיךְ voraussetzen, so kann Hi hier keine Gegeninstanz gegen MT bilden; genau dasselbe gilt für die  $\psi\psi$  22, 98, 124, 131, 133. Umgekehrt haben die Zusätze psalmus (26) und de profectioe (65) durch die Varianten und die übrigen Textzeugen keinen Bestand. Zweifelhaft bleibt nur (122) > David, bei dem auch durch LXX, die hexapl. Uebersetzer und T keine Sicherheit zu erlangen ist. — Schliesslich sei noch bemerkt, daß das von Aquila übernommene 43malige victori = לְמַנְצָה 12 mal durch die Wendungen pro victoria (36, 39–42, 44, 57, 109, 139 140), victoria (47) und victor (67) unterbrochen wird. An allen diesen Stellen haben die Varianten das weitaus häufigere victori; letztere beiden Wendungen sind sicher lediglich als Fehler der Handschriften anzusehen, bei den übrigen 10 liefse sich streiten, ob nicht dem pro victoria das ἐπιωκιοσ des Symmachus zu Grunde liegt. Indefs ist es doch auch bei ihnen weitaus wahrscheinlicher, daß die Varianten mit victori das Richtige bieten, da nicht einzusehen ist, warum Hieronymus dieselbe hebr. Vorlage an einigen wenigen Stellen anders als er sonst durchweg gethan hat, übersetzt haben soll.

### 3. Zur Genesis der Psalmenüberschriften.

1. Haben wir in den Psalmen Produkte der religiösen *Lyrik*, Ergüsse des frommen Bewußtseins einzelner Individuen der Gemeinde des zweiten Tempels, also eine Dichtung *streng subjektiver* Natur zu erblicken, so scheint mir a priori alles dagegen zu sprechen, daß die verschiedenen dichterischen Persönlichkeiten es über sich gebracht haben, ihren Liedern längere, z. T. höchst triviale Ueberschriften voranzusetzen, in denen sie sorgfältig die nötige Belehrung für etwaigen Gebrauch derselben beim Gottesdienst erteilten, oder gar solche, durch die sie diesen aus den tiefsten Tiefen des Herzens gestiegenen Bekenntnissen irgend eine Person der alten Geschichte zum Verfasser gaben, und das so geschickt, daß die Situationen, aus denen heraus jene Männer der Vorzeit die betreffenden Psalmen gesprochen haben sollen, zu deren Inhalten stets wie die Faust auf das Auge passen! Vielmehr werden wir uns die Entstehungsgeschichte dieser Ueberschriften so zu denken haben, daß die *liturgischen Elemente* derselben als die *primären Bestandteile* das Sigel für die Aufnahme der einzelnen Lieder in den gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde, das Zeichen ihrer Popularität, sind: nicht der Dichter wird das Lied von vornherein zum Zwecke des Kultus bestimmt und darum mit den nötigen musikalischen Beischriften versehen haben, sondern erst die Reception desselben in den Tempeldienst hat letztere hervorgerufen und geradezu nötig gemacht, gerade so wie auch in unseren Gesangbüchern die Bemerkungen „Mel.: . . .“ nicht von den Dichtern herrühren, sondern notwendige Zusätze zu den Liedern als Elementen eines Gesangbuches wurden. Damit soll nicht behauptet werden, daß der uns vorliegende „Psalter“ schon das „Gesangbuch“ der älteren jüdischen Gemeinde war <sup>1)</sup>; dagegen spricht die Geschichte

<sup>1)</sup> Dies gegen Smend (cf. Olshausen u. a.), der (1888. S. 49 ff.

der Sammlung dieser 150 Psalmen ganz entschieden. So viel nur wird man mit Sicherheit sagen dürfen, daß der Psalter manche Lieder, die schon im 5. und 4. Jahrhundert beim Kultus verwendet wurden, enthält und bei einigen wird dies, allerdings erst für die spätere Zeit, durch die jüdische Tradition bestätigt<sup>1)</sup>. Später hinzugekommene Psalmen wie z. B. die aus der Makkabäerzeit werden oft bloß nach Analogie der in den bereits bestehenden Sammlungen enthaltenen Lieder mit solchen Zusätzen versehen worden sein ohne Rücksicht darauf, ob sie überhaupt je gesänglich zur Aufführung kamen. Uebrigens sind beinahe  $\frac{1}{3}$  aller Psalmen ohne solche liturgische Zusätze geblieben.

Dagegen scheint ein zweites Element in den Ueberschriften, *die Angaben von geschichtlichen Personen als Verfassern* und bei 13 Psalmen sogar Angabe der Situation, in der sie verfaßt wurden, ein durchweg *sekundärer Bestandteil* derselben zu sein.

David der Heilige und Psalmensänger ist eine Figur, die uns erstmalig der Verfasser der Chronik bietet, als durchaus logische Folge des mit dem Deuteronomium anhebenden religionsgeschichtlichen Prozesses, der aus Israel eine Gemeinde, aus seiner Nationalgeschichte eine Kirchengeschichte, aus seinen Heroen fromme Heilige gemacht hat. Und in dieser Geschichtsbetrachtung des Chronisten werden wir die Quelle jener „historischen“ Ueberschriften, die ja zum überwiegenden Teile David als Verfasser

---

dieser Zeitschrift) mir zu weit gegangen zu sein scheint; vgl. gegen ihn Steckhoven (1889. S. 131 ff. daselbst), besonders S. 133: „S. hat als Axiom angenommen, daß der Psalter das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels war. Ich darf aber als zweites Axiom daneben stellen, daß die Psalmen für den Gebrauch der Gemeinde fertig gemacht worden sind.“

<sup>1)</sup> Vgl. Schürer, *Gesch. d. jüd. V. II. S. 237 f.* und Grätz, *die Tempelpsalmen* (Monatssch. für Gesch. u. Wiss. d. Jdt. 1878. S. 217 ff.)

nennen, zu suchen haben: war einmal das Prinzip aufgestellt, daß der große und fromme König, der sich so sehr um den Tempelkult, besonders nach seiner gesanglichen Seite, verdient gemacht hatte, selbst dem einigen Gotte Israels Lob- und Danklieder gesungen, so war es nur die durchaus richtige Folge, die dieses Princip trieb, daß man auch Lieder von ihm besitzen wollte, und so wird man ihm denn bald eine Anzahl von Psalmen in den Mund gelegt haben, und nicht ihm allein, sondern auch den Männern, die er zu Leitern der Tempelmusik bestellt haben sollte: Assaph, Heman, Jeduthun und Ethan, dann auch seinem Sohne Salomo; ja selbst Mose mußte bereits einen Psalm gesungen haben. Die בני קרה dagegen scheinen erst später und vielleicht unabhängig von der Chronik zu Dichtern gestempelt worden zu sein; wenigstens weiß der Chronist nichts von ihnen als levitischen Sängern<sup>1)</sup>, wie sie denn überhaupt als solche nirgends in der späteren Erzählung eine Rolle spielen.

David blieb indess die Hauptperson. Und nicht genug daß man diesem und jenem Psalm seinen würdigen Namen voranschickte, man glaubte auch hier und da noch in Liedern deutliche Anspielungen auf bestimmte Situationen seines vielbewegten Lebens zu erkennen: so entstanden die volleren Ueberschriften der 13 *ψψ*: 3, 7, 18, 34, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 63, 142. Daß der Inhalt dieser meist ganz allgemein lyrisch sich bewegenden Lieder absolut nichts mit den an der Spitze erwähnten, meist recht kritischen Lebenslagen des Königs zu tun hat, habe ich schon oben angedeutet; die Kombinationen, durch welche diese Ueberschriften aus den Erzählungen von Sam. und Reg. gewonnen wurden, lassen an Unnatürlichkeit und Künstlichkeit nichts zu wünschen übrig: wir

---

<sup>1)</sup> Beim Chronisten sind die Korachiten *Thorhüter*; 2 Chron. 20, 19 scheint ein Mißverständnis vorzuliegen.

scheinen hier bereits auf dem Wege zum Targum zu sein. Immerhin wirkte eine solche Schriftdeutung ohne Frage recht erbaulich; hatte man doch auf diese Weise die beste Illustration des Lebens des großen Heiligen geschaffen, einen „Psalter Davids“<sup>1)</sup>.

Wie sich übrigens die Folgen jenes vom Chronisten ausgegangenen Princips in der Geschichtsbetrachtung Davids für sein Werk selber fühlbar machten, dafür ist 1 Chron. 16, 8 ff. ein höchst interessanter Beweis; v. 8 bis 33 bilden hier einen großen Psalm, den Assaph auf Wunsch Davids bei der Einholung der Bundeslade sang; er ist zusammengesetzt aus  $\psi$  105, 1 ff. und  $\psi$  96. Diese Stelle ist nun ohne Frage eine späte Interpolation (Stade, Gesch. II, 215 Anm.): also in der Chronik selbst wurde Davids Leben nachträglich noch durch ein Lied, das man aus älteren zusammenflickte, ausgeschmückt!

2) Mögen die *griechischen Uebersetzer* (LXX) den Psalter bereits als abgeschlossene Sammlung oder, was mir wahrscheinlicher ist, als noch flüssig und ohne sichere Grenzen der Anzahl der Lieder innerhalb der Fünfteilung vor sich gehabt haben, jedenfalls haben sie die oben dargelegte Ansicht von der Mehrzahl der Psalmen als den poetischen Erzeugnissen der grauen Vorzeit durchweg geteilt *und überdies selbständig in gleichem Geiste weitergeführt*, indem sie den vorhandenen Bestand von Ueberschriften teils durch Hinzufügung solcher bei Liedern, die im hebr. Texte sog. יהוים sind, teils durch Erweiterung und nähere Ausdeutung der vorhandenen Titel vermehrten. Inwieweit dieses Plus gegen MT schon von dem oder den Uebersetzern selbst herrührt, inwieweit es späterer (vorhexaplarischer) Zusatz ist, darüber läßt sich natürlich

<sup>1)</sup> Man vgl. übrigens hierzu Jes. Sir. 47, 8 ff.: *ἐν παντι ἐργω αὐτου ἔδωκεν ἐξομολογησιν ἄγιω ὑψιστῶ· ὀνηματι δοξης ἐν παση καρδίᾳ αὐτου ἔμνησε καὶ ἠγάπησε τον ποιησαντα αὐτον κτλ.*

absolut nichts ausmachen. Die geschichtliche Persönlichkeit, der diese Exegese den einen oder anderen Psalm nach dem Vorbilde des Hebräischen zuteilte, ist, soweit wir es kontrollieren können, *David*; und das ist nicht blos an und für sich wahrscheinlich und entspricht dem später mehr und mehr sich geltend machenden Bestreben, den ganzen Psalter von David herzuleiten, sondern wird auch durch den  $\psi$  151 der LXX mit seiner plumpen Ueberschrift *ούτος ὁ ψαλμος ἰδιογραφος εἰς Δ . . . . . ὅτε ἐμονομαχησεν τῷ Γολιάθ* deutlich genug illustriert. Uebrigens halte ich es für sehr unwahrscheinlich, daß dieser Psalm aus einer hebräischen Vorlage stammt; die flüssige Sprache verrät ihn doch wohl als ein direkt griechisches Produkt, in dem wir eine recht geschickt angefertigte Nachahmung der LXX-Psalmen nach Inhalt und Stil zu erkennen haben werden.

3) Eine dritte Stufe in der Geschichte der Psalmenüberschriften repräsentieren einerseits die oben von mir als nachhexaplarisch charakterisierten Wucherungen und die syrischen Psalmentitel, andererseits Gestaltungen der Ueberschriften, in denen zwar das alte, von MT—LXX herrührende Gut im Großen und Ganzen erhalten ist, daneben aber die spezifisch christliche Allegorie sich in ausgedehntestem Maße breit macht; Vertreter dieser letzteren Art sind besonders die Psalmentitel nach dem Cod. Amiatinus und dem ihm nahe verwandten Cod. R augiensis 107.

Was erstere betrifft, so glaube ich mit ziemlicher Sicherheit annehmen zu dürfen, daß sie in engster Verwandtschaft stehen und daß manche von diesen beiderseits direkt oder indirekt auf die Exegese Theodors von Mopsueste zurückgehen. Für die syrischen Psalmenüberschriften kann das als ausgemacht gelten. Als charakteristisches Merkmal dieser ist in erster Linie zu betonen, *daß hier der ganze Psalter von David hergeleitet wird*;



das ist aber genau die Anschauung Theodors <sup>1)</sup>. Ob diese Meinung auch sonst im Orient oder im Abendlande durchgedrungen ist, ist unbestimmt, nach unseren Textzeugen (spätere LXX und Hi) sogar unwahrscheinlich. Andererseits zeichnen sie sich dadurch aus, daß sie, aufser einer sehr reichen Illustration von Davids Leben, mit Vorliebe die Gröfsen der früheren nachexilischen Zeit wie Haggai und Zacharja, Josua und Serubabel in den Vordergrund stellen; indefs ist auch die mosaische Zeit mit ihren Personen nicht unberücksichtigt geblieben.

Die Ueberschriften der lateinischen Version endlich haben, wie schon oben gesagt, ihr Charakteristikum in der *ausschweifenden allegorischen Deutung* der einzelnen Lieder, besonders auf das Verhältnis Christi zur Kirche; daneben erscheinen dann Paulus und die übrigen Apostel, die Juden etc. Hier und da sind liturgische Bemerkungen beigefügt. Daß bei solcher Auffassung bereits jeder Sinn für verständige historische Deutung der Psalmen erstickt ist, wie ihn die anderen Uebersetzer doch immer noch, wenn auch meist nur in geringem Mafse zeigen, bedarf keiner Erörterung.

Berlin, Januar 1892.

---

<sup>1)</sup> Näheres s. bei Bähgen *ZatW* 85 u. 86.

---

## Ps. 68, 7.

מוציא אסירים כושרוה hat bis jetzt keine befriedigende Erklärung gefunden; „er führt sie hinaus aus ihrem Kerker zum *Glücke*“ (Olshausen) entspricht nicht dem Text, auch wenn wir dem sonst nicht zu belegenden Worte כושרוה die Wurzel כשר zu Grunde legen und eine solche Bedeutungsentwicklung für möglich halten. Man müßte erwarten לכשרוה. Wollen wir aber nach dem Vorgange Hupfelds in כושרוה den Sinn finden, daß es „den richtigen Zustand“ daher also hier „den Wohlstand“ bedeute, so paßt es zu dem vorliegenden Text מוציא אסירים כושרוה erst recht nicht; denn „er führt heraus die Gefesselten in dem richtigen Zustand“, würde gerade das Gegentheil besagen. Die Vermuthung Hitzig's, daß מוציא אסירים mit dem parall. מושב יחידים den Platz vertauscht habe, beweist nur, daß diesem Worte ohne Conjectur nicht beizukommen ist. Graetz meint darauf hin: „aus כושרוה läßt sich nichts anders machen als מוסרוה“.

Nun ist Psalm 68 eine Blumenlese aus Bibelstellen, die ein Psalmist zusammengewunden hat. Hat ihm etwa Jes. 66, 20 vorgeschwebt? Dort heißt es, daß die Nationen die Israeliten aus dem Exil nach dem heiligen Berg und Jerusalem auch in כרכוה hinaufführen werden. Dann wäre כַּכְרָוָה zu lesen statt כושרוה. Vielleicht erscheint manchem dieser Zug zu speciell, und ich wage diesen Hinweis auf Jes. 66, 20 auch nur als eine Möglichkeit auszusprechen. Indessen ist ja an solchen speciellen Beziehungen auf einzelne a. t. Stellen in dem schwierigen und leider in so schlechtem Text überlieferten Psalm auch sonst kein Mangel.

Wien.

A. S. Weissmann.

## Zur Quellenkritik der historischen Bücher.

Von Friedrich Schwally.

### I. Der Profet Natan.

Die Person des Profeten Natan ist aus drei größeren Abschnitten des alten Testaments bekannt, II Sam. VII, XII, I Kö. I. Eine Vergleichung dieser Pericopen ist nicht nur für die Geschichte der Profetie lehrreich, sondern auch für die Quellenkritik der historischen Bücher. Sie ist mir wenigstens ein neuer Beweis für die mir schon lange feststehende Thatsache geworden, daß die mechanische Quellenanalyse in vielen Fällen nicht zureicht.

Ich beginne mit einem Abschnitte, der von der maßgebenden Kritik dem Grundstocke der Geschichte Davids zugeschrieben wird, mit II Sam. XII. Vorher geht die Erzählung von Davids Verhältniß zu der Frau Uria's des Hetiters, die mit der Beseitigung des Unbequemen und der sieben Tage nach seinem Tode (— denn 7 Tage dauert die Trauer —) vollzogenen Heirat der Batseba endigt. „Aber die Sache, die David gethan, war böß in den Augen Jahve's.“ Nunmehr fährt c. XII fort: „Und Jahve sandte Natan zu David“ v. 1. Der Profet hält alsdann David eine große Strafpredigt, die mit dem reizenden Gleichnisse <sup>1)</sup> von dem Schäflein des armen Mannes anhebt. Die eindringlichen Worte des Gottgesandten ringen dem König das Geständniß seiner Schuld ab. Die königliche Reue sollte nicht unbelohnt bleiben. Der Profet verkündigt sofort: „du sollst nicht sterben, aber da du (immerhin)

---

<sup>1)</sup> Die hohe künstlerische Vollendung dieses Gleichnisses zeigt, daß schon eine lange Entwickelung dieser Literaturgattung vorausgegangen sein muß. Aber was ist davon erhalten? So einseitig ist unsere kanonische Sammlung ausgewählt.

Jahve <sup>1)</sup> verachtet hast, so soll (wenigstens) das Kind, das der unerlaubten Verbindung entsprossen ist, sterben.“ Hierauf kehrt Natan in sein Haus zurück. Das Kind wird wirklich totkrank. Der König wendet sich für sein Leben an Jahve. Er fastet, und liegt auf der Erde. Aber das Kind stirbt trotz alledem. Als der König die Trauerbotschaft erhielt, „stand er auf, wusch sich, salbte sich, zog seinen Mantel an, ging in den Tempel Jahves und betete an. Dann kehrte er in seinen Palast zurück und liefs sich Speise vorsetzen. Da sprachen seine Diener, was hast du gethan? so lange das Kind noch lebte, hast du gefastet und geweint, nun es tot ist, stehst du auf und geniefsst Speise? Da sprach er: als das Kind noch lebte, habe ich gefastet und geweint, denn ich dachte, vielleicht erbarmt sich Jahve meiner, daßs das Kind leben bleibt. Da es aber jetzt tot ist, zu was soll ich noch fasten? Kann ich es noch zurückbringen? Ich gehe zu ihm, aber es kommt nicht mehr zu mir.“

Diese ganze Scene schlägt allem ins Gesicht, was wir nach dem Vorausgehenden zu erwarten berechtigt sind. Als reuigen Sünder hatte Natan den König verlassen. Wir sollten nun während der Krankheit und beim Tode des Kindes den König in der demütigsten Stimmung von der Welt finden. Aber das Gegenteil ist der Fall. Seine Kasteiungen haben nur den Zweck, das Erbarmen Jahves zu rühren. Nachdem er nichts mehr erhoffen kann, ergibt er sich mit Resignation in das Unvermeidliche. Dieser Stimmungswechsel ist allerdings auffallend, aber er ist doch begreiflich. Völlig unbegreiflich ist es dagegen, daßs nirgends der vorhergehenden Begegnung mit dem Profeten auch nur mit einer Silbe gedacht ist. Keine Spur der Erinnerung daran, daßs dem Könige der Tod des Kindes von

---

<sup>1)</sup> Geiger, Urschrift S. 267, ist gewifs im Rechte, wenn er אִבִּי für eingeschoben hält.

Natan geweissagt ist. Eine derartige Verknüpfung der That-sachen ist eine Ungereimtheit, die man keinem Schriftsteller zutrauen darf. Die absurde Composition unseres Textes ist nur daraus zu erklären, daß der ganze erbauliche Abschnitt 12, 1—15a in die alte Quelle, in der 12, 15b unmittelbar auf v. 11, 27 folgte, eingeschoben ist.

Von dem geistlichen Bilde, das uns hier von Natan entrollt wird, sticht der Profet Natan von 1 Kön. 1 gewaltig ab. In jener Pericope ist Natan nur der Mund der Gottheit, deren Offenbarungen er als solche an ihre eigentliche Adresse gelangen läßt und dies Alles, obwohl er an den in Betracht kommenden Stellen<sup>1)</sup> niemals der Profet, sondern schlicht mit seinem Namen genannt wird. In 1 Kön. 1 wird er zwar gefissentlich „der Profet“ (נָתָן הַנָּבִיא) v. 8. 10. 22. 23. 32. 34. 44. 45; nur v. 11. 24 bloß (נָתָן) genannt, aber sonst ist an dem Profeten nichts Profetisches zu entdecken. Nicht die Gottheit bestimmt ihn, in die Händel dieser Welt einzugreifen, sondern sein eigenes intriguanes Herz. Hat er früher an der Verbindung Davids mit Batseba Anstofs genommen, so steht er jetzt der Lieblingsfrau voll und ganz zu Willen, um deren Sohne Salomo, dessen Bruder er einst den Tod geweissagt, gegen den rechtmäßigen Erben Adonia zum Throne zu verhelfen. Diese Widersprüche sind so groß, daß sie allen Harmonisirungsversuchen spotten.

An welche Pericope wird man sich aber nun zu halten haben, um ein richtiges Bild von dem Profeten Natan zu gewinnen? 1 Kön. 1 hat vor 2 Sam. 12, 1 ff. den Vorzug, der älteren Quelle anzugehören. Die letzteren Verse haben sich ja als Interpolation erwiesen, und es ist kein Grund vorhanden, sie für älter zu halten als 2 Sam. 7, das von allen in Betracht kommenden Forschern ungefähr in die Zeit Josias versetzt wird. Indessen auch der Profet Natan

<sup>1)</sup> Dazu gehört 12, 25 nicht mehr.

von 1 Kön. 1 ist ein ganz anderer als die profetischen Gestalten, die uns sonst aus der Zeitgeschichte bekannt sind. Man lese 1 Sam. 10, 5. 6. 10—13 und 19, 20—24. Hier erscheinen die *nebīm* als Schaaren geistbesessener Männer, die sich durch Flöten-, Pauken- und Saitenspiel in heilige Raserei versetzen. Sie ziehen im Lande umher, und ihr Geist steckt an, wer ihnen in den Weg kommt. Und liegt einer nackt und in Verzuckungen tobend am Boden, dann ist wirklich der Geist Jahves über ihn gekommen. Das sind die Profeten des Zeitalters Sauls und Davids. Es ist nun freilich nicht unmöglich, daß dies nur *eine* Seite der profetischen Bewegung jener Zeiten ist, und daß eine oder die andere neben her ging, deren Repräsentanten weniger rasten und den Eingebungen des Augenblickes folgten, als verstandesmäÙig reflectirten. Jedoch tragen auch die um mehrere Menschenalter später lebenden Elia und Elisa noch ganz wilde, schroffe, ekstatische Züge, obwohl sie tief in die Händel dieser Welt verstrickt waren. Aber daß es zu den Zeiten Davids Profeten gegeben habe, die so rein weltlich gerichtet und so salonfähig gewesen seien, wie der Natan von 1 Kön. 1 ist, scheint mir ebenso bestritten werden zu dürfen, wie die Annahme, daß andere so geistlich und hochreligiös gestimmt gewesen seien, wie der Natan von 2 Sam. 12. 7. Also auch die älteste Quelle hat uns von dem Profeten Natan kein zutreffendes Bild gezeichnet. Da aber diese Quelle, insonderheit 1 Kön. 1, sonst ausgezeichnet unterrichtet ist, so wage ich die Vermutung auszusprechen, daß ihr Natan, der allerdings an dem königlichen Hofe eine bedeutende Rolle gespielt haben muß, *überhaupt kein Profet war*, daß somit alle הנביא bei seinen Namen secundär sind <sup>1)</sup>. Da die Profetie in der späteren Königs-

<sup>1)</sup> Dafs von späterer Hand Nathans Antheil in der Sache vergrößert worden ist, hat Stade in dieser Zeitschrift III, 186 f. gezeigt.

zeit so sehr im Mittelpunkt des öffentlichen Lebens stand, so durfte auch die Glanzzeit des israelitischen Staates nicht ohne ihren Profeten sein.

## II. 1 Kön. 7, 41—45a.

v. 17 ff. schildern den Gufs der Tempelgeräte durch *Ḥīrōm*, der beiden Säulen *Jākhīn* und *Bōʿaz* für die Vorhalle des Tempelhauses (17—22), des bronzenen Meeres (23—26), der zehn Fahrstühle (27—35), der dazu gehörigen Gestelle und Kessel (—v. 38), der Töpfe, Schaufeln und Schaaalen (v. 40). v. 40 Forts. gibt dann den Abschluß: „und *Ḥīrām* (Anfang 40 *Ḥīrōm*) kam zu Ende mit dem ganzen Werke, welches er für den König Salomo in das Haus Jahves fertigte“. Nun folgt v. 41—45a eine dürre Aufzählung der eben erwähnten Gegenstände, die mit „den Töpfen, Schaufeln und Schaaalen“ schließt. Dieses Register ist völlig überflüssig und kann dem Verfasser des Vorhergehenden unmöglich zugetraut werden. Es ist deshalb als spätere Interpolation zu betrachten. Dann schliesse v. 45 *האלה*<sup>1)</sup> *כל הכלים* an den Schluß von v. 40 an. Nun wird aber v. 46 mit der Beschreibung des Gusses fortgefahren. *בככר הירדן יצקם המלך בעבה אדמה בין סכות*. Es ist deshalb wahrscheinlich, dafs auch v. 40b sekundär ist. Hierfür könnte noch geltend gemacht werden, dafs *מלאכה* ein spät in Aufnahme gekommenes Wort für Werk ist, und dafs 40b nicht wie im Anfange des Verses *חירום*, sondern die jüngere Form *חירם* gebraucht ist.

## III. 1 Kön. 20, 13 ff.

Es ist schon von Anderen bemerkt worden, dafs die pragmatische Erzählung durch die Profetie v. 13. 14

<sup>1)</sup> *האלה*. So ist für *אהל* zu lesen, wenn das Wort nicht mit LXX zu streichen ist. Vgl. Stade, *ZatW* III (1883), S. 166.

störend unterbrochen wird. Der Anlaß zum Ausfall der belagerten Samarier ist ja in hinreichendem Maße gegeben, in den unverschämten Kapitulationsbedingungen des Syrer und in dem neuen Ansturm des Feindes. Deshalb ist die Frage v. 14: „wer soll den Kampf beginnen?“ nicht nur naiv, sondern absurd. Noch viel wunderlicher nimmt sich die Frage: „durch wen (scil. wird Gott die Syrer in meine Hand geben)?“ im Munde des männlichen Königs aus. Aber auch die folgenden Verse 15–20 scheinen durch jene Interpolation in ihrer ursprünglichen Fassung gelitten zu haben. Die Antwort, daß Jahve durch die Knappen der Land-(Stadt-)Vögte den Feind schlagen werde (v. 14), kann doch nur den Sinn haben, daß der Herr auch durch schwache Werkzeuge zu helfen vermöge. Dieser göttlichen Weisung kommt Ahab indessen nur sehr schüchtern nach, indem er hinter den 232 Köpfe zählenden *נערי שרי המדינות* einen stattlichen Heerbann von 7000 Mann ins Treffen führt, so daß jene Garde eine höchst zweifelhafte Rolle spielt. Also ist nicht nur die Profetie 13. 14, sondern sind auch die streitbaren Knappen 15 a. 17 a. 19 der ursprünglichen Erzählung fremd. Für diesen Befund spricht auch ein rein sprachliches Argument. Nämlich *medinā* in der Wendung *נערי שרי המדינות* ist, mag es nun Stadt oder Provinz bedeuten, gar nicht hebräisch, sondern aramäisch, und als Verwaltungsterminus erst in der persischen Zeit zu belegen.

Hiermit hängen auch eine Reihe von tiefergreifenden Uebearbeitungen zusammen, deren Vorlage nicht mehr dem Wortlaute, sondern nur dem Sinne nach festgestellt werden kann. In v. 15 kann nur *ויפקד את העם שבעה אלפים* ursprünglich sein. *כל בני יש-אל* fehlt LXX, *כל בני יש-אל* ist erst durch den Einschub der Knappen nötig geworden. Die teilweise Wiederholung von v. 12 in v. 16 ist sicher nicht originale Komposition. Der ganze v. 19 steht in der Luft. Heer und Knappen sind ja schon längst ausgezogen. Es



ist auch kein Grund einzusehen, weshalb diese Thatsache hier noch einmal zu constatiren wäre. 17. 18 nehmen ein besonderes Interesse in Anspruch, nicht weil 17 a bis zum Athnach zu streichen ist, sondern weil in ihnen vielleicht die Wurzel der von uns aufgedeckten legendarischen Ausschmückung zu sehen ist. In der ursprünglichen Conception scheint in diesen Versen folgender Gedankengang zum Ausdruck gekommen zu sein. Die Samaritaner suchen durch einen Ausfall die Kette der Belagerer zu durchbrechen. Der syrische König im Kreise seiner trunkenen Curtisanen ruft höhrend: was will dieses Häuflein Leute? greift sie lebendig! Spätere getrauten sich nicht, diese Worte auf das ganze israelitische Heer zu beziehen und supponirten eine kleine Abteilung. Ob die Profetie v. 13. 14 von vornherein diese Pointe hatte, wage ich nicht zu entscheiden.

#### IV. 1 Kön. 20, 30.

Die Erzählung von dem Zusammensturz der Mauer von Apheq und den 27000 unter derselben Begrabenen ist natürlich eine Legende. Aber nicht nur das, sie widerspricht auch dem Zusammenhange in allen Stücken. Wenn die Mauern eingestürzt waren, warum drang Israel nicht kurzer Hand in die Stadt ein? Nach dem jetzigen Texte ist die Verhandlung vor den Thoren die reine Comödie. Die betreffenden Worte (v. 30 mittlerer Satz) sind, wenn man den ursprünglichen Wortlaut herstellen will, zu excludiren. Außerdem ist v. 30 Schlufssatz **וַיִּבֶן** hinter **הָעֵיר** zu setzen.

#### V. 1 Kön. 22, 19—25.

Bereits Stade (Geschichte des Volkes Israel, I, S. 531 Anm. 1) hat bemerkt, daß die Stelle (v. 19) durch ihren Inhalt zu einigen Bedenken Anlaß gibt, und daß sie, wie die in ihr gebrauchten hebräischen Worte, wenn es eine

Syntax gibt, beweisen, überarbeitet ist. Dieses Urteil hat sich mir bei genauerer Untersuchung durchaus bestätigt.

Das hebr. Wort *ruah* Geist ist feminin, gleichwohl ist es hier mit männlichen Verbalformen verbunden<sup>1)</sup>. Dies ist nach der gewöhnlichen Meinung deshalb geschehen, weil der Geist hier als Person aufgefaßt sei. Man darf mit mehr Wahrscheinlichkeit vermuten, daß ursprünglich שטן oder ein wirklicher Engelname, Michael oder dergl. dagestanden hat. Die ganze Scene erinnert lebhaft an Hiob 1. Sie setzt einen ausgebildeten Engelglauben voraus. Die alte Zeit kennt den Engel Jahves, aber da ist er immer mit der Erscheinung Gottes selbst identisch. Engel im Plurale begegnen uns bei Ezechiel, sie sind Werkzeuge Gottes auf Erden. Hier dagegen begegnet uns das Heer des Himmels, noch im Deuteronomium ein mit dem Jahveglauben unverträgliches Cultobject, in Functionen, die in mancher Beziehung an die der שרפים des alten Glaubens erinnern. Das ist eine Ausgestaltung des Engelglaubens, welche sich erst vom Exile an vollzogen hat. Auch unsere Stelle zeigt wieder, daß hinsichtlich aller derjenigen Stellen des Alten Testaments, die in der Geschichte der Theologie eine gewisse Rolle spielen, die Meinungen der Ueberlieferung mit Mißtrauen zu betrachten sind. Sind die eben vorgebrachten Bedenken begründet, so ist v. 18 mit v. 24 zu verbinden, nur daß in dem letzteren רוּח vor יְהוָה zu streichen sein wird.

Ob der Rest der Erzählung *dann* einheitlich ist, bleibt freilich fraglich. Denn es scheinen Gründe vorhanden zu sein, welche die ganze Episode mit Qidqia ben Kena'ana (v. 10—13. 24 f.) von anderer Hand herzuleiten raten.

---

<sup>1)</sup> Es lassen sich noch eine Anzahl Stellen aufweisen, in denen רוּח als *masc.* construiert wird. Doch scheint mir auch in diesen der Text zu Bedenken Veranlassung zu geben.

Nach 22, 7 haben *alle* anwesenden Profeten ihr Votum abgegeben. Der abwesende Micha ben Jimla wird auf ausdrücklichen Wunsch Josaphat's von Juda herbeicitirt. — Während dies geschieht, tritt nach unserem Texte der Profet Çidqia ben Qena'na auf den Plan (v. 10—13).

Gegen die Ursprünglichkeit dieses Zusammenhanges lassen sich mehrere Bedenken geltend machen. Die Einleitung v. 10 ist nicht sowohl eine specielle Einführung jener Episode, als vielmehr eine allgemeine zur vorhergehenden Scene (v. 5 ff.), die natürlich viel zu spät kommt. Nach dem Zusammenhang muß Çidqia einer von den 400 Profeten (v. 6) gewesen sein. Also hat er auch schon seinen Spruch gesagt und tritt hier zum zweiten Male auf. Man sollte erwarten, daß dies im Text gesagt wäre. Noch viel mehr springt der Umstand in die Augen, daß es v. 12 heißt: „und alle Profeten profezeiten so“, als ob der Verfasser gar nichts von v. 6. 7 wisse. Deshalb ist v. 12 nicht eine Fortsetzung, sondern eine Parallele zu v. 6. 7.

Aber ist die ursprüngliche Zugehörigkeit von v. 10—13 zum ursprünglichen Zusammenhang nicht doch durch v. 24 f. gesichert, wo Çidqia zum zweiten Male erscheint? Keineswegs, denn diese Verse stehn in engster Verbindung mit v. 18 ff., man müßte denn annehmen, daß bei der Redaction ungemein tiefgreifende Umformungen stattgefunden haben.

v. 10—13 werden in der That der Quelle v. 5 ff. fremd sein, aber sie brauchen deshab noch nicht späterer Herkunft sein. In den aḥbāru'l 'Arab freilich sind derartige Inconcinuitäten, wie sie hier zu beobachten sind, nichts Seltenes, aber die genuine hebräische Prosa ist im Großen und Ganzen viel schlichter und straffer componirt.

Aus einem Briefe von W. Robertson Smith  
vom 27. 8. 91.

Mitgeteilt von K. Budde.

Zu *Zeitschrift für Alttestamentl. Wissenschaft* 1891 S. 99 ff.

Your criticism of **אשר לו יעדה** [Ex. 21, 8] is very effective. Some of the objections might be met by taking as subject to **יעדה** not the master but the father, or making the subject indefinite „her master, to whom, in the contract, she was destined (as concubine).“ But this does not really remove any difficulty except the use of **לו** instead of **לנפשו**.

But now if we accept your **ידעה** we must I think go further and delete **לא (לו)** altogether. For

(1) The awkwardness of **אשר** to which you refer (p. 104) disappears: „If she do not please her master when he comes to know her (carnally).“ On the other reading we should expect **לא ידעה**.

(2) **והפדה** is now intelligible, for of course the price of a **تَيْب** is low, so that the father will profit considerably. I do not think that there would be any lowering in the price according to Eastern ideas if she returned a virgin.

(3) **בגר** which is a strong word receives its full force.

(4) Above all, as you point out, v. 9<sup>1)</sup> presupposes the consummation of the marriage.

The difficulty on this view is that the father is allowed to transfer the girl to his son. This was of course horrible

---

<sup>1)</sup> Soll gewifs 10 heissen.

in the eyes of the later Jews, and *to this I ascribe* the correction of the text.

Given ידעה two methods of correction were attempted — one the insertion of לא, the other the change of ידעה to יערה. It is plain that the Jerusalem Targum expresses neither לו nor לא and takes יער to mean „purchase“ simply. The Qrê arises from a fusion of the two corrections.

In old Israel the transfer of the father's concubine to the son is not at all inconceivable : for (1) that the heir inherited marital rights in Old Israel as in Arabia is certain : cf. Kinship p. 89 sqq., and (2) that the transference could only take place after the first husband was dead is highly improbable in a society where divorce was common. Absaloms act obviously did not shock popular feeling.

*Ex. 21, 22.*

بِطْنِهَا مَا فِي بَيْتِهَا Bokhārī in Kitāb al Ṭibb, Bāb al-Kihāna VII. 26 of the Bulāc vocalised edition. The mischief in this case is done in a struggle between two women. Your בנפליה seems excellent.

### Note on Gen. XX. 6. 8—21.

By **Edgar I. Fripp**, B. A. (Lond.), late Hibbert Scholar, minister of the Second Presbyterian Church, Belfast, Ireland.

The Priestly History Book says nothing of Hagar's expulsion (XVII. 23. XXV. 9), and gives Iizchak's years as 14 when Iizchak was born (XVI. 16. XVII. 25. XXI. 5), an age which the story in XXI. 8—21 will not admit. There, he is a child of 4 or 5, older than Iizchak who was weaned at the latest at 2½ years (2 Makk. VII. 27), small enough to be carried on his mother's shoulder, 14, (LXX), 'cast under a shrub', 15, and 'lifted up in the arms', 18. In 14. 15. 16 he is called a 'child', ילד, and the παιδίον of the LXX throughout (not παιδάριον, as in XXII. 5. 12) indicates that in 12. 17. 18. 19. 20 ילד has been altered into נער, a 'lad', to make the narrative fit better its present position after XVI. XVII. 25. XXI. 5. Similarly the beautiful verse 14 has been rendered ungrammatical, and the statement obscured that Abraham lifted the child on to Hagar's shoulder (read with LXX: וישב על-ש' את-הי'); the last words of 9 (LXX: παίζοντα μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς) have been omitted to give מצחק the possible sense of 'mock'; and in 16 a slight change has given the cry of the child (cf. 17) to the mother (read with LXX וישא הילד את-קלו ויבך). Note the interpolation of the מלאך in 17 b as in XVI. XVIII f.: the 'I' in 18 must be 'Elohim', who is alone mentioned in 12. 17a. 19. 20. In 17 or 19 we should expect a clause corresponding to the naming of Hagar's son in XVI. 11. The story can only be regarded as an Elohist parallel to the Iahvistic passage XVI. 2. 4—7. 11—14, and may have been included in the compilation because it differed

in several particulars. Instead of being born in the desert (XVI. 11. XXV. 18), Iishmael is expelled with his mother; and instead of being named 'El-Heareth' because of *Hagar's* affliction being heard (XVI. 11), he is so named in consequence of *his own* cry (XXI. 17). The fragment XXI. 6, which is parallel to XXI. 7 belongs to 8—21: note the different derivation of Iizchak's name from 'zachak', 'to laugh': in XVII. 17, the Priestly History Book, he is so named because his *father laughed at the promise of a son*; in XVIII. 10 ff., the Iahvistic narrative, because his *mother laughed at the promise of a son*; but here, because his *mother laughed when she bare a son*.

Restore the passage thus:

"And Sarah said, 'Elohim hath made me to laugh; everyone that heareth will laugh with me'. And the child grew, and was weaned; and Abraham made a great feast the day that Iizchak was weaned. And Sarah saw the son of Hagar the Mizraimitess, which she had borne unto Abraham, playing with her son Iizchak. Wherefore she said unto Abraham, 'Cast out this bondwoman and her son: for the son of this bondwoman shall not be heir with my son, even with Iizchak'. And the thing was very grievous in Abraham's sight on account of his son. And Elohim said unto Abraham, 'Let it not be grievous in thy sight because of the child, and because of thy bondwoman: in all that Sarah saith unto thee, hearken unto her voice; for in Iizchak shall thy seed be named. But also of the son of the bondwoman will I make a nation, because he is thy seed'. And Abraham rose up early in the morning, and took bread and a skin of water, and gave it unto Hagar, and set the child upon her shoulder, and sent her away. And she departed and wandered in the wilderness of Beer-sheba. And the water in the skin was spent. And she cast the child under one of the shrubs, and

went and sat her down over against him a good way off, as it were a bowshot: for she said. 'Let me not look upon the death of my child'. And she sat down over against him. And the child lifted up his voice, and cried out. And Elohim heard the voice of the child. And Elohim called to Hagar out of the heavens, and said unto her, 'What aileth thee, Hagar? Fear not, for Elohim hath heard the voice of the child in the place where he is. Arise, lift up the child, and hold him in thy hand: for I will make him a great nation'. And Elohim opened her eyes, and she saw a well of water; and she went, and filled the skin with water, and gave the child drink. And she called his name 'Ishmael'; for she said 'El hath heard (shama) him'. And Elohim was with the child; and he grew, and dwelt in the wilderness, and became an archer. And he dwelt in the wilderness of Paran; and his mother took him a wife out of the land of Mizraim.'

---



## Bibliographie. <sup>1)</sup>

---

- The Old and New Test. Student. Dec. 1891 (XIII, 6)—April 1892 (XIV, 4). Hartford, Conn.
- Moore, G. F., In Memoriam. Abraham Kuenen — Paul Anton de Lagarde. s. *Andover Review* XVII. S. 201—207 (Feb. 1892)
- Bowman, J. C., The interpretation of Scripture progressive, [Inaugural] s. *Reformed Quarterly Review* 1891, S. 287—314.
- Jacobs, H. E., A critique of the negative criticism [Johannson, die Heilige Schrift und die negative Kritik 1888] s. *Lutheran Church Review* 1891, S. 98—126.
- Hilprecht, H. V., The essential task of the Old Testament science at the present time [Inaugural] s. *Ebenda* S. 278—287.
- Osgood, H., Jean Astruc s. *Presbyterian and Reformed Review* 1892, S. 83—102.
- † Vincent, M. R., Exegesis; an addres delivered at the opening of the autumn term of Union Theological Seminary. New-York 1891.
- Cowley, E., The Old Testament after the battle s. *Methodist Quarterly Review* 1891, S. 577—590.
- † Conybeare, F. C., Upon Philo's text of the Septuagint s. *The Expos.* 1891, Dec. S. 456 ff.
- Lagarde, P. de, Septuagintastudien 1. Theil. 92 S. 4<sup>o</sup>. s. *Abhandl. d. kg. Ges. z. Gött.* Bd. 37. 2. Theil. 102 S. 4<sup>o</sup>. *Ebenda* Bd. 38.
- Driver, S. R., An introduction to the literature of the Old Testament. Edinburgh. 1891. XXXVI, 522 S. 8<sup>o</sup>. 2<sup>nd</sup> ed. *Ebenda* 556 S.
- Kuenen, A., Historisch-kritische Einleitung i. d. Bücher d. Alten Testaments. Autoris. deutsche Ausg. v. C. Th. Müller. 2. Th. Die prophet. Bücher. Leipzig 1892. IX, 488 S. 8<sup>o</sup>.
- † Kirkpatrick, A. F., The divine library of the Old Testament, its origin etc. London 1891. 8<sup>o</sup>.
- Dalman, G. K., *Traditio Rabbiorum veterrima le librorum V. T. ordine atque origine.* Leipzig 1891. 60 S. 8<sup>o</sup>.
- † Buhl, F., Canon and text of the Old Testament. Translated by J. Macpherson. Edinburgh 1892. 250 S. 8<sup>o</sup>.
- † Westphal, A., *Les sources du Pentateuque.* II. *Le problème histor.* Paris 1892. XXXVIII, 416 S. 8<sup>o</sup>.
- † Derselbe, *Le Deutéronome. Étude de critique et d'histoire.* Toulouse 1891. 320 S. 8<sup>o</sup>. (Thèse).
- Paine, J. A., A canonical formula introducing certain historical books of the Old Testament [Jos. 1, 1; Richt. 1, 1; Ruth 1, 1; 1 Sam. 1, 1; 2 Sam. 1, 1; 1 Kö. 1, 1; 2 Kö. 1, 1. 2; 2 Kö. 3, 5] s. *Bibliotheca Sacra* 1891, S. 652—669.

---

<sup>1)</sup> Der auf America bezügliche Theil der Bibliographie ist von Herrn Prof. G. Moore in Andover, Mass. verfasst worden. Derselbe will die Güte haben, auch ferner für die Bibliographie die in Amerika erscheinenden Bücher und Abhandlungen in demselben Umfange zu verzeichnen, wie es bisher geschehen ist. B. St.

- Paton, L. B., Recent works in Old Testament textual criticism [Euringer, Koheleth; Baumgarten, Proverbes; Driver, Samuel] s. Presbyterian and Reformed Review 1892, S. 122—131.
- Kittel, R., Die pentateuchischen Urkunden in den Büchern Richter u. Samuel s. Theol. Stud. u. Krit. 1892, S. 44 ff.
- † Klostermann, Die Nothwendigkeit der Konjekralkritik i. d. bibl. Exegese s. Neue kirchl. Zeitschr. 1891, S. 689 ff.
- † Dictionnaire de la Bible, contenant tous les noms de personnes, de lieux etc. publ. par. F. Vigouroux. Tours 1891. Fasc. 1. 319 S.
- Schrift, d. heil., d. A. T., in Verbindung m. Baethgen, Guthe u. s. w. übers. u. hrsg. von E. Kautzsch. 1 Hlbbnd. Freiburg i. Br. 1892. VIII, 464 u. 32 S. textkrit. Erläuterungen. 8°.
- Reufs, E., Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet u. erläutert. Hrsg. v. Erichson u. Horst. Braunschweig 1892. Lief. 1—4.
- Hayman, H., Prophetic testimony to the Pentateuch s. Bibliotheca Sacra 1892, S. 109—128.
- Modona, L., Un mot sur deux versions du Pentateuque s. R. É. J. t. XXIII, Nr. 45, S. 134 ff. (vgl. t. XXII, S. 250 ff.)
- † Hommel, Inscr. Glossen u. Exkurse zur Genesis s. Neue kirchl. Zeitschr. 1891, S. 89 ff. 881 ff.
- Mez, A., Geschichte der Stadt Harrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber. Strafsburg 1892. 66 S. 8°.
- Bacon, B. W., The genesis of Genesis. A study of the documentary sources of the first book of Moses, in accordance with the results of critical science, illustrating the presence of Bibles within the Bible; with an introduction by G. F. Moore. Hartford 1892. 30. 352 S. 8°.
- Bacon, B. W., Notes on the analysis of Genesis 32—50 s. Hebraice VII. S. 278—288 (July 1891); cf. VII. 1, 2, 3.
- Baentsch, Br., Das Bundesbuch. Halle a/S. 1892. VIII. 123 S. 8°.
- † Steel, D. and J. W. Lindsay, Commentary on the Old Testament. V, 2. Lev.-Deut. New-York 1891. 526 S. 8°.
- Bacon, B. W., JE in the middle books of the Pentateuch. Analysis of Exodus 1—7 s. Journal of Biblical Literature X. S. 107—130 (1891)
- † Weill, A., Les cinq livres de Moïse. 4. livre: Nombres. 5. livre: Deutéronome. Paris 1891. XV, 241 S. LI, 321 S. 8°.
- Paton, L. B., The prophecies of Balaam s. Presbyterian and Reformed Review 1891 S. 324—346.
- † Montet, Ferd., Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Paris 1891. VI. 612 S. 8°.
- † Black, J. S., Book of Joshua (Camb. Smaller Bible). London 1891. 102 S. 8°.
- † Vuilleumier, R., Encore l'arrêt du soleil à Gabaon s. Revue de théol. et de philos. 1891, S. 397 ff.
- † Leathes, S., The Law in the Prophets. London 1891. 320 S. 8°.
- Douglas, G. C. M., Mr. George Adam Smith's „Isaiah“ s. Presbyterian and Reformed Review 1891 S. 424—442.
- † Blake, B., How to read the Prophets, being the Prophecies arranged chronologically in their historical setting. Edinburgh 1892. Part I. 230 S. 8°.
- Cobb, W. H., Examination of Isaiah 12 s. Journal of Biblical Literature X. S. 131—143 (1891)
- Loeb, Is., La littérature des Pauvres dans la Bible II. Le second Isaïe s. R. É. J. t. XXIII, Nr. 45, S. 1 ff. Nr. 46, S. 161 ff.

- † Andreae, H. V., Das Buch Jesaja aus dem Grundtext übers. u. erklärt. M. e. Vorwort von O. Zöckler. Stuttgart 1892. XLVII, 461 S.
- † Buhl, F., Jesaja, oversat og fortolket. 7<sup>de</sup> Hefte. Kjobenhaven 1891. 96 S. 8<sup>o</sup>.
- Derenbourg, J., Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaie s. R. E. J. t. XXIII, Nr. 45, S. 43 ff. Nr. 46, S. 206 ff.
- Martin, M. M., Immanuel: — prediction, content, and fulfillment [Is. 7, 14. 15] s. *Methodist Quarterly Review* 1891, S. 699 ff.
- † Duff, A., The Prophet Jeremiah s. *The Expositor* 1891, Oct., S. 241 ff.
- † Orelli, C. v., Die Propheten Jesaja u. Jeremia ausgelegt. 2. Aufl. München 1891. X, 420 S.
- Ballantine, W. G., Ezekiel: a literary study of his prophecy. New York & Chicago 1892. 32 S. 16<sup>o</sup>.
- Marti, H., der Prophet Sacharja. Freiburg 1892. 124 S. 8<sup>o</sup>.
- Lévy, Isr., Notes sur Malachie s. R. E. J. t. XXIII, Nr. 46, S. 194 ff.
- † Vernier, F., La ruine de Ninive et l'oracle de Nahoum. Montauban 1891. 76 S. 8<sup>o</sup>. (Thèse).
- † Kamrath, M., Der mess. Theil der ezech. Prophetie, bes. in seinem Verhältniß zum Hexateuch s. *Jahrb. f. prot. Theol.* XVII, S. 585 ff.
- † Elmslie, W. G., Zachariah s. *The Expositor* 1891, Oct., S. 302 ff.
- † Lasserre, L., Etude sur le livre de Zakarie. Montauban 1892. (Thèse).
- Sellin, E., Disputatio de origine carminum, quae primus psalterii liber continet, utrum sint condita ante exsilium Babylonicum an post Judaeorum reditum e captivitate. Erlangen 1891. 129 S. 8<sup>o</sup>.
- Rahlf's, A., וַיִּזְכֹּר u. וַיִּזְכֹּר in den Psalmen. Göttingen 1892. 100 S. 8<sup>o</sup>.
- † Zenner, J. K., Der 3. Psalm s. *Zeitschr. f. kathol. Theol.* 1891, S. 690 ff.
- † Cheyne, T. K., A new view of Psalm XVI, 1—4 s. *The Expositor* 1892, Jan., p. 77 f.
- † Derselbe, Psalm 51, 5. 74 s. Ebenda 1891, 398 f.
- Halévy, J., Recherches bibliques. XXV. Quelques psaumes de l'époque d'Ezéchias s. R. E. J. t. XXIII, Nr. 45, S. 32 ff.
- Nestle, E., Patros im Psalter s. *Journal of Biblical Literature* X. S. 151—152 (1891).
- † Margoliouth, G., Cheyne, T. K. and Neubauer, A., The hundred and tenth Psalm s. *The Academy.* 1892. 20. Febr. u. 27. Febr.
- † Hofmann, Th., die korachit. Psalmen aus Saadias arab. Uebers. Stuttgart 1891. (Progr. S. 15—38.)
- † Meinhold, J., Das Problem des Buches Hiob s. *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.* I, 1 (1892), S. 63 ff.
- Dillmann, Hiob. 4. Aufl. Leipzig 1891. XL. 361 S. 8<sup>o</sup>.
- † Walls, A., The oldest drama in the world: the book of Job. Arranged in dramatic form with elucidations; with a prefatory note by H. A. Buttz. New-York 1891. 124 S. 12<sup>o</sup>.
- Bickell, G., Kritische Bearbeitung der Proverbien s. *W. Z. f. K. d. M.* V, 79 ff., 191 ff., 271 ff.
- Bruston, C., La Sulammite mélodrame en cinq actes et en vers. Paris 1891. 79 S. 8<sup>o</sup>.
- Ilfracombe, The Song of Songs s. *Church Review.* Oct. 1891. S. 145—172.
- † Stalker, J., The Book of Lamentations s. *The Expositor* 1892, Jan., p. 65 ff.

- Dillmann, A., Ueber d. griech. Uebersetzung des Qoheleth s. Berl. Sitz.-Ber. 1892, I. II, S. 3. ff.
- † Leimdörfer, D., Das heilige Schriftwerk Kohelet im Lichte der Geschichte. Erlangen 1891. (Diss.) 151 S. 8°.
- Bevan, A. A., A short Commentary of the Book of Daniel for the use of Students. Cambridge 1892. XV. 235 S. 8°.
- Breasted, J. H., Order of the sentence in the Hebrew portions of Daniel s. Hebraica VII. S. 245—252. (July 1891.)
- Kozak, E., Bibliographische Uebersicht der biblisch - apokryphen Literatur bei den Slaven s. J. P. Th. 18, S. 127 ff.
- Bickell, G., Die Strophik des Ecclesiasticus s. W. Z. f. K. d. M. VI, S. 87 ff.
- Schlatter, D. A., Jason v. Kyrene. Ein Beitrag zu seiner Wiederherstellung. München 1891. III, 55 S.
- Kabisch, R., die Quellen der Apokalypse Baruchs s. J. P. Th. 18, S. 66 ff.
- † Peter, J. G., le livre d'Henoch, ses idées messianiques et son eschatologie. Genève 1890. 74 S. 8°. (Thèse.)
- 
- Hatch, Edm. and Redpath, H. A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the O. T. (including the Apocryphal Books). Part. I. *A—Bowlθ*. Oxford (At the Clarendon Press.) 1892. VIII. 232 S. 4°. (One Guinea, bei Subscript. bis zur 4. Lief. für 6 Parts. L. 4. 4. o.)
- † Büchler, A., Untersuchung zur Entstehung u. Entwicklung der hebräischen Accente. I. Thl. Die Ursprünge der verticalen Bestandtheile i. d. Acc. d. hebr. Bibeltextes s. Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. z. Wien. 1891.
- † Davis, A., The Hebrew accents of the twenty-one books of the Bible. London 1892. 8°.
- Mitchell, H. G., The poetical accents s. Journal of Biblical Literature X. S. 144—146. (1891).
- Harper, R. F., On Kraetzschmar's views as to the a-vowel in an overhanging syllable s. Proc. Amer. Oriental Soc. May 1891. S. CXIX—CXX.
- Huizinga, A. H., Analogy in the Semitic languages s. American Journal of Philology XI, S. 471—482; XII, S. 30—48, 133—156. Also separately. Baltimore 1891. (Dissertation.)
- Smith, W. Robertson, Notes on Hebrew Words s. The Jew. Quart. Rev. IV, Nr. 14, S. 289 ff.
- Lambert, M., Les prépositions *מן*, *עם* et le pluriel hébreu s. R. E. J. t. XXIII, Nr. 46, S. 302 ff.
- † Lambert, M., Une série de Qeré Ketib, étude grammaticale. Paris 1891. 14 S. 8°.
- Halévy, J., l'article Hébreu s. R. É. J. t. XXIII, Nr. 45, S. 117 ff.
- Müller, A., *ישוע* s. Studien u. Kritiken 1892, S. 117 ff.
- Nestle, E., Josua-Jesus s. Stud. u. Krit. 1892, S. 573 ff.
- † Neubauer, A., Petite grammaire hébraïque provenant de Yemen. Texte arabe publié d'après les manuscrits connus. Leipzig 1891. 39 S. 8°.
- Bacher, W., Une grammaire Hébraïque du Yémen s. R. É. J. t. XXIII, Nr. 46, S. 238 ff.

† Sonntag, R., Ueber die a. t. Ausdrücke: *leviathan, tannin, rahab*. Duisburg 1891. 21 S. 4<sup>o</sup>. (Pr.)

Apple, T. G., What is the Bible? s. Reformed Quarterly Review 1892, S. 5—19.

Rupp, W., The inspiration of the Bible s. Ebenda 1892, S. 34—63.

Briggs, C. A., The authority of Holy Scripture: 2<sup>d</sup> edit., with preface and appendix containing additional notes and explanations. New-York 1891. 5. 111 S. 8<sup>o</sup>.

Duff, A., Old Testament Theology, or the history of Hebrew religion from the year 800 B. C. From 800 B. C. to Josiah 640 B. C. London & Edinburgh 1891. XVI. 343 S. 8<sup>o</sup>.

Oehler, G. F., Theologie des A. T. 3. Aufl. besorgt v. Th. Oehler. Stuttgart 1891. XIV. 936 S. 8<sup>o</sup>.

† Tiele, C. P., Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Grooten. Nieuwe uitgave van „De Geschiedenis van den Godsdienst tot van de heerschappij der wereldgodsdiensten“ I, 1. Amsterdam 1891. VII. 203 S.

Barton, G. A., Ashtoreth and her influence in the Old Testament s. Journal of Biblical Literature X. S. 73—91. (1891).

Chambers, T. W., Satan in the Old Testament s. Presbyterian and Reformed Review 1892, S. 22—34.

Cheyne, T. K., The Hebrew idea of Wisdom s. The Expos. 1892, Jan., S. 78 ff.

† Derselbe, T. K., Jewish influence on Persian beliefs s. Ebenda S. 79 ff.

Darmesteter, J., Les prophètes d'Israël. Paris 1892. XX, 388 S.

Eerdmans, B. D., Melekdiesten Vereering van Hemelichamen in Israëls Assyrische Periode. Leiden 1891. 149 S. 8<sup>o</sup>. (Diss.)

Marti, K., Zwei Studien zu Zacharja. I. Der Ursprung des Satans s. Theol. Stud. u. Krit. 1892, S. 207 ff.

Piepenbring, C., Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israel I s. Revue de l'hist. des rel. 1891, Juill.-Août, S. 1 ff. Sept.-Oct., S. 133 ff.

† Robert, Ch., El Shaddaï et Jehovah s. Le Muséon X, 3, S. 360 ff.

Robertson, J., The early religion of Israel, as set forth by biblical writers and by modern critical historians. London 1892. 520 S. 8<sup>o</sup>.

Rösch, G., Elias. Eine Studie s. Stud. u. Krit. 1892, S. 551 ff.

Rust, J. B., The music of the Old Testament and the religion of Israel s. Reformed Quarterly Review 1891, S. 169—193.

† Vernes, M., Du prétendu polythéisme des Hébreux, essai critique sur la religion du peuple d'Israël. T. 1. 2. Paris 1891. 416. 416 S. 8<sup>o</sup>.

Vollers, H., Noch einmal der Zâr s. ZDMG. 45, S. 343 ff.

Flavii Josephi Opera ed. B. Niese. Vol. III. Berlin 1892. LXVII. 410 S. 8<sup>o</sup>.

† Josephi epitomae adhuc ineditae pars quinta a B. Niese prolata. Marburg 1892. 64 S. 4<sup>o</sup>. (Progr.)

† Babelon, Les monnaies et la chronologie des rois de Sidon sous la domination des Perses Achéménides s. Bulletin de Correspondance hellénique XV, 293 ff.

Bonk, H., De Davide, Israelitarum rege. Pars I: Quaestiones criticae et historicae in fontes habitae. I. Königsberg 1891. 78 S. 8<sup>o</sup>. (Diss.)

- Büdinger, M., de coloniarum quarundam Phoeniciarum primordiis cum Hebraeorum exodo conjunctis. Wien 1891. 38 S. (= Sitzb. d. W. Akad. Phil.-hist. Cl. CXXV, Nr. 10).
- † Elmslie, W. G., Samson s. The Expositor 1891, Nov., p. 366 ff.
- † Derselbe, Gideon s. Ebenda 1892, Jan., S. 50 ff.
- Hoonacker, A. van, Nehémie et l'an 20 d'Artaxerxes I, Esdras et l'an 7 d'Artaxerxes II. Réponse à un Mémoire de A. Kuenen. Gand et Leipzig 1892. 91 S. 8°.
- † Hoonacker, A. van, Zorobabel et le second Temple s. Le Muséon X, 2, S. 232 ff.; 3, 379 ff.; 4, 489 ff.
- † Kuhn, A., Beiträge zur Geschichte der Selenkiden vom Tode Antiochos' VII. Sidetes bis auf Antiochos XIII. Asiaticus (129—64 v. Ch.). Altkirch 1891. (Progr.)
- † Mc. Curdy, J. F., Uzziah and the Philistines s. The Expositor 1891, Nov., S. 388 ff.
- Oort, H., Oud-Israels Rechtswezen. Leiden 1892. 35 S. 8°.
- Pfanstiehl, A. A., Elisha and his times s. Reformed Quarterly Review 1891, S. 362—369.
- † Steinthal, Zur Geschichte Sauls u. Davids. Berlin 1891. 17 S. 4°.
- † Wellhausen, J., Sketch of the history of Israel and Judah. 3rd ed. London 1891. 230 S. 8°.
- † Younghusband, F., The story of the Exodus. London 1891. 156 S. 8°.
- 
- † Berger, Ph., Histoire de l'écriture dans l'antiquité. Paris 1891.
- † Derselbe, Inscription néopunique d'Altiburos, lignes 8 et 9. Paris 1891. 12 S. 8°.
- Clermont-Ganneau, L'épigraphie et les antiquités sémitiques en 1891 s. Journ. As. 8<sup>e</sup> sér. t. 19, S. 103 ff.
- Jastrow, M. Jr., A Phoenician scal. (In the possession of Mayer Sulzberger, Esq., Phila.) s. Hebraica VII. S. 257—267. (July 1891). (לאדננלח עבדעמרב).
- Derenbourg, H., Un sceau phénicien s. R. E. J. t. XXIII, Nr. 46, S. 314 f.; vgl. auch Clermont-Ganneau in Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 1891, S. 357 u. Journal Asiat. 8<sup>e</sup> sér. t. 19, S. 108.
- † Derselbe, Les monuments Sabéens et Himyarites de la Bibliothèque nationale, cabinet des médailles et antiques. Paris 1891. 45 S. 8°.
- Glaser, Ed., Une inscription Judéo-Sabéenne s. R. E. J. t. XXIII, Nr. 45, S. 121 ff.
- Halévy, J., Un dernier mot sur l'inscription himyarite soidisant d'origine juive s. Ebenda Nr. 46, S. 304 ff.
- † Harris, J. R., Some interesting Syrian and Palestinian Inscriptions. Cambridge 1891. 8°.
- Karabacek, J., Julius Euting's Sinaïtische Inschriften s. W. Z. f. K. d. M. V, S. 311 ff.
- 
- Z. D. P. V. Bd. XIV, Hft. 2. — Benzinger, J., Der heutige Zustand der alten Denkmäler in Syrien u. Palästina. — Socin, A., Bericht üb. d. im Nachlafs v. Prof. Gildemeister vorgefundenen, auf die Geographie von Syrien u. Palästina bezüglichen Manuscripte. — Röhricht, R., Karten u. Pläne zur Palästinakunde aus d. 7.—16. Jahrh. II. — Das Klima von Jerusalem. Nach eigenen Beobach-

tungen dargestellt von Th. Chaplin. Bearbeitet von O. Kersten. — Neumann, W. A., Beiträge zur Kenntnifs der Palästina-Literatur. Geologisches. — Aus Briefen.

Heft 3. — Röhrich, R., Karten u. Pläne zur Palästinakunde aus dem 7.—16. Jahrh. — Schumacher, G., Der Hiobstein, Sachrat Eijub, im Hauran. — Dalman, G. H., Ein neues hebr. Reisehandbuch für Palästina. — Hartmann, M., Das Liwa-el-Ludkije u. die Nahye Urdu.

Pal. Explor. Fund. Quart. Stat. — Jan. 1892. — Notes and News. — Letters from Baurath C. Schick. 1. Old Pool in Upper Kedron Valley. 2. Remarkable Rock-Cut Tomb in Wady el Jôz. 3. On the Finding of an Old Wall and Cave near Bishop Gobat's School, and a Rock-Cut Passage north of the Via Dolorosa. 4. Discoveries near the N. W. Corner of the City: Ancient Dwellings, Ditch, and Chisel Marks on Rock. 5. The Buildings South of the „Double Gate“. 6. Chisel Marks in the „Cotton Grotts“. — Flinders Petrie, W. M., Note on the Chisel Marks on Rock described by Herr Schick. — Tomb Cutter's Cubits at Jerusalem. — Bliss, F. J., Notes on the Excavations at Tell el Hesy. — Robinson Lees, G., Notes on Potter's Marks, Lamps, and Inscriptions. — Conder, 1. The Sinaitic Inscriptions. 2. Alosa Elishah. 3. Notes on Herr Schick's Report, Tell el Hesy Inscription, and Dinhabah. — Gray Hill, Note on Dinhabah. — Notes by Professor H. Porter and J. Stow. — Lortet, Researches on the Pathogenic Microbes of the Mud of the Dead Sea. — Glaisher, J., On the Fall of Rain etc. at Sarona in the ten years ending 1889. — Bliss, F. J., The Maronites. — Review.

† Chichester Hart, H., Some account of the fauna and flora of Sinai, Petra and wady 'Arabah. London 1891.

† Furrer, H., Wanderungen durch das heil. Land. 2. Aufl. Zürich 1892. VIII, 472 S.

Hall, J. H., On a recently discovered bronze statuette now in the Metropolitan Museum of Art, New-York s. Proceedings American Oriental Society May 1891, S. cii.—cvii.

† Lenzinger, R., Biblisch-topogr. Karte von Palästina. Nach den engl. topogr. Aufnahmen u. unter Mitwirkung von K. Furrer m. besonderer Berücksichtigung der Zeit Christi. Bern 1891.

Marquand, Allan, A Phoenician bowl in the Metropolitan Museum, New-York, s. Amer. Journal of Archaeology VII. S. 19 ff. (March-June 1891).

† Oliphant, Jerusalem, its history and hope. London 1891. 520 S. 8<sup>o</sup>

† Seché, K., das Tote Meer u. die Hypothesen seiner Entstehung. Düsseldorf 1891. 34 S. 4<sup>o</sup>. (Progr.)

Zeitschrift für Assyriologie. VI. Band. 4. Heft (Febr. 1892). — Budge, E. A. W., Alexander the Great and Gog and Magog. — Knudtzon, J. A., Zur assyrischen und allgemein semitischen Grammatik. — Sachau, Ed., Zu der Altaramäischen Inschrift Corpus inscriptionum Semiticarum II, 1 Nr. 75. — Feuchtwang, D., Studien zum babylonischen Rechtswesen. — Sprechsaal (Mittheilungen der Herren Oppert, Winckler, Mahler u. Eisenlohr). — Recensionen. — Bibliographie.

The Babyl. and Or. Record. V, Nr. 9. — Derenbourg, H., The Himyaritic Inscription 32 of the British Museum. — Beal, S., The P'u-Yao King. — Terrier de Lacouperie, the Negrito-Pygmyes of Ancient Chine (cont.). — Glover, A. H., The Tablet Inscriptions of the Chinese Jews found at Kaifung Fu in 1850.

- Nr. 10. — Boscawen, W. St. Chad., Inscription of Neriglissar. — Harlez, C. de, Shang-T'sing-Tsing-King, the Book of Constant Purity and Repose. — Beal, S., The P'u Yao King (cont.) — Glover, A. K., The Tablet Inscriptions of the Chinese Jews found at Kaifung Fu in 1850.
- Nr. 11. — Lacouperie, T. de, The Black-heads of Babylonia and Ancient China. — Beal, S., The P'u Yao King (cont.) — Glover, A. H., The Tablet Inscriptions of the Chinese Jews etc. (cont.).
- Arnolt, W. Muss., Assyrian etymologies s. Hebraica VII. S. 253—256. (July 1891).
- † Barton, G. A., Tiamat s. Journ. of the Am. Or. Soc. Vol. XV, S. 1 ff.
- Barton, G. A., Esarhaddon's account of the restoring of Ishtar's temple at Erech s. Proceedings American Oriental Society May 1891, S. CXXX—CXXXII.
- † Bezold, C., Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum. Vol. II. London 1891. XXIV, 480 S. 8<sup>o</sup>.
- Bradner, L., The order of the sentence in the Assyrian historical inscription s. Proceedings American Oriental Society May 1891, S. CXXXVIII.
- Elofson, C. J., The position of the adjective in the Assyrian historical inscriptions s. Proc. Amer. Oriental Soc. May 1891, S. CXXVIII—CXXX.
- † Haupt, P., Das babylon. Nimrodepos s. Assyriol. Biblioth., herausg. v. Fried. Delitzsch u. P. Haupt. III.
- † Hagen, O. E., Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus s. Beiträge zur Assyriol. II, S. 204 ff. (schon als Diss.)
- † Delitzsch, Fr., Zur Erklärung der babylon.-assyriol. Briefliteratur s. Ebenda S. 19 ff.
- Derselbe, Nachträgliches zu Hagen's Cyrus Texten, Ebenda S. 248 ff.
- Derselbe, Der Berliner Merodach-baladan Stein, Ebenda S. 258 ff.
- Jensen, P., Elamitische Eigennamen s. Wiener Z. f. d. K. d. M. VI, 47 ff. (betrifft hauptsächlich d. Namen הַמְּן, וּשְׁתִּי, וְרֵשׁ des Buches Esther).
- † Karkaria, R. P., Assyrian relics from Nimroud in the possession of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society s. Journal of the B. B. R. s. T. XVIII (1891), S. 97 ff.
- † Hyvernat, H., et Müller-Simonis, P., Relation des missions scientifiques 1888—1889: Du Caucase au Golfe Persique à travers l'Arménie, le Kurdistan et la Mésopotamie par P. Müller-Simonis; suivie de notices sur la géographie et l'histoire ancienne de l'Arménie, et les inscriptions cunéiformes du Bassin de Van. Washington, D. C., Université Catholique d'Amerique. (New-York, Westermann) 1892. 8. 628 S.
- Kent, C. F., Annexion in Assyrian s. Proc. Amer. Oriental Soc. May 1891, S. CXXXVI—CXXXVII.
- Kent, C. F., Annexion in Assyrian s. Hebraica VII. S. 289—301. (July 1891).
- † Lehmann, C. F., Metrologische Studien im British Museum s. Verhandl. d. Berl. Anthropol. Gesellschaft 1891, S. 515 ff.
- † Lehmann, C. F., Šamašsumukîn, König von Babylonien 668—648 v. Ch. Inschriftliches Material, herausgeg., gesammelt u. erläutert. Leipzig 1892, XIV, 173, 118 S. s. Assyriol. Bibliothek VIII.



- † Lucas, J. D., L'astronomie à Babylone. Bruxelles 1892. 91 S. 8°.  
 † Meifsner, B., de servitute Babylonico-Assyriaca. Berlin 1892. 49 u. 6 S. (Diss.) 8°.  
 † Moor, Fl. de, L'histoire primitive d'Israël d'après les documents Egyptiens et Héthéens s. Revue des questions historiques.  
 † Oppert, J., Le dossier de l'immeuble Bel-rimanni traduit. (Extrait des Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et B. L.) 1891. 7 S. 8°.  
 Reisner, G. A., The construct case in Assyrian s. Proceedings American Oriental Society May 1891, S. CXXI—CXXV.  
 † Rogers, R. W., Unpublished Inscriptions of Esarhaddon in autograph Facsimile with Transliteration and translation (Abstract from Haverford College Studies, 1891). 12 S. 6 plates.  
 † Winckler, H., Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. Lief. 1. Leipzig 1892. S. 1—48. 8°.

- † Harnack, A. u. Schmidt, C., Ein koptisches Fragment einer Moses-Adam-Apokalypse s. Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. LI, LII, 1891, S. 1045 ff.  
 Kress, W. S., Religion of the Ancient Egyptians s. American Catholic Quar. Review 1891, S. 703—723.  
 † Maspéro, G., Life in ancient Egypt; from the French. New-York 1892. 14. 376 S. 12° (illustrated).  
 Schack-Schackenburg, H., Gen. 41, 45 s. Zeitschr. f. Aeg. Sprache XXX.  
 Steindorff, G., Weiteres zu Gen. 41, 45 Ebenda.


- Duval, R., Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse jusqu'à la première croisade s. Journ. As. 8<sup>e</sup> sér. t. 19, S. 5 ff.  
 Gottheil, R. J. H., Dawidh bar Paulos, a Syriac grammarian s. Proceedings American Oriental Society, May 1891, S. CXI—CXVIII.  
 † Kaatz, L., Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Bar Hebraeus zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira. Halle 1892. 34 S. 8° (Diss.)

- Duval, R., Origine Grecque du mot arabe قَطْرَب s. Journ. As. 8<sup>e</sup> sér., t. 19, S. 155 ff.  
 Goldziher, J., Der Chaṭīb bei den alten Arabern s. W. Z. f. K. d. M. VI, S. 97 ff.  
 Gottheil, R. J. H., An Arabic version of the Abgar-legend. (MS in library of Columbia College, N. Y.] s. Hebraica VII. S. 268—277. (July 1891).  
 Grünert, M., 'Al-muṣaḡḡar s. W. Z. f. K. d. M. V, 233 ff.  
 † Huber, Chr., Journal d'un voyage en Arabie (1883/84). Paris 1891.  
 † Jewett, J. R., Arabic Proverbs and Proverbial Phrases. Strafsburg 1891. 96 S. 8° (Diss.)  
 Vollers, K., Ueber die lautl. Steigerung bei Lehnwörtern im Arab. s. ZD. M. G. 45, 352 ff.

- ערוך השלם herausgeg. v. A. Kohut. t. VIII. Wien 1891. 8°.  
 Zunz, L., die gottesdienstlichen Vorträge der Juden histor. entwickelt. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1892. XVI. 516 S.

- † מדרש ההלום המכונה שוחר טוב herausgeg. v. S. Buber. Wilna 1891. 127, 327, 342 S. 8°.
- † Bacher, W., Die Agada der palästinens. Amoräer Bl. 1. Straßburg 1892. XVI, 586 S. 8°.
- Derenbourg, H., Catalogue des manuscrits judaïques entrés au British Museum de 1867 à 1890 t. XXIII, Nr. 45, S. 99 ff.; Nr. 46, S. 279 ff.
- † Bamberger, S., Maimonides Commentar zum Tractate Kilajim. Zum 1. Male im arab. Urtext herausgeg., m. verbesserter hebr. Uebersetzung u. m. Anmerkungen. Leipzig 1891. 28 u. 58 S. 1 Taf. 8°. (Diss.)
- † Funk, S., die haggadischen Elemente i. d. Homilien des Aphraates. Leipzig 1891. 66 S. 8°. (Diss.)
- Fürst, Quelques mots midraschiques empruntés au Grec s. R. É. J. t. XXIII, Nr. 45, S. 129 ff.
- † Ginsburger, M., Die Anthropomorphismen in den Thargumim. (Diss.) Straßburg 1891. 52 S. 8°.
- † Hillel, F., Die Nominalbildungen i. d. Mischnah. Leipzig 1891. 52 S. 8°. (Diss.)
- † Jastrow, M., Transposed Stems in talmudic Hebrew and Chaldaic. Leipzig 1891. 9 S. 8°.
- Lévi, Isr., Mélanges talmudiques et midraschiques s. R. É. J. t. XXIII, Nr. 45, S. 125 ff.
- † Löwy, A., Catalogue of Hebraica and Judaica in the library of the Corporation of the City of London. London 1891. XII, 232 S. 8°.
- † Rosin, D., Reime u. Gedichte des Abraham ibn Esra. (Forts.) Breslau 1891. 61 S. 8°. (Progr.)
- Schechter, S., Notes on Hebrew MSS. in the University Library at Cambridge II. s. The Jewish Quart Rev. IV, Nr. 14, S. 245.
- † Silberberg, M., ספר המספר. Ein arithmet. Werk v. Abraham ibn Esra. Halle 1891. 30 S. 8°. (Diss.)



Die Red. bedauert, dafs in dem Aufsatze Dr. Staerks  mehrfach uncorrect wiedergegeben worden sind.

## Les cinq documents de la Loi mosaïque

par C. Bruston,

professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban.

---

On sait que, comme le Pentateuque et comme la plupart des livres historiques de l'Ancien Testament, la législation mosaïque est loin de former un tout homogène, qu'elle est au contraire dispersée, pour ainsi dire, dans les livres de l'Exode, du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome. A première vue, elle paraît divisée en 4 groupes distincts :

1<sup>o</sup> ce qu'on appelle habituellement *le livre de l'Alliance*, c'est à dire les chap. XX—XXIII de l'Exode,

2<sup>o</sup> ce qu'on peut appeler *le 2<sup>d</sup> décalogue*, c'est à dire les lois contenues au chap. XXXIV du même livre,

3<sup>o</sup> *le Lévitique* et quelques portions des livres de l'Exode et des Nombres qui ont la même tendance *sacerdotale* et sont conçues dans le même style,

enfin 4<sup>o</sup> *le Deutéronome*, ou, pour parler plus exactement, la portion législative de ce livre, c'est à dire les chapitres V—XXVI.

Mais chacun de ces groupes de lois provient-il réellement d'une seule et même source, d'un seul et même document historique? N'est-il pas lui-même, au contraire, le produit de la combinaison de sources distinctes? Voilà une question qui vaut assurément la peine d'être examinée.

Elle est d'autant plus naturelle que, quand on lit ces divers groupes de lois, on remarque une foule de répétitions, non seulement d'un groupe à l'autre, — cela n'a rien que de naturel, — mais aussi dans l'intérieur d'un même groupe, — du moins dans les trois premiers, — et des incohérences de diverses natures. Il est assez naturel de penser que, puisque les récits historiques du Pentateuque ont souvent été combinés, mélangés l'un avec l'autre par un compilateur, il peut en avoir été de même des portions législatives des documents dont il se compose.

Or on admet généralement que le Pentateuque a été formé de la réunion de quatre documents :

1<sup>o</sup> le document sacerdotal ou premier élohiste, parce qu'il emploie le nom d'*Elôhîm* jusqu'à la révélation de Dieu à Moïse sous le nom de *Jahveh*,

2<sup>o</sup> le 2<sup>d</sup> élohiste, qui emploie aussi *Elôhîm*, même après l'époque de Moïse,

3<sup>o</sup> le jéhoviste, ou mieux le *Jahviste*, qui se sert du nom de *Jahveh* dès le commencement de son histoire,

4<sup>o</sup> enfin le Deutéronome primitif, qui forme la plus grande partie du livre du Deutéronome.

Ces quatre sources suffisent-elles à expliquer les groupes de lois dispersés dans le Pentateuque ? Au premier abord, il semble que oui. Le livre de l'Alliance faisait, dit-on, partie de l'écrit du 2<sup>d</sup> élohiste. Le 2<sup>d</sup> décalogue provient du jéhoviste, et le Lévitique, de l'écrit sacerdotal. Quant au Deutéronome primitif, il forme un document à part, facile à distinguer.

En réalité, la question n'est pas aussi simple, parce que, nous venons de le dire, chacun des trois premiers groupes de lois renferme des répétitions et des incohérences qui montrent qu'ils sont le produit de la combinaison de sources différentes.

Assurément, trois sources semblent au premier abord bien suffisantes pour rendre compte de ces incohérences

et répétitions. Mais le sont-elles en réalité? C'est ce que nous voulons examiner.

## I.

*Preuves de l'existence de 4 sources dans l'Exode.*

Voilà déjà dix ans que j'ai reconnu et essayé de prouver que le livre de l'Exode est le résultat de la combinaison de *quatre* documents distincts, et non de trois, comme on le pense généralement <sup>1)</sup>. Les principaux arguments sur lesquels repose cette démonstration sont les suivants :

1<sup>o</sup> La loi du sabbat est donnée 4 fois : d'abord dans le Décalogue (chap. XX), puis dans XXIII, 12, puis dans l'écrit sacerdotal (XXXI, 12—17 et XXXV, 1—3, qui en est la suite), enfin dans XXXIV, 21. — Il en est à peu près de même de la défense de l'idolatrie, qui se trouve au début du Décalogue, puis dans XX, 23 et XXXIV, 17. Or aucun de ces trois textes ne peut être attribué au document sacerdotal.

2<sup>o</sup> Le beau-père de Moïse est appelé successivement Reouël (Ex. II, 18), Jéthro (ch. III, IV, 18, ch. XVIII) et Hobab (Nomb. X, 29; Jug. I, 16, IV, 11). Or aucun de ces textes n'appartient non plus à l'écrit sacerdotal. Il faut donc, outre ce document, en admettre trois autres.

3<sup>o</sup> Deux listes de lois à peu près identiques se lisent, l'une au chap. XXIII (v. 10—19), l'autre au chap. XXXIV (v. 17—26) de l'Exode. Or ni l'une ni l'autre ne peut être attribuée à l'un des deux auteurs élohistes. Inutile de démontrer qu'elles ne sont pas du premier élohiste ou auteur sacerdotal : personne ne l'a soutenu ni ne peut le soutenir. Mais elles ne peuvent pas davantage

---

<sup>1)</sup> *Les quatre sources des lois de l'Exode* (Revue de théologie, de Lausanne, 1883). *Les deux Jéhovistes*, étude sur les sources de l'histoire sainte. 1885 (ibid.). Librairie Laforgue, Montauban.

être, l'une ou l'autre, du 2<sup>d</sup> élohiste, à qui appartient le Décalogue; car un seul et même auteur ne peut avoir ainsi donné deux fois la loi du sabbat, d'abord dans le Décalogue, puis au chap. XXIII ou au chap. XXXIV.

4<sup>o</sup> L'histoire du veau d'or (ch. XXXII) est mêlée au récit d'une révolte contre l'autorité de Moïse (cf. v. 9—14, 25—29); celle-ci fut étouffée par le glaive des Lévites (v. 25—29), et le péché d'idolâtrie fut puni par une épidémie (v. 35). — De même, d'après les deux chapitres suivants, Moïse remonte au Sinâï dans deux desseins bien différents: il y remonte *à la fois* pour contempler la gloire de l'Éternel, comme il l'a demandé, et pour reconstituer les deux tables brisées. Or ce dernier récit est manifestement la suite de l'histoire du veau d'or, d'après laquelle Moïse a brisé les deux tables à la vue de l'idole (XXXII, 19).

Cette histoire du veau d'or peut-elle être attribuée à l'écrivain du 2<sup>d</sup> élohiste, à celui à qui appartient le Décalogue et les lois civiles (ch. XXI—XXIII, 9)? Toute la question est là. Si l'histoire du veau d'or et la reconstitution des deux tables brisées était du 2<sup>d</sup> élohiste, alors, le récit de la révolte du peuple contre l'autorité de Moïse (XXXII, 9—14, 25—29) et celui de la manifestation de la gloire de l'Éternel sur le Sinâï (ch. XXXIII et fragments du chap. XXXIV), qui en est la suite naturelle, étant du jéhoviste, il n'y aurait pas nécessité, à cet égard, d'admettre une quatrième source, et notre dernier argument serait sans valeur. Mais cela est-il possible? C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

## II.

### *Le récit du veau d'or et celui de la défaite des Amalékites.*

Pour cela, établissons d'abord clairement que les chap. XXXII—XXXIV, 28 renferment deux récits distincts

enchevêtrés l'un dans l'autre. L'un de ces récits, avon-nous dit, parle du *veau d'or*, l'autre d'une *révolte* du peuple contre Moïse, et ce double péché est aussi puni deux fois (v. 25—29 et v. 35). Mais ce n'est pas tout : d'après le récit du veau d'or, Josué avait accompagné Moïse au sommet de la montagne (XXXII, 17ss. cf. XXIV, 13); d'après l'autre, il ne quittait pas le Tabernacle (XXXIII, 11). — Dans le premier récit, Josué est un personnage connu, dont il a été déjà question précédemment, un *guerrier* (XXXII, 17ss. cf. XVII, 8—13); dans le 2<sup>d</sup>, c'est *un jeune homme, le fils de Noun* (XXXIII, 11). Un auteur qui aurait déjà parlé de Josué s'exprimerait-il ainsi? Et d'ailleurs, puisqu'il ne sortait pas du Tabernacle, il est clair que Josué, d'après cet auteur, n'était pas un guerrier, du moins à ce moment-là. — D'après le chap. XXXIII (v. 5 et 6), le peuple avait encore ses ornements; et pourtant il avait donné précédemment toutes ses boucles d'oreille pour la confection du veau d'or (XXXII, 2 ss.).

Peut-on supposer aussi, raisonnablement, qu'un seul et même auteur ait fait monter Moïse au Sinaï à la fois pour être témoin de la révélation de la gloire de l'Eternel (XXXIII, 12—23, XXXIV, 5—9) et pour reconstituer les deux tables brisées (XXXIV, 1—4, 27 et 28)? Or, nous l'avons déjà fait observer, ce second récit est la suite naturelle de celui du veau d'or, d'après lequel Moïse avait brisé les tables.

Observons enfin que l'Eternel s'adresse deux fois de suite à Moïse (XXXII, 7 et 8; 9 et 10); la première fois il s'agit du *veau d'or*, la 2<sup>de</sup>, de *l'obstination* du peuple.

A l'aide de ces observations, les 2 récits ne sont vraiment pas très difficiles à distinguer.

Le premier se compose de XXXII, 1—8, 15 $\alpha$ , 17—24 30—35, XXXIV, 1 et 2, 4, 5 $\alpha$ , 10 $\alpha$ , 11a, 17—28. Voilà un récit parfaitement cohérent : Pendant que Moïse (et Josué)

s'attardent sur la montagne, le peuple et Aharon font le veau d'or. L'Eternel en avertit Moïse, qui descend avec Josué. A la vue de l'idole, *il brise les tables* qu'il tenait dans les mains, puis il met en pièces le veau d'or et fait les plus vifs reproches à Aharon. Il représente ensuite au peuple son péché et intercède en sa faveur auprès de l'Eternel. Mais l'Eternel refuse de pardonner et frappe le peuple à cause du veau d'or. — Puis l'Eternel ordonne à Moïse de prendre deux autres tables de *pierres* (*pierres* au pluriel!), semblables aux premières, *qu'il a brisées*, pour y écrire les paroles qui étaient sur les premières. Moïse obéit et remonte au Sinai. L'Eternel *traite alliance* avec lui et avec Israël, et lui ordonne d'écrire dix paroles ou lois, qui sont énumérées et qu'il écrivit <sup>1)</sup> en effet pendant 40 jours et 40 nuits. — La plupart de ces lois, nous l'avons déjà dit, sont identiques à celles du chap. XXIII.

Une seule chose peut étonner dans ce récit, c'est qu'après avoir dit: *J'écrirai* sur les tables (XXXIV, 1), l'Eternel ordonne en définitive à Moïse d'écrire lui-même les paroles de l'alliance. Mais il est si facile de supposer que le texte primitif de l'auteur de ce récit portait: *tu écriras*, (la différence n'est que d'un *yod*), qu'il n'y a pas lieu de s'arrêter à cette difficulté.

Ce récit suppose évidemment un début disant que Moïse était monté sur la montagne avec Josué, et avait laissé Aharon en bas. Or c'est précisément ce qui se lit au chap. XXIV, 12—14. Observons cependant que ces trois versets ne peuvent pas être *en entier* de l'auteur du récit du veau d'or, car 1<sup>o</sup> les tables de pierre y sont appelées לְחֵטְא הַאֲבֹנִים (*pierre* au singulier), comme dans XXXI, 18, tandis que le récit du veau d'or les appelle «tables de

---

<sup>1)</sup> Il est clair que le sujet de *il écrivit* (XXXIV, 28) est Moïse, et non l'Eternel!



*pierres*» (au pluriel): XXXIV, 1, 4. 2<sup>o</sup> Ces tables étaient déjà écrites et écrites par Dieu même, d'après XXIV, 12 b, tandis que d'après XXXIV, 27 et 28, c'est Moïse qui les écrivit sur l'ordre de l'Eternel.

Le début du récit du veau d'or se composait donc seulement des v. 12 a $\gamma$ , 13 a, 14 et 15 a et 18 b du chap. XXIV: L'Eternel ordonne à Moïse de monter vers lui à la montagne et *d'être là* (cf. XXXIV, 28), c'est à dire, d'y rester un certain temps (preuve qu'il s'agissait pour Moïse, non de recevoir des tables tout écrites, mais d'écrire lui-même sur des tables)<sup>1</sup>). Moïse se lève donc *avec Josué*, laisse en bas *Aharon et Hour* pour juger le peuple en son absence, et monte à la montagne, où il reste 40 jours et 40 nuits (cf. XXXIV, 28).

Le seul endroit où il soit encore question du personnage nommé Hour et où il est mentionné comme ici à côté d'Aharon, c'est le récit de la défaite des Amalékites à Raphidim par Josué (XVII, 8—16). Et il se trouve précisément que dans le récit du veau d'or Josué parle en *guerrier* (XXXII, 17 et 18 cf. XVII, 11, 13). De là à conclure que le récit de la défaite des Amalékites provient de la même source que celui du veau d'or, il n'y a vraiment pas bien loin.

### III.

*Le récit du veau d'or et celui de la défaite des Amalékites sont-ils du 2<sup>d</sup> élohiste?*

Eh bien! ces deux récits sont-ils du 2<sup>d</sup> élohiste, comme le pensent la plupart des critiques? Et d'abord le récit du

---

<sup>1</sup>) Le v. 12 appartient aux 2 sources à la fois. Le 2<sup>d</sup> jéhoviste devait dire: Et l'Eternel dit à Moïse: Monte vers moi à la montagne et sois là, et je te donnerai l'enseignement et le commandement pour les instruire.

Le 2<sup>d</sup> élohiste: Et Dieu dit à Moïse: Monte vers moi et je te donnerai les tables de pierre que *j'ai écrites*.

veau d'or peut-il provenir de la source qui a donné précédemment le Décalogue et les lois civiles des chap. XXI—XXIII? Cela me paraît absolument impossible, et pour bien des raisons.

D'abord, cet auteur, après avoir raconté que Moïse avait reçu de *Dieu* le Décalogue et les lois civiles, et les avait rapportées au peuple, qui avait promis de s'y conformer (XXIV, 3), ajoutait qu'il était remonté vers Dieu avec 70 anciens d'Israël, qui contemplèrent *Dieu* (v. 9—11). Comment donc à la suite d'un tel récit, qui nous transporte évidemment à une certaine hauteur sur la montagne, aurait-il pu ajouter que Moïse se leva avec Josué et monta à la montagne, laissant en bas Aharon et Hour pour juger les procès du peuple (v. 12—14)? Qui ne voit qu'ici Moïse est en bas dans le camp, et non sur la montagne avec les anciens? Si un même auteur avait voulu raconter ces 2 récits, l'un à la suite de l'autre, il aurait d'abord fait descendre Moïse et les anciens, pour dire ensuite qu'il remonta avec Josué. Mais le texte ne dit rien de pareil; et il est impossible de supposer que le texte primitif du 2<sup>d</sup> élohiste le dît non plus, car, d'après cet auteur, Moïse monte à la montagne de *Dieu* (v. 13 b), — plus haut que les anciens qui l'ont accompagné, — afin de recevoir les tables de pierre écrites du doigt de *Dieu* (v. 12), ce qui a lieu effectivement plus loin (XXXI, 18 b, XXXII, 15 b et 16). Il ne pouvait donc pas le faire redescendre avant qu'il eût reçu les tables.

Qu'est-ce à dire? C'est qu'il y a là deux récits combinés, dont l'un (le 2<sup>d</sup> élohiste) disait que Moïse, arrivé à *une certaine hauteur* sur la montagne avec les anciens, monta encore plus haut, sur l'ordre de Dieu, pour recevoir les tables de pierre (v. 12 a b. 13 b.), tandis que l'autre disait que Moïse et Josué laissèrent *dans le camp* Aharon

et Hour et montèrent à la montagne <sup>1)</sup>. Quoi qu'il en soit, un seul et même auteur n'aurait pas fait monter Moïse à la montagne d'abord avec 70 anciens et puis, immédiatement après, avec Josué, essentiellement pour le même objet.

2<sup>o</sup> Les tables que Moïse reçut, d'après le 2<sup>d</sup> élohiste, étaient des tables de *Pierre* (au singulier), écrites du doigt de *Dieu* (XXIV, 12 b, XXXI, 18 b, XXXII, 15 b et 16). Dans le récit du veau d'or, elles sont appelées «tables de *pierres*» (au pluriel)<sup>2)</sup>, et elles furent écrites par Moïse (cf. XXXIV).

On dira peut-être pour maintenir l'unité d'auteur, que si la 2<sup>de</sup> fois elles furent écrites par Moïse, et non plus par Dieu, c'est que le peuple n'était plus digne, après le péché du veau d'or, de posséder une écriture divine. Mais si telle avait été la pensée de l'auteur, ne l'aurait-il pas indiquée de quelque façon? Or il ne dit nulle part rien de pareil. — Au reste, une telle échappatoire est impossible. En effet, pourquoi Moïse et Josué seraient-ils restés si longtemps sur la montagne (XXXII, 1), s'il s'agissait de recevoir de Dieu les lois tout écrites? Ce long séjour ne se comprend que si, la première fois aussi bien que la 2<sup>de</sup>, Moïse devait lui-même écrire les lois. Les textes où il est question du long séjour de Moïse sur la montagne, par conséquent toute l'histoire du veau d'or, sont donc incompatibles avec le récit du 2<sup>d</sup> élohiste, d'après lequel les tables étaient déjà écrites (XXIV, 12 b, XXXI, 18 b, etc.)

D'ailleurs, pourquoi un même auteur aurait-il dit

<sup>1)</sup> Dans XXIV, 14 *les anciens* semblent au premier abord indiquer le 2<sup>d</sup> élohiste, mais les pluriels: «Restez-*nous* ici, jusqu'à ce que *nous* revenions vers vous» n'ont de sens que dans l'autre source. — Ces anciens ne sont donc pas ceux qui ont accompagné Moïse d'après le 2<sup>d</sup> élohiste, mais les anciens du peuple en général.

<sup>2)</sup> Comme dans le Deutéronome: V, 19, IX, 10, X, 1ss.

plusieurs fois tables de *pierre* au singulier, puis tables de *pierres* au pluriel? Cette différence ne s'explique d'une manière satisfaisante que par la différence des sources.

3<sup>o</sup> Mais il y a plus encore. Comment le même auteur qui a donné le Décalogue et les lois civiles, qui a dit que le peuple avait promis de les observer (XXIV, 3) et que Moïse avait ensuite reçu deux tables où ces mêmes lois étaient sans doute gravées (XXXI, 18 b etc.), pourrait-il raconter ensuite que les deux nouvelles tables, celles qui furent écrites après que Moïse eut brisé les premières et sur lesquelles devaient être gravées *les mêmes paroles* que sur les premières (XXXIV, 1), renfermaient des lois *toutes différentes*? Comment, après avoir fait promettre au peuple d'observer le Décalogue et les lois civiles, Moïse pourrait-il, d'après le même auteur, traiter alliance avec lui au nom de l'Éternel conformément à dix paroles qui n'ont de commun avec le Décalogue que la défense de l'idolatrie (en termes différents! XXXIV, 17) et la loi du sabbat (v. 21, en termes différents aussi)?

Il est vrai que la plupart de ces lois se lisent aussi, avec quelques variantes au chap. XXIII. Nous ne pensons pas qu'elles puissent être attribuées là au 2<sup>d</sup> élohiste; car (nous l'avons déjà dit) pourquoi cet auteur aurait-il répété la loi du sabbat, qu'il avait déjà donnée dans le Décalogue? et pourquoi aurait-il mis quelques prescriptions religieuses à la suite des lois civiles? Mais quand même cette portion du chap. XXIII serait de lui, qu'y gagnerait-on? Il est bien évident que les lois du chap. XXXIV ne sont pas identiques à celles des chap. XX—XXIII! Or l'auteur de XXXIV, 1 nous assure que les secondes tables renfermaient *les mêmes paroles* que les premières. Il n'avait donc pas donné précédemment les lois des chap. XX—XXIII.

4<sup>o</sup> Enfin, de quel droit a-t-on attribué au 2<sup>d</sup> élohiste

un récit où se lit si souvent le nom de *Jahveh* et jamais celui d'*Elôhîm* ?

Le 2<sup>d</sup> élohiste racontait donc seulement qu'après avoir reçu de Dieu le Décalogue et les lois civiles, Moïse les rapporta au peuple, qui promit de les observer (XXIV, 3), puis qu'il s'avança avec 70 anciens, qui contemplèrent Dieu (*Elôhîm*) (v. 9—11), et, sur l'ordre de Dieu, monta plus haut pour recevoir les tables gravées du doigt de Dieu (v. 12<sup>ab</sup>, 13 b, XXXI, 18 <sup>ab</sup>, XXXII, 15 b et 16). — L'emploi d'*Elôhîm* dans ces passages montre leur origine. Mais que prouverait-il si le même auteur avait, avant et après, si fréquemment employé le nom de *Jahveh* ?

Le récit de la défaite des Amalékites à Raphidim, qui offre tant d'analogie avec celui du veau d'or, ne peut pas davantage être attribué au 2<sup>d</sup> élohiste. Il est vrai qu'il renferme une allusion à des textes 2<sup>d</sup> élohistes, — c'est *le bâton de Dieu* dans la main de Moïse (v. 9), qui fait évidemment allusion à IV, 20 b, VII, 17 et 20, — et que le nom *Elohim* indique en apparence le 2<sup>d</sup> élohiste. Malgré cela, le récit de la bataille contre les Amalékites ne peut être de cet auteur, et voici pourquoi :

D'abord, d'après cet auteur, Moïse avait demandé pour les Hébreux l'autorisation d'aller sacrifier à l'Eternel à une distance de 3 jours de marche dans le désert (III, 18, V, 3, VIII, 23). Il n'est pas admissible qu'il ait voulu tromper Pharaon sur la distance réelle qu'ils avaient à parcourir. Or nous voyons qu'en effet, après le passage de la mer Rouge, ils marchèrent 3 jours dans le désert sans trouver d'eau (XV, 22). Au bout de ces 3 jours, ils doivent donc, d'après le 2<sup>d</sup> élohiste, être arrivés à destination, c'est à dire à l'Horeb, à la montagne de *Dieu*, où ils devaient adorer leur Dieu après la sortie d'Egypte (III, 1 et 12), toujours d'après le même auteur. C'est dire qu'aucun des textes antérieurs à XVII, 3—6, où les Israélites se trouvent

enfin au pied de l'Horeb, ne peut lui être attribué. Mais celui-ci doit lui être attribué avec certitude, car, non seulement il cadre facilement avec l'ensemble du récit 2<sup>d</sup> élohiste, mais il mentionne l'*Horeb* que les autres sources nomment Sinaï et il renferme une allusion à un texte 2<sup>d</sup> élohiste antérieur : « Prends ton bâton, avec lequel tu as frappé le Nil » (v. 6) fait évidemment allusion à VII, 17 et 20. — Si le nom *Jahveh* s'y lit deux fois, c'est probablement par suite du mélange de ce texte avec un récit jéhoviste parallèle, racontant que le peuple *se révolta* contre Moïse et *tenta* l'Éternel. D'où les noms de Massa (tentation) et Meriba (révolte) : XVII, 18, 2 et 7. (Le verset 7 se rattache directement au v. 2).

Mais s'il en est ainsi, si le 2<sup>d</sup> élohiste a déjà amené les Israélites au pied de l'Horeb, où Moïse a fait jaillir l'eau du rocher (XVII, 3—6), comment pourrait-il raconter immédiatement après (v. 8—16) qu'ils étaient encore à Raphidim, c'est à dire à la station précédente? Et comment les Amalékites seraient-ils venus les attaquer à une station qu'ils avaient déjà dépassée?

Si à ces considérations nous joignons celle de la parenté de ce texte avec le récit du veau d'or, qui ne peut pas être du 2<sup>d</sup> élohiste, comme nous venons de le démontrer, nous concluons que le récit de la défaite d'Amaleq n'est pas non plus de lui et que les mots « et le bâton de Dieu dans ma main » (v. 98) sont une addition du compilateur.

#### IV.

##### *Le récit du 2<sup>d</sup> élohiste.*

Déarrassé de ces divers récits qui entravaient sa marche, le document 2<sup>d</sup> élohiste sera comparativement facile à reconstituer. Il faut nous souvenir seulement que la portion du chap. XVIII qui lui appartient et qui raconte la visite de Jéthro à Moïse devait, dans l'ouvrage primitif,

se trouver après la promulgation de la Loi, et qu'au chap. XX il y a une interversion, reconnue par Kuenen et Jülicher.

Le récit 2<sup>d</sup> élohiste se compose des fragments suivants : XV, 22, XVII, 3—6, XIX, 2b, 3a, 9a, 11a, 13b, 14 $\alpha$ , 15—19, XX, 18—22, 1—17, XXI—XXIII, (excepté XXIII, 10—12 et 14—19), XXIX, 1 et 2 (en partie) 3, 4 et 5 (en partie), 9—11 (excepté Aharon, Nadab et Abihou), 12 $\alpha$ b, 13b, XXXI, 18 $\alpha$ b, XXXII, 15b et 16.

Après avoir marché 3 jours dans le désert sans trouver d'eau, le peuple murmure contre Moïse, qui, sur l'ordre de l'Eternel, fait, *avec le bâton avec lequel il a frappé le Nil* et en présence *des anciens d'Israël*, jaillir l'eau du rocher en *Horeb*. — Israël campa là en face de la montagne, et Moïse monta vers *Dieu*. [Dieu] lui dit : « Je vais venir à toi *dans une nuée épaisse* afin que *le peuple entende quand je parlerai avec toi* et qu'ils croient en toi aussi pour toujours. *Qu'ils soient prêts pour le 3<sup>e</sup> jour*. . . Quand le cor retentira qu'ils montent dans la montagne. » Moïse descendit de la montagne et dit au peuple : « *Soyez prêts dans 3 jours* » etc. Et quand, au matin du 3<sup>e</sup> jour, la trompette retentit au milieu de *la nuée épaisse* qui couvre la montagne, Moïse conformément à l'ordre reçu (v. 13b), — qui est inexplicable dans l'état actuel du texte, — fait sortir le peuple du camp à la rencontre de *Dieu*, au bas de la montagne. *Moïse parle et Dieu lui répond*. — Le peuple effrayé prie Moïse de parler lui-même avec eux et non *Elôhîm* ; Moïse le rassure, mais il se conforme au désir des Israélites et entre seul dans les ténèbres où *Dieu* est enveloppé. — Là il reçoit l'ordre de communiquer aux Israélites le Décalogue et les lois civiles, puis de revenir avec 70 anciens. Moïse va donc et rapporte au peuple toutes les paroles de l'Eternel (le Décalogue cf. XX, 1) et tous les commandements (les lois civiles cf. XXI, 1). Le

peuple promet d'obéir. — Moïse élève 12 colonnes pour les 12 tribus (en souvenir de cette promesse?) et fait offrir des sacrifices. — Puis il monte avec 70 anciens qui contemplent *Dieu* (de loin cf. v. 1 et 2). Mais [Dieu] ordonne à Moïse de monter plus haut pour recevoir les tables de *Pierre qu'il a écrites*. Moïse monte donc à *la montagne de Dieu*, et [Dieu] lui donne des tables de *Pierre, écrites du doigt de Dieu*, des deux côtés; elles étaient l'œuvre de *Dieu* et l'écriture une écriture de *Dieu*.

Voilà, me semble-t-il, un récit fort cohérent<sup>1)</sup>.

## V.

### *Le récit du premier Jahviste.*

Mais pour le reconstituer nous avons fait abstraction d'un bon nombre de textes, en particulier de plusieurs fragments des chap. XIX, XX, XXIII et XXIV où se trouve fréquemment le nom de *Jahveh* et qui interrompent manifestement le récit qui se distingue par celui d'*Elôhîm*. Si nous rapprochons ces fragments, nous voyons qu'ils forment eux aussi un récit complet et parallèle à celui du 2<sup>d</sup> élohiste, — en retranchant cependant les v. 21—25 du chap. XIX, qui ne s'accordent pas avec le reste, comme nous le montrerons tout à l'heure. — Ces fragments sont : XIX, 3b—8, 10, 11b—13a, 14, 16α, 20 [21—25], XX, 22—26, XXIII, 10—12, 14—19, XXIV, 4—8. En voici le résumé : *L'Éternel* appelle Moïse de la montagne et lui ordonne de dire aux Israélites : « . . . Si vous m'obéissez, . . . vous me serez une nation sainte . . . » Moïse va répéter ces paroles aux *anciens du peuple*. Le peuple

---

<sup>1)</sup> Cet auteur ne semble pas avoir indiqué le nombre des tables, mais il dit qu'elles étaient écrites *des deux côtés*. Il ne dit pas non plus expressément ce qui y était gravé, mais il est vraisemblable que c'était, d'après lui, le Décalogue (sous sa forme primitive) et les lois civiles.



s'engage à obéir, et Moïse rapporte à *l'Éternel* les paroles du peuple. — L'Éternel lui ordonne de sanctifier le peuple pendant deux jours, car, le 3<sup>e</sup>, *l'Éternel* descendra sur *le mont Sinaï* (le 2<sup>d</sup> élohiste dit *Horeb* ou *la montagne de Dieu*); mais que nul n'approche de la montagne sous peine de mort! Moïse redescend et fait ce qui lui a été ordonné. Le 3<sup>e</sup> jour au matin, des tonnerres et des éclairs se produisent. — *L'Éternel* descend sur le sommet du Sinaï et appelle Moïse; Moïse y monte.

Jusque là, c'est à dire, jusqu'au v. 20 du chapitre XIX, le récit est fort clair et il est comparativement facile à distinguer, pour l'essentiel, du récit parallèle, car il défend au peuple de toucher la montagne sous peine de mort, tandis que, d'après le 2<sup>d</sup> élohiste, Moïse fait sortir le peuple à la rencontre de *Dieu* (v. 13 b et 17). Mais les v. 21—25, qui se distinguent aussi par l'emploi de *Jahveh*, sont bien étonnants à la suite d'un tel récit. En effet, pourquoi Moïse a-t-il été appelé au sommet de la montagne? Evidemment pour recevoir communication des lois que l'Éternel veut donner à son peuple. Or, d'après ces cinq versets, il ne serait monté au sommet du Sinaï que pour recevoir immédiatement l'ordre de redescendre! Et pour quoi faire? Simplement pour bien recommander au peuple encore une fois de ne pas s'approcher de la montagne! — Ne l'avait-il donc pas déjà fait suffisamment (v. 12 ss.)? — Et pour recommander aussi aux sacrificateurs qui doivent s'approcher de l'Éternel de se mettre en état de sainteté. — Mais de quels sacrificateurs a-t-il jamais été question précédemment? et où voit-on qu'ils dussent s'approcher de l'Éternel? — Comme Moïse fait observer que cette descente est tout à fait inutile, l'Éternel lui ordonne de nouveau de descendre pour remonter avec Aharon et les sacrificateurs <sup>1)</sup>. — Encore un fois quels

---

<sup>1)</sup> Le v. 22 montre qu'au v. 24 *l'athnach* devait être mis sous les *sacrificateurs*, et non sous le mot précédent.

sacrificateurs? — Moïse descend donc et recommande bien au peuple de ne pas s'approcher de la montagne. C'est alors qu'a lieu la promulgation du Décalogue.

Il est clair que ces cinq versets ne peuvent être la suite du récit précédent, avec lequel ils jurent de toutes les façons. Comment l'auteur qui vient de rapporter la défense absolue à qui que ce soit de toucher la montagne (v. 12ss.), parlerait-il maintenant des sacrificateurs qui doivent s'approcher de l'Éternel? Non seulement il n'a pas encore été question de sacrificateurs, mais dans la suite du récit ce sont encore des jeunes gens qui offrent les sacrifices (XXIV, 5).

Ces versets ne peuvent guère être autre chose qu'une addition ou glose explicative du compilateur, destinée à concilier tant bien que mal les deux récits qu'il avait entrepris de fondre l'un dans l'autre. En effet, d'après le 2<sup>d</sup> élohiste, Moïse était *au bas* de la montagne au moment où Dieu prononça le Décalogue (cf. XX, 18—21). D'après le récit jéhoviste, au contraire, au moment où nous sommes parvenus (XIX, 20), il était *au sommet* du Sinaï. Pour pouvoir insérer ici XX, 1—21, où Moïse rassure le peuple et puis, sur sa demande, entre dans les ténèbres qui enveloppaient Dieu, il fallait absolument le faire redescendre. Le compilateur a donc supposé qu'il avait reçu l'ordre de redescendre pour faire des recommandations au peuple et aux sacrificateurs, c'est à dire à Aharon et à ses deux fils Nadab et Abihou, qui, d'après l'écrit sacerdotal (XXIV, 1 et 3 en partie) devaient monter sur la montagne avec Moïse. De cette façon, il peut se trouver de nouveau au bas de la montagne, au milieu du peuple, et entrer sur sa demande dans les ténèbres divines (XX, 18—21). Nous faisons donc complètement abstraction de ces cinq versets, et nous cherchons la suite du récit jéhoviste du chap. XIX à la fin du chap. XX.

Moïse est monté au sommet du Sinaï (XIX, 20), pour recevoir de l'Éternel les lois qu'il doit donner au peuple. Or à la fin du chap. XX (v. 22—26), *l'Éternel* lui ordonne en effet de communiquer aux Israélites deux lois religieuses : la défense de l'idolatrie et une prescription relative à la construction des autels de l'Éternel. — Non seulement ce fragment se distingue nettement de ce qui précède<sup>1)</sup> et de ce qui suit, mais la première de ces lois ne peut provenir du document qui vient de donner le Décalogue, dans lequel elle se trouve déjà et sous une forme encore plus explicite. De plus, il n'est pas vraisemblable qu'un auteur quelconque ait donné une série de deux lois seulement. Or les lois civiles qui suivent (XXI—XXIII, 9) sont incontestablement du 2<sup>d</sup> élohiste, comme le Décalogue; mais elles sont suivies de plusieurs lois *religieuses*, comme celles de la fin du chap. XX; et l'une de ces lois est celle du sabbat (XXIII, 12), que le 2<sup>d</sup> élohiste a déjà donnée dans le Décalogue. Elle ne peut donc pas non plus être attribuée à ce document. Et comme elle est précédée et suivie de lois *du même genre* : sur l'année *sabbatique*, sur les *trois fêtes* annuelles etc., il en résulte que les lois *religieuses* des v. 10—19 du chap. XXIII ne faisaient pas primitivement partie des lois *civiles* des chap. XXI—XXIII, mais sont la suite des deux lois données à la fin du chap. XX. — Il faut seulement en retrancher le v. 13, qui formait peut-être primitivement la conclusion des lois civiles et du Décalogue. — Ce qui montre encore que ces versets ne font pas partie du document 2<sup>d</sup> élohiste, mais du premier jéhoviste, c'est qu'ils renferment une allusion à un texte jéhoviste antérieur. «Sept jours tu mangeras des pains sans levain, *comme*

<sup>1)</sup> C'est peut-être pour le rattacher un peu à ce qui précède que le compilateur a ajouté v. 22 b, qui fait allusion au récit 2<sup>d</sup> élohiste.

*je te l'ai ordonné* (v. 15) fait évidemment allusion à XIII, 6. Cf. aussi la suite du verset à XIII, 3 et 4 (Vous êtes sortis d'Égypte . . . au mois d'Abib). — Ces lois, nous l'avons déjà dit, sont essentiellement les mêmes que celles du chap. XXXIV. Seulement, au chap. XXXIV, il y en a 2 de moins: celles relatives à la construction de l'autel de l'Éternel et à l'année sabbatique, et il y a aussi une interversion: la fête des pains sans levain a été séparée des deux autres fêtes et mise avant le sabbat.

Après avoir reçu ces 12 lois, Moïse devait évidemment les communiquer au peuple. C'est ce qu'il fait au chap. XXIV, v. 4—8: Moïse [descend du Sinaï,] écrit toutes les paroles de l'Éternel, puis construit un autel (conformément à la 2<sup>e</sup> prescription: XX, 24—26); on offre des sacrifices; d'une moitié du sang, Moïse asperge l'autel, puis il prend *le livre de l'alliance* (par conséquent la liste de ces 12 prescriptions seulement, et non l'ensemble des lois qui précèdent dans le texte combiné, comme on le croit généralement), et le lit au peuple, qui promet de s'y conformer. De l'autre moitié du sang il asperge le peuple en disant: «Voilà le sang de l'alliance que l'Éternel a traitée avec vous conformément à toutes ces paroles.»

Ces v. 4—8 du chap. XXIV sont la conclusion naturelle et nécessaire du récit jéhoviste précédent. Ils ne doivent pas être attribués au 2<sup>d</sup> élohiste, car 1<sup>o</sup> le nom de *Jahveh* y est trop fréquent pour cela; 2<sup>o</sup> le livre de l'alliance écrit par Moïse (v. 7) ferait double emploi avec les tables de pierre écrites du doigt de Dieu (XXIV, 12, XXXI, 18b, XXXII, 15b et 16); 3<sup>o</sup> enfin, entre l'ordre de remonter avec 70 anciens (v. 1 et 2) et l'exécution de cet ordre (v. 9—11), il serait étonnant qu'un auteur eût placé une scène aussi imposante que celle de la conclusion de l'alliance (v. 4—8). De la part d'un compilateur, au contraire, cela n'a rien que de naturel.

Il me paraît vraisemblable cependant que quelques fragments des v. 4 et 5 (les 12 colonnes et une partie de

la notice relative aux sacrifices) proviennent du récit du 2<sup>d</sup> élohiste.

Quoi qu'il en soit, il y a là deux récits combinés, dont l'un mentionnait les paroles de l'Éternel et les lois (v. 3), c'est à dire le Décalogue et les lois civiles, tandis que l'autre ne mentionne que les paroles de l'Éternel (v. 4). Celui-ci fait écrire les paroles de l'Éternel par Moïse dans un livre; l'autre parle de tables de pierre écrites du doigt de Dieu. Enfin le peuple promet deux fois d'obéir aux paroles de l'Éternel (v. 3 et 7). Tout cela montre qu'il y a là deux sources et non une seule.

Voilà donc 3 récits distincts de la conclusion de l'alliance: celui du jéhoviste que nous venons de résumer, celui du 2<sup>d</sup> élohiste, avec lequel il est mélangé, et celui d'un second jéhoviste, qui raconte l'histoire du veau d'or et la reconstitution des deux tables brisées.

Nous avons montré que celui-ci ne pouvait être attribué au 2<sup>d</sup> élohiste; il n'est pas moins évident qu'il ne peut pas être la suite du premier récit jéhoviste, car d'après celui-ci l'alliance fut conclue conformément à (ל) 12 prescriptions écrites par Moïse dans *un livre*; d'après celui-là, en conformité avec (ל פי) dix prescriptions essentiellement identiques aux premières, mais écrites par Moïse sur *deux tables de pierres*. Et d'ailleurs, le même auteur aurait-il donné deux fois la même liste de lois avec des variantes, des omissions et des interversions? Le récit du veau d'or ne peut donc pas plus être la suite du récit jéhoviste précédent que de celui du 2<sup>d</sup> élohiste.

Mais rien n'empêche que le récit combiné avec celui du veau d'or et qui parle d'une *révolte* du peuple contre Moïse soit la suite du premier récit jéhoviste. Nous avons vu qu'il y manque le début; mais il ne serait pas impossible que ce début eût été combiné précédemment par le compilateur avec quelque autre récit analogue. Tel est

le cas, à ce que je pense. Si nous supposons que la notice relative à une révolte du peuple contre Moïse qu'on lit au chap. XVII (v. 1δ, 2 et 7) et qui fait double emploi avec les murmures du peuple (v. 3—6) dont parle le 2<sup>d</sup> élohiste, se trouvait primitivement plus loin dans l'ouvrage du premier jéhoviste, elle pourrait fort bien avoir formé le début qui manque au récit de la révolte du peuple contre l'autorité de Moïse (chap. XXXII).

Ce récit se reconstituerait alors ainsi: XVII, 1δ, 2, 7, XXXII, 9—14, 15α, 25—29, XXXIII, XXXIV, 2 et 3, 4β, 5β—16 (excepté 10α et 11a): Le peuple querelle Moïse au sujet du manque d'eau. Moïse leur dit: Pourquoi vous *disputez*-vous avec moi et pourquoi *tentez*-vous l'Éternel? De là les noms de *Massa* et *Meriba*. Le peuple dans cette circonstance alla jusqu'à dire: «L'Éternel est-il au milieu de nous ou non?» — (A la suite de la conclusion de l'alliance, ce doute paraît singulièrement plus coupable qu'avant). — L'Éternel dit à Moïse: ... «C'est *un peuple de col roide*. Laisse, que je les détruise» ... etc. Mais Moïse intercède en leur faveur et l'Éternel se repent du mal qu'il voulait faire à son peuple. — (Rien, dans ce texte, n'indique que Moïse fût alors sur le Sinaï, comme dans l'autre récit). — Moïse voyant que le peuple est déchaîné, au point de se précipiter sur ceux qui leur (= lui) résisteraient <sup>1)</sup>, se met à la porte du camp, appelle à lui les Lévites et leur ordonne de n'épargner personne, ni frère, ni ami, ni parent (qui pourrait se trouver parmi les révoltés). Les Lévites obéissent et tuent 3000 hommes <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Tel me paraît être le sens de ce difficile passage. «Car Aharon l'avait déchaîné» est une addition du compilateur, d'après l'autre récit.

<sup>2)</sup> On comprend maintenant pourquoi la Bénédiction de Moïse (Deut. XXXIII) place cette action des Lévites à Massa et Meriba (v. 8—11). Cette allusion à Ex. XXXII, 26 ss. montre que la Bénédiction de Moïse se trouvait dans le livre du premier jéhoviste,

— L'Éternel ordonne ensuite à Moïse de partir pour conduire le peuple en Canaan, mais lui déclare en même temps qu'il ne montera pas au milieu de lui, car c'est *un peuple de col roide* . . . Quand le peuple l'apprend, il s'humilie; Moïse intercède pour lui dans le Tabernacle, hors du camp. L'Éternel consent à conduire lui-même son peuple. — Enhardi par le succès, Moïse demande à voir la gloire de l'Éternel, qui lui accorde encore cette faveur. — En conséquence, il lui ordonne de monter seul sur le sommet de la montagne. Il y monte et invoque le nom de l'Éternel, qui passe devant lui en se déclarant Dieu miséricordieux, lent à la colère etc.; il promet de faire des merveilles en faveur de son peuple, mais il commande en même temps de détruire tous les objets de culte des Cananéens.

On voit ici pourquoi le compilateur a fondu ainsi ce récit avec celui du veau d'or et de la reconstitution des tables brisées: il a voulu, je pense, rapprocher cette recommandation de détruire les objets de culte des Cananéens, de la défense de l'idolâtrie par laquelle débute le 2<sup>d</sup> décalogue (XXXIV, 17).

Il n'est pas vraisemblable que ce récit se terminât ainsi. Mais il y a dans le Lévitique, au chap. XVIII, v. 4—28, une série de lois qui font double emploi avec celles du chap. XX, et au chap. XIX, v. 9—18, 23—34, deux séries de préceptes de justice et d'humanité, perdues au milieu de lois sacerdotales d'une tout autre nature et qui sont bien dignes du Dieu miséricordieux

---

comme l'allusion analogue de Gen. XLIX, 5—7 à un texte jéhoviste antérieur prouve que la Bénédiction de Jacob faisait partie du même document. Et d'ailleurs, ces deux Bénédictions offrant de grandes ressemblances entre elles, il est assez naturel de penser qu'elles avaient été insérées dans le même livre. — Le cantique de Moïse (Deut. XXXII) devait se trouver dans le livre du second élohiste.

qui se révéla à Moïse sur le Sinaï (Ex. XXXIV, 6 ss.). Nous pensons que c'est là la suite du récit jéhoviste interrompu brusquement Ex. XXXIV, 16. Après avoir prémuni les Israélites contre l'idolatrie des Cananéens, l'Éternel leur commandait de fuir leurs mœurs impures (Lev. XVIII, 4—28) et leur donnait deux séries de préceptes de justice et d'humanité (XIX, 9—18, 23—34), qui paraissent en contenir dix l'une et l'autre.

Le reste de ces deux chapitres porte des marques non-équivoques du style sacerdotal.

Cette série de lois devait se terminer au chapitre XXVI, dont le dernier verset est manifestement la conclusion d'une série de lois, et de lois données *sur le mont Sinaï*. — Le long discours qui précède (v. 3—45) est vraisemblablement une addition postérieure, et les deux premiers versets se rattachent intimement au chapitre précédent.

Quoi qu'il en soit, la double conclusion du Lévitique (XXVI, 46 et XXVII, 34) montre que les chapitres précédents proviennent de deux sources différentes. Et cette conclusion si naturelle est confirmée par le contenu des chap. XVIII—XX. Comment un même auteur aurait-il donné deux fois les mêmes lois, au chap. XVIII et au chap. XX? et comment aurait-il eu l'idée de rapprocher, au chap. XIX, des lois d'un caractère si différent? Ces trois faits ne s'expliquent que par l'hypothèse de la combinaison de deux sources distinctes. L'opinion si répandue que les chap. XVII—XXVI du Lévitique formaient primitivement un corps de lois à part est dénuée de toute espèce de vraisemblance. Qui ne voit, au contraire, que les chap. XVIII—XX sont un mélange de lois absolument hétérogènes et que chap. XXV—XXVI, 2, se rattache intimement au chap. XXVII<sup>1)</sup>?

<sup>1)</sup> Pour plus de détails sur tout cela, voir mon étude sur *les quatre sources des lois de l'Exode* (1883).



Voilà donc trois séries de textes indépendants les uns des autres. Dans l'une, Josué apparaît comme un guerrier (XVII, 8—16) et accompagne Moïse au sommet du Sinaï. Dans la seconde, il n'est pas question de Josué, mais de 70 anciens qui s'avancent avec Moïse pour contempler Dieu (XXIV, 9—11). Dans la 3<sup>e</sup> enfin, il est question de Josué pour la première fois au chap. XXXIII (v. 11), et il est dit qu'il ne quittait pas le Tabernacle. Comment échapper à la conclusion qu'il y a là trois documents différents ?

Mais ce n'est pas tout. Dans l'une, Moïse écrit dans un *livre* les paroles de l'Éternel (XXIV, 4—8); dans l'autre, il reçoit des tables de *Pierre* gravées du doigt de Dieu (XXIV, 12 etc.); dans la 3<sup>e</sup>, il taille deux tables de *pierres*, les porte au sommet du Sinaï et y grave lui-même les lois que l'Éternel lui donne (ch. XXXIV). N'y a-t-il pas là trois récits distincts ?

Enfin les paroles divines que Moïse écrivit dans un livre étaient un certain nombre de lois religieuses (12) qu'il est comparativement facile de retrouver en réunissant les textes des chap. XX et XXIII qui ne sauraient avoir trouvé place dans le document 2<sup>d</sup> élohiste. Le 2<sup>d</sup> élohiste ne dit pas expressément ce que le doigt de Dieu avait gravé sur les tables de *Pierre*; mais il est assez naturel de penser que c'était le Décalogue et peut-être aussi les lois civiles, qu'il avait donnés précédemment. Enfin ce que Moïse écrivit sur les deux tables de *pierres* taillées par lui, c'étaient dix lois identiques aux 12 du premier récit, sauf deux qui manquent et une interversion. Comment expliquer tout cela en dehors de l'hypothèse de 3 sources différentes ?

## VI.

### *Le récit du 1<sup>r</sup> élohiste ou du document sacerdotal.*

Or nous n'avons pas encore parlé du document sacerdotal, dont le récit est facile à déterminer. On sait

que la description (chap. XXV—XXXI) et la construction du Tabernacle (XXXV—XL) appartiennent à ce document. Il racontait donc aussi l'ascension de Moïse au mont Sinaï. Comme cet écrit est le seul qui mentionne les deux fils d'Aharon, Nadab et Abihou (Ex. VI, 23, Lev. X), nous lui attribuons les textes où Moïse reçoit l'ordre de monter au Sinaï avec Aharon et ses deux fils et où il exécute cet ordre (XXIV, 1, 2 et 9). Mais comme il ne parle jamais des anciens d'Israël, tandis que le 2<sup>d</sup> élohiste en parle souvent, et comme il est dit peu après (v. 11) que les anciens d'Israël contemplèrent *Dieu*, tandis que l'écrit sacerdotal emploie le nom de *Jahveh* depuis la révélation de Dieu à Moïse, nous en concluons que la mention des anciens d'Israël appartient au 2<sup>d</sup> élohiste, comme nous l'avons dit plus haut, et qu'il faut en faire abstraction pour retrouver le texte sacerdotal.

Ce texte se reconstitue donc ainsi: XIX, 1 et 2a, XXIV, 1 $\alpha$ , 2a, 9 $\alpha\gamma$ , 16—18a, XXV—XXXI, 18a, XXXII, 15a, XXXIV, 29—XL: Les Israélites arrivent de Raphidim au désert du Sinaï. — L'Éternel ordonne à Moïse de monter vers lui avec Aharon, Nadab et Abihou; mais que Moïse s'approche seul de l'Éternel. — Ils obéissent. — La nuée couvre le mont Sinaï pendant six jours. Le 7<sup>e</sup> jour, l'Éternel appelle Moïse, qui entre alors dans la nuée et monte à la montagne. L'Éternel lui donne la description du Tabernacle et la loi du sabbat, qui doit être le *signe* de cette (3<sup>e</sup>) alliance (comme l'arc-en-ciel et la circoncision ont été *le signe* de l'alliance avec Noé et avec Abraham, Gen. IX et XVII), puis les deux tables du témoignage. — Moïse redescend, promulgue la loi du sabbat et fait construire le Tabernacle, où il place, dans l'arche (XL, 20), *le témoignage* qui lui a été donné. — Aussi l'arche, le Tabernacle ou la Demeure et même le voile qui cachait l'arche sont-ils fréquemment appelés dans ce document *l'arche du témoignage* (XXV, 22, XXVI,

33ss. etc.), *la Demeure du témoignage* (XXXVIII, 21 etc.), *le tabernacle du témoignage* (Nombr. IX, 15 etc.), *le voile du témoignage* (Lev. XXIV, 3. cf. Ex. XXVII, 21).

L'auteur ne dit pas ce qui était gravé sur ces deux tables. Mais si les chap. XXV et XXVII du Lévitique, dont les lois, d'après la suscription (XXV, 1) et la souscription (XXVII, 34), furent données à Moïse *sur le mont Sinaï*, se trouvaient primitivement, dans l'écrit sacerdotal, à la suite de la loi du sabbat (Ex. XXXI, 12—17), — ce qui me paraît vraisemblable, car il est naturel que l'année sabbatique et le jubilé (Lev. XXV) fussent mentionnées à la suite du sabbat, — il en résulterait que, d'après l'auteur sacerdotal, les 2 tables du témoignage portaient les lois religieuses mentionnées dans Ex. XXXI, 13—17, Lev. XXV—XXVI, 2<sup>1</sup>), et XXVII, c'est à dire la loi du *sabbat*, celle de l'année *sabbatique*, celle du *jubilé* et les prescriptions d'humanité qui s'y rattachent, et la défense de l'idolatrie (XXVI, 1), puis les lois sur les *voeux*, *l'interdit* (Khérem) et *les dîmes*, qui renferment aussi plusieurs allusions à la loi du jubilé : sept lois en tout.

## VII.

### *Comparaison des quatre récits.*

Voilà donc quatre récits très distincts de la conclusion de l'alliance de l'Éternel avec son peuple au Sinaï. D'après le premier jéhoviste, Moïse monta seul au mont Sinaï et

---

<sup>1</sup>) Excepté XXV, 18—22, qui sont une addition du compilateur (Kn., Dillm.). — Le pluriel *mes sabbats* (Ex. XXXI, 13, cf. Lev. XXVI, 2) se comprend beaucoup mieux s'il était question ensuite, non seulement *du sabbat* ordinaire, mais aussi de l'année sabbatique et du jubilé. Et dans Lev. XXVI, 2, la recommandation de *révérer le sanctuaire* de l'Éternel se comprend aussi beaucoup mieux si elle se trouvait primitivement à la suite de la section où est ordonnée la construction du sanctuaire. Cf. Ex. XXV, 8.

y reçut douze lois *religieuses* ou le Dodécalogue, qu'il écrivit sur un livre. Mais il y monta plus tard une 2<sup>de</sup> fois pour contempler la gloire de l'Éternel et reçut, à cette occasion, d'autres lois, d'un caractère plutôt *moral*.

D'après le 2<sup>d</sup> élohiste, il entra seul dans les ténèbres dont Dieu était enveloppé, et reçut de lui le Décalogue et les lois civiles, mais il conduisit ensuite 70 anciens vers Dieu pour contempler sa gloire et monta lui-même au sommet de la montagne pour recevoir des tables de *pierre* gravées du doigt de Dieu (où étaient sans doute inscrits le Décalogue et les lois civiles).

D'après le 1<sup>r</sup> élohiste, il fut accompagné d'Aharon, et de ses deux fils aînés Nadab et Abihou; mais il monta seul au sommet du Sinaï, où il reçut les dimensions du Tabernacle, les lois relatives au *sabbat*, à *l'année sabbatique*, au *jubilé*, et la *défense de l'idolâtrie*, puis des lois relatives aux *voeux*, à *l'interdit* et aux *dîmes*, et enfin les 2 tables du témoignage (sur lesquelles ces lois étaient sans doute gravées).

Enfin, d'après le 2<sup>d</sup> jéhoviste, il monta au Sinaï avec Josué, y resta 40 jours et 40 nuits et grava sur deux tables de *pierres* dix lois (ou un second Décalogue, fort différent du premier), qui sont identiques à celles du Dodécalogue; seulement il y en a 2 de moins et il y a une interversion <sup>1)</sup>. Pendant son absence le peuple fit le

---

<sup>1)</sup> Il me paraît infiniment probable que le 2<sup>d</sup> jéhoviste donnait la liste des lois lors du premier séjour de Moïse sur le Sinaï et que c'est le compilateur qui les a transportées plus loin, pour les rapprocher de celles du 1<sup>r</sup> jéhoviste (ch. XXXIV). L'ordre primitif de son récit devait être à peu près celui-ci: XXIV, 12—14, 18β, XXXIV, 5α, 10α, 11a, 17—27, XXIV, 18b, XXXII, 1—8, 15α, 17—24, 30—35, XXXIV, 1 et 2, 4, 28. — Remarquez que la première prescription du 2<sup>d</sup> Décalogue est la défense de faire des dieux de *métal fondu* (XXXIV, 17) et que le veau d'or est précisément une idole de *métal fondu* (XXXII, 4).

veau d'or. A sa vue, Moïse, redescendu du Sinaï avec Josué, brisa les deux tables. Mais, après avoir puni le peuple, l'Éternel ordonna à Moïse de monter une seconde fois, seul, au mont Sinaï avec deux autres tables semblables aux premières et d'y écrire les mêmes paroles qui étaient sur les premières. Ce qu'il fit aussi pendant 40 jours et 40 nuits.

Ce sont là 4 traditions assurément bien différentes : elles s'accordent cependant au fond, pour l'essentiel. D'après les quatre, c'est Moïse qui a reçu de Dieu sur le mont Sinaï ou Horeb les lois religieuses et morales qu'il a données à son peuple et qui a mis les principales par écrit, soit sur un livre, soit sur deux tables de pierre. D'après les quatre, ces lois renfermaient la défense de l'idolatrie <sup>1)</sup>, que trois placent en première ligne, et le sabbat, que l'auteur sacerdotal place seul en première ligne, parce qu'il en fait le *signe* de cette troisième alliance. — Deux seulement mentionnent l'année sabbatique : c'est le premier jéhoviste (XXIII, 10s.) et l'auteur sacerdotal (Lev. XXV) ; une seulement, le jubilé : c'est le document sacerdotal (Lev. XXV). — Quant aux trois grandes fêtes, elles ne sont mentionnées que par les deux jéhovistes (Ex. XXIII et XXXIV), mais il faut observer que l'auteur sacerdotal en a fait l'objet d'un catalogue spécial (Lev. XXIII) et que le 2<sup>d</sup> élohiste parlait ailleurs en tout cas de la fête de Pâque (Ex. XII, 42).

---

<sup>1)</sup> Ex. XX, 2ss., XX, 23, XXXIV, 17, Lev. XXVI, 1. — Lev. XXVI, 2 se rattachant évidemment au chapitre précédent, il en est vraisemblablement de même du v. 1. D'autant plus que 1<sup>o</sup> les mots : «Vous respecterez mon sanctuaire» font allusion à la défense de l'idolatrie, qui précède et signifient : Vous ne le profanerez pas en y mettant des idoles ; 2<sup>o</sup> la défense de l'idolatrie se trouve déjà dans les 3 autres sources ; celle-ci appartient donc à l'écrit sacerdotal.

Les cinq dernières prescriptions données par les deux jéhovistes (XXIII, 17—19, XXXIV, 23—26) ne se retrouvent pas dans les deux autres sources.

Que conclure de ces faits? Que tout le monde croyait, en Israël, que la défense de l'idolatrie et la loi du sabbat avaient été gravées du temps de Moïse sur des tables ou écrites sur un livre, mais qu'on ne savait pas au juste quelles autres lois accompagnaient ces deux-là. Il en résultait que chaque historien y ajoutait celles qui lui semblaient les plus importantes, selon l'époque, le pays et la classe de la société à laquelle il appartenait.

Remarquons aussi que le 2<sup>d</sup> jéhoviste, qui vraisemblablement vivait plus tard que le 1<sup>r</sup>, a retranché de sa liste deux des prescriptions données par le premier: la manière de construire l'autel de l'Éternel et l'année sabbatique. Pourquoi? Sans doute parce qu'elles étaient tombées en désuétude et n'étaient plus appliquées ni, à son avis, applicables au temps ou au pays où il vivait. Serait-il très téméraire d'en conclure que le premier jéhoviste en avait fait autant lui-même pour la loi du jubilé, que l'auteur sacerdotal a conservée (Lev. XXV) et à laquelle le 2<sup>d</sup> Esaïe fait allusion (LXI, 1)? Si l'observation de l'année sabbatique était tombée en désuétude à une certaine époque, — ce qui n'a rien d'étonnant, surtout aux époques de guerres, d'invasions ou de révolutions, — à plus forte raison celle du jubilé! — En tout cas, deux faits sont certains: l'un, que la loi du jubilé est antérieure à l'exil puisqu'un prophète de la fin de l'exil y fait allusion; l'autre, que deux auteurs antérieurs à l'exil ne mentionnent que le sabbat, tandis qu'un autre parle de l'année sabbatique et du sabbat. Pourquoi un 4<sup>e</sup> n'aurait-il pas parlé à la fois du sabbat, de l'année sabbatique et du jubilé? surtout si ce 4<sup>e</sup> auteur était un prêtre, c'est à dire, un homme qui n'abandonne pas

aisément les anciennes traditions, quand même elles semblent difficiles à observer! — Et comment un prêtre aurait-il profité de la période de l'exil ou du retour pour essayer, non seulement de rétablir une loi déjà tombée en désuétude avant l'exil (l'année sabbatique) mais aussi d'en établir une toute nouvelle, bien plus impraticable encore (le jubilé)?

Ceux qui placent la composition de l'écrit sacerdotal pendant ou après l'exil devraient se souvenir que s'il est des temps et des lieux où les rites se multiplient et se superposent, pour ainsi dire, les uns aux autres, il en est d'autres, au contraire, où la religion se simplifie, et laisse tomber peu à peu les institutions vieilles. Le Deutéronome suffit à prouver qu'il en fut ainsi au moins une fois en Israël. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que, sous l'action des événements et sous l'influence de l'esprit des prophètes, la religion israélite soit devenue moins sacerdotale qu'elle ne l'était à une certaine époque ou dans un certain milieu, jusqu'à ce que, à la Restauration, on se fit un devoir de rétablir toutes les institutions du passé, dans la mesure du moins où elles pouvaient l'être?

### VIII.

#### *Compilation des quatre récits.*

Examinons maintenant comment le compilateur a combiné ces 4 récits différents. D'après chacune de ces sources, Moïse monta deux fois sur la montagne, pour recevoir des lois, excepté l'écrit sacerdotal, d'après lequel il n'y monta qu'une fois. Cela ferait sept fois en tout. Seulement, le compilateur a jugé bon d'identifier l'unique ascension sacerdotale avec la deuxième du second élohiste (ch. XXIV) et la deuxième du premier jéhoviste avec la deuxième du second jéhoviste (ch. XXXIV); ce qui réduit ce chiffre à 5, — sans compter l'ascension ou même les

deux ascensions préparatoires du chap. XIX (v. 3 et 8) et celle de XXXII, 30, qui ont moins d'importance — : XIX, 20, XX, 21, XXIV, 9, 13 ss., XXXIV, 1 ss.

Le compilateur a bien essayé aussi d'identifier la première ascension du 2<sup>d</sup> jéhoviste, celle où Moïse est accompagné de Josué (XXIV, 13 ss.) avec celles du 1<sup>r</sup> et du 2<sup>d</sup> élohistes qu'il avait déjà identifiées (XXIV, 9); mais il n'y a pas réussi, et il ne pouvait pas y réussir, car 1<sup>o</sup> d'après le v. 9, Aharon est monté avec Moïse, tandis que, d'après le v. 14, il reste dans le camp avec le peuple pour juger les différends qui pourraient s'élever en l'absence de Moïse et de Josué, et il y est encore plus loin, quand il fait le veau d'or; 2<sup>o</sup> Moïse se lève avec Josué par monter au Sinaï, or Josué ne faisait pas partie des 73 compagnons de Moïse (les 70 anciens du 2<sup>d</sup> élohiste, et Aharon, Nadab et Abihou, du 1<sup>r</sup> élohiste).

Le compilateur a dû faire aussi plusieurs *interversions*, — en particulier celles relatives au Décalogue, et au second décalogue et celle du début du récit de la révolte du peuple contre Moïse, que nous avons indiquées plus haut —, et quelques *additions*, — en particulier celle du chap. XIX (v. 21—25).

Mais de 4 récits si différents il ne pouvait guère réussir à composer un seul récit homogène.

## IX.

### *Suite du récit du second Jahviste.*

Revenons au récit du 2<sup>d</sup> jéhoviste. Il n'est pas admissible qu'il s'arrêtât à Ex. XXXIV, 28. Moïse devait redescendre et faire promettre au peuple d'observer la loi qu'il venait de graver sur les deux tables. Observons aussi que les 3 autres sources renferment, à côté de prescriptions plus ou moins rituelles, des lois d'une autre



nature : civiles ou morales. Ne serait-il pas étonnant que l'élément moral fût totalement absent de cette 4<sup>e</sup> source ?

Il ne serait pas impossible assurément que la suite du récit eût été supprimée ; mais il y a dans le Deutéronome un chapitre dont la plus grande partie n'appartient certainement pas au Deutéronome primitif et pourrait avoir été primitivement la suite du récit du 2<sup>d</sup> jéhoviste ; c'est le chap. XXVII. La portion qui se détache facilement par son style et par son contenu du livre au milieu duquel elle se trouve, se compose des fragments suivants : v. 1, 4—7<sup>1)</sup>, et 11—26<sup>2)</sup> : Moïse [descendu du Sinai] ordonne au peuple d'observer la *mitsvâh* qu'il lui donne et, quand ils auront passé le Jourdain, de dresser *ces pierres* (sur lesquelles elle est gravée) sur le mont Hébal, et aussi d'y *construire un autel*. — Il ordonne aussi que six tribus se tiennent sur le mont Garizim et six sur le mont Hébal pour prononcer 12 malédictions sur les idolâtres, les injustes, les impurs etc. et enfin sur celui qui n'observera pas les *paroles* de cette loi (thôrâh).

La *mitsvâh* (v. 1) et la *thôrâh* (v. 26) me paraissent identiques et se rapportaient primitivement, je suppose, aux dix *paroles* gravées par Moïse sur les 2 tables de pierres (Exod. XXXIV), paroles auxquelles le récit de l'Exode (XXIV, 12) donne aussi les noms de *thôrâh* et *mitsvâh*.

L'ordre de construire un autel (XXVII, 5—7) est mis ici dans la bouche de Moïse, tandis que c'est la 2<sup>e</sup> des prescriptions du Dodécalogue (Ex. XX, 24—26), dont le second décalogue est l'abrégé. Pourquoi cela ? Il me semble l'entrevoir. Le 2<sup>d</sup> jéhoviste voulant supprimer

<sup>1)</sup> Excepté v. 4 b, addition provenant du v. 2.

<sup>2)</sup> Excepté *pour bénir le peuple* (v. 12) et *pour la malédiction* (v. 13), additions provenant de XI, 29.

l'année sabbatique ne pouvait guère donner une série de *onze* lois ; pour obtenir un chiffre rond, il a eu l'idée de transporter un peu plus loin la loi relative à la construction de l'autel.

Les 12 prescriptions *morales* (la première et la dernière ont seules en caractère plutôt religieux que moral) sont aussi données directement par Moïse (v. 15—26) : il n'est pas dit qu'il les eût reçues de l'Éternel comme les premières. — La première de cette seconde série n'est guère que la reproduction du premier article du 2<sup>d</sup> décalogue (Ex. XXXIV, 17), et la dernière les embrasse tous.

L'ordre, donné aussi par Moïse, se dresser *ces pierres*, c'est à dire, je pense, les deux tables de pierres, sur le mont Hébal et d'y construire un autel (v. 4 ss.) indique clairement la nationalité de l'auteur. Le 2<sup>d</sup> jéhoviste, si ce morceau est réellement du même auteur que le récit du veau d'or, était du royaume des Dix Tribus, comme le second élohiste.

Le rédacteur final du Pentateuque à jugé bon de rapprocher ce texte d'un passage analogue du Deutéronome : v. 2 et 3 (8 add.), 9 et 10.

## X.

### *La synthèse des 4 récits dans le Deutéronome.*

Le récit combiné de l'Exode est loin d'être clair. Comment établir l'unité au milieu de tant de divergences ? En adoptant sur chaque point une tradition particulière et en lui sacrifiant plus ou moins les 3 autres.

C'est ce que fit l'auteur du Deutéronome primitif. Il avait sous les yeux essentiellement le même texte que nous de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. On l'a contesté pour ce qui concerne le document sacerdotal ; mais les allusions à ce document sont tout aussi certaines et aussi

nombreuses que les autres <sup>1)</sup>. L'auteur du Deutéronome a donc essayé de condenser les textes de l'Exode dans une synthèse qui absorbe et fait disparaître toutes les divergences.

Combinant et transformant plus ou moins les données renfermées de le livre de l'Exode, il donne de la conclusion de l'alliance de l'Eternel avec son peuple une idée assez différente de celles que nous avons vues jusqu'ici. D'après lui, l'Eternel traita alliance avec les Israélites en Horeb et prononça le Décalogue en leur présence (V, 1—18). Ce Décalogue diffère en quelques points de celui de l'Exode (chap. XX), mais lui est cependant essentiellement identique. C'est ce Décalogue, que Dieu écrivit sur deux tables de pierre et qu'il donna à Moïse (v. 19).

Mais le peuple craignant de mourir si Dieu lui parlait encore, pria Moïse de s'avancer seul pour écouter les nouvelles lois que l'Eternel pourrait vouloir lui donner encore et de les lui rapporter ensuite. Et c'est ainsi que Moïse reçut le *commandement* (*mitsvâh*), les *statuts* (*khouqqîm*) et les *lois* (*mishpâtîm*) renfermés dans les chap. VI—XXVI (V, 20—30). Seulement Moïse a gardé pour lui ces lois pendant tout le séjour au désert et il ne les communique au peuple qu'au moment où il sent sa mort prochaine et où le peuple va entrer en Canaan.

Il lui donne d'abord la *mitsvâh*, qui consiste à aimer l'Eternel de tout son cœur, et il développe cette pensée dans un long discours (chap. VI—XI). Puis il lui donne les *khouqqîm* et les *mishpâtîm* (chap. XII—XXVI), dont un grand nombre sont empruntés aux trois livres précédents du Pentateuque, mais dont plusieurs aussi sont nouveaux. Et même la plupart de ceux qui sont empruntés

<sup>1)</sup> V. Dillmann, Riehm etc. et mes articles sur *le Document élohiste et son antiquité*. *Revue théologique* de Montauban. 1882.

sont présentés sous une forme différente ou avec des modifications plus ou moins importantes.

Ce livre de la loi fut mis à *côté de* l'arche de l'alliance (XXXI, 26), comme les deux tables de pierre avaient été mises *dans* l'arche (X, 2, 4), et il était destiné à être lu tous les sept ans, à la fête des tabernacles de l'année de relâche (XXXI, 10 ss.) ou année sabbatique.

Telle est la conciliation que le Deutéronome donne des récits de l'Exode, dont l'un parlait d'un livre de l'alliance (ch. XXIV), et les trois autres de deux tables de pierre. Il admet que le Décalogue était gravé sur les deux tables et que le livre de l'alliance renfermait toutes les autres lois.

Mais cette double supposition va manifestement à l'encontre du texte de l'Exode; car

1<sup>o</sup> Les dix paroles gravées sur les deux tables n'étaient pas, d'après l'Exode, ce que nous nommons le Décalogue avec l'auteur du Deutéronome, c'est à dire les lois religieuses et morales données Exod. XX, mais celles du chap. XXXIV. Cf. XXXIV, 28. Nulle part dans l'Exode les lois du chap. XX ne sont appelées les dix paroles (ou le Décalogue), tandis que ce nom est donné à celles du chap. XXXIV. Qu'est-ce qui autorise à transporter ce nom de celles-ci à celles-là ?

2<sup>o</sup> De même, le livre de l'alliance écrit par Moïse (Ex. XXIV) ne renfermait, d'après l'Exode, que les lois des chapitres précédents, celles des chap. XX—XXIII tout au plus (il ne renfermait en réalité que le Dodécalogue), tandis que celui du Deutéronome (ch. XII—XXVI) renferme des lois empruntées à tous les documents de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, et augmentées d'un assez grand nombre de lois nouvelles.

En essayant d'expliquer et de simplifier la législation

mosaïque, l'auteur du Deutéronome primitif y a donc introduit une véritable révolution. Il a essayé de la dissimuler en transportant à 38 ans plus tard la promulgation de la seconde série de lois. Mais comme il dit que ces lois avaient été données à Moïse en Horeb (V, 31) en même temps que le Décalogue, les différences qui existent entre elles et celles des trois livres précédents n'en sont guère moins étonnantes.

Vivant assez longtemps après les auteurs des histoires dont la réunion a formé les quatre premiers livres du Pentateuque, probablement après la ruine du royaume du Nord, l'auteur du Deutéronome primitif voulut donner un résumé populaire de la loi mosaïque, approprié aux besoins de son temps. Il ne conserva de l'ancienne législation ou, pour mieux dire, des 4 formes de l'ancienne législation, que ce qui lui parut utile et praticable, il transforma même certaines lois, en particulier celles de la Pâque et de l'année sabbatique; il en ajouta aussi plusieurs, mais inspirées du même esprit, en sorte que, regardant au fond plus qu'à la forme, il put donner cette nouvelle édition de la Loi, corrigée et augmentée, comme le livre de la loi de Moïse.

---

## Origenes über hebräische Metrik.

Von Julius Ley.

---

Das Scholion des Origenes über hebräische Metrik in Pitra's *Analecta sacra*. Tom. II. p. 341, auf welches Herr Lic. Preuschen in dieser Zeitschrift (1891. S. 316 f.) aufmerksam gemacht hat, scheint mir in mehrfacher Beziehung recht beachtenswerth. Es ist zwar nicht das älteste Zeugniß über hebräische Metrik, wie Pitra meint («vix putem antiquius esse testimonium de re metrica Hebraeorum»), da bereits Josephus von dem Siegesgesang am Meere (Exodus XV) sagt, daß dieser ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ abgefafst sei (Antiquit. II. c. 16. § 4 Schl.), und das sogenannte Moseslied (Deuternom. 32) geradezu eine ποίησιν ἑξάμετρον nennt (Antiquit. IV. c. 8. §. 44). Daß derselbe Kenntniß einer Metrik hatte, ist höchst unwahrscheinlich; daß ihm aber ein gewisses Gefühl für Rhythmus eigen war, erkennt man daran, daß er für die beiden Dichtungen verschiedene Bezeichnungen gebraucht und zudem wieder andere für die Psalmen, vor denen er sagt, daß David dieselben in verschiedenen Metren abgefafst habe: τοὺς μὲν γὰρ τριμέτρους (senarios), τοὺς δὲ πενταμέτρους ἐποίησεν (Antiquit. VII. c. 12. §. 3).

Von noch geringerem Gewichte ist das Zeugniß des Philo Alexandrinus, welcher von Lobgesängen der Therapeuten spricht, die in verschiedenen Metren und Weisen (διὰ πάντων μέτρων καὶ μελῶν) abgefafst wären, da dieser

bekanntlich eine sehr mangelhafte Kenntnis der hebräischen Sprache besaß. Die apologetische Absicht, zu zeigen, daß die heilige Poesie der Hebräer der heidnischen metrisch nicht nachstehe, scheint diesen nur beiläufig gemachten Aeußerungen durchaus nicht zu grunde zu liegen. Das Richtige dürfte wohl sein, daß beiden eine nähere Kenntnis einer hebräischen Metrik fehlte, daß sie aber einen gewissen Rhythmus und etwas Metrumartiges in den hebräischen Dichtungen herausgeföhlt hatten, die sie nicht anders als mit den bekannten Bezeichnungen der griechischen Metra, als ob diese einigermaßen den hebräischen entsprächen, zu benennen wußten. Für die wirkliche Metrik sind sie ohne Wert, da jede nähere Ausführung und Bestimmung derselben fehlt.

Weit wichtiger für die wirkliche Metrik ist das Zeugnis des Origenes, indem dieser in bestimmterer Weise die hebräischen Verse als durchaus von den altklassischen verschieden bezeichnet, und zugleich über zwei Hauptfragen in Betreff der hebräischen Versbildung sein Urteil ausspricht, über welche bis auf die neueste Zeit verschiedene Ansichten herrschend gewesen sind. Daß dem Origenes auch die genannten Stellen aus dem Josephus bekannt waren, kann man bei dessen außerordentlicher Belesenheit aller zur Bibel gehörigen Schriften kaum bezweifeln und läßt sich an der teilweisen Wiederholung derselben Worte sogar deutlich erkennen.

Zunächst hoffe ich, daß eine deutsche Uebersetzung des Scholion mit einigen parenthetischen Erklärungen nicht unerwünscht sein dürfte, da der Anfang des in dieser Zeitschrift abgedruckten durch Auslassung der vorangehenden griechischen Zeile unverständlich und auch innerhalb desselben manches unklar geblieben sein mag.

Das Scholion gehört nach Pitra's Angabe zu Psalm 118 (MT 119). Voran geht die griechische Uebersetzung des ersten Verses nach der LXX in fortlaufender Zeile:

«Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ Κυρίου». Auf diese griechische Uebersetzung bezieht sich der Anfang des Scholion: «So ist der (hebr.) Vers beschaffen» (d. h. das Ganze erst bildet *einen* Vers); «denn die hebräischen Verse sind metrisch, wie manch einer <sup>1)</sup> (Josephus, Philo, vielleicht noch andere) behauptet hat; hexametrisch ist die Ode im Deuteronomium (c. 32 nicht 31), trimetrisch (in Senarien) und tetrametrisch (in Octonarien) die Psalmen» (alles mit Josephus übereinstimmend, nur dafs statt πενταμέτρους bei Jos., τετραμετρ. bei Orig.). «Die der Hebräer sind nun anders beschaffen, als die bei uns» (Hellenisten gebräuchlichen). «Wenn wir jene beobachten (beibehalten) wollen, so machen wir die Verse (wie oben): Μακάριοι οἱ ἄμωμοι ἐν ὁδῷ, οἱ πορευόμενοι ἐν νόμῳ κυρίου. Und auf diese Weise fangen wir (dann) den zweiten an u. s. w. Man mufs nämlich wissen, dafs die griechischen Uebersetzer aus *einem* hebräischen Verse zwei gemacht haben (wie z. B. <sup>2)</sup> derjenige, welcher diese <sup>3)</sup> (vorliegende) Abschrift angefertigt hat, den Anfang des [neuen] Verses mit [nach] dem Absatze [des hebräischen] begonnen hat); sie (die griech. Uebersetzer) hielten für einen zweiten Vers (den Teil), der es nicht war, sondern der Rest (Fortsetzung) des ersten nach dem Sinne <sup>4)</sup>. Und so hat er es mit jedem Spruch gethan.»

<sup>1)</sup> Hiermit ist Anm. 1 v. Pr. erledigt.

<sup>2)</sup> Diese Bedeutung hat *ὅταν* = «wie wenn» «gleich wie» in der späteren Gräcität. Pitra übersetzt: «*acsi στίχον* exorsus esset a clausula propositionis, was keinen recht verständlichen Sinn giebt.

<sup>3)</sup> *Interpres ex ambone* (Schreibepult) loqui videtur in parenthesis et codicem digito ostendere coram apertum. Pitra.

<sup>4)</sup> Pitra übersetzt μετ' αἰσθήσεως cum eodem sensu und scheint an den Parallelismus zu denken, worauf sich auch nur seine Bemerkung beziehen kann: «notatu dignissimum est, eum suspicionem de parallelismo stichorum satis apertam habuisse». Mir scheint dieses durchaus nicht in diesem Worte zu liegen. Entweder be-



Mit diesem Zeugnis bestätigt Origenes die Ansicht derjenigen Metriker, welche nicht die Halbzeile, d. h. den einen parallelen Abschnitt, als den vollen Vers ansehen (Delitzsch, Merx, Bickell), sondern beide Halbzeilen zu einem Verse verbinden (Hupfeld, Ley, Budde). Da Origenes schwerlich aus eigener Kenntnis und Überzeugung sein Urteil über die hebräische Versbildung ausgesprochen hat, so muß er sich hierbei auf eine für ihn recht glaubwürdige Tradition oder persönliche Autorität gestützt haben. Denn er würde sonst nicht mit solcher Bestimmtheit die Versabteilung in der ihm vorliegenden Handschrift, welche, wie er selbst sagt, auch bei den Hellenisten die übliche war, als eine falsche bezeichnet haben.

Aber auch über einen zweiten Hauptpunkt, welcher für die Metrik in Frage kommt, scheint Origenes sich entschieden zu haben. Da er nämlich erklärt, daß die hebräischen Verse metrisch seien, und wenn man in der Übersetzung sie beobachten wollte, so müßte diese in der oben erwähnten Weise der LXX (Ps. 119, 1) ausgeführt werden, so muß man glauben, daß, abgesehen von der Verbindung der beiden Abschnitte zu *einem* Verse, sonst noch ein gewisses Metrum in dem griechischen Verse, dem des hebräischen entsprechendes, nachgebildet sei. Kein griechisches Metrum, wie man sich leicht überzeugen kann, paßt für denselben. Die Nachbildung kann nur auf die Eigentümlichkeit des hebr. Verses Bezug haben und besteht aller Wahrscheinlichkeit nach darin, daß, nach den Accenten gelesen, der griechische Vers vollständig dem hebräischen entspricht; sie zählen beide sechs Hebungen nach den Accenten und zwar je drei in den Halbversen.

Daß die griechischen Accente im Sprechen schon zur

---

deutet es «nach dem Sinne» d. h. als Fortsetzung zum vorangehenden gehörig, oder es ist μετ' ἐκθέσεως, wie kurz zuvor, zu lesen «mit einem Absatze».

Zeit des Plato und Demosthenes allgemein im Volke deutlich und genau beobachtet worden sind, dafür sind zahlreiche Zeugnisse vorhanden; vgl. die Belege in meinen «Grundzügen der Metrik» S. 11 Note 1 und S. 17 Note 1. — Zur Zeit des Origenes waren die Accentzeichen sogar in der Schrift eingeführt; vgl. Liscovius, über die Aussprache des Griechischen S. 239 ff. Die Aussprache nach den Accenten verdrängte in späterer Zeit sogar den Quantitätsrhythmus in den sogenannten versus politici <sup>1)</sup>. Man kann also voraussetzen, daß die Übersetzung der LXX mit Accentzeichen dem Origenes vorlag, und jedenfalls las er dieselbe wie alle Hellenisten seiner Zeit nach den Accenten. Daß er auch das Hebräische richtig zu lesen verstanden hat, zeigt die Umschreibung der hebräischen Worte mit griechischen Buchstaben in der Hexapla. Man kann die Aussprache des Origenes, die er von jüdischen Gelehrten erlernt hatte, als entschieden der ursprünglichen näherstehend und naturgemäßer ansehen, als die durch die cantillierende Recitation allmählich gebildete und von den Massorethen fixierte Aussprache der weit späteren Zeit. Wenn also der hebräische Text zur Zeit des Origenes noch keine Accentzeichen hatte, so waren diese in der Aussprache eben so deutlich zu erkennen wie die Vocale, für welche es ebenfalls zu dieser Zeit keine Zeichen gab. Wie in allen uns bekannten Sprachen, in der deutschen, griechischen, lateinischen und in den romanischen <sup>2)</sup>, die Accentuation weit weniger wandelbar und veränderlich erscheint als die Vocalisation, so daß selbst bei Abschleifung von Silben und Abstumpfung von

---

<sup>1)</sup> Auch die heutigen Griechen lesen den Homer nach den Accenten, und das Lesen nach Quantitäten kommt ihnen höchst lächerlich vor; vgl. Ed. Engel Griechische Frühlingstage. Jena 1886.

<sup>2)</sup> Vgl. Diez, Grammat. der romanischen Sprachen, 3. Aufl., S. 142 ff.; Grundzüge der hebr. Metrik S. 10 ff.

Vocalen die Tonsilbe sich fest erhält, so hat man dieselbe Zähigkeit in der Accentuation auch in der hebräischen Sprache voraussetzen. Auch Origenes wird ohne Tonzeichen nach derselben gelesen haben. So mußte diesem bei der Vergleichung des hebräischen Verses im Ps. 119, 1 mit der griechischen Übersetzung der LXX die Gleichheit in der Zahl der Takte nach der Accentuation besonders auffallen. Diese Gleichheit, wenn sie auch nur eine zufällige war, gab ihm jedoch eine passende Gelegenheit, an dem griechischen Verse die Beschaffenheit des hebräischen zu erklären. Schwerlich hat sich ihm bei irgend einem anderen Verse der griechischen Übersetzung eine ähnliche Gelegenheit zur Vergleichung der Metra dargeboten; daher es sich auch erklären läßt, daß in den zahlreich erhaltenen Stücken der Hexapla und den Erklärungen des A. T. sich eine weitere Andeutung hierauf nirgends findet. Wir hätten aber hiernach den Beweis, daß Origenes die hebräischen Verse metrisch nach den Accenten gelesen habe. Da aber derselbe bekanntlich seine Kenntnisse im Hebräischen von jüdischen Gelehrten von Autorität erlernt hatte, diese aber ihrerseits in peinlichster Weise der Tradition zu folgen pflegten, so kann das Zeugnis des Origenes auch für die wirkliche Metrik nicht ohne Gewicht sein.

Das Urteil des Hieronymus, welcher in der Einleitung zum Buche Hiob die hebräischen Hexameter näher bezeichnet als «*dactylo spondeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes non earum syllabarum sed eorum temporum*» mag wohl einen Zusammenhang mit dieser Stelle des Origenes haben, wie bereits Pitra vermutet hat («*Similia ex hoc fortasse loco Hieronymus non semel [?] edisseruit*»), doch ist das Urteil des Origenes weit verständlicher und klarer.

Marburg a. d. Lahn.

---

## Hat Lucian zu seiner Septuagintarevision die Peschito benützt?

Von Theodor Stockmayer in Tübingen.

Neun Jahre sind es, seit de Lagarde durch Herausgabe seiner «*Librorum veteris testamenti canonicorum pars prior Graece*» uns diejenige Septuagintagestalt bequem zugänglich gemacht hat, deren Eigentümlichkeit schon lange aufgefallen, die aber erst von ihm, Field und Ceriani als Lucians Revision erkannt und nachgewiesen worden ist<sup>1)</sup>. Seitdem ist dieselbe vielfach für den Zweck der alttestamentlichen Textkritik verwendet worden, so von Hooykaas in «*Iets over de Grieksche Vertaling van het oude Testament*» und insbesondere von Klostermann in seinem Commentar zu den Büchern Samuelis und der Könige. Am ausführlichsten hat zuletzt über die Revision Lucians Driver gehandelt, in seinen «*Notes on the hebrew text of the books of Samuel*». S. LXXVII a. a. O. hat er das Verhältnis Lucians zu der alten lateinischen Uebersetzung untersucht und an einer Reihe von Stellen eine Uebereinstimmung beider gegen den

---

<sup>1)</sup> Vermutet hatte es unter anderen schon Holmes. J. Amersfoort in «*Dissertatio philologica de variis lectionibus Holmesianis locorum quorundam Pentateuchi Mosaici*» 116: Holmesius satis habet praemonere . . . . in codicibus 58 et 72 una cum 19, 108, 118 et forte in aliis per quosdam textus Mosaici libros conservari Lucianae et Hesyhianae editionis exempla.

Septuagintatext des codex Vaticanus nachgewiesen. Ebenso hat uns Driver S. LXXII mitgeteilt, und «*sehr beachtenswert*» gefunden, «*dafs nicht wenige Stellen aufstossen, an denen Lucian und Peschito unter sich übereinstimmen*, während beide zugleich differiren, nicht nur von der Septuaginta, sondern *auch vom masoretischen Text*». Aber weiter geht Driver nicht; er begnügt sich, die Thatsache zu constatiren. Und doch ist dieselbe höchst bemerkenswerth. Nach dem Zeugnis des Suidas, dessen Richtigkeit durch den jetzt vorliegenden Thatbestand bewährt wird, hat Lucian den griechischen Text aus dem *hebräischen erneuert*: «Ουτος τας ιερας βιβλους . . . . εκ της Εβραιδος επανενεωσατο γλωσσης.» Weicht nun Lucian von der Septuaginta, ebenso aber auch vom hebräischen Texte ab, während er mit der *Peschito* übereinstimmt, so liegt doch bei ihm, *dem Presbyter von Antiochia*, wo um die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts die syrische Uebersetzung des A. T. gewifs ebenso im Gebrauche war, wie die griechische, von selber die Frage nahe, *ob er nicht am Ende die Peschito zu seiner Septuagintarevision benützt habe*. Diese Frage ist, soviel Verfasser weifs, noch von niemand aufgeworfen worden; Hooykaas sagt a. a. O. 7 von Lucian, es sei ungewifs, nach welchen Regeln er die Septuaginta korrigirt habe, und Driver hat, wie gezeigt, die Frage zwar gestreift, aber nicht aufgestellt.

Angeregt durch Professor Dr. Nestle hat Verfasser dieses gerade auf diese Frage hin Samuelis I untersucht und an einer nicht geringen Anzahl von Stellen Uebereinstimmungen von Lucian und Peschito gegen masoretischen Text und Septuaginta gefunden, die Beachtung zu verdienen scheinen. Eine endgiltige Lösung der Frage ist durch das Resultat dieser Untersuchung freilich nicht gegeben; dieselbe ist vielmehr dahin zu verallgemeinern: Welche Hilfsmittel hat Lucian zu seiner Revision benützt?

welche Grundsätze hat er befolgt? In früherer Zeit hat Hody aus den wenigen Zeugnissen der Kirchenväter geschlossen. Lucian (und Hesychius) hätten ihre Revision wie Origenes, mit Benutzung *der anderen griechischen Uebersetzungen*, sowie des hebräischen Textes angestellt; Morinus und Ernesti meinten, sie hätten *nur griechische Hilfsmittel* beigezogen, und Huet glaubte, beide hätten auch von den kritischen Zeichen des Origenes Gebrauch gemacht<sup>1)</sup>. Vielleicht giebt dieser schwache Versuch, eine der eben genannten Fragen ihrer Lösung näher zu bringen. die Anregung zu einer umfassenden, methodischen Behandlung des ganzen Problems. Im folgenden sind die Stellen namhaft gemacht, an denen die Uebereinstimmung von Lucian und Peschito gegenüber von masoretischem Text und Septuaginta auf eine Abhängigkeit Lucians von der Peschito hinzuführen scheint. Die beigefügten Uebersetzungen der betreffenden Stellen im Targum und der vetus latina liefern einerseits weiteres Material zur Untersuchung der von Driver behandelten Frage nach dem Verhältnis von Lucian und vetus latina und werfen andererseits ein Licht auf das Verhältnis Lucians zum Targum, dessen Benützung von seiten Lucians ebenfalls nicht ohne weiteres abzulehnen ist.

1, 1: M (masoretischer Text) אפרתי, S (Septuaginta) εν Νασσεβ Εφραμ, L (Lucian) εξ ορος Εφραμ, P (Peschito) עֲלֵי הַבֵּן עֲפְרַיִם, V (vetus latina) de monte Ephraim, T (Targum) מטורא דבית אפרים.

3, 2: M שכב, S εααθητο, L εααθευδε, P يَجُو, V iacebat, T שכב.

3, 6: M abest, S abest, L ταχσον, P صند, V fili mi, T ברי.

<sup>1)</sup> Vgl. auch B. Jakob, das Buch Esther bei den LXX. 1890. 22—26 = S. 258 ff. des zehnten Jahrgangs dieser Zeitschrift.



17, 12 באנשים, S εν ανδρασι, L εν ετεσιν (allerdings auch noch von anderen Handschriften vertreten), P **صبا** V in diebus, T בימי.

17, 18: M abest, S abest, L και εισοισεις μοι την αγγελιαν αυτων, P **ادان** **د** **سصب**, V abest, T ויה טיבהון ויה הויה.

19, 16: M abest, S abest, L και ανγγελιαν τω Σαουλ, P (17 init.) **سصب** **لما**, V abest, T abest.

29 3: M הלא זה, S ουχ ουτος; L ουτος εστιν, P **س** **س**, V num ignoratis?, T הלא דין.

30, 15 M abest, S abest, L και ωμοσεν αυτω, P **س** **س** **س**, V et iuravit ei David (abest in codd. A, D, K, Mediol., Ver.), T abest.

31, 3: M ויחל, S ετραυματισθη, L ετραυματισαν αυτον, P **انجس**, V vulneratus est, T ורחל.

31, 4: M דקרני, S αποκεντησωσι, L αποκτεινωσι, P **س** **س**, V interficiant, T יקטלונני.

Zu diesen Stellen aus Samuelis I mögen hier noch diejenigen treten, welche Driver in seinem obengenannten Werk aus Sam. II angeführt hat; sie machen zwar keinen Anspruch auf Vollzähligkeit, doch lassen sie vielleicht die Bedeutung jener ersteren Stellen für die Lösung der aufgestellten Frage klarer hervortreten.

11, 4: M והיא מתקדשת מטמאתה, S και αυτη αγιαζομενη εξ αφεδρου αυτης, L και αυτη ην λελουμενη εξ αφεδρου αυτης, P **س** **س** **س**, V sanctificata est ab immunditia sua, T והיא מיהרכיא מיסוכתה.

15, 7: M מוקץ ארבעים שנה, S απο τελους τεσσαρακοντα ετων, L μετα τεσσαρα ετη, P **س** **س** **س**, V post quadraginta annos (andere codd. quattuor), T מסוף ארבעין שנין.

21, 8: M מיכל, S Μιχαλ, L Μεροβ, P **س**, V Michol. T מיכל.



23, 17: M יהוה לי יהיה, S ιλεως μοι, κυριε, L μη μοι  
 γενοιτο παρα κυριου, P ܝܗܘܗ ܠܝ ܝܗܝܗ, V propitius  
 sit mihi dominus, T ܝܗܘܗ ܠܝ ܡܢ ܩܕܡ ܝܗܘܗ.

24, 4: M לפני המלך, S ενωπιον του βασιλεως, L εκ προ-  
 σωπου του βασιλεως, P ܠܦܢܝ ܡܠܟܐ, V a facie regis, T  
 ܩܕܡ ܡܠܟܐ.

Sind von diesen Stellen auch nicht alle gleich beweis-  
 kräftig, so sind doch einzelne derselben recht bemerkens-  
 wert. Sie werden zum Beweis genügen, daß es sich ver-  
 lohnt, der Frage noch weiter nachzugehen.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß schon Nickes  
 1853 in seiner Dissertation «de veteris testamenti codicum  
 Graecorum familiis» nachzuweisen versucht hat, daß  
 codex 108 — das ist eben eine Haupthandschrift Lucians  
 — nicht blos mit der vetus latina, sondern auch mit der  
*Peschito* übereinstimme. Wellhausen bezeichnet zwar in  
 seinem «Text der Bücher Samuelis» 222 das Beweisver-  
 fahren als ein sehr mangelhaftes. Wenn aber von so ganz  
 verschiedenen Seiten dieselbe Beobachtung gemacht wird,  
 so spricht dies doch für ihre Richtigkeit <sup>1)</sup>. Nickes hat seinen  
 Beweis aus dem Buche Judith geführt; wenn nun hier  
 diese Uebereinstimmung wiederkehrt in einem Buche, von  
 dem es fraglich ist, ob es Lucian und seiner Zeit noch  
 hebräisch bzw. aramäisch vorlag: nach was soll Lucian  
 revidirt haben, wenn nicht nach Targum, vetus latina oder  
 Peschito? Welches Feld für weitere Untersuchungen!

<sup>1)</sup> Vgl. auch die von Fell im neusten Heft der Theol. Quart.  
 Schrift S. 360 zu Dan. 9, 26 aufgeworfene Frage, ob die nur bei  
 Isidor Pelusiota, Chrysostomus und Peschito sich findende  
 Lesart ἀτῆ statt ἀτῆ der Lucian'schen Rezension angehöre.

## Das Wort ברית in den jehovistischen und deuteronomischen Stücken des Hexateuchs, sowie in den verwandten historischen Büchern.

Von Prof. J. J. P. Valeton jr., Utrecht.

I. In den jehovistischen und deuteronomischen Stücken des Hexateuchs bildet das Wort *Berith* nicht solch einen einheitlichen Begriff, wie im PC <sup>1)</sup>. Auch beschränkt der Gebrauch des Wortes sich hier nicht auf das religiöse Gebiet in Bezug auf Gott, sondern bezieht sich öfters auf das gewöhnliche Leben und auf menschliche Verhältnisse überhaupt. Wir wollen die Stellen, wo dies der Fall ist, zunächst ins Auge fassen.

Ich übergehe Gen. XIV 13. Die Herkunft dieses Kapitels ist mir noch unklar. Zudem giebt die Stelle keine Auskunft über die Bedeutung des Wortes. Die Amoriter Mamre, Aner und Eskol werden בעלי ברית-אברם genannt. Am einfachsten fassen wir diesen Ausdruck wohl in der Bedeutung «Abram's *Bundesgenossen*». Von der Art und dem Ziele dieses «Bundes» sagt das Kapitel nichts.

Aehnlich verhält es sich mit Richt. VIII 33, IX 4, 46. Hier ist die Rede von einem uns sonst unbekanntem Gotte *Baal-Berith*. Aus dem Zusammenhange läßt sich schliessen, daß der Baal gemeint ist, unter dessen Auspicien einige kanaanitische und israelitische Städte sich gestellt hatten.

<sup>1)</sup> Sieh meinen vorigen Art. in dieser Ztschr. 1892, XII S. 1 ff.

Wir denken bei *Berith* somit an das Band, welches diese Städte umschloß, also an einen freiwilligen auf gemeinschaftlichen Interessen beruhenden *Städtebund*.

Etwas Derartiges finden wir 1 Kön. XV 19. Es besteht zwischen Asa und Benhadad eine *Berith*, auf Grund welcher letzterer zur Hilfe des ersteren aufgefordert wird.

Folgende Stellen kommen in Betracht. Aus dem Hexateuch: Gen. XXI 27, 32, XXVI 28, XXXI 44, Exod. XXIII 32, XXXIV 12, 15, Deut. VII 2, Jos. IX 6, 11, 15, 16, XXIV 25. Aus den übrigen vorgenannten Büchern: Richt. II 2, 1 Sam. XI 1 f., XVIII 3, XX 8, XXIII 18, 2 Sam. III 12, 21, V 3, 1 Kön. V 26, XV 19, XX 34, 2 Kön. XI 4, XXIII 3.

1. Das Zeitwort für die Entstehung der *Berith* ist in *allen* diesen Stellen כרת, einmal mit Weglassung von *Berith*, 1 Sam. XI 2<sup>1)</sup>. Dasselbe bedeutet *hauen*, *schneiden*, und wird in sehr verschiedenen Wendungen gebraucht. In neuester Zeit wird vielfach angenommen, daß das Verbum, ebenso wie הרץ, גור, חרתך, von der Grundbedeutung des Scheidens, Schneidens ausgehend, sich zu der Bedeutung *entscheiden*, *festsetzen*, *bestimmen* entwickelt habe, vgl. Mühlau und Volek *Ges. hebr. u. chald. Handwörterbuch*<sup>8</sup>. Ein Grund dafür, wie auch für die von Siegfried u. Stade in ihrem *hebr. Wörterb. z. A. T.* angeführte Bedeutung *decidere*, *festsetzen*, kann nur aus der genannten Redensart erschlossen werden. Auch wird sie nur sehr schwach durch den Ausdruck כרת דבר Hagg. II 5 gestützt. Die Analogie mit dem griechischen ἄρκια τέμνειν, und dem lateinischen *foedus ferire* oder *icere*, scheint aber auf einen anderen Ursprung zu führen. Ersteres ist ganz deutlich: τὰ ἄρκια sind die

<sup>1)</sup> Im masorethischen Texte auch 1 Sam. XX 6. Man lese selbst aber mit Alex. ויכרת שם יהונתן מעם־בית דוד; siehe Wellhausen *Text der Bb. Sam.* S. 117.

zum Eidschwure gehörigen Thiere, welche in Stücke geschnitten wurden, und zwischen deren Stücken der Schwörende hindurch schritt. Doch es unterliegt keinem Zweifel, daß auch letzterer Ausdruck in demselben Sinne aufgefaßt werden muß, nur mit dem Unterschiede, daß *foedus* nicht eigentliches Objekt, sondern etwa Akkusativ der Wirkung ist, also *foedus feriendo facere*. Diese Deutung liegt auch beim hebräischen Ausdrucke nahe, wie sie auch, bis in die neuere Zeit fast allgemein angenommen wurde. Man berief sich dabei mit Recht auf Gen. XV in Verbindung mit Jer. XXXIV 18, 19. Dagegen werden folgende Einwendungen gemacht: 1<sup>o</sup> die ursprüngliche Bedeutung von *Berith* sei nicht *Bund*, also Gen. XV auch nicht der Bericht einer eigentlichen Bundesschließung; 2<sup>o</sup> die getödteten Thiere seien keine Opferthiere; 3<sup>o</sup> das Zeitwort כְּרָה werde nicht vom Opfern gebraucht. Diese Einwendungen sind aber unerheblich. Ganz wie bei der Redensart ἄνακα τέμνειν liegt der Schwerpunkt in dem Eidschwure. Ob die zerstückten Thiere Opferthiere sind, oder nicht, ist dabei ganz gleichgiltig. Jedenfalls bedeutet כְּרָה auch hier nicht das Opfern, sondern das Zerstückeln, oder noch einfacher das Tödten der Thiere; und dasselbe geschieht nicht um Gott ein Opfer darzubringen, sondern weil man ein gleiches Loos wie das der Thiere für sich heraufbeschwört, wenn man den Eid bricht; cf. die Formel Livius I 24: «si prior defexit populus Romanus publico consilio dolo malo, tuntu, ille Diespiter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito quanto magis potes pollesque». Den Rest einer ähnlichen Formel finden wir in dem bekannten כֹּה יַעֲשֶׂה יְיָ וְכֹה יִהְיֶה יוֹסֵף. Daß das Hindurchschreiten zwischen den Stücken Gen. XV 17, Jer. XXXIV 18, 19 eine Art Selbstverwünschung ist für den Fall eines möglichen Eidbruches, kann somit nicht bezweifelt werden. Jedenfalls ergibt sich aus den genannten Stellen, daß die in Griechen-

land und Rom bekannte Sitte auch in Israel wirklich bestand. Dafs die Redensart כרת ברית dieselbe überlebt hat, und auch in die schon genannte כרה דבר übergegangen ist, ist gar nicht befremdend. Die Frage, ob das Wort *Berith* ursprünglich *Bund* bedeutet, ist dabei ganz nebensächlich. Sie hat hier nur Gewicht, wenn man mit Unrecht die beiden Hälfte der Thiere als Bezeichnung für die beiden kontrahierenden Parteien, und das Hindurchziehen der Flamme, Gen. XV 17, als die Einigung derselben durch Jahwe fafst; so noch Oehler *Theol. d. A. Ts.*<sup>3</sup> S. 274 f. Dem widerspricht Jer. XXXIV 18. Bei richtiger Deutung der Erzählung Gen. XV ist es jedenfalls nicht der «Bund», sondern die feierliche Eidesleistung, welche durch die Zerstückung der Thiere u. s. w. bekräftigt wird, vgl. Richt. XIX 29, 2 Sam. XI 7. Dafs eine derartige Eidesleistung bei der Entstehung der *Berith* statt fand, wird in mehreren Stellen ausdrücklich gesagt, vgl. Gen. XXI 27, 32 mit v. 31; XXVI 28 mit v. 31; XXXI 44 mit v. 53; Jos. IX 15, 18—20, 1 Sam. XX. 8, 16 mit v. 17; 2 Kön. XI 4. Sogar finden wir Gen. XXVI 28 das Wort אלה als synonym mit *Berith*, während 1 Sam. XXIII 8, 2 Sam. V 3, 2 Kön. XXIII 3 von einer feierlichen *Berith* gesagt wird, dafs sie לפני יי, d. h. unter Anrufung des Namens Jahwe's geschieht. Eine solche *Berith* heifst demnach eine ברית יי, 2 Sam. XX 8.

2. In den vorgenannten Stellen kommt die Redensart כרת ברית in dreifacher Konstruktion vor:

1<sup>0</sup> Die *Berith* wird von zwei Parteien geschlossen, welche einander ebenbürtig sind. Die gewöhnliche Formel in diesem Falle ist ויכרתו שניהם ברית Gen. XXI 27, 1 Sam. XXIII 18, 1 Kön. V 26, und mit Weglassung des שניהם Gen. XXI 32. Ebenso verhält es sich mit Gen. XXXI 44 und 1 Sam. XVIII 3. An die Stelle des שניהם treten hier die Namen אני ואתה, יהונתן ודוד. In letzterer Stelle ist jedoch der vorhergehende Singular ויכרת auffallend; auch

v. 3 b, 4 ist nur Jonathan das Subjekt. Von einer Gegenseitigkeit ist nicht die Rede. Das ורור muß somit Schreibfehler sein. In den übrigen Stellen dagegen tritt das Gegenseitige des Verhältnisses in den Vordergrund. Gen. XXI 31 wird der betreffende Eid von beiden Parteien geschworen. Dies fällt um so mehr auf, weil v. 23 f. nur Abram sich zum Eidschwure verpflichtet. Dann aber kommt auch er mit seinen Vorwürfen gegen Abimelech, und darauf folgt der gegenseitige Eid. — Dagegen ist Gen. XXXI 53 nur von einem Eide Jakobs die Rede. Doch geht v. 52 die Erwähnung einer gegenseitigen Verpflichtung voraus. — Augenscheinlich wird in allen diesen Stellen an eine Verabredung zweier gleichberechtigten Parteien gedacht. Die Uebersetzung von *Berith* durch *Bund* ist hier also ganz sachgemäfs.

2<sup>o</sup> Doch wird כרת ברית auch mit den Präpositionen עם oder את verbunden. Der Gedanke ist hier fast derselbe wie sub 1<sup>o</sup>; nur wird der Akt der *Berith*-schliesung nur der einen Partei zugeschrieben. Diese wird als die mächtigere gedacht. In der *Berith* liegt somit eine Art wirkliche oder vermeinte Herablassung derselben. Stellen sind: Gen. XXVI 8. Abimelech betrachtet sich augenscheinlich als der Höhere; er hat Isaak schon einmal vertrieben, v. 27. Nachdem er aber zu der Einsicht gekommen ist, Isaak sei von Gott gesegnet, so läßt er sich herab, ihm ein freundliches Zusammenleben anzutragen. Doch schließt die Erzählung mit der Erwähnung eines gegenseitigen Schwures, v. 31.

1 Sam. XX 8. Für David hat es Bedeutung Jonathan fühlen zu lassen, daß derselbe der Urheber der zwischen ihnen bestehenden *Berith* ist. Er hat sich damit zu einem freundlichen Verfahren ihm gegenüber verbunden. Daher die hier gebrauchte Konstruktion.

2 Sam. III 12. Abner giebt David die Ehre. Genehmigt David eine *Berith* mit ihm zu schliesen, so will

er seine Heeresmacht ihm zur Verfügung stellen. David ist dazu bereit, stellt aber eine Bedingung, von deren Erfüllung er das Zustandekommen der *Berith* abhängig macht.

V. 21. David soll nicht verkennen, dafs das Zustandekommen der *Berith*, wovon er den Vortheil hat, von dem Gutachten der judäischen Städte abhängt. Daher die Konstruktion ויכרתו אתך ברית. Wenn aber einmal die Sache genehmigt ist, dann ist es faktisch David, der ihnen die *Berith* auferlegt. Daher 2 Sam. V 3 die andere Konstruktion (s. u.) ויכרת להם המלך ברית.

Endlich gehört auch 2 Kön. XV 19b hierher. Die Absicht des Asa bringt es mit sich, zu Benhadad von einer *Berith* zu reden, welcher dieser mit Baësa hat; nicht umgekehrt; und welche er also unberücksichtigt lassen kann. Daher את־בריתך את־בעשא הפרה.

3<sup>o</sup> Die dritte Konstruktion ist כרת ברית ל. Dieselbe geht in der bei der vorigen Wendung schon eingeschlagenen Richtung noch einen Schritt weiter. Die *Berith* wird von einer Partei zu Gunsten einer anderen geschlossen. Letztere wird durch ל bezeichnet. Der Gedanke der Gleichberechtigung tritt hier also ganz zurück. Statt dessen finden wir denjenigen eines Vertrages zu Gunsten jemandes. Doch fällt auf das «zu *Gunsten* jemandes» nicht immer der gleiche Nachdruck. Da das ל ziemlich den Sinn des deutschen Dativs hat, so bekommen wir im allgemeinen den Gedanken einer von der einen Partei der andern gegebenen Vorschrift. Doch wird das Wort *Berith* auch in diesem Sinne niemals von feindlichen Bestimmungen gebraucht. — In Betracht kommt zunächst das in den parallelen Stellen Exod. XXIII 32, XXXIV 12, 15, Deut. VII 2, Richt. II 2 vorkommende Verbot לא תכרת ברית ליושבי הארץ; in erstgenannter Stelle mit der Hinzufügung ולא־להיהם. Als Gegensatz der *Berith* steht Exod. XXXIV 12, Richt. II 2 die Zerstörung der heidnischen Kultus-

gegenstände, Deut. VII 2 die Ausrottung alles Lebendigen. Bemerkenswert ist namentlich, daß sie in letzterer Stelle mit der Schonung der Völker in Verbindung gebracht wird, während daselbst die Verschwägerung mit ihnen, Exod. XXIII 32 das Verbleiben der Völker im Lande als Folge der *Berith* gedacht wird. Offenbar tritt nur das hervor, daß Israel es so will. In seiner Macht steht es ob eine *Berith* zu Stand kommen wird oder nicht. Dieselbe ist ein friedliches Abkommen, welches Israel mit den Völkern trifft, dessen Bedingungen aber nur von ihm festgestellt werden. Auch die Erwähnung der Götter Exod. XXIII 32 kann kein Bedenken erregen. Dem von seinem Gotte gestützten Israel sind auch die heidnischen Götter unterthan.

Ein deutliches Beispiel liefert Jos. IX. Die Gibeoniten fürchten sich vor Israel. Um dem Tode zu entgehen bitten sie um eine *Berith*, v. 6, 11 כרתו לנו ברית. Dieselbe wird ihnen eidlich gewährt. Parallel damit steht ויעש להם שלום. Selbstverständlicher Inhalt derselben ist für sie die Lebenserhaltung, v. 15. Die nähere Bestimmungen festzustellen bleibt Israel überlassen. Der Bitte um eine *Berith* geht das Wort עבדיכם אנהנו, v. 11, voran. Von diesen Bedingungen wird aber gar nichts ausgesagt; Israel bindet sich dadurch nur ganz im allgemeinen, und als der Betrug entdeckt ist und die Israeliten sich dennoch durch ihren Eid gebunden fühlen, v. 20, hindert sie nichts nähere Bestimmungen zu treffen und die Gibeoniten zu Holzhauern und Wasserträgern zu machen. Die *Berith* wird hierdurch keineswegs verletzt. Etwas Gegenseitiges giebt es hier also nur in so weit, als die Israeliten den Gibeoniten gegenüber und zu deren Wohle eine Verpflichtung auf sich laden, sie am Leben zu lassen, und die Gibeoniten jede beliebige von Israel damit verknüpfte Bedingung annehmen.

Aehnliches ergibt sich aus 1 Sam. XI 1, 2. Die Lage ist ganz gleichartig. Die Leute von Jabes sind in



grofser Gefahr. Sie bitten ihren Belagerer Nachas um eine *Berith*, כרת לנו ברית, und erklären sich bereit ihm zu dienen. Nachas bewilligt ihre Bitte, jedoch nur unter einer Bedingung, welche seine ganze Zusage illusorisch macht. Die Jabesiten lehnen ab. Dafs sie dies thun können, ist das einzige, was hier noch den Gedanken an Gegenseitigkeit aufkommen läfst.

Auch bei 1 Kön. XX 34 kommen wir zu einem ähnlichen Ergebnifs. Da der Text offenbar sehr verdorben ist, lasse ich die Worte ואני בברית אשלחך bei Seite. Doch ist das ויכרת לו ברית deutlich. Benhadad befindet sich in der Macht Achabs. Statt ihn zu tödten läfst dieser ihn frei, nachdem er ihm eine *Berith* aufgenöthigt hat. Gemeint sind die Bedingungen, auf Grund deren die Freilassung stattfindet; wenn auch von Benhadad in Vorschlag gebracht v. 34a, können sie doch nur von Achab festgestellt werden.

Scheinbar etwas anderer Art sind die beiden letzten Stellen, in welchen die Formel ל כרת ברית von menschlichen Verhältnissen gebraucht wird, Jos. XXIV 25, 2 Kön. XI 4. In beiden wird dieselbe von einem Fürsten in Bezug auf sein eignes Volk ausgesagt, und scheint sie sich auf eine gegenseitige Verabredung zu beziehen, in welchem Falle aber עם כרת oder את näher gelegen hätte. Doch ist dies nicht der Fall. Jos. XXIV 25 wird der Jahwedienst als etwas für das Volk Wünschenswerthes vorgeführt. Dazu kann man aber nicht aus eigener Kraft kommen. In dieser Sachlage stellt Josua für das Volk die Bedingungen fest, macht ihm dieselben bekannt, auf Grund deren der gewünschte Zustand erreicht werden kann. Werden dieselben erfüllt, so verbürgt er ihm den beabsichtigten Erfolg. Sie sollen Israel dann aber auch als Gesetz und Recht gelten, v. 25 b. Deshalb werden sie in das Gesetzbuch Gottes geschrieben. Ueber Charakter und Inhalt derselben habe ich hier nicht zu reden. Ein gegenseitiger

Bund, eine eigentliche Verabredung findet also hier nicht statt. — Auch in der anderen Stelle, 2 Kön. XI 4, ist dies nicht ohne weiteres der Fall. Als der Priester Jojada die Hauptleute der Leibwache in dem Tempel versammelt hat, heisst es «ויכרה להם ברית» und er liess sie schwören». Die Meinung ist nicht, dass jetzt die Bedingungen für die gemeinschaftliche That (die Einsetzung des jungen Königs) verabredet werden; vielmehr trägt Jojada den Hauptleuten die Erfordernisse zu der bevorstehenden That vor, und macht ihnen diese zur Pflicht. Die Gegenseitigkeit besteht also nur hierin, dass sie auch dann noch zurücktreten können. Da sie das nicht thun, lässt er sie schwören. Auch hier wird somit die *Berith* von der einen Partei vorgeschrieben, während die andere das also Festgestellte nur annehmen oder ablehnen kann.

Eine eigenthümliche Stelle nimmt 2 Kön. XXIII 3 ein. Von Josia wird ohne nähere Definition gesagt ויכרה את־הברית. Später heisst es vom Volke ויעמד בברית. Es könnte den Schein haben, als ständen wir hier auf religiösem Gebiete, und als wäre somit *Berith* von dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Volke gemeint. Die Erwähnung des *Berith*-buches giebt dazu Anlaß. Doch ist dies nicht der Fall. Von der *Berith* Gottes kann nicht gesagt werden, dass ein Mensch dieselbe schliesst. Josia schliesst sie *vor dem Angesichte Gottes* (s. o.), also nicht mit ihm. Das Eintreten des Volkes in die *Berith* ist die Antwort darauf. Inhalt dieser *Berith* ist: durch die Befolgung der Gebote Gottes, die «Worte der» von Gott gestifteten «*Berith*» aufrechtzuerhalten; sie kann damit also nicht identisch sein. Ich übersetze also: «und er machte es zur Pflicht». Für wen er das that, wird nicht gesagt. Wir können hinzufügen «für sich selbst und sein Volk». Die letzten Worte des Verses weisen darauf hin. Der Gedanke an eine *Berith* kann durch die Erwähnung des *Berith*-buches veranlaßt sein. Was die Abschliessung der

*Berith* in diesem Sinne anbelangt, vgl., auferhalb der vorgeannten Bücher, Jer. XXXIV 8—10.

3. Fassen wir das bisher Gefundene zusammen, so bekommen wir für das Wort *Berith* bei menschlichen Verhältnissen die allgemeine Bedeutung eines eidlich festgestellten Abkommens, welches als Beweis eines freundlichen Verhältnisses zwischen zwei Parteien festgesetzt ist. Dasselbe kann entweder den Charakter einer gegenseitigen Verabredung zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, also eines wirklichen Bundes tragen, oder den einer von oben herab gegebenen Verfügung haben, welcher die andere Partei — soll die *Berith* zu Stande kommen — sich zu unterwerfen hat. Bei dieser Sachlage unterliegt es keinem erheblichen Zweifel, daß ersteres die ursprünglichere Bedeutung, letzteres dagegen eine weitere Entwicklung des Begriffes darstellt.

Ein Abhängigkeitsverhältniß zwischen dem hebräischen Worte *Berith* und dem lateinischen *foedus* giebt es gewiß nicht. Doch ist immerhin bemerkenswerth, daß sich auch in dem Gebrauche des lateinischen Wortes etwas Derartiges zu erkennen giebt. Auch bei *foedus* sind immer zwei Parteien betheilt. Doch braucht dasjenige, wozu dieselben sich verpflichten, nicht für beide dasselbe zu sein. Wenn Rom mit einem selbständigen Staate einen Vertrag schloß, war das ein *foedus aequum*. Hatte es ihn dagegen erst zur Unterwerfung gezwungen, um ihm dann seine Selbständigkeit zurückzugeben, so war das auch noch ein *foedus*, aber ein *foedus iniquum*, in welchem das unterworfene Volk die «majestas populi Romani» anerkannte. In einem solchen *foedus* wird von der einen Partei also etwas auferlegt. Im uneigentlichen Sinne wird endlich das Wort *foedus* noch gebraucht, wenn Rom einem Staate, welcher schon das römische Bürgerrecht hatte, gewisse Rechte, z. B. selbständige Verwaltung, verlieh. Eigentlich konnten die Rechte römischer

Bürger, also auch eines solchen Staates, nur durch ein Gesetz festgestellt werden, da aber im obigen Falle das Gesetz in die Form eines Vertrages eingekleidet wurde, sprach man auch hier von einem *foedus*, und weil dasselbe in einer Volksversammlung beschworen wurde, von einem *foedus sacrosanctum*. Dagegen wurden die Forderungen, welche Rom einem andern Staate stellte, nie in die Form eines Gesetzes gebracht. Vorausgesetzt war immer, auch wenn der Inhalt von oben herab auferlegt wurde, dafs der betreffende Staat sich zum Gehorsam verpflichtete. Der Grundgedanke ist also auch hier der eines Vertrages, eines Bundes. Faktisch aber entwickelt derselbe sich zu dem Gedanken an ein auferlegtes, also im Grunde einseitiges Verhältnifs. Augenscheinlich haben wir beim hebräischen Worte *Berith* in den vorliegenden Büchern etwas ganz Aehnliches.

II. An das gewonnene Ergebnifs halten wir uns nun auch für die Stellen, in welchen das Wort in den vorliegenden Büchern von dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen, und somit auf religiösem Gebiete, vorkommt. Es versteht sich, dafs dabei von einer Gleichberechtigung der beiden Parteien nicht die Rede sein kann, und dafs demnach die oben sub 1<sup>o</sup> genannte Konstruktion hier nicht vorkommt. Doch suchen wir auch die sub 3<sup>o</sup> genannte vergebens. Die einzige, welche sich hier findet, ist die mit עם oder אה.

Hiermit ist schon gesagt, dafs in den vorliegenden Büchern auch auf religiösem Gebiet das Verbum כרת gebraucht wird. Subjekt davon ist immer Gott. Einmal wird Moses als Zwischenperson genannt, Deut. XXVIII 69: Jahwe hat ihm befohlen לַכְרַת בְּרִית אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל; vgl. 2 Kön. XVIII 12. Mit der «*Berith Gottes*» steht daselbst «alles was Moses, der Knecht Jahwe's, geboten hat», in einer Parallele.

Außerdem finden sich andere Verba; so **נשבע** Deut. IV 31, VII 12, VIII 18; **הגיד** Deut. IV 13, selbstverständlich beide mit **ל**; **צוה** Jos. VII 11, XXIII 16, Richt. II 20 (1 Kön. XI 11) mit Nota Acc.; **שום** mit **ל** 2 Sam. XXIII 5. Inbezug auf die Annahme der *Berith* von Seiten des Menschen, wofür wir auf nicht-religiösem Gebiete, 2 Kön. XXIII 3, den Ausdruck **ב עמר** gebraucht fanden, steht Deut. XXIX 11 **ב עבר**. Außerdem haben vorliegende Bücher von Gott **שמר** Deut. VII 9, 12, 1 Kön. VIII 23, **הקים** Deut. VIII 18<sup>1)</sup>, **שכח** Deut. IV 31 und **הפר** Richt. II 1; von Menschen **שמר** Exod. XIX 5, Deut. XXIX 8, 1 Kön. XI 11, **נצר** Deut. XXXIII 9, **עשה** Deut. IV 13, **הקים** 2 Kön. XXIII 3, und als Gegensatz **שכח** Deut. IV 23, 2 Kön. XVII 38, **עוב** Deut. XXIX 24, 1 Kön. XIX 10, 14, **מאס** 2 Kön. XVII 15, **הפר** Deut. XXXI 16, 20 und **עבר** Deut. XVII 2, Jos. VII 11, XXIII 16, Richt. II 20, 2 Kön. XVIII 12.

1. Von einer *Berith* mit Noach weiß JE nichts. Das erste Mal, wenn er den Ausdruck **את כרת ברית** hat, ist derselbe die Zusammenfassung des Gen. XV 7 ff. Erzählten. Ich lasse die Frage nach der Komposition dieses Kapitels bei Seite. Hauptsache ist Folgendes: Jahwe hat Abraham den Erbesitz des Landes zugesagt. Abraham fragt woran er das erkennen soll, v. 8. Als Antwort bekommt er den feierlichen Eidschwur (s. o.) mit der dazu gehörigen Selbstverwünschung, — beiläufig bemerkt einem der stärksten Anthropomorphismen, welche wir im A. T. finden. Sodann wird dieser Akt durch die Formel **ברית יהוה את־אברם** als die Feststellung einer *Berith* bezeichnet, v. 18, und der Inhalt derselben durch

<sup>1)</sup> Beiläufig bemerke ich, daß **הקים** hier und Gen. XXVI 30, Deut. IX 5, wo statt der *Berith* der *Eid* oder das *Wort* Gottes genannt wird, eine etwas andere Bedeutung hat als in PC (siehe vorigen Art. S. 2). In diesen Stellen, wie auch 2 Kön. XXIII 3, bedeutet es *aufrecht erhalten*, in PC *aufrichten*.

folgendes לאמר u. s. w. kurz angedeutet. Dieser ist die schon früher gegebene Verheißung, daß er das Land erblich besitzen werde. Demgemäß haben wir unter *Berith* eine eidlich zugesicherte Verheißung zu verstehen, durch welche das künftige Verhalten Gottes zu Abraham und seinem Samen festgestellt wird. Von einer daraus sich ergebenden Verpflichtung Abrahams ist keine Spur. Nur soll er die eidliche Zusage Gottes im Glauben annehmen. Ohne über den Charakter der Verse 12—16 etwas entscheiden zu wollen, bemerke ich, daß somit die in diesen Versen sich vorfindende Weissagung über das Loos der Nachkommenschaft Abrahams nach v. 18 nicht zum Inhalte der *Berith* zu rechnen ist.

Eine Hinweisung auf die Gen. XV gegebene Verheißung finden wir in JE Gen. XXIV 7, XXVI 3. In beiden Stellen ist von einem Eide die Rede, welchen Gott Abraham geschworen hat, den er für ihn aufrecht erhalten will, und als dessen Inhalt die Zusicherung des Landes genannt wird. Doch steht dafür weder hier, noch irgendwo anders in JE der Name *Berith*. Während derselbe in PC die offizielle Bezeichnung der von Gott zu Gunsten Abrahams, Isaaks und Jakobs gegebenen Verfügung ist, und fast allein dafür gebraucht wird (siehe den vorigen Artikel), ist in dieser Hinsicht Gen. XV 18 in JE ein Unicum.

Hieran knüpft der deuteronomische Sprachgebrauch an<sup>1)</sup>. Unzählbare Male wird in D die den Vätern gegebene Verheißung des Landes erwähnt; ich nenne Deut. I 8, 35, VI 10, 18, 23, VII 8, 12, VIII 1, X 11, XI 9, 21 und passim. Bezeichnend ist namentlich der Nachdruck, welcher dabei auf den Eid Gottes gelegt wird. Daß der Verfasser

---

<sup>1)</sup> Ich lasse hier und im Folgenden die für die Analyse des Deuteronomium so wichtige Unterscheidung zwischen D. und D\* bei Seite. Für die *Berith*-frage scheint dieselbe mir ohne Bedeutung zu sein.

auf die Erzählung Gen. XV hinweist, scheint mir unzweifelhaft. Doch wird, was daselbst inbezug auf Abraham mitgetheilt ist, im allgemeinen auf die «Väter» bezogen. Der Name *Berith* kommt aber in diesen Stellen nicht vor.

Doch giebt es in D auch andere Stellen, in welchen von einer den Vätern geschworene *Berith*, einer «Berith der Väter» die Rede ist. Es sind folgende: Deut. IV 31. Die Vorstellung ist, daß Moses auf den Feldern Moabs eine Rede an das Volk hält. Doch hat dieselbe thatsächlich diejenigen Israeliten im Auge, welche, ihrer Sünde wegen unter die Völker zerstreut, dort sich zu Jahwe bekehren werden. Daß folglich mit der in diesem Verse genannten *Berith* der Väter auch entweder die *Berith* beim Horeb oder die auf den Feldern Moabs gemeint sein kann, soll zugegeben werden, namentlich weil der Inhalt derselben nicht genannt wird. Doch scheint mir dies nicht wahrscheinlich. Man beachte die Erwähnung des Eides, als dessen Inhalt, wenn auch nicht genannt, die Verheißung des Landbesitzes hervorgeht. Der Grund dafür, daß Jahwe diese *Berith* nicht vergißt, ist seine Barmherzigkeit, אל רחום.

Deut. VIII 18. Nur die eidliche Zusage an Abraham und seinen Samen kann gemeint sein. Die Stärkung Israels den Feinden gegenüber, damit es Vermögen und Reichtum erwerbe, ist die Aufrechterhaltung davon. Deut. IX 5 steht für *Berith* in ganz gleichem Sinne דבר.

Deut. V 3. Die *Berith* am Horeb ist nicht mit den Vätern, sondern mit den Zeitgenossen des Moses abgeschlossen. In dem Ausdrücke «diese *Berith*» kann man die freilich nicht ausgesprochene Voraussetzung finden, daß es auch eine *Berith* mit den Vätern gegeben haben mag.

Deut. VII 12. *Berith* steht, wie auch v. 9 und 1 Kön. VIII 23, parallel zu דבר. Jahwe will beide bewahren

(שמר). V. 12 wird hinzugefügt: «welche er deinen Vätern geschworen hat.» In Betracht kommt v. 8. Weil Jahwe Israel liebte, hat er es aus Aegypten ausgeführt. Damit hat er den Eid gehalten, welchen er den Vätern geschworen hat. Die Aufrechterhaltung desselben fällt mit der Bewährung seiner Liebe zusammen; daher die Verbindung der Worte ברית und הסר in den obengenannten Stellen. Mit der Berith und dem Eide ist also das selbige gemeint. Beide sind die dem Abraham eidliche gegebene Zusage des Landes. Doch fällt auf den Inhalt der Berith kein Nachdruck. Vielmehr handelt es sich nur um das gütige Verhältniß zwischen Gott und den Vätern. Ein deutlicher Beweis dafür ist, daß die Worte 1 Kön. VIII 23 wiederholt werden, während da, wie aus v. 21 hervorgeht, an die Berith bei der Erlösung aus Aegypten gedacht ist.

Eine ähnliche Vernachlässigung des Inhaltes der Berith finden wir 2 Kön. XIII 23. Es ist da die Rede von einer *Berith*, welche Jahwe mit den Vätern, Abraham, Isaak und Jakob, geschlossen hat, und um deren Willen er das Land nicht völlig von den Syrern verderben läßt. Hervorgehoben wird, *daß*, nicht worin, diese Berith besteht.

Dagegen darf die *Berith* in Richt. II 1 nicht mit dem den Vätern geschworenen Eide auf eine Linie gestellt werden. Der Zusammenhang mit v. 2 beweist, daß hier auf Exod. XXXIV 10 ff. Bezug genommen wird, daß also die *Berith* am Horeb gemeint sei.

Ebensowenig kommen Richt. II 20, 1 Kön. VIII 21, 2 Kön. XVII 15 in Betracht. Die «Väter» sind daselbst das aus Aegypten geführte Geschlecht, vgl. Deut. XXIX 24; auch die *Berith* hat einen anderen Charakter (s. u.).

Mein Resultat ist: im Deuteronomium wird die dem Abraham *eidlich* gegebene Verheißung des Landes stark hervorgehoben, und dieselbe nach dem Beispiele von Gen. XV 18 gelegentlich auch wohl eine *Berith* genannt; auf die Einzelkeiten derselben aber nicht eingegangen.



Noch erinnere ich, dafs auch im Heiligkeitsgesetze von einer *Berith* Jakobs, Isaaks und Abrahams — in dieser Reihenfolge — die Rede ist, Lev. XXVI 42 (s. vorigen Artikel S. 3). Doch erhellt nicht, ob dabei an Gen. XV (JE) oder an Gen. XVII (PC) gedacht ist. Neben dieser Berith wird daselbst, v. 45, «die *Berith* der Vorfahren, welche Gott aus Aegypten ausgeführt hat», erwähnt.

2. Der Name *Berith* wird in den vorliegenden Bücher auch für das am Horeb festgestellte Verhältnifs zwischen Gott und Israel gebraucht. In JE steht er dafür Exod. XIX 5, XXIV 7, 8, XXXIV 10, 27, 28 (Jos. VII 11).

a. In Betracht kommt zunächst Exod. XXXIV. V. 10a lautet das Wort Jahwe's sehr allgemein: הנה אנכי כרת ברית. In *die H.Schrift des A. Ts.* von Kautzsch wird gegen die Accente, das folgende נגד כל־עמך unmittelbar damit verbunden. Dafs dies unrichtig ist, ergibt sich aus v. 27. Dieser Vers bezieht sich auf v. 10. Was dort in Aussicht gestellt wird, אנכי כרת ברית (part.), ist hier in Erfüllung gegangen, קרתתי אתך ברית ואת־ישראל (perf.). Es ist somit verfehlt das Wort ברית an beiden Stellen ganz verschieden zu übersetzen, wie Kautzsch thut, v. 10: «ich verordne feierlich im Beisein deines ganzes Volkes»; v. 27: «ich schliesse mit dir und mit Israel einen Bund». Wegen der Wortfolge halte ich das letzte ואת־ישראל für später hinzugefügt. Doch macht das keinen wesentlichen Unterschied. V. 10 wird das Wort in 2<sup>ter</sup> Pers. Sing. an Moses gerichtet; v. 11 an das Volk. Ersterer repräsentirt letzteres. Was Moses befohlen wird, gilt dem Volke. Das ganz unbestimmte «*Berith*» v. 10, wird somit v. 27 näher als eine Berith mit Moses bezeichnet, d. h. *mit*, nicht nur *im Beisein, von* Israel.

Nach dem jetzigen Zusammenhange hat diese Berith folgenden Inhalt: Jahwe will vor den Augen des ganzen Volkes bisher unerhörte Wunderthaten verrichten, damit das Volk das Thun Gottes als ein staunenswerthes erkenne;

zudem soll das Volk dasjenige, was Jahwe ihm gebietet, befolgen; Jahwe will die heidnischen Völker vertreiben; demzufolge soll Israel kein Abkommen mit ihnen schliessen, damit sie ihm nicht zum Fallstrick werden; vielmehr soll es ihre Kultusgegenstände zerstören, weil man sich doch vor keinem andern Gotte niederwerfen dürfe u. s. w. Nachdem das Verbot, ein Abkommen mit den Völkern zu treffen, noch einmal wiederholt worden ist, folgt eine Reihe Gebote, auf welche ich jetzt nicht näher eingehe. Mit Ausnahme von v. 24 ist der Zusammenhang dieser Gebote mit dem oben genannten Hauptinhalte der Berith wenig einleuchtend. In v. 27 hören wir, dass Gott Moses befiehlt, diese Worte aufzuschreiben. Hinzugefügt wird: «denn על-פי האלה habe ich eine Berith mit dir gemacht.» Dass mit «diesen Worten» der Inhalt der Verse 10—26 gemeint ist, ist klar. In v. 28 b werden sie רברי הברית genannt, und überdies als der Dekalog gedeutet, welchen Moses auf die zwei Tafeln schreibt. Dieser Halbvers stimmt aber nicht mit dem Vorhergehenden. V. 10—26 können nicht ohne weiteres als die auf die Tafeln geschriebenen zehn Gebote bezeichnet werden. Zudem scheint mir der Zusammenhang von v. 28 b mit v. 1, auf den namentlich Kuenen hingewiesen hat, unleugbar. Weil aber in v. 1 Jahwe als derjenige vorgeführt wird, der die zehn Gebote auf die Tafeln schreibt, — eine Aenderung des כהברי in כתבה (so Wellhausen *Compos. d. Hexateuchs*<sup>2</sup> S. 330) darf doch nur im äussersten Nothfall vorgenommen werden — so muss auch in v. 28 b er und nicht Moses das ursprüngliche Subjekt des ויכתב gewesen sein. Die Bemerkung Budde's<sup>1)</sup>, dass auch in v. 27 von einem Schreiben Moses' von «allen diesen Worten» die Rede ist,

<sup>1)</sup> In einem Aufsätze in dieser Ztschr. 1891, 11. Jahrg., II, S. 193—234 *die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pent., insbes. der Quellen J. u. E.*

beweist nicht viel, weil gerade die Hinzufügung «auf die Tafeln» fehlt, und man mit Rücksicht auf den Charakter der vorhergehenden Verse dabei doch eher an eine Aufzeichnung in einem Buche denkt. Auch trotz den Ausführungen Wellhausen's scheint es mir immer noch am einfachsten mit Kuenen v. 28 b von dem Vorhergehenden zu trennen, und v. 10—28 a als ein Stück für sich zu betrachten. Allerdings muß man dann in v. 28 b die Worte *את־דברי הברית* als mißverständliche Glosse oder als eine mit Unrecht eingeschobene Verbindungsformel betrachten. Auch an deuteronomischen Einfluß könnte dabei gedacht werden. Uebrigens ist immerhin möglich, daß die Gebote, dann aber nicht als *Berith*, eine ältere Schicht in dieser Erzählung darstellen. Auch die Möglichkeit, daß sie, ehe sie in die *Berith*-erzählung aufgenommen wurden, einen Dekalog bildeten, kann nicht geleugnet werden.

Für die Bedeutung des Wortes *Berith* ist dies alles von großer Wichtigkeit. Bis jetzt fanden wir für *Berith* nach JE den Hauptgedanken eines eidlich festgestellten Verhältnisses zwischen zwei Parteien, sei es mit gegenseitigen oder mit einseitigen, von der einen Partei der anderen auferlegten, Verpflichtungen. Auch in unserer Stelle ist das nach dem jetzigen Zusammenhang der Fall. Nach der Wellhausenschen Ansicht aber ist das anders. Wenn die *דברי הברית* mit den zehn Worten gleichgesetzt werden, können die Verse 10 (von נגד an) bis 13 nicht als zum *Berith*-inhalte gehörig betrachtet werden (vgl. Kautzsch, *die H.Schrift*). Nicht nur der Inhalt, sondern auch der Charakter wird dadurch wesentlich ein anderer. Die *Berith* wird eine einfache Anordnung Gottes, jedoch nicht wie in PC (s. vorigen Art. S. 6) eine Regel für das eigene Handeln Gottes, sondern ein Gesetz für das Volk. Von einem entsprechenden Verhalten Gottes dem Volke

gegenüber ist dabei nicht die Rede. Jedenfalls spricht die Konstruktion כרת ברית אה gegen diese Ansicht.

Noch mehr ist das Richt. II 1 ff. der Fall. Jahwe hat Israel nach dem seinen Vätern eidlich zugesagten Lande geführt. Zudem hat er ihm verheissen seinerseits die *Berith* mit ihm in Ewigkeit nicht zu brechen; Israel aber soll mit den kanaanitischen Völkern kein Abkommen treffen; da aber Israel letzteres doch gethan hat, will Jahwe die Völker nicht weiter vertreiben. Aus diesen Versen erhellt für unseren Zweck folgendes: 1. die hier gemeinte *Berith* ist eine Verheissung, welche Gott Israel gegeben hat, somit die Richtschnur, welche er sich zur Pflicht gestellt hat ihm gegenüber einzuhalten. Nur so kann von einem (nicht) Brechen derselben die Rede sein. Inhalt dieser Verheissung ist die Vertreibung der Völker. 2. Die Erfüllung dieser Verheissung ist von dem Gehorsam Israels abhängig. Da Israel diesen Gehorsam nicht leistet, kommt die *Berith* nicht zur völligen Ausführung; Jahwe giebt dieselbe auf. 3. Der Zusammenhang dieser Verse mit Exod. XXXIV 10 ff. ist nicht zu verkennen. Es ergibt sich also, dafs der Verfasser — der nach-exilische Bearbeiter des heutigen Richterbuches — die Exod. XXXIV genannte *Berith* in dem oben erwähnten Charakter eines Abkommens Gottes mit Israel, nicht in dem eines Gesetzes genommen hat.

b. Wir ziehen jetzt Exod. XXIV 7, 8 in Betracht. Ein ספר ברית wird erwähnt. Moses liest es dem Volke vor. Dasselbe erklärt sich bereit, alles was Jahwe darin befohlen hat, zu befolgen. Moses nimmt darauf das Blut, besprengt das Volk damit und sagt: «das ist das Blut der *Berith*, welche Jahwe על-כל-הדברים האלה mit euch geschlossen hat». Allgemein wird angenommen, dafs mit dem ספר הברית die unmittelbar vorhergehende Sammlung Exod. XXI—XXIII gemeint ist. Im jetzigen Zusammenhange ist es auch nicht anders möglich. Daher für diese Kapitel die regelmässige Benennung *Bundesbuch*.

Doch bemerke ich folgendes: das Wort *Berith* taucht hier plötzlich empor. Im Vorhergehenden finden wir dasselbe nicht. Die in diesen Kapiteln gegebenen Verordnungen tragen den Namen משפטים Exod. XXI 1, XXIV 3. Zudem findet sich von der Stiftung einer *Berith* im obigen Sinne keine Spur. Auch Exod. XXIV 3 ff. ist das nicht der Fall. Der da beschriebene Akt ist nicht die Stiftung der *Berith* selbst, sondern die feierliche Annahme des von Gott Gebotenen, und kann ebenso gut nach der Verkündigung eines Gesetzes stattfinden. Eine *Berith* kommt doch nach dem Obigen nur durch die göttliche Festsetzung eines Verhältnisses zu Stande, dessen Bedingungen vom Volke angenommen werden. Auch Exod. XXIII 20—23 enthält diese *Berith*-stiftung nicht. Mit Recht hat man auf den nicht einheitlichen Charakter dieser Verse aufmerksam gemacht, s. Kuenen *Hist.-crit. Onderzoek* <sup>2</sup> I S. 254. Dieselben machen mehr den Eindruck einer Schlufsermahnung mit eingewobenen Specialverheißungen, als den einer grundlegenden Ausführung um das künftige Verhältniß zwischen Gott und Israel festzustellen. Auffallend bleibt jedenfalls, daß in der ganzen vorhergehenden Erzählung eine *Berith* nicht erwähnt wird. Dagegen zeigen diese Verse eine auffallende Verwandtschaft mit Exod. XXXIV 10—27. Außer dem schon an sich charakteristischen Ausdruck כרת ברית nenne ich noch das על-כל-הדברים האלה, wofür Exod. XXIV 27 על-פי u. s. w. steht. Einer dieser Ausdrücke kann leicht Schreibfehler sein. Budde zeigt hier den Weg. In seinem obengenannten Aufsätze hat er u. a. den Nachweis geliefert, daß die «Bundesworte» Exod. XXXIV 10—27 zu J, das sog. «Bundesbuch» Exod. XXI—XXIII zu E gehören, daß aber im jetzigen Texte die «Bundesworte» größtentheils in das «Bundesbuch» hineingearbeitet sind. Diese Hineinarbeitung jahwistischer Bestandtheile in E beschränkt sich aber nicht auf die gesetzlichen Partien. Auch in den obengenannten Versen Exod. XXIII 20—23 finde

ich aufer den deuteronomischen Erweiterungen Einschaltungen aus dem jahwistischen Berichte von der *Berith*-schliessung Exod. XXXIV 10 ff. So Exod. XXIII 32, wo das לאלהיהם sich aus dem Zusammendrängen der beiden Hälften des jahwistischen Verses Exod. XXXIV 15 erklärt; die Völkerliste Exod. XXIII 23 vgl. XXXIV 11; die Zerstörung der Mazzeba's Exod. XXIII 24 vgl. XXXIV 13. Dann aber spricht auch alles dafür, in den folgenden Versen Exod. XXIV 3—8 etwas Derartiges anzunehmen, und namentlich die Erwähnung der *Berith* als eine Entlehnung aus jahwistischem Zusammenhang zu betrachten. Ich überlasse es anderen in diesen Versen die Scheidung genauer zu vollziehen; bemerke jedoch folgendes: 1. Unter den Merkmalen, welche Budde für die elohistische Herkunft dieser Verse anführt, ist kein einziges aus v. 7, 8, wo wir grade den Namen *Berith* antreffen. 2. Neben diesen Merkmalen, deren Giltigkeit ich im allgemeinen nicht bestreite, ist doch wenigstens eines, das Budde's Meinung widerspricht; ich meine den Bau des Altars *am Fusse des Berges*. Hat ja, wie Budde S. 233 mit Kuenen, richtig annimmt, die Veröffentlichung des sog. «Bundesbuches» in E ursprünglich nicht beim Horeb sondern am Ende der Wüstewanderung stattgefunden, so kann auch das הרהר הרהר Exod. XXIV 4 hier nicht ursprünglich E sein. 3. Als eines der wichtigsten Merkmale für die Herkunft nicht nur des «Bundesbuches», sondern auch der geschichtlichen Stücke Exod. XIX 19<sup>b</sup>, XX 18—21, XXIV 12 ff., aus E, gilt für Budde der Gottesname *Elohim*. Er erklärt sogar das Vorkommen des Namens *Jahve* Exod. XXIII 17. 19 als eine Entlehnung aus J. Dann ist es aber doch sehr auffällig, daß der Name *Elohim* Exod. XXIV 3—8 gar nicht, der Name *Jahve* im Gegentheil daselbst fünf Mal vorkommt. 4. Der Ausdruck את כל דברי ואת כל-המשפטים Exod. XXIV 3, während Exod. XXI 1 nur von משפטים die Rede ist, fällt auf. Auch Kuenen

*H. K. O.* <sup>2</sup> I S. 52 erklärt denselben nicht. Dagegen handelt es sich in Exod. XXXIV 10—27 nur um הדברים. In dem zusammengesetzten Ausdrucke sehe ich eine Kombination des jahwistischen und des elohistischen Namens.

Mein Resultat ist: nicht nur wurde, wie *Budde* schreibt, «das Mehr der Bundesworte dem Bundesbuche hinzugefügt, die Bundschliesung aber und die Niederschrift der Bundesgesetze durch Moses zu Gunsten des ausführlicheren Berichtes Exod. XXIV 4—8 gestrichen», sondern es liegt auch, was die beiden letzten Punkte anbelangt, den genannten Versen ein jahwistischer Bericht zu Grunde. Derselbe bildet den ursprünglichen Schluss der Exod. XXXIV 27 (28<sup>a</sup>) plötzlich abgebrochenen Erzählung. Das ספר הברית Exod. XXIV 7 ist somit das Buch, in welches Moses auf Gottes Geheiß, Exod. XXXIV 27, die דברי הברית, Exod. XXXIV 10—26, niederschreibt. Das Bedenken *Wellhausen's*, S. 330, dafs bei *Kuenen* Exod. XXXIV 27 in der Luft schwebe, und der Befehl כהב nicht ausgeführt wird, ist damit beseitigt.

Schliesslich mache ich noch auf die ganz andere Fassung des Wortes *Berith* in dem schon oben behandelten unzweifelhaft zu E gehörigen Verse Jos. XXIV 25 aufmerksam. Mit dem Gebrauche des Wortes in Exod. XXXIV und XXIV hat dieselbe gar keine Verwandtschaft.

Habe ich im Obigen Recht, so folgt daraus, 1. dafs bei der versuchten Zurückführung der verschiedenen Bestandtheile des Pentateuchs auf ihre Quellen und ihren ursprünglichen Zusammenhang die Bezeichnung von Exod. XXI—XXIII als «Bundesbuch» nicht zutreffend ist. Man nenne es lieber *das Buch der Rechtssatzungen* ספר המשפטים. 2. Dafs die Vorstellung einer *Berith* zwischen Gott und Israel ausschliesslich Eigenthum des Jahwisten ist. Er läfst, wie auch *Budde* meint, dieselbe beim Horeb gestiftet werden; mithin steht sie bei ihm an der Stelle des Dekalogs in E, besteht aber nicht in einem Gesetze, sondern

in der Erörterung des forthin bestehenden Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk. Das wird durch die Blutsprengrung bestätigt; daher der Name «Blut der *Berith*», Exod. XXIV 8.

Bemerkenswerth ist, dafs PC in der Nichterwähnung einer Horeb-*berith*, sowie in der Bekanntmachung des Namens Jahwe der Darstellung von E folgt.

c. Die dritte Stelle, welche ich aus JE zu besprechen habe, ist Exod. XIX 5. Auf Gottes Geheifs soll Moses dem Volke mittheilen, dafs, wenn es auf ihn höre und seine *Berith* halte, es unter allen Völkern sein Eigenthum, ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein werde. Diese Stelle giebt nur insofern neues Licht, als die *Berith* hier ausdrücklich nicht unter die Obhut Gottes, sondern unter die des Volkes gestellt wird<sup>1)</sup>, vgl. Deut. XXIX 8, 1 Kön. XI 11. Dafs das Wort hier als «Gesetz» gefafst werden könne (Kautzsch «die von mir festgestellten Ordnungen»), leugne ich nicht, finde aber keinen wirklichen Grund dafür. Nehmen wir es in dem bis jetzt erörterten Sinne, so finden wir hier den Gedanken, dafs das Fortdauern des festgestellten Verhältnisses theilweise von der Haltung des Volkes abhängig ist. Dasselbe kann die ihm gestellten Verpflichtungen erfüllen, und also seinerseits das Verhältnifs aufrecht erhalten, es aber auch durch Ungehorsam vereiteln. Mehrere Stellen, namentlich aus D, in welchen diese Vorstellung herrscht, kommen unten zur Sprache.

Worin die *Berith* besteht, wird hier nicht ausdrücklich gesagt. Aus dem unmittelbar Folgenden erhellt nur so viel, dafs es in dem Eigenthumsverhältnifs zwischen Gott und dem Volk gesucht werden mufs. Dagegen läfst der Zusammenhang mit Exod. XXXIV 10 ff., XXIV 3 ff. sich nicht nachweisen. Sonderbar ist es, dafs von einer

<sup>1)</sup> Ueber die Bedeutung des שבר ברית s. meinen vorigen Artikel, S. 4.



Aufrechterhaltung der *Berith* geredet wird, ohne dafs vorher von der Entstehung oder von dem Inhalte derselben irgend etwas mitgetheilt ist. Die Meinung, dafs in unserem Verse auf Exod. XXXIV vorgegriffen wird, wäre nur dann zulässig, wenn der Zusammenhang fest stände. Dies ist aber nicht der Fall. Es bleiben zwei Möglichkeiten, 1. die Verse Exod. XIX 3 ff. sind ein redactioneller Einschub, in welchem in prophetischer Rede der Hauptinhalt der ganzen Horebgeschichte zusammengefaßt wird; 2. dieselben sind von ihrer ursprünglichen aber nicht näher zu ermittelnden Stelle nach Exod. XXXIV an ihren gegenwärtigen Ort gerückt. Beachtenswerth ist jedenfalls, dafs unsere Verse in mancher Hinsicht eine Grundstelle für die religiöse Anschauung Israels, bezw. für die alttest. Theologie geworden sind.

d. Endlich finden wir das Wort *Berith* in JE noch Jos. VII 11. Das Wort steht hier ziemlich vereinzelt. Israel ist von den Bewohnern Ai's geschlagen worden. Auf die Frage Josua's nach dem «warum» antwortet Gott: Israel habe gesündigt; es habe die *Berith* Gottes übertreten, und (dadurch dafs es) von dem Verbannten genommen (habe). Wir haben hier offenbar eine Beziehung auf die Verordnung Jos. VII 18; daher der Ausdruck: «Jahwe habe Israel seine *Berith* geboten. Doch darf dieselbe nicht so aufgefaßt werden, als ob sie nur aus dieser Verordnung bestehe. Letztere ist nur der eine Theil, während der andere v. 16 genannt wird. Jahwe will Jericho in die Gewalt Israels geben; dann aber will Israel die Stadt mit allem was darin ist, verbannen. Wir haben hier also, wenn auch nicht einen «Bund» mit gegenseitigen Leistungen, so doch eine von Gott in Vorschlag gebrachte, vom Volke angenommene Verabredung. Dies ist die Jos. VII 11 gemeinte *Berith*. Durch die That Achan's hat Israel sich nicht an diese Verabredung gehalten und also die *Berith*, welche ihm, da es ja die Hilfe Gottes wünschte,

als nothwendige Bedingung auferlegt und somit geboten war, *übertreten*. Das Wort steht also in demselben Sinne, wie in der soeben behandelten Stelle Exod. XIX 5. Nur hat es eine mehr spezielle Anwendung. Dafs an die beim Horeb geschlossene *Berith* gedacht sei, zeigt sich nicht. Auch stammt Jos. VII wahrscheinlich nicht aus J. Jedes auch mehr spezielle Verhältnifs zwischen Gott und den Menschen kann eine *Berith* genannt werden.

Ein deutliches Beispiel liefern dafür zwei Stellen aus den vorliegenden Büchern. Die erstere ist 2 Sam. XXIII 5. Es ist die Rede von dem Heile, welches Gott David und seinem Hause verheifsen hat. Durch diese Verheifsung hat Gott zwischen sich und diesem ein gewisses Verhältnifs ins Leben gerufen; daher der Name *Berith*. Charakteristisch ist dabei der nur hier gebrauchte Ausdruck שום לו ברית; vgl. Jos. XXIV 25. Auch das folgende ערוכה בכל ושמרה findet sich nur hier. Doch ist diese Stelle insofern das Gegentheil der unsrigen, als darin die dem David gestellten Bedingungen völlig übersehen werden, dagegen — wie in PC, vgl. aber auch Gen. XV 18 und die damit zusammenhängenden Stellen aus D — nur die Zusage Gottes ins Auge gefafst wird. Ueber die Stellen in anderen Büchern, in welchen von einer *Berith* Gottes mit David die Rede ist, spreche ich jetzt nicht.

Die andere Stelle ist Deut. XXXIII 9. Von Levi wird gesagt, dafs er das Wort Gottes (אמרה) bewahrt und seine *Berith* gehalten habe. Aus dem Parallellismus mit אמרה ergibt sich, dafs *Berith* hier im Sinne eines »Gesetzes« (so Kautzsch) zu nehmen ist. Doch ist auch auch hier die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dieselbe als Ergebnifs eines zwischen Gott und Levi festgesetzten Verhältnisses zu fassen. Von dem «wann» und «wie» desselben hören wir nichts; indessen liegt es auf der Hand die folgenden Worte damit in Verbindung zu bringen: Levi hat das Vorrecht das Volk die Weisungen Gottes zu

lehren und den Cultus zu leiten. Nur auf diese Weise ist es möglich, die Einheit in der Gruudbedeutung des Wortes *Berith* festzuhalten. Ohnedem haben die Begriffe *Zusage* und *Gesetz*, welche beide mit gleichem Rechte als Uebersetzung des Wortes *Berith* gebraucht werden, nichts mit einander gemein.

Der Jos. VII 11 gebrauchte Ausdruck «die *Berith* übertreten», kommt auch Deut. XVII 2, Jos. XXIII 16, Richt. II 20, 2 Kön. XVIII 12 vor.

Die bis jetzt behandelten Stellen sind die einzigen, in welchen der Name *Berith* in JE vorkommt<sup>1)</sup>. Dieser Begriff hat also in JE augenscheinlich keine so große Bedeutung wie einerseits in D, andererseits in PC.

Als jedenfalls vordeuteronomisch nenne ich aus den vorliegenden Büchern noch 1 Kön. XIX (10) 14. Elia klagt, daß Israel Jahwe's *Berith verlassen*, seine Altäre niedergerissen und seine Propheten getödtet habe. Bemerkenswerth ist hier das Verbum עִבַּר (auch noch Deut. XXIX 24). Ich folgere daraus, daß nicht nur an eine Vernachlässigung bestimmter Verordnungen gedacht ist, — auch Prov. XXVIII 4 bedeutet עִבַּר das nicht —, sondern daran, daß man sich dem zwischen Gott und Israel bestehenden Verhältnisse entzogen hat; man hat das durch die Niederreißung der Altäre u. s. w. kundgegeben. Ob der Verfasser dieses Verhältniß als am Horeb festgestellt betrachtet, läßt sich nicht ermitteln; ist aber, da Elia gerade nach diesem Berge flieht, v. 8, nicht unwahrscheinlich. Ein literarischer Zusammenhang zwischen dieser Erzählung und JE, in casu J, läßt sich nicht nachweisen.

3. Ich komme auf D. Die Stellen dieser Quelle, welche von einer früheren mit den Vätern geschlossenen *Berith* reden, wurden oben besprochen. Wichtiger sind

---

<sup>1)</sup> Ich übergehe Num. X 33, XIV 44, s. u.

diejenigen, in welchen die *Berith* sich auf Israel bezieht. Solcher *Berith* giebt es nach D zwei, die eine beim Horeb, die andere auf den Feldern Moabs. Beide werden Deut. XXVIII 69 ausdrücklich von einander unterscheiden.

Erstere wird Deut. IV 13, 23, V 2, 3 erwähnt. Die Stellen sind sehr allgemein gehalten. Jahwe hat seine *Berith* dem Volke *bekannt gemacht* הניד, Deut. IV 13; dieselbe mit ihm *geschlossen* עם כרת ברית Deut. IV 23, V 2; Israel soll sie deshalb nicht *vergessen* Deut. IV 23; dies würde der Fall sein, wenn es sich zu der Verfertigung irgendwelcher Gottesbilder herabliese. Deut. IV 13 wird die *Berith* mit dem Dekalog gleichgesetzt.

Namentlich Deut. V 2, 3 ist durch den Nachdruck, welcher daselbst auf das לא אהדאבתינו כִּי אֲנִינוּ u. s. w. gelegt wird, im Vergleich mit JE sehr ungenau. Der Untergang des ganzen aus Egypten ausgeführten Geschlechtes in der Wüste wird durchaus übersehen. Doch erklärt sich das aus der großen zeitlichen Entfernung von der hier erwähnten Thatsache, in welcher der Verfasser lebt. Für ihn bildet das Volk des Auszuges und der Wüstenwanderung ein einziges Geschlecht, ein einheitliches Ganze im Gegensatze gegen das früher lebende Geschlecht, d. h. die Väter, und das später lebende, d. h. die Nachkommenschaft.

Von der *Berith* auf den Feldern Moabs reden Deut. XXVIII 69, XXIX 8, 11, 13, 20. Jahwe *schliesst* dieselbe mit Israel עם כרת oder אה, oder befiehlt Moses, dies zu thun. Ausdrücklich wird bemerkt, das diese *Berith* nicht nur für die Anwesenden, sondern auch für die Abwesenden gelte. Ohne Zweifel wird dabei an die späteren Geschlechter gedacht. Namentlich aus dem Gegensatz zwischen Deut. XXVIII 69 und V 2, 3 ergibt sich, das das in den vorigen Kapiteln als Rede Mosis Mitgetheilte Inhalt dieser *Berith* ist. Aus isagogischen Gründen, welche ich hier nicht zu erörtern brauche, ist dies Deut. V—XXVI,

XXVIII. Dasselbe sind die «Worte der *Berith*». Diese ist im «Gesetzbuche» geschrieben, vgl. Jos. XXIV 26. Einen Bezug darauf enthält 2 Kön. XXIII 2, 3, 21. Es ist die Rede von dem im Tempel von Hilkia gefundenen Gesetzbuche, ספר התורה. Dasselbe heisst in den genannten Stellen das «Buch der *Berith*», während v. 3 «die Worte dieser *Berith*, welche im Buche geschrieben sind», erwähnt werden. Ueber die mit Recht fast allgemeine Annahme, das von Hilkia gefundene Buch sei das *Corpus Deuteronomii*, habe ich hier nicht zu reden. Bemerkenswerth ist, daſs 2 Kön. XXIII 3 nicht Gott, wie z. B. Deut. VIII 18, sondern der Mensch die «Worte dieser *Berith*» aufrecht erhalten soll. Dasselbe hängt mit der gleich zu besprechenden Auffassung des Wortes *Berith* in allen diesen Stellen zusammen.

Als Synonym von *Berith* wird Deut. XXIX 13 das Wort אלה gebraucht, vgl. Gen. XXVI 28 (s. o.), während v. 20 von den אלה dieser *Berith* geredet wird. Daſs אלה nicht ausschliesslich *Fluch* bedeutet, ergibt sich aus der Stelle der Genesis. Es ist im allgemeinen der *Eid*, durch welchen die *Berith* bestätigt wird, welcher aber, der Natur der Sache nach, für den, der ihn bricht, eine Verfluchung enthält. Der dem deuteronomischen Gesetzbuch zum Grunde liegende historische Zustand ist Ursache, daſs gerade diese Seite des Eides stark hervorgehoben wird. Dagegen steht für den eigentlichen *Fluch* im Gegensatze zum Segen das Wort קללה, Deut. XI 26, XXVIII 15.

Indessen giebt es auch noch Stellen, in welchen ganz gleichgiltig ist, an welche *Berith* man denkt. Ich nenne Deut. XXIX 24, XXXI 16, 20, XVII 2. In erstgenannter Stelle wird hinzugefügt, daſs Jahwe dieselbe mit Israel schloſs, als er es aus Aegypten ausführte, vgl. 1 Kön. VIII 21. In den anderen fehlt jede nähere Bestimmung. Ebenso wie in Bezug auf die mit den Vätern geschlossene *Berith* (s. o.) wird auch in diesen Stellen nur die Thatsache,

dafs es eine *Berith* zwischen Gott und Israel gebe, hervorgehoben; alles andere ist ohne Bedeutung. Auch in den deuteronomischen, oder unter deuteronomischem Einfluß stehenden Stellen Jos. XXIII 16, Richt. II 20, 1 Kön. VIII 21, XI 11, 2 Kön. XVII 15, 35, 38, XVIII 12 ist das der Fall, ebenso wie in der oben behandelten Stelle 1 Kön. XIX (10) 14.

Wo in D von der *Berith* mit den Vätern geredet wird, liegt, wie wir oben sahen, im Anschluß an Gen. XV 18, ebenso wie in PC. der Hauptnachdruck auf der eidlichen Zusage Gottes. In unseren Stellen ist dies nicht der Fall. Hauptsache ist hier dasjenige, was dem Volke zur Pflicht gemacht wird. In dieser Hinsicht bilden sie den schärfsten Gegensatz zu PC. Während dieser mit völliger Uebersehung des den Menschen zur Pflicht gemachten Theiles der *Berith*, dieselbe nur als von Gott gegebene Verheißung, speziell als von Gott für sich selbst erlassene Verfügung, und das Gesetz als inzwischen eingetretenes Mittel zur Verwirklichung derselben betrachtet, ist hier bei D das Umgekehrte der Fall, und tritt bei ihm mit Rücksicht auf die an den Menschen gestellten Forderungen, die Zusage Gottes in den Hintergrund. Hieraus erklärt sich *a.* die Wahl der Ausdrücke nicht nur: die *Berith bekannt machen* Deut. IV 13, sondern auch dieselbe *befehlen* Jos. XXIII 16, Richt. II 20, 1 Kön. XI 11, oder *befehlen sie zu thun* Deut. IV 13; sie *übertreten* Deut. XVII 2, XXXIII 16, Richt. II 20, 2 Kön. XVIII 12, *verachten* 2 Kön. XVII 15, *vergessen* Deut. IV 23, 2 Kön. XVII 38, *zu nichte machen* Deut. XXXI 16, 20<sup>1)</sup>; *b.* die Gleichsetzung derselben mit: «allem was Moses geboten hat» 2 Kön. XVIII 12, oder mit חקרת 1 Kön. XI 11, חקים und עדות 2 Kön. XVII 15, משפטים, הורה und מצוה 2 Kön. XVII 37, 38, oder mit dem Dekalog Deut. IV 13;

<sup>1)</sup> Vgl. über הפר ברית Gen. XVII 14 meinen vorigen Artikel S. 5.

c. der Gebrauch promiscue der Worte ספר התורה 2 Kön. XXII 8, 11 und ספר הברית 2 Kön. XXIII 2, 21, und ebenso von דברי התורה 2 Kön. XXIII 24 und דברי הברית v. 3<sup>1)</sup>; vgl. dagegen Deut. XXIX 20, wo die Flüche, sowie im allgemeinen die Worte der Berith im ספר התורה geschrieben sind; d. die Bezeichnung der *Berith*-übertretung als Ungehorsam in den deuteronomischen Stellen Richt. II 20, 2 Kön. XVIII 12, oder als eine That, welche Jahwe misfällt, Deut. XVII 2 vgl. 1 Kön. XI 10, 11. In dieser Hinsicht steht D mit Exod. XIX 5, Jos. VII 11, Deut. XXXIII 9 auf einer Linie. Ueber den Zusammenhang der beiden Theile der *Berith*, d. h. der Verheißung und des Gesetzes sprach ich oben. Doch wollen wir einige der deuteronomischen Stellen etwas näher ins Auge fassen.

Zunächst in Betracht kommt Deut. IV 13. Die *Berith* wird hier als die auf die zwei steinerne Tafeln geschriebenen zehn Worte<sup>2)</sup> bezeichnet; vgl. die Verbindung von Deut. V 2, 3 mit v. 4 ff. Hierauf beruhen die Namen לחת הברית und ארון הברית. Erstere steht nur Deut. IX 9, 11, 15; das erste Mal fällt ein besonderer Nachdruck auf die Stiftung der *Berith*: «die zwei steinerne Tafeln, die Tafeln der *Berith*, welche Jahwe mit euch geschlossen hat.» Letzterer ist im deuteronomischen Sprachgebrauche die gewöhnliche Bezeichnung der Lade. Dieselbe scheint aus der deuteronomischen Vorstellung, das die Lade auf Gottes Geheiß zur Bewahrung der steinernen Tafeln ver-

<sup>1)</sup> Eine ähnliche Zusammensetzung der Begriffe כותב und תורה finden wir aufer den vorgenannten Büchern, Hos. VIII 1, Jes. XXIV 5, Ps. LXXVIII 10; vgl. Jer. XXXIV 13, 14. Siehe meinen Aufsatz *Beteekenis en gebruik van het woord Thorá in het O. T.* in *Theol. Studiën* 1891. XI 2.

<sup>2)</sup> Man möchte geneigt sein im Widerspruche mit den Accenten עשרת הדברים als einziges Objekt von לעשות, und אשר als Konjunktion zu fassen: «indem er euch gebot die zehn Worte zu thun.» Doch fällt das Fehlen der Nota Accus. vor עשרת הדברים auf.

fertigt wurde, geflossen, und also mit Bezug auf den Ausdruck לַחַת הַבְּרִית secundär zu sein; vgl. Deut. X 8 mit v. 1, 2, IX 9. Bekanntlich findet sich diese Vorstellung in JE nicht. Indessen kann der Name auch den Zweck haben, die Lade als das Symbol des zwischen Gott und Israel gesetzten Verhältnisses zu bezeichnen. Er steht in den vorgenannten Büchern, freilich mit verschiedenen kleinen Nüancen, Num. X 33, XIV 44, Deut. X 8, XXXI 9, 25, 26, Jos. III 3, 6, 8, 11, 14, 17, IV 7, 9, 18, VI 6, 8, VIII 33, Richt. XX 27, 1 Sam. IV 3, 4, 4, XV 24, 1 Kön. III 15, VI 19, VIII 1, 6; außerdem noch Jer. III 16 und mehrere Male in der Chronik. Ueber das Verhältniß dieses Namens zu den andern vgl. Seyring, *der alttest. Sprachgebrauch in betreff der Namen der sogen. «Bundeslade»* in dieser Ztschr. 1891 XI 1 S. 114 ff. Dafs er in vordeuteronomischen Stücken auf absichtlicher oder zufälliger Aenderung beruht, darf als allgemein angenommen betrachtet werden. In den verschiedenen Namen אֲרוֹן הַבְּרִית und אֲרוֹן הָעֵדוּת tritt die Differenz in der Auffassung der *Berith* bei D und PC deutlich ans Licht.

Doch darf, wenn in der deuteronomischen Auffassung des Wortes *Berith* die Einheit nicht ganz vermifst werden soll, der Dekalog nicht als der eigentliche und volle Inhalt derselben betrachtet werden. Nur ist die Redensart sehr gedrängt. Jahwe schliesst mit Israel seine *Berith*. Dieselbe hat zwei Theile. Ersterer sagt, was Gott für Israel sein will; letzterer was Gott von Israel verlangt. Wo der Dekalog als die Hauptsache der *Berith* betrachtet wird, tritt offenbar letzterer in den Vordergrund. Auf ersteren wird ja im Dekalog nur ganz leise hingewiesen: «ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Aegypten weggeführt hat»<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Dafs dies nicht als Ueberschrift, sondern als das erste der zehn Worte gemeint sei, scheint mir unzweifelhaft. Dagegen bilden was wir das 1. und das 2. Gebot nennen, ursprünglich nur ein «Wort.»



Wie aber kommt D dazu im Dekalog die *Berith*-urkunde zu sehen? Ich gebe folgende Erklärung. In E ist von einer *Berith* bei Horeb nicht die Rede; nur der Dekalog wird nach dieser Quelle daselbst gegeben. Dagegen spricht J, wie wir sahen, von einer von Gott beim Horeb geschlossenen *Berith*, in welcher dem Volke u. a. gewisse Forderungen gestellt wurden. Man könnte meinen, D habe beides combinirt, und sei so zu seiner Vorstellung gekommen. Doch ist die Sache damit nicht völlig im Reinen. Es ist doch nicht wahrscheinlich, daß D in seiner JE-Quelle die jahwistische Gesetzgebung, d. h. die Stiftung der *Berith* noch an seiner ursprünglichen Stelle unter den Ereignissen beim Horeb vorfand. Wahrscheinlich war dieselbe schon damals in die elohistische Erzählung hineingearbeitet, und also an das Ende der Wüstewanderung, auf die Felder Moabs, wo das sog. «Bundesbuch» ursprünglich stand, geschoben, s. Budde S. 223. Gerade in dem, was er da fand, lag für ihn die Veranlassung von einer *Berith* auf den Feldern Moabs zu reden. Sein Buch soll ja eine, nach einem bestimmten Prinzip revidirte, neue Ausgabe des mit den Bundesworten vermehrten sog. Bundesbuches sein. Außerdem braucht ihm für die Bezeichnung des beim Horeb Geschehenen als die Stiftung einer *Berith* kein quellenmäßiger Grund vorgelegen zu haben. Dieselbe lag vor der Hand, kraft der Erwägung, daß namentlich durch die Erlassung des Dekalogs ein neues Verhältniß zwischen Gott und dem Volke eingetreten sei. Dasselbe eine *Berith* zu nennen, war ganz nach der Art des Sprachgebrauches, dem er mit Bezug auf die Väter folgte. Indessen war damit auch der Charakter, welchen diese *Berith* der deuteronomischen Vorstellung gemäß tragen sollte, gegeben. In der Horeb-Erzählung drehte sich alles nur um den Dekalog. Nur dieser konnte als das Grundstatut des neuen Verhältnisses betrachtet werden. Daß D den Gesetztheil der *Berith*,

wenn auch nicht ausschliesslich, doch hauptsächlich ins Auge faßt, braucht uns somit nicht zu wundern.

Derselbe beschränkt sich aber nicht auf den Dekalog. Als Bruch der *Berith* wird Deut. IV 23 die Verfertigung irgendwelcher Gottesbilder, Deut. XVII 2, 3, Jos. XXIII 16, vgl. 1 Kön. XI 10, 11 die Verehrung anderer Götter bezeichnet. Der Gedanke ist folgender: Jahwe hat sich dem Volke am Horeb geoffenbart, ohne daß man eine äufere Gestalt gesehen hätte. Das Verhältnifs zwischen Gott und Israel hat dadurch ein bestimmtes Gepräge bekommen. Dasselbe wird sowohl durch das Einschleichen irgend welcher Bilder als durch den Dienst anderer Götter geändert, und somit das Verhältnifs im Grunde aufgehoben, vgl. das אל קנא Deut. IV 24, VI 15 und das sehr explicite 2 Kön. XVII 35, 38.

Bei der *Berith* auf den Feldern Moabs finden wir diese Hervorhebung des gesetzlichen Theiles wieder. Doch läßt der allgemeine Grundcharakter einer *Berith* sich hier immerhin noch deutlich erkennen. In der Rede, welche die *Berith*worte bildet, nehmen allerdings die Verordnungen, Satzungen und Rechte, welche Moses auf Gottes Befehl dem Volke mittheilt, den grössten Raum ein, und es ist somit nicht befremdlich, daß bei der Genehmigung der *Berith* von Seiten des Volks der Schwerpunkt in der Befolgung dieser Verordnungen liegt. Doch ist damit nicht alles gesagt. Fraglich ist sogar, ob diese Verordnungen im Vergleich zu dem unmittelbar Vorhergehenden und Folgenden nicht eine etwas ältere Schicht darstellen, welche später, sei es vom Verfasser selbst oder von jemand anderem in Redesform gebracht, mit einem Prolog und Epilog versehen und so zu der gegenwärtigen *Berith*-zählung gemacht wurde; vgl. eine ähnliche Frage bei Exod. XXXIV 10—26, s. o. Jedenfalls ist im gegenwärtigen Zusammenhang folgendes die Hauptsache: Moses erinnert an die am Horeb geschlossene *Berith*; damals

aber hat Gott ihm noch viele Verordnungen u. s. w. gegeben, welche er dem Volke jetzt mittheilen will; er dringt mit großem Nachdruck auf die Befolgung derselben. Das Volk soll Jahwe von ganzem Herzen lieben, ihn fürchten, ihm anhangen und dienen, keines seiner Gebote vergessen, u. dgl. mehr. Dann aber will Jahwe Israel segnen, ihm die den Vätern eidlich zugesagte *Berith* halten, die kanaanitischen Völker für es vertreiben, alle Uebel von ihm abwehren, es groß und mächtig werden lassen, u. s. w. Doch auch die entgegengesetzte Möglichkeit wird hervorgehoben; auf Ungehorsam und Abfall folgt Fluch; Israel wird den Feinden unterliegen und schliesslich unter die Völker zerstreut werden; Jahwe zieht sich zurück. Beides steht im Zusammenhang mit alledem, was Jahwe bis zum heutigen Tage für sein Volk gewesen ist; er hat sich ihm geoffenbart, es aus der ägyptischen Knechtschaft erlöst, und es auf wunderbare Weise geführt. Somit steht Israel jetzt vor einer entscheidenden Wahl. Glück und Unglück, Leben und Tod, Segen und Fluch werden ihm vorgelegt; Himmel und Erde werden aufgerufen Zeugen davon zu sein. Hierauf liegt ein starker Nachdruck, vgl. Deut. XI 26, XXX 15, 19, IV 26, XXXI 28. Offenbar geht hier der Gedanke über den einer einfachen Gesetz-erlassung weit hinaus, wenn auch in Israels Verhalten gegenüber dem Gesetze das Geheimniss dieser Wahl gesucht werden muß. Namentlich in Deut. XXIX ff. läßt die historische Thatsache, daß Israel sich nach der deuteronomischen Ansicht von Jahwe losgemacht, und seine Gebote, d. h. mithin auch seine *Berith* übertreten hat, sich deutlich erkennen, vgl. die starke Hervorhebung des Fluches, sowie die Aussage Deut. XXXI 26—29. Doch steht das mit der vorausgesetzten Lage auf den Feldern Moabs im Widerspruche, während auch die Vorstellung von der *Berith* selbst dadurch einigermaßen verdunkelt

wird. Was Israel wählt, wird nicht gesagt; doch kann es in der vorausgesetzten Lage nur der Segen sein.

Namentlich zwei Stellen verdienen in dieser Hinsicht unsere Aufmerksamkeit. Erstere ist Deut. VI 20—25. Wenn in künftigen Zeiten etwa gefragt wird, was diese Verordnungen u. s. w. zu bedeuten haben, soll man zur Antwort auf die That Gottes hinweisen, welcher Israel aus Aegypten weggeführt und ihm das Land, welches er den Vätern zugeschworen hat, gegeben hat. Seinerseits soll nun Israel alle diese Satzungen befolgen, weil dann der Segen Gottes sein Theil bleiben wird. Augenscheinlich ist hier also an ein gegenseitiges, wenn auch nicht nach beiden Seiten gleiches Verhältniß gedacht. Bemerkenswerth ist dabei der letzte Vers: וצדקה תהיה לנו u. s. w.; d. h.: «wir werden unsere Schuldigkeit gethan und also unsererseits keinen Anlaß zum Aufhören des Verhältnisses gegeben haben, wenn wir darauf bedacht sind Jahwe's Gebote zu befolgen.» Vgl. Deut. XXXI 16, 20, wo das Gegentheil ein Zunichtemachen der *Berith* und also dieses Verhältnisses genannt wird; das eine Mal parallel zu «verlassen», das zweite Mal zu «verschmähen» von Jahwe.

Die andere Stelle ist Deut. XXVI 17—19. Ueber das האמיר vgl. Dillmann *ad loc.* Der Gedanke ist, daß Israel und Jahwe sich gegenseitig die Erklärung abgeben lassen, wie es mit dem Verhältnisse zwischen ihnen steht. Israel läßt sich von Jahwe erklären, daß derselbe sein Gott sein will, und daß es demnach ihm zu gehorchen und in seinen Wegen zu wandeln hat. Jahwe dagegen nimmt von Israel die Erklärung entgegen, daß es sein Eigenthumsvolk sein will und ihm demnach Gehorsam verspricht. Augenscheinlich ist also eine *Berith* eingegangen, deren das Volk betreffende Theil die Befolgung der Gebote Jahwe's ist.

Damit stimmt völlig, daß Deut. XXIX 11 vom Volke gesagt wird: es stehe im Begriffe in die *Berith* von Jahwe

einzutreten, d. h. die ihm von Jahwe vorgeschlagenen Verpflichtungen zu übernehmen. Bezeichnend ist, dafs hier zu *Berith* das Wort אלה parallel steht; s. o. Auch in diese tritt Israel ein, m. a. W.: es nimmt die Verfluchungen, welche in der eidlichen Feststellung der *Berith* miteinbegriffen sind, an. Dafs dies etwas ganz Anderes ist als die Wahl des Fluches (קללה) statt des Segens braucht kaum gesagt zu werden.

Schliesslich ist auch der Ausdruck עוב אה-בריה יי Deut. XXIX 24, vgl. 1 Kön. XIX (10) 14, damit in Ueber-einstimmung. Gemeint ist, dafs Israel handelt als hätte es Jahwe gegenüber keine Verpflichtungen übernommen. Es hat die *Berith*, in welche es seiner Zeit eingetreten war, wieder verlassen; dadurch aber auch den Fluch (קללה), welcher Kraft des Eides (אלה) mit der Uebertretung der *Berith* verbunden war, auf sich geladen, v. 26.

Ich folgere daraus, dafs, wenn auch unter dem Einflusse der ganzen historischen Lage der Schwerpunkt sehr stark auf die Gesetzerlassung gelegt, und die *Berith* sogar als im Gesetzbuch enthalten dargestellt wird, doch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Berith* als die Bezeichnung eines offiziell festgestellten Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk hier noch deutlich zu erkennen ist.

#### 4. Mein Endergebnifs ist folgendes :

a. In den jehovistischen und deuteronomischen Stücken des Hexateuchs, sowie in den verwandten historischen Büchern bedeutet *Berith* auf religiösem Gebiete im allgemeinen ein offiziell festgestelltes Verhältnifs zwischen Gott und dem Menschen.

b. Der Schwerpunkt desselben kann liegen 1. in der eidlichen Zusage, welche Gott den Menschen giebt als Gewähr für ein freundliches Verhalten ihnen gegenüber; 2. in den Verpflichtungen, welche Gott ihnen als Gegenleistung für das ihnen bewiesene Wohlwollen auferlegt.

c. In JE ist einmal von einer *Berith* mit Abraham

die Rede, Gen. XV 18. Dieselbe wird in D und den unter deuteronomischem Einflusse stehenden Stücken gelegentlich erwähnt, und auf «die Väter» (Abraham, Isaak und Jakob) ausgedehnt. Inhalt desselben ist die eidliche Zusage des erblichen Landesbesitzes. Eine Gegenleistung wird nicht verlangt. Dasselbige finden wir im Heiligkeitsgesetze.

d. Von einer *Berith* bei Horeb ist nur in J die Rede. Dieselbe nimmt daselbst die gleiche Stelle ein wie der Dekalog in E. Verheißung und Gebot sind mit einander verbunden. Nebenbei wird auch in der Elia-Geschichte von einer *Berith* Jahwe's mit Israel geredet 1 Kön. XIX (10) 14, ohne dafs es sich ergibt, ob an die Horeb-*Berith* gedacht sei.

e. In D tritt diese *Berith* mehr in den Vordergrund. Als Grundstatut derselben wird der Dekalog genannt. Neben demselben steht das Verbot der Verfertigung irgendwelcher Gottesbilder, sowie des Götzendienstes. Der Schwerpunkt liegt somit in den Forderungen, welche an das Volk gestellt werden.

f. Neben dieser *Berith* nennt D eine *Berith* auf den Feldern Moabs. Obgleich auch hier der Schwerpunkt in dem Gesetztheile liegt, läfst auch der andere Theil sich deutlich erkennen. Inhalt desselben ist die Verheißung unbeschränkter Gotteshilfe und Segens. Ein starker Nachdruck fällt auf den Fluch als unentrinnbare Folge eines möglichen *Berith*-bruches.

g. Als spezielle *Berith* werden genannt: eine *Berith* mit Israel bei Gelegenheit der Einnahme Jericho's, Jos. VII 11; eine *Berith* mit Levi als dem Priesterstande, Deut. XXXIII 9; und eine *Berith* mit David, 2 Sam. XXIII 5.

## Zum hebräischen Klagelied.

Von **Karl Budde.**

(Fortsetzung.)

Ueber meine ersten Beiträge (im vorigen Jahrgang S. 234 ff.) hat inzwischen H. Oort (Theol. Tijdschr. 1892 S. 544) folgendes Urtheil geäußert: «Dankbar für die Auffindung der Kina-Form wird es allgemach diesen und jenen mit mir bedünken, daß die Sucht diese zu finden dem Entdecker Streiche zu spielen droht: er muß selbst anerkennen, daß der Inhalt jener Stücke meist nichts von einem Klagegesang an sich hat und Deuterocesaja den Kina-Vers in der Lyrik zu gebrauchen scheint; während in den bezeichneten Abschnitten recht viele Worte gestrichen und Verderbnisse angenommen werden müssen, um sie zu kinôt zu machen. Ein übelwollender Kritiker würde sagen können: Budde selbst macht klar, daß es in der Art der israelitischen Dichtung überhaupt lag, oft auf eine längere Zeile eine kürzere folgen zu lassen. Und sollte darin nicht etwas Wahres stecken?» Gegen den Vorwurf des Zuvielsehens, der mir hier gemacht wird, darf ich Duhm meine Vertheidigung überlassen, der in seinem Jesaja-Commentar die von mir behauptete Versform fast überall, wo ich sie gefunden, ebenfalls findet. Von meinen 15 Nummern bei Deuterocesaja erkennt er nur Nr. 15, von mir selbst als zweifelhaft bezeichnet, und die wenig bedeutenden Nummern 11, 12, (60, 14 f., 17<sup>b</sup>—20) nicht an<sup>1)</sup>. Endlich beginnt Duhm meine Nr. 2 um einen Vers

<sup>1)</sup> Die Form, in der er die letzteren S. 422 abweist, ist natürlich seine Sache; ein jeder muß wissen, was ihm zu Gesichte steht.

später. Für dieses Minder hat er aber ein bedeutendes Mehr, zum Theil Adern, die auch ich angeschlagen hatte, ohne dafs mein engeres metrisches oder textkritisches Gewissen mir erlaubt hätte, sie auszubeuten<sup>1)</sup>. Bei manchen Abschnitten wird Duhm, wenigstens was die Absicht des Dichters angeht, Recht behalten. Da er nun mich nur einmal (bei 40, 9) zustimmend erwähnt und auch da nur mit einem «wie auch Budde gesehen hat», so mufs ich annehmen, dafs er die betreffende Versform überall völlig unabhängig von mir gefunden hat; jeder wird einsehen, ein wie starkes Zeugniß dies für die Richtigkeit der Beobachtung ablegt. Auch die wichtigsten meiner Vorschläge zu Textänderungen erfreuen sich dieser Bestätigung.

Freilich hat auch die Zustimmung Duhm's ihre sehr bestimmten Grenzen. Er findet es zu 40, 9 auffällig, dafs ich diese Verse immer noch für Kina-Verse halte. Das ist mißverständlich ausgedrückt; es klingt, als wollte er *diese* Versform von *einer andern*, die der Kina eigen wäre, unterschieden wissen. Aber die einzige Erklärung, die Duhm von seinem «Langverse» giebt, (S. 11 zu Jes. 1, 21 ff.), zwingt zu einem andern Verständniß. Er nennt dort jenes Stück «eine אֵיכָה, eine Elegie, in Langversen geschrieben, die aus dem gewöhnlichen Distichon von 2 × 3 Hebungen («Hexameter» nennt es Josephus) durch Weglassung der letzten Hebung verkürzt sind<sup>2)</sup> und öfter, aber nicht immer, in der Todtenklage, später auch in anderen, zumal idyllischen Dichtungen vielfach angewandt werden, von Jes. z. B. in c. 32, 9—14»<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Es sind: 40, 1—4; 41, 11—16; 45, 1—7; 46, 12 f.; 48, 12—16 (gemischte Verse, verdorben); 49, 14—21; 51, 1—8; 12—14; 21—23; 52, 12.

<sup>2)</sup> Man mufs sich bei dieser Erkenntniß nur wundern, dafs Duhm den Ewald'schen Namen «Langglieder» in seinem «Langverse» halb beibehält, wo »Kurzverse« viel besser am Platze wäre.

<sup>3)</sup> Was ich für unrichtig halte.



Wieder ist das «aber nicht immer» dunkel. Es kann heißen, daß es auch Todtenklagen in anderen Versarten gebe (etwa Sam. II, 1, 17 ff., 3, 33 f., vgl. ZATW. 1882, S. 44 f.), oder daß diese Versart auch zu anderen Dichtungen gebraucht wurde. Nur wenn Duhm das Letztere meint, ist er zu dem Tadel berechtigt, den er bei 40, 9 gegen mich ausspricht. Aber er nimmt sich selbst wieder dies Recht, wenn er den Vers nur *später auch in anderen Dichtungen* angewandt findet; denn dann heißt der Vers nach seiner ersten ausschließlichen Verwendung mit vollem Rechte für alle Zeiten der «Kina-Vers». Daß 40, 9 ff. u. s. w. darum noch keine *kinôt* seien, habe ich doch deutlich genug gesagt.

Es kann sich im Grunde nur um zwei Erklärungen des Thatbestandes handeln. Entweder *die rein formale*, wonach der hinkende Vers, so lange er bestand, bloß eine mögliche *Versform* war, die man nach freiem Belieben wählte und verwendete, *unter anderm* auch vielfach für die Leichenklage. Diese Erklärung darf aber erst dann vorgetragen werden, wenn die von mir vertretene *geschichtliche*, allein organische Erklärung gescheitert ist, nach welcher der Vers seit unvordenklichen Zeiten nur und stets für die eigentliche Leichenklage verwendet wurde, um dann später, durch fortgesetzte, immer mehr abgeblasste Uebertragung einerseits, durch Aenderung der Volkssitte andererseits, zu einem farblosen dichterischen Formmittel zu werden. Bisher sprechen alle Anzeichen für diese Erklärung, und es wird schwer sein sie zu beseitigen. Binnen kurzem werde ich einen Versuch veröffentlichen, die ganze Stufenleiter der hierher gehörigen Erscheinungen aus diesem Gesichtspunkte zusammenhängend zu erklären. Gelingt er, so ist Duhm's Tadel zu Jes. 40, 9 gegenstandslos; mißlingt er, oder sollten andere, entscheidende Gegenstände aufgefunden werden, so ist es immer noch Zeit, den Namen Kina-Vers aufzugeben. Vorläufig stellt Duhm

selbst die Uebertragung von dem Klagelied her nicht nur bei Jes. 1, 21 ff., sondern auch bei dem Triumphlied 14, 4<sup>b</sup> ff. fest; wie er sie dann bei c. 47 abweisen kann, ist schwer zu begreifen.

Sehr berechtigt und mit Freude zu begrüßen ist dagegen der Anspruch, den Duhm zu eben dieser Stelle erhebt (S. 327), daß die Prosodie «hoffentlich innerhalb der poetischen und prophetischen Literatur als ein den alten Uebersetzungen an Wichtigkeit nicht nachstehendes kritisches Hülfsmittel nachgerade gewürdigt werden» müsse. Freilich bedarf es dazu noch eines größeren Umfanges sicherer Erkenntniß, als wir ihn bis jetzt besitzen, auch einer strafferen Anwendung des Erkannten, als sie z. B. Duhm von seiner so scharfen Erklärung des «Langverses» macht. Hier aber liegt der oberste Beweggrund und die Rechtfertigung für diese meine Beiträge, mögen sie nun den Namen «zum Klagelied» verdienen oder nicht. Sie sind nicht müßige Spielerei, sondern dringende Pflicht. Denn habe ich richtig beobachtet, daß diese Versform von dem Dichter beabsichtigt ist, so sind alle Bemühungen um Herstellung des richtigen Textes, wie sie gerade jetzt so vielfach und mit so großem Ernste aufgewandt werden, hinfällig und höchstens von zufälligem Werthe, sofern sie auf diese Versform nicht Rücksicht nehmen, und gewinnen anderseits eine unschätzbare Stütze, wo dieses gebührend geschieht.

#### 4. Das Buch der Klagelieder.

Auf die vier ersten Capitel des Buches der Klagelieder zurückzukommen, von denen vor 20 Jahren meine Abhandlung ausging, ist eine wahre Freude, seitdem Löhr<sup>1)</sup> und Dyserinck<sup>2)</sup>, letzterer unter Benutzung der Ergebnisse

<sup>1)</sup> Die Klagelieder des Jeremias, Göttingen 1891.

<sup>2)</sup> Theol. Tijdschrift 1892 S. 359 ff.

Löhr's und der äußerst geistreichen ihm handschriftlich zur Verfügung gestellten Vermuthungen von Professor de Hoop Scheffer, auf Grund richtiger Erkenntniß von der Versform den Text des Buches eingehend behandelt haben. Beide haben höchst Erspriefsliches geleistet; Löhr hat einen Vorsprung durch die schärfere Handhabung des metrischen Mafsstabes, Dyserinck vielfach durch feinere Vermuthungen; möchte es mir vergönnt sein, die Arbeit beider noch zu ergänzen und zu verbessern. Was ich 1882 (S. 11) ausdrücklich ablehnte, möchte ich jetzt geben: eine vollständige Textkritik der hieher gehörigen Capitel des Buches unter strengerer Durchführung der metrischen Forderungen <sup>1)</sup>).

## c. I.

Jeder mass. Vers besteht aus 3 Klagliedversen.

- v. 1: Schlüsse עם בְּנוּיִם; Hälfen בָּרַד כְּאַלְמָנָה, במדינות.  
 a) Streiche העיר als verdeutlichenden Einschub.
- v. 2: Schlüsse לחיה, אהביה; Hälfen בלילה, מנחם, בה.  
 a) Mit Dys. nach LXX לְהִיָּהּ zu lesen, ist nicht unbedingt nöthig, דמעה (ohne ו) besser.
- v. 3: Schlüsse עבדה, מנוח; Hälfen מעני בְּנוּיִם, השיגוה.  
 c) מְצָרֶיהָ (nicht המצריה) mit Dys. nach LXX zu empfehlen.
- v. 4: Schlüsse מועד, נאנחים; Hälfen אבלות, שוממין, נוגות, שוממין.  
 a) באי vielleicht zu streichen.
- v. 5: Schlüsse שלו, פשעיה; Hälfen לראש, שבי, הוגה, לראש.
- v. 6: Schlüsse הדרה, מרעה; Hälfen ציון, כאילים, כח.  
 b) כאילים (Thenius Dys. nach LXX) minder gut.
- v. 7: Schlüsse עניה, לה; Hälfen ירושלם, צר, שחקו, צר.  
 Zu streichen כל קדם bis (vgl. 10<sup>a</sup>. 11<sup>b</sup>. 2, 17<sup>b</sup>), 1882,

<sup>1)</sup> Aenderungsvorschläge, die ich schon 1882 gemacht habe, bezeichne ich mit dieser Jahreszahl und lasse die Namen derjenigen folgen, die sie gebilligt haben. Steht vor den Namen Löhr, Dys. u. s. w. ein «auch», so bedeutet dies, dafs ich diesen Vorschlag schon in meinem Handexemplar angemerkt hatte, ehe mir jene Arbeiten zu Gesicht kamen.

von Löhr und Dys. angenommen. Ferner ומרודיה aus 3, 19 eingefügt. Das Umherirren gehört noch nicht hierher.

v. 8: Schlüsse היהה, ערותה; Hälften וירושלם, הזילוח, נאנחה, הוילוח.

a) Streiche על־יכן, auch nach Löhr vielleicht.

v. 9: Schlüsse אחריתה, לה; Hälften בשוליה, פלאים, עניי.

αα) und βα) sind zu kurz. In αα) wäre טמאת

נְדָהּהּ zu vermuthen, in βα) hinter פלאים

ein מְמָרוּם oder לְאָרְץ. bβ), eine beliebte

Wendung, paßt hier schlecht; zu erwarten

wäre אֵין מְרִימָה.

v. 10: Schlüsse מחדמדיה, מקדשה; Hälften צר, גוים, יבאו, גוים.

v. 11: Schlüsse להם, נפש; Hälften נאנחים, באכל, והביטה.

v. 12: Schlüsse וראו, לי; Hälften דרך, כמכאבי, יהוה.

a) Für לוא אליכם genügt weder לכם (Löhr) noch

לוא אֲנִיְהֶם (de Hoop—S., Dys.); vielmehr

wird man לוא אלֵי lesen müssen, abhängig

von הביטו, wofür, wenn man den imp.

nach לוא nicht anerkennt, הביטו und etwa

weiter auch הראו zu lesen wäre; doch

scheinen mir die Imperative haltbar. Als

man sie eng zum Folgenden zog, mußte

man ändern.

v. 13: שוממה, לרגליו, אש; אהור, וירדנה.

a) Lies mit Dys. nach LXX וירדנה.

v. 14: Schlüsse וישתרנו, כהי; Hälften פשעי, בידו [צרים].

a) Die Vorschläge von Löhr und Dys. zu a)

befriedigen nicht. Der erstere nimmt ohne

Noth starke Verderbnis an, die er nur zum

Theil meint heilen zu können, der zweite

setzt αβ = dem einzigen Worte בידו. Bloß

das Wort נשקר macht Schwierigkeiten, da

man es nicht als «drehen, flechten» fassen

kann, was hier verlangt wird, da von einem

Joch aus Stricken die Rede ist; נשוד; wäre

möglich.

Gedreht hat sich das Joch meiner Sünden,  
 (Meine Sünden drehten sich mir zum Joch)  
 In seiner Hand verflochten sie sich;  
 So legten sie sich auf meinen Hals,  
 Machten wanken meine Kraft.

b) החלישו für חכשילו (Dys.) ist eine Verschlechterung.

c) Hinter בידי ergänze צרים nach צרים der LXX (1882, Dys.).

v. 15 : Schlüsse בקרבי, בחורי; Hälften אבירי, מועד, אדני, מועד.

a) סלף st. סלה d. H.—S., Dys. gut. b) מועד (Dys. nach Meier u. s. w.) nicht eben nöthig.

c) Streiche בהולת (so auch Löhr in der Uebers.) oder בת.

v. 16 : Schlüsse מים, נפשי; Hälften מנחם, בוכיה, שוממים.

b) Streiche das 2<sup>te</sup> עיני nach LXX (1882, Löhr, Dys.).

v. 17 : Schlüsse לה, צריו; Hälften בידיה, יעקב, ירושלם.

v. 18 : Schlüsse מרירי, מכאבי; Hälften יהוה, עמים, ובחורי.

v. 19 : Schlüsse רמוני, גועו; Hälften למאהבי, בעיר, למו.

b) Vor גועו ergänze בִּרְעֵב, hinter בעיר übersehen. c) Für die kürzere Hälfte setzt Dys. vortrefflich nach LXX, Syr. Ar. ולא מצאו und erklärt den hebr. Text für Glosse aus 11<sup>b</sup>.

v. 20 : Schlüsse חמרמרו, מרירי; Hälften לי, בקרבי, חרב.

c) Für בבית כמות liest d. H.—S. (u. Dys.) sehr fein מות הַךְ בבית, dagegen nur der späte Gebrauch des Wortes. Sonst einfach מות st. 'כמ'.

v. 21 : Schlüsse לי, עשית; Hälften אני, רעהי, קראת, רעהי.

a) Lies mit Dys. שמעו. b) Streiche אתה, nicht mit Löhr ששו. c) und v. 22 a) b) genügen rhythmisch allen Anforderungen, nicht aber dem Sinne nach.

Sie sind zu ordnen : 21cα—22bβ

22aα—21cβ

22bα—22aβ.

Die Unordnung erklärt sich leicht. Bei stichischer Schreibung in 2 Columnen, das längere Glied rechts, das kürzere links, gelangte von 3 Zeilen das dritte kurze Glied vor das erste und zweite, und diese wurden dann gedankenlos und halbweg passend angereiht. Zu streichen ist das ו von ועולל in 22<sup>a</sup>. Die 3 Verse lauten also :

הבאת יום קראת — על כל פשעי 21<sup>c</sup>

הבא כל רעהם לפניך — ויהיו כמני 22<sup>a</sup>

כאשר עוללה לי — עולל למו 22<sup>b</sup>.

v. 22c : Hälfte אנחתו.

## C. II.

Jeder mass. Vers besteht aus 3 Klagliedversen.

v. 1 : Schlüsse ציון ישראל; Hälften ארץ, ארץ, ארץ; רגליו, ארץ, ארץ.

a) Streiche באפו, das c) gegenüber nur abschwächt.

v. 2 : Schlüsse חלל, בעברתו, חמל; יהודה, יעקב.

a) Lies das Kerê (auch Dys.), streiche כל את.

b) ergänze hinter הרם ein zweites Thatwort (1882, auch Dys.), הפך wäre leicht; streiche בה. Löhr's Umstellung bringt alle Thatwörter in den einen, alle Objekte in den andern Vers, entgegen a). In c) liest LXX מלכה st. ממלכה, wofür 9<sup>b</sup> sprechen könnte; doch ist M. T. vorzuziehen.

v. 3 : Schlüsse ישראל, אויב; Hälften אפיו, ימינו.

a) Lies mit Dys. nach LXX אפו; כל zu streichen?

c) Streiche להבה (auch Löhr) besser als כאש.

v. 4 : Schlüsse חמתו, עין, כאויב; ציון, ימינו.

a) Streiche כצר (1882, Dys.) und übersetze «fest steht seine Rechte», nämlich beim Zielen; oder mit Löhr ימינו. Vielleicht ist כצר für das in v. 5 wiederkehrende כאויב einzusetzen. c) Das kürzere Glied fehlt (1882, L., Dys.), etwa חרון אפו.

- v. 5 : Schlüsse **ישראל**, מבצרו; Hälften **כאויב**, ארמנותיה, יהודה.
- b) Löhr besser **ארמנותיו**.
- v. 6 : Schlüsse **מועדו**, ושבתי; Hälften **שכו**, בציון, אפו.
- a) Für **כנן** ist der beste Vorschlag der von d. H.—S. und Dys. : **בַּנְּנָב**.
- v. 7 : Schlüsse **מקדשו**, ארמנותיה; Hälften **מזבחו**, אויב, יהוה, אויב.
- b) Richtig verwerfen L. und Dys. **ארמנותיה**. ersterer schiebt versuchsweise beide Worte in v. 8 hinter **בלע** ein, letzterer nur das zweite, und vermuthet dann wenig befriedigend «die Mauern [seiner Wohnung]». Sollte in **ארמנותיה** ein **אָרוֹן קְרִיתוֹ** stecken und **חומת** Ergänzung aus v. 8 sein?
- v. 8 : Schlüsse **ציון**, מבלע; Hälften **להשחית**, השיב, וחומה, השיב.
- b) Die schon angeführten Vermuthungen Löhr's und Dyserinck's, dazu Löhr's Streichung von **קו**, **נְמָה**, sind überflüssig. **בלע** steht absolut, der Vers ist nach Modification 3) zu theilen.
- v. 9 : Schlüsse **ברחיה**, תורה; Hälften **שעריה**, בנויים, כמצאו, בנויים.
- a) Streiche **ושבר** (1882, Dys.) oder weniger leicht **אבדו** (Löhr).
- v. 10 : Schlüsse **ציון**, שקים; Hälften **ידמו**, ראשם, ראשן, ראשן.
- v. 11 : Schlüsse **מעו**, עמי; Hälften **עיני**, כבדו, ויונק, כבדו.
- b) **בה** vielleicht zu streichen.
- v. 12 : Schlüsse **דגן**, עיר; Hälften . . . **יאמרו**, כחלל, נפשם, כחלל.
- a) Das erste Glied zu kurz, etwa **או לנו** vor **איה** ausgefallen? Streiche **ויין** (1882).
- v. 13 : Schlüsse **ירושלם**, ציון; Hälften **לך**, ואנחמך, שברך, ואנחמך.
- a) Lies das **קֶרֶעַ**. b) **בה** wohl zu streichen.
- c) **בַּיָּם** besser als **כּוֹס** der LXX.
- v. 14 : Schlüsse **ותפל**, שבותך; Hälften **לך**, עונך, משאות, עונך.
- c) Lies **מִשָּׂאוֹת** (1882).
- v. 15 : Schlüsse **דרך**, ירושלם; Hälften **כפים**, ראשם, כפים, ראשם.
- c) Streiche nicht nur **שיאמרו** (Ley, 1882, Löhr),

- sondern auch עיר, das nur das Bild verdirbt (vgl. 1, 1).
- v. 16 : Schlüsse שקוינהו, שן, פיהם; Hälften בלענוה, [איבך, Dys. nach LXX. c) בלענוה]
- v. 17 : Schlüsse קדם, זמם; Hälften חמל, אמרתו; c) קרן.
- v. 18 : Schlüsse דמעה, אדני; Hälften ולילה, ציון.
- a) ist zweifellos verdorben. Statt צעק לבם genügt nicht (nach b) und c)) Dyserinck's צ'לֶבֶד; vortrefflich ist Ewald's צַעֲקֵי לֶבֶד und bedarf nicht der sonst guten Erleichterung Löhr's in צַעֲקֵי קוֹלֶד. Dafs die Mauer Zion's nicht hergehört. liegt auf der Hand; doch erklärt Löhr's und Dys.'s בְּתוֹלֵה ב'צ' nicht die Entstehung von חומת. De H.—S.'s חָמָס (nicht חָמָס, bei Dys.) ist fein; doch darf בה־ציון hier schwerlich in der 3. pers., sondern nur als Anrede vorkommen. Ich schlage הָמִי vor. — c) בה dürfte zu streichen sein.
- v. 19 : Schlüsse בשלילה, אדני, אשמרות; Hälften עולליך, לבך, כפיך.
- b) Streiche פני. — Der Schlufs von העטופים an ist Zusatz aus 2, 11 c, 4, 1 b (1882, Löhr, Dys.).
- v. 20 : Schlüsse אדני, פרים, והביטה; Hälften טפחים, בה.
- b) פרים zu streichen (Löhr), sehe ich keinen Grund; es ist weder dem Metrum nach anstößig (vielmehr nöthig) noch der grammatischen Form nach (vgl. Ges.—K.<sup>25</sup> 135. 5. Anm. 1 u. s. w.). Statt פרי בטנם (Ew.) steht פרים eben des Metrums wegen. c) Statt במקדש אדני könnte man במקדשך lesen, da in diesen 3 Versen Jahwe angeredet wird; doch verträgt der Sinn auch diese Abweichung, und das Metrum gewinnt dabei.



— Mit v. 20 beginnt die Klage der Tochter Zion's, zu der v. 18 f. aufforderten; sie redet von v. 20—22.

- v. 21 : Schlüsse [וּקְנִי, בַּחֶרֶב, וּקְנִי]; Hälften חוֹצוֹת, וּבַחֹרֵי, אַפֶּךָ.  
 a) Löhr will לְאָרְץ בַּחוֹצוֹת lesen; möglich, obgleich nicht belegbar, erscheint mir לְאָרְץ חוֹצוֹת in demselben Sinne. Für נַעַר וּקְנִי lies נְעָרֵי וּקְנִי.  
 v. 22 : Schlüsse מִסְבִּיב, וְשָׂרִיד; Hälften מוֹעֵד, [אֶפֶךָ], וְרַבִּיתִי.  
 b) Für אֶף יְהוָה lies אֶפֶךָ.

## C. III.

Jeder mass. Vers bildet *einen* Klagliedvers.

- Hälfte von v. 1 עֵנִי; v. 2 וַיִּלֶךְ; v. 3 וַיְהַפֵּךְ; v. 4 וְעוֹרֵי.  
 v. 5 : Die beste Herstellung scheint mir die von Dys. :  
 בָּנָה עָלַי הַלֵּאָה | וַיִּקַּף רֵאשִׁי.  
 Hälfte von v. 6 הוֹשִׁיבֵנִי; v. 7 אֲצֵא; v. 8 וְאֲשׁוּעַ; v. 9  
 וַיִּצִיבֵנִי; v. 10 לִי; v. 11 וַיִּפְשַׁחֲנִי; v. 12 בְּגוֹיֹת.  
 v. 13 : Hinter כְּלִי בְּכִלֵּי füge ein בְּלִי ein (1882, Löhr Uebers. Dys.).  
 Hälfte v. 14 עָמִי; v. 15 בְּמַרְוֵרִים (Löhr u. Dys. מְמַרְוֵרִים ohne Noth, dagegen v. 30).  
 v. 16 : Die Unversehrtheit des ersten Gliedes mag man mit Löhr bezweifeln; doch leuchtet seine Herleitung des die Hälfte bezeichnenden שְׁנֵי aus dem folgenden הַכְּפִישְׁנִי nicht ein. Eher wäre für וַיִּנְגַם an וַיִּנְגַם zu denken, «Kiesel benagen lassen».  
 Hälfte v. 17 נִפְשִׁי; v. 18 נִצְחִי; v. 19 וּמַרְוֵרֵי (lies mit Dys. וַיִּזְכֹּר «das Andenken an . . . ist Wermuth und Gift»); v. 20 וְהַשׁוּחַ (3. fem.); v. 21 לְבִי.  
 v. 22 und 23 : Löhr's und Dyserinck's Vorschläge helfen nicht; הַרְשִׁים gehört in v. 23, hinter וְהַשׁוּחַ, für כִּלְוֹ womit v. 22 schließt, lies בְּלִנּוּ. Hälften הַמְּנוּ, לְבַקְרִים.  
 Hälfte v. 24 נַפְשִׁי (לו) mit Löhr zu streichen, ist kein Grund; Jahwe als Ziel des Harrens bezeichnet

- eben v. 21 gegenüber den Fortschritt); v. 25 לקוו; v. 26 ודומם; v. 27 ישא; v. 28 וידם; v. 29 פיהו; v. 30 לחי.
- v. 31; Hälfte לעולם; wollte man mit Dys. ארני zum ersten Halbvers ziehen und dann den kürzeren als «die Kinder seines Volkes» ergänzen, so würde jener zu lang. Entweder fehlt hinter ארני ein ganz kurzes Objekt, etwa בְּנֵי אִישׁ (1882, Löhr), oder ארני ist aus dem kürzeren Gliede, etwa mit d. H.—S. וְלִרְי אָדָם verstümmelt und dann selbst zu streichen.
- Hälfte v. 32 ורחם; v. 33 מלבו; v. 34 רגליו; v. 35 גבר (פני zu streichen?); v. 36 בריבו; v. 37 ותהי; v. 38 הצא; v. 39 חי; v. 40 ונחקרה; v. 41 כפים; v. 42 ומרינו; v. 43 ותרדפנו; v. 44 לך; v. 45 השימנו; v. 46 פיהם (das 2<sup>te</sup> Glied ungewöhnlich kurz, ob כל statt eines am Ende verlorenen מסכיב oder הנם zugesetzt ist?); v. 47 לנו; v. 48 עיני; v. 49 תדמה; v. 50 וירא; v. 51 לנפשי (Aenderung un-nöthig); v. 52 כצפור; v. 53 חיי; v. 54 ראשי; v. 55 יהוה.
- v. 56. Für לשועתי muß wegen לרוחתי mit Dys. nach LXX gelesen werden לְשִׁוְעָתִי. Das könnte man dann als Erläuterung zum vorhergehenden Worte streichen; aber «verbirg dein Ohr nicht meiner Erleichterung» ist schlecht. Ich streiche אונך als falsche Ergänzung zu העלם, spreche תְּעַלֵּם, und fasse die beiden folgenden Worte als Rufe: «Mir zur Erleichterung, mir zu Hilfe:»
- Hälfte v. 57 אקראך; v. 58 נפשי (streiche ארני!) v. 59 עותתי; v. 60 נקמתם; v. 61 יהוה; v. 62 והגיונם; v. 63 הביטה; v. 64 יהוה; v. 65 לב.
- v. 66<sup>b</sup> ist zu lang, umsoweniger השמים statt שמי zu lesen (Dys.), vielmehr ש' יהוה שְׁמִיךְ statt ש' יהוה.

## C. IV.

Jeder mass. Vers besteht aus 2 Klagliedversen.

Zuerst muß man sich klar werden, ob es sich in den ersten Versen um wirkliches Edelmetall und Edelsteine oder um bildliches, nämlich kostbare Menschenleben handelt. Für das letztere entscheiden mit Sicherheit die Verse 3 ff., die sich an die Verschleuderung von Kostbarkeiten nicht anknüpfen lassen. Darum ist in v. 2 בני ציון היקרים unbedingt richtig und nicht mit Thenius in בְּתִי, mit de H.—S. und Dys. in בְּנֵי, oder gar unter Verlust des alphabetischen Anfangs mit Matthes in אֲבְנֵי zu verändern. V. 1 ist nun rein bildlich, v. 2 die Auflösung des Bildes.

v. 1: Schlufs הטוב; Hälften קרש, זהב, וזהב.

a) יועם ist dunkel; das überschüssige ישנא, durch das א schon verdächtig, scheint Erläuterung dazu und ist zu streichen.

v. 2: Schlufs בפו; Hälften היקרים, חרש.

b) איכה ist nicht mit Löhr zu streichen, sondern als nachdrückliche Erläuterung des ersten איכה gut.

v. 3: Schlufs גוריהן; Hälften שר, לאכור.

b) הַיְתָה nach עמי (Löhr) ist gut, aber nicht nothwendig.

v. 4: Schlufs בצמא; Hälften יונק, להם.

v. 5: Schlufs בחוצות; Hälften ערנים, הולע.

a) Für למערנים wird מְעַרְנִים oder עֲרָנִים zu lesen sein; der Fehler erklärt sich aus dem vorhergehenden האכלוֹתֵם.

v. 6: Schlufs סדם; Hälften עמי, רגע.

b) Streiche בה. Zu tiefgreifender Aenderung (d. H.—S.) oder einem non liquet (Löhr) sehe ich keinen Grund; man übersetze «ohne dafs man die Hände rang» = «zu schnell, um nur die Hände zu ringen.»

v. 7: Schlufs מהלב; Hälften משלג, מפנינים.

- b) אדם עורם für ארמו עצם (Löhr) ist fein, aber nicht nöthig; «an Gliedern» genügt. Mit נִזְרָקָם statt גִּזְרָה (Löhr) ist auch schwerlich etwas gewonnen.
- v. 8: Schlufs בחוצות; Hälften הארם, עצמם.  
b) Streiche היה.
- v. 9: Schlufs רעב; Hälften חרב, מדקרים.  
b) מוקרים st. מדקרים (d. H.—S.) und פְּתֻנוּבוֹת (Dys.) sind dankenswerthe Verbesserungen.
- v. 10: Schlufs ילדיהן; Hälften רחמניות, למו.
- v. 11: Schlufs אפו; Hälften חמתו, בציון.  
a) Streiche חרון.
- v. 12: Schlufs הבל; Hälften ארץ, ואויב.  
a) Streiche וכל.
- v. 13: Schlufs כהניה; Hälften נביאיה . . . . בקרבה.  
a) Man könnte ein זאת hinter נביאיה ergänzen: es wäre dann als hart später gestrichen. Besser noch ergänzt man in Rückbeziehung auf v. 12 ein בָּאֵי, dessen Ausfall nach נביאיה sehr begrifflich ist.
- v. 14: Schlufs ברם; Hälfte in a) בחוצות.  
b) läßt keine befriedigende Theilung zu; doch genügt Löhr's Zusatz מְרָם am Ende nicht. Nicht das kleinere Glied bedarf der Ergänzung (was ich auch 1882 *nicht* gesagt habe), sondern das erste, da das בלא ein Beziehungswort verlangt, und dies weder mit Löhr im nächsten Verse gesucht werden darf, noch in ינעו gesucht werden kann, solange das von יוכלו abhängig ist. Ich schlage vor, hinter יוכלו ein לְרֵאוֹת oder יִרְאוּ zu lesen und damit das erste Glied zu schliessen: «Was sie nicht sehen mögen (oder «können»), berühren (streifen) sie mit ihren Kleidern.»
- v. 15: Schlufs הנעו; Hälften למו, נעו.

- a) Streiche das letzte סורו (auch Löhr). b) Streiche אמרו בגוים (1882, Löhr, Dys.).
- v. 16 : Schlufs להביטם.
- a) Die Ergänzung von בגוים im ersten Gliede (Löhr) ist des Metrums wegen nicht nöthig, wenn auch möglich; für הלִקֶּם (besser הִלְקֶם) ist sie erwünscht und als Kern des Einschubs in 15b leicht zu gewinnen. Das Wort wegen des Reims zwischen הלִקֶּם und להביטם hinter יהוה zu setzen (Löhr), statt in die Vershälfte, scheint mir unerlaubt.
- b) Mit LXX נביאים statt זקנים zu lesen (Löhr), ist im Rückblick auf v. 13 gut, aber nicht nöthig, vielleicht erst durch v. 13 veranlaßt. Richtig trotz הִקֵּן und נָשָׂא | וְז' פני ר' lesen d. H.—S. und Dys.
- v. 17 : Schlufs הבל; Hälften עינינו, עינינו.
- a) Statt עורדינה lesen d. H.—S. und Dys. gut ער קה. bα) ist bedenklich kurz, man möchte הבל dazu ziehen. Aber aβ) bedürfte dann der Ergänzung, etwa zu לראת עוררתנו. Auch Verdoppelung von הבל ginge an. Löhr will vor בצפיתנו ein עוד ergänzen.
- v. 18 : Schlufs ברחבתינו; Hälften ימינו, צעדינו.
- a) Dys.'s Vorschlag, hinter צדו ein צרינו zu ergänzen, wird durch ἐπεὶ ἔσπεύσαμεν ἵνα ἴδωμεν (צערינו) der LXX gestützt und ist deshalb dem צוד zu Anfang (1882, Löhr) vorzuziehen. b) Sehr ansprechend vermuthet Löhr für קרב קצנו bloßes קצרו; doch bedarf das Metrum dessen nicht.
- v. 19 : Schlufs שמים; Hälften דלקנו, רדפינו.
- b) Streiche לנו.
- v. 20 : Schlufs בשחיתותם; Hälften יהוה, בצלו.
- Löhr's Umstellung verschlechtert den schönen Vers.
- v. 21 : Schlufs עוץ; Hälften ארום, כום.
- a) Streiche בארץ, folge dem Ketib.
- v. 22 : Schlufs להגלותך; Hälften ציון, ארום.

## Bemerkungen zum Buche Jeremia.

Vom Herausgeber.

---

Im 6. Jahrgange des Theologischen Jahresberichtes S. 52 hatte C. Siegfried mit einigen wohlwollenden Worten anerkannt, daß meiner Darstellung der Ausgänge des jüdischen Staates genaue sachliche Einzelforschungen zu Grunde lägen. A. Kamphausen hat es für nöthig gehalten, in der, wie ich keinen Augenblick zweifle sehr wohlgemeinten, aber in mancher Hinsicht merkwürdigen<sup>1)</sup> Besprechung, welche er über den ersten Band meiner Geschichte des Volkes Israel und zwei etwas anders geartete Werke über den gleichen Gegenstand in den Theologischen Studien und Kritiken 1889, S. 167 ff. gegeben hat, Siegfried's Urtheil bestimmt zu widersprechen. Er kann nach S. 198 Siegfried unmöglich zustimmen, weil er gerade in der Einzelforschung vielfach zu anderen Ergebnissen gelangt ist. Das wundert mich nun freilich gar nicht. Auch wird Kamphausen selbst nicht meinen, daß hieraus etwas gegen die Richtigkeit der Resultate der kritischen Untersuchungen folgt, welche ich um der Geschichte willen geführt habe. Indessen wird es angezeigt sein, auf diese Dinge zurückzukommen, wenn man einem solchen Widerspruch bei einem Fachgenossen begegnet,

---

<sup>1)</sup> Es will mir scheinen, als seien die Belehrungen, die mir der Recensent S. 194 ff. über historische Kritik und S. 198 ff. über meine Auffassung der vorprophetischen Religion Israels und der in ihr enthaltenen heidnischen Rudimente angedeihen läßt, auch einem jüngeren Fachgenossen gegenüber nicht recht am Platze gewesen. Doch will ich darüber mit ihm nicht rechten. Denn es gehn ja die Meinungen darüber, was schicklich und geschmackvoll ist, sehr auseinander. Davon, daß seine Bemerkungen nicht glücklich waren, hat er sich zudem vielleicht längst selbst überzeugt, wenn er den Fortgang der Untersuchungen verfolgt hat.

der sich als kritischer Theologe empfindet und der neueren Art, sich um das Verständniß des Alten Testaments zu bemühen, wohlwollend gegenüber zu stehn glaubt.

Ich lege daher jetzt einen Theil jener Untersuchungen vor. Und zwar solche über prophetische Abschnitte. Denn der gedeihliche Fortgang der alttest. Studien wird wesentlich davon abhängen, ob sich hier eine gesunde kritische Behandlung durchsetzt. Ich komme zurück auf das, was ich Geschichte des Volkes Israel Bd. I, S. 646, A. 2 kurz formuliert habe. Ich glaube, hiervon um deswillen nicht dispensiert zu sein, weil das dort Ausgeführte von einzelnen Fachgenossen, so von Schwally in seinen Untersuchungen über Jeremia's Reden gegen die Heiden, und von Cornill in seiner Einleitung weiterzuführen versucht worden ist. Ob ich selbst etwa meine Resultate theilweise zu berichtigen und zu ergänzen habe, mag sich zeigen. Mit gutem Vorbedachte beginne ich mit Abschnitten, die ich mitten aus dem Buche heraus hebe. Meine Ausführungen bitte ich aber nur mit dem Texte in der Hand und unter Controlle des sonst Angezogenen lesen zu wollen.

### 1. Cap. 21.

Dafs die Prophetie c. 21, 1—10 nicht an den Abschnitt 21, 11 ff. angeschlossen werden kann, folgt daraus, dafs sie uns in die Zeit der Belagerung Jerusalems durch Nebucadnezar unter Zedekia versetzt, während der folgende Abschnitt bei der Zeit nach Josias Tode und Joahas Deportation einsetzt und die Geschichte des Hauses Davids bis in die letzte Zeit Jojachins verfolgt. Wenn Hitzig zu c. 21, 11 ff. urtheilt, die Schwäche der Kritik, welche sich vor seinem Commentare an Jeremia versucht habe, werde dadurch charakterisirt, dafs man das Stück 21, 11—14 von jeher, anstatt es, wie nunmehr Graf, zum Folgenden zu ziehn, mit dem Vorhergehenden verbunden habe, so hat er hiermit nicht ganz Unrecht. Nur, dafs er

selbst die zu diesem Capitel zu erledigenden kritischen Fragen höchstens gestreift hat, ist hinzuzufügen.

Es ist bisher 1) übersehen worden, daß die Verse 21, 11—14 überhaupt nicht original sind, 2) ist der Inhalt von v. 2 und sein Verhältniß zum Folgenden nicht beachtet worden. Beginnen wir mit dem ersteren, um die Entstehungsgeschichte dieses Abschnittes aufzuhellen.

v. 11—14 sind mit den noch hervorzuhebenden geringen Ausnahmen anderen Stellen des Buches Jeremia theils wörtlich entnommen, theils nachgebildet. v. 11 ולבית מלך יהודה שמעו דברי־י' wofür LXX richtiger  $\delta \sigma\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma \beta\alpha\sigma\iota\lambda\acute{\epsilon}\omega\varsigma \text{ } \text{I}\omega\delta\alpha$  lesen, ist zusammengestellt aus 22, 1 רד בית מלך יהודה, wobei ungeschickter Weise בית im Sinne von בית דוד gefast worden ist, und 2<sup>a</sup> שמע דברי־י' מלך יהודה. v. 12<sup>a</sup> בית דוד כה אמר י' דינו לבקר הישב 22, 2 מושפט והצילו נוול מיד עושק כה אמר י' עשו מושפט וצדקה והצילו .... על כסא־דוד und 22, 3 נוול מיד עשוק. In den LXX ist die Aehnlichkeit noch größer. Denn wenn diese lesen:  $\text{Κρίνατε πρώτα κριμα και κατεσθύνατε}$ , so entspricht das  $\text{κατεσθύνατε}$  allerdings vielleicht einem והצילו, allein dieses ist nicht bloße Verdoppelung von והצילו, sondern unter dem Einflusse dieses aus וצדקה verschrieben. Die Redensart דין מושפט ist ungeschicklich gebildet. v. 12<sup>b</sup> aber ist wörtlich aus 4, 4 entlehnt. Und zwar sind die Worte מפני רע מעלליהם, welche LXX mit Recht nicht lesen, von dem Verfasser von v. 11—14 bei seiner Reproduktion von 4, 4 ursprünglich weggelassen worden und erst nachträglich von ungeschickter Gelehrsamkeit nachgetragen worden. 13<sup>a</sup> הנני אליך ישבת העמק צור המישור erinnert an 50, 31 הנני אליך תר המשחית 51, 25 הנני אליך ודון 31, vgl. auch 23, 32. ישבתו könnte übrigens 22, 23 zum Vorbild gehabt haben. צור המישור erinnert an 17, 3 הררי בשדה. Nebenbei sei bemerkt, daß sich



מִיִּשׁוּר im Buche Jeremia nur noch in den gleichfalls nicht jeremianischen Stellen 48, 8. 21 findet. Ob der Satz v. 14<sup>b</sup> וּפְקַדְתִּי נָאם יי' ihn nicht lesen. Er ist nach 17, 10 mit der dem Buche Jeremia geläufigen Phrase וּפְקַדְתִּי עַל gebildet 9, 24. 15, 3. 23, 54. 30, 26. 36, 31. 44, 13. (50. 18.) 51, 47. 52. וְהִצַּתִּי אֵשׁ ist eine ganz geläufige prophetische Phrase; zu Grunde gelegen zu haben scheint aber dem וְהִצַּתִּי אֵשׁ בְּיַעֲרָה וְהִצַּתִּי אֵשׁ בְּשַׁעְרֶיהָ וְאָבְלָה כָּל־סִבְיָהּ die Stelle 17, 27 : וְאָבְלָה כָּל־סִבְיָהּ וְהִצַּתִּי אֵשׁ בְּשַׁעְרֶיהָ וְאָבְלָה. Wegen des כָּל־סִבְיָהּ, welches aus 32, 44. 33, 14 geflossen zu sein scheint, liegt es nahe ביערה für aus בשעריה verschrieben anzusehn. Als geistiges Eigenthum bleibt dem Verf. die gespreizte Bezeichnung Jerusalems in v. 13 als עֵמֶק וְצִוּר הַמִּיִּשׁוּר und ebendort die Beschreibung des זָרוֹן der Jerusalemer mit האמרים ומי יבוא במעונותינו, welche die in v. 14 vorliegende Construction von יִשְׁבְּתָה als collectivem femininen Singular in wenig gewandter Weise durchbricht, und in welcher sich das späte und für Jeremia nicht zu belegende נחה findet. Allein auch bei der Bezeichnung Jerusalems mit diesen mysteriösen und orakelnden Ausdrücken hat er sich an eine Stelle aus dem Buche Jeremia wenigstens angelehnt, an die Drohung gegen Moab 48, 8 וַיִּבֶן שָׂרָד אֶל־כַּלְעִיר וְנִשְׁמַד הַמִּיִּשׁוּר וְעִיר לֹא תִמְלֹט וְאִבְדָה הָעֵמֶק וְנִשְׁמַד הַמִּיִּשׁוּר.

Man sieht, daß die Verse 21, 11—14 sich geflissentlich an das Folgende anlehnen und gerade das dem Verf. Eigenthümliche erklärt sich nur aus der Voraussetzung, daß er c. 22, 1 ff. bei der Niederschrift im Auge gehabt hat. Niemand würde ohne 22, 1 ff. den Sinn von יִשְׁבְּתָה וְהָעֵמֶק צִוּר הַמִּיִּשׁוּר verstehen. Graf sagt: «Wenn nicht 22, 1—9 gewissermaßen einen Commentar zu 21, 11—14 bildete und so 22, 6 f. die Erklärung von v. 13 gäbe, so könnte man bei Vergleichung der Ausdrücke עֵמֶק וְצִוּר הַמִּיִּשׁוּר mit 48, 8 zweifelhaft werden, ob der Ausspruch v. 13 sich wirklich ursprünglich auf Jerusalem bezogen habe und

nicht erst aus einem andern Zusammenhang auf dieses angewandt worden sei.» Ich meine, dafs auch die Anwendung nur durch die beabsichtigte Anlehnung des kleinen Abschnittes an 22, 1 ff. möglich geworden ist.

Ist aber der Abschnitt v. 11—14 secundär, ist er in der vorher erörterten Weise entstanden und im Hinblick auf c. 22 geschrieben, so begreift er sich nur als spätere Ueberleitung von 21, 1—10 zu den c. 22 beginnenden Weissagungen wider Joahas, Jojakim, Jojachin und das Haus Davids. Wir haben damit ein neues Indicium dafür gewonnen, dafs die Prophetie 21, 1—10 von Haus aus nicht vor c. 22 gestanden hat. Sie wurde, weil gleichfalls gegen einen Davididen gerichtet, als eine Ergänzung der Orakel gegen die Davididen erst später vor c. 22 geschoben. Und demjenigen Ueberlieferer, welcher diese Aenderung in der Anordnung der jeremianischen Weissagungen unternommen hat, ist die Abfassung der Verse 21, 11—14 zuzuschreiben.

Wo hatte aber die Prophetie 21, 1—10 ursprünglich ihren Platz? Bei Annahme einer zeitlichen Anordnung würde man sie etwa vor c. 37 setzen. Denn von c. 37 an lesen wir Weissagungen, welche in die Zeit der Belagerung Jerusalems unter Zedekia fallen. Ja c. 37, 1—11 scheint ein Doppelgänger der 21, 1—10 vorliegenden Weissagung zu sein. Auch dort schickt Zedekia zwei seiner Beamten, unter denen uns der 21, 1 genannte צפניהו בן-מעשיה הכהן gleichfalls begegnet, an Jeremia und verlangt ein Orakel darüber, ob das Heer der Chaldäer etwa wieder abziehen werde. Schliesst die eine dieser Prophetien nicht etwa die andere aus?

Die Lösung dieser Frage gewährt einmal 21, 2, dann eine Analyse von 37, 1 ff. 21, 2 richtet Zedekia durch zwei Abgesandte an Jeremia die Aufforderung: «Frage doch für uns Jahwe, denn der König von Babel streitet wider uns. Vielleicht thut Jahwe an uns nach allen seinen Wundern, und *er zieht ab von uns.*» Man sieht dem

König kommt es darauf an, Aufschluß durch den Propheten darüber zu erhalten, ob der König von Babel von Jerusalem abziehen wird. Diese Frage beantwortet der Prophet v. 3 ff. nur indirect. Zwar weissagt er, daß Zedekia in die Hand der Chaldäer gegeben werden soll, aber darauf, ob der König abziehen wird, wird nicht weiter eingegangen. Solches Ausweichen ist sonst nicht die Art des Propheten. Ferner befremdet, daß Jeremia v. 3 ff. aus dem Stegreife antwortet, ohne auf eine Offenbarung Gottes zu warten. Auch das ist nicht das Uebliche.

Neues Licht fällt auf diese auffallenden Punkte von 37, 7 aus. Lesen wir 21, 2 eine Frage, welche keine entsprechende Antwort erhält, so bekommen wir 37, 7 eine Antwort auf eine gar nicht gestellte Frage. Zunächst gilt es aber, den ursprünglichen Wortlaut von 37, 7 festzustellen. Geht auch das angedeutete Verhältniß zur Genüge aus dem jetzigen m. T. des Verses hervor, so ersieht man es doch noch schärfer, wenn die in ihm vorliegenden Verderbnisse beseitigt sind. 37, 7 lautet jetzt in m. T.: «So sprach Jahwe, der Gott Israels: כה תאמרו אל־מלך יהודה השלח אֶתְכֶם אֵלַי לְרַשְׁנִי siehe das Heer Pharaos, welches euch zu Hülfe gezogen ist, wird nach Aegyptenland zurückkehren» und v. 8 fährt fort: «und die Chaldäer werden zurückkehren und wider diese Stadt streiten und sie einnehmen und mit Feuer verbrennen.» LXX weichen v. 7 ab, indem sie für תאמרו lesen ἐρεῖς τῷ τῷ ἀμρ und für אֶתְכֶם אֵלַי πρὸς τὸ εὐαγγεῖον καὶ με, also אֵלַיך. Beides ist ursprünglicher. Denn die Anrede geht nach v. 6 an Jeremia. v. 7. 8 ist Inhalt einer dem Jeremia gegebenen Offenbarung; לְרַשְׁנִי gewinnt nur so Jahwe zum Object, was nöthig ist. Die Plurale sind nach v. 8 ff. gebildet, von wo an diese Offenbarung in Form einer Anrede Jeremias an Zedekias Abgesandte gegeben wird.

Nun hat Zedekia nach c. 37 diese Frage gar nicht gestellt, auch keine Gesandte an Jeremia geschickt, damit dieser וַיִּשְׁאֵל אֶת־יְהוָה, nach v. 3 verlangt er blos von

ihm **הַתְּפִלָּה־נָא בְּעַדְנוּ אֱלֹהֵי־יְיָ אֱלֹהֵינוּ**. Man braucht aber c. 37, 6. 7. 8 nur nach 21, 2 zu lesen, um sofort zu erkennen, dafs 37, 7. 8 die vermifste Antwort auf 21, 2 ist. Ich kann mir eine eingehende Beweisführung völlig ersparen, wenn ich diese Verse neben einander stelle.

**דְּרַשְׁנָא בְּעַדְנוּ אֱתֵי־יְיָ כִּי מְלֹךְ־בָּבֶל נִלְחַם עָלֵינוּ אוֹלֵי יַעֲשֶׂה 21, 2**  
**יְיָ אֱתָנוּ כְּכֹל־נִפְלְאוֹתָו וְנַעֲלָה מֵעַלֵינוּ:**

**וְהָיָה דְבַר יְיָ אֱלֹהֵי־יִרְמְיָהוּ לְאָמֹר : כֹּה אָמַר 37, 6. 7**  
**יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כֹּה תֹאמַר אֶל־מֶלֶךְ יְהוּדָה שְׁלַח אֵלַיךְ לְדַרְשָׁנֵי**  
**הַגָּה חֵיל פְּרָעָה הַיּוֹצֵא לָכֶם לְעֹזְרָה שָׁב לְאַרְצוֹ מִצְּבָרִים:**

**וְשָׁבוּ הַבְּשָׂדִים וְנִלְחַמוּ עַל־הָעִיר הַזֹּאת וְלִכְרְדָהּ וְשָׂרְפוּהָ בְּאֵשׁ 8**

Jetzt ist der Anstofs gehoben, dafs nach 21, 2 ein Orakel von Jeremia zwar erbeten, aber nicht erzählt wird, dafs er ein solches erhalten habe. Die Annahme, 37, 6—8 hätten einst hinter 21, 2 gestanden, löst nun die Schwierigkeiten nicht, welche sich bei dieser Sachlage ergeben, denn wenn wir 37, 6—8 hinter 21, 2 versetzen, so ist zwar c. 21 geholfen, aber nicht c. 37. Es bleibt die Unebenheit zwischen 37, 3 und 7. Vielmehr werden wir über das Verhältnifs beider Stellen nur Klarheit erhalten, wenn es zugleich gelingt, das Verhältnifs von 37, 1—5 zu 37, 6 ff. aufzuhellen.

Dafs 37, 1. 2 secundär sind, hat bereits Movers gesehn. Solche historische Ueberleitungen wie v. 1. 2 entsprechen nicht der Sitte des Buches Jeremia, in welchem die einzelnen Orakel durch **הַדְּבַר וְגו'** eingeleitet zu werden pflegen. v. 2 ist sehr wenig geeignet, den Leser über das aufzuklären, was zwischen Zedekias Thronbesteigung und der Zeit der Cap. 37, 3 ff. erzählten Weissagung geschehen ist. Und eben so schlecht schliesst v. 1 an 36, 32 an. **וַיִּמְלֶךְ מֶלֶךְ** scheint 23, 5 nachgeschrieben; die Zurückbeziehung von **אֲשֶׁר** auf **צָדִיקָהּוּ** ist höchst ungeschickt, und der von **אֲשֶׁר** eingeleitete Relativsatz eine hier völlig entbehrliche, wohl aus 2 Kön. 21, 17 entnommene, Gelehrsamkeit. Auch ist es wenig geschickt, dafs die Belagerung Jerusalems nicht als Folge des v. 2

beschriebenen Verhaltens der Judäer gekennzeichnet wird. Folgen wir aber dem Text der LXX, so entfällt zwar die Phrase וימלך-מלך, aber wir bekommen den schweren Anstoß, daß כניחו בן fehlt, so daß es den Anschein hat, als habe der Schreiber von v. 1 Zedekia für Jojakims Nachfolger gehalten. Da in c. 36 von Jojakim gesprochen wird, so möchte ich nicht mit der Sicherheit Hitzig's den Text der LXX aus Weglassung erklären. Letzterer hat nun gegen Movers eingewandt, daß die Form der v. 7 stehenden Eigennamen auf Echtheit führe, sie ständen in LXX und unecht müßten sie einen früher da gewesenen Anlehnungspunkt des 3. V. verdrängt haben. Daß das letztere wirklich der Fall gewesen ist, wird zu erweisen noch Gelegenheit sein. Das Vorkommen der Verse in LXX kann doch nur beweisen, daß die Verse der griechischen und hebräischen Ausgabe gemeinsamen Grundlage entstammen, die Form der Eigennamen aber beweist, wie ein Blick auf v. 3 lehrt, gar nichts.

Dieser v. 3 nun, welchen Hitzig für die Echtheit von v. 1. 2 herangezogen hat, wird derselben eher verhängnisvoll, da er sich bei näherer Ansicht als Doppelgänger von 21, 1<sup>b</sup>. 2<sup>a</sup> entpuppt. Zum Beweise begnüge ich mich auch hier damit, die beiden Verse einfach nebeneinander zu setzen.

21, 1<sup>b</sup> בְּשֵׁלַח אֵלָיו הַמֶּלֶךְ צִדְקִיָּהוּ אֶת־פִּשְׁחוֹר בֶּן־מִלְכָּנָה וְאֶת־  
צִפְנִיָּה בֶּן־מַעֲשֵׂיָהּ הַבְּתוּן לֵאמֹר:

22, 2<sup>a</sup> דִּבְרַשְׁנָא בְּעַדְנוּ אֶת־יְיָ

37, 3<sup>a</sup> וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ צִדְקִיָּהוּ אֶת־יְהוֹכָד בֶּן־שִׁלְמִיָּה וְאֶת־צִפְנִיָּהוּ  
בֶּן־מַעֲשֵׂיָהּ הַבְּתוּן אֶל־יְרֵמְיָהוּ הַנָּבוֹא לֵאמֹר

37, 3<sup>b</sup> הֲתִפְלִגָּא בְּעַדְנוּ אֶת־יְיָ אֱלֹהֵינוּ

Man könnte dagegen einwenden, daß nach 21, 1<sup>b</sup> Paschhur ben Malkia und Zephanja ben Maaseja, dagegen nach 37, 3<sup>a</sup> Jehukal ben Schelemja und Zephanja ben Maaseja geschickt werden, und daß es sich um deswillen um zwei verschiedene Gesandtschaften handeln werde. Allein man begreift nicht, weshalb Zedekia dieselbe Frage

zweimal durch eine solche Gesandtschaft an Jeremia stellen läßt. Ferner nimmt das Verfahren der Beamten Zedekias gegen Jeremia, welches uns 37, 12 ff, erzählt wird, Bezug auf Aeufserungen, welche 21, 3 ff. stehn und welche wir 37, 6 ff. nicht lesen. Endlich aber belehrt uns 38, 1, wie diese 21, 1<sup>b</sup> und 37, 3<sup>a</sup> zu constatierende Differenz in den Namen der Boten Zedekias zu erklären sein wird.

38, 1 erscheinen als Gegner Jeremias: Schephatja ben Mattan, Gedalja ben Paschhur, Jehukal ben Schelemja und Paschhur ben Malkia. Ich meine natürlich nicht, daß 21, 1<sup>b</sup> und 37, 3<sup>a</sup> ursprünglich drei Gesandte Zedekias genannt gewesen sind, und daß 21, 1<sup>b</sup> Jehukal und 37, 3<sup>a</sup> Paschhur weggelassen worden ist, sondern halte es für wahrscheinlich, daß Jehukal in 37, 3<sup>a</sup> aus 38, 1 stammt, so daß erst nach dem Eindringen dieses Namens Paschhur ben Malkia zum Wegfall gekommen ist.

Sind aber 21, 1<sup>b</sup> und 37, 3<sup>a</sup> Doppelgänger, so fragt sich, welcher von ihnen ursprünglich ist. Und da meine ich, muß die Entscheidung für 21, 1<sup>b</sup> ausfallen, denn dieser lehnt sich durch  $\text{בְּשִׁלַּח}$  an 21, 1<sup>a</sup> eng an, und 21, 1<sup>a</sup> ist eine Einleitung, welche den uns sonst im Buche Jeremia begegnenden durchaus entspricht, während 37, 3 durch  $\text{וַיִּשְׁלַח}$  mit der Interpolation 37, 1. 2 unauflöslich verknüpft ist.

Noch aber ist über die Verse 4. 5 zu entscheiden.

Sie können wegen ihren historischen Notizen nicht wohl entbehrt werden. Da der Verf. von Jer. 37, 1. 2 mit v. 3 zu einer Vorlage zurückgelenkt ist, so ist a priori wahrscheinlich, daß er diese Verse hinter dieser Vorlage gelesen hat.

Bei dieser Annahme ergeben sich die folgenden Schlüsse für das Verhältniß zwischen 21, 1—10 und 37, 1—11.

Die Prophetie 21, 1—10 ist keine selbstständige Prophetie, sondern frühestens bei der Schlufsredaction des Buches Jeremia, vielleicht aber auch erst von einem Diaskeuasten, durch Ausheben eines Theiles derjenigen Weissagung, welche ursprünglich vor 37, 12 ff. gestanden

hat, künstlich gebildet worden. Veranlaßt wurde diese kritische Operation wahrscheinlich durch den Wunsch, die c. 22 sich findenden Orakel gegen die Davididen durch ein solches wider Zedekia zu vervollständigen. c. 22 aber reicht nur bis in die Zeit Jojachins herab. Zu diesem Zwecke entnahm man aus der vor c. 37, 12 ff. einst stehenden Weissagung den speciell gegen Zedekia gerichteten Theil und die ersten einleitenden Sätze, die man in c. 37 wieder ergänzte.

Auf Grund der vorangegangenen Beweisführung wage ich den folgenden Versuch einer Reconstruction der hierdurch zerstörten Weissagung:

הדבר אשר יהיה אליירמיהו מאת יהוה בשלח אליו 21, 1  
המלך צדקיהו את־פשחור בן־מלפיה ואת־צפניה בן־מעשיה  
הבהן לאמר: (2) הֲרִשְׁנָא בעדנו את־יהוה כי (1) מלך בבל נלחם  
עלינו אולי יעשה יהוה (2) אהנו ככל־נפלאתו ויעלה מעלינו:

וירמיהו בא ויצא בתוך (3) העיר ולא נתנו אתו בית הפליא 4, 37  
(5) וחיל פרעה יצא ממצרים וישמעו הכשדים (4) את־שמעם ויעלו  
מעל־ירושלם: (6) ויהי דבר־יהוה אליירמיהו (5) לאמר: (7) כה אמר יהוה  
אלהי ישראל כה תאמר אל־מלך יהודה השלח אליך  
לדרשני הנה חיל פרעה היצא לכם לעזרה שב (6) לארצו מצרים:  
(8) ושבו הכשדים ונלחמו עליהעיר הזאת ולכדה ושרפה באש:  
(9) כי (7) כה אמר יהוה אל־תשאו נפשתיכם לאמר הלך ילכו מעלינו  
הכשדים כִּי־לא ילכו: (10) כי אם־הפיתם כל־חיל כשדים  
הנלחמים אתכם ונשארו־בם אנשים מדרקרים איש באהלו (8) יקומו  
ושרפו את־העיר הזאת באש

<sup>1</sup>) M. T. fügt hinzu נכירוצר, was LXX mit Recht fehlt.

<sup>2</sup>) אהנו fehlt in LXX. Entbehrt kann es werden.

<sup>3</sup>) Für העיר lesen LXX העיר. Da die Stadt eingeschlossen ist, so ist es besser. Die Lesart des M. T. erklärt sich wohl aus dem Einflusse von v. 12; vgl. auch 37, 14. 40, 5 f.

<sup>4</sup>) הערים על־ירושלם des M. T. fehlt in LXX. Es ist entbehrlich.

<sup>5</sup>) הנביא fehlt LXX.

<sup>6</sup>) LXX blos εις γῆν. Was das ursprüngliche ist, ist nicht zu entscheiden.

<sup>7</sup>) Fehlt im m. T., kann aber nicht wohl entbehrt werden.

<sup>8</sup>) LXX ἕκαστος ἐν τῷ τόπῳ αὐτοῦ οὕτοι.





שמתי פני בעיר הזאת לרעה ולא לטובה <sup>1)</sup> ביד מלך־בבל תנתן  
 ושרפה באש: (11) ויהי בהעלות חיל הכשדים וגו'

Jetzt wird erst die 37, 10 ausgesprochene Drohung verständlich, dafs, wenn auch nur wenige verwundete Chaldäer vom Belagerungsheere übrig bleiben werden, diese die Stadt verbrennen sollen. Sie wird durch 21, 4 dahin erläutert, dafs Jahwe dann Jerusalem erobern und in die Hände seiner Feinde geben wird. Nun versteht man auch völlig, wie es kommt, dafs 38, 2 fast wörtlich 21, 9 citirt ist.

Das Resultat zeigt an einem besonders charakteristischen Beispiel, wie einschneidend die redactionellen Eingriffe sind, welche bei Sammlung und Ueberlieferung des a. t. Prophetencanons vorgekommen sind. Es ist ein Wink, was wir alles eventuell zu erwarten haben, und damit zugleich eine Mahnung zur Vorsicht.

## 2. Cap. 24—29.

Es kommt mir bei den folgenden Ausführungen hauptsächlich auf Cap. 27—29 an. Daher werde ich nur über diese ausführlich handeln, Cap. 24—26 nur kurz berühren. Auf Cap. 27—29 aber komme ich zurück, weil ich das Gesch. I a. a. O. über diese Capitel Bemerkte zu berichtigen habe. Ich habe sie dort aus einer Sammlung jere-  
 mianischer Orakel abgeleitet. Dies Urtheil kann ich nur noch für Cap. 27 aufrecht erhalten; Cap. 28. 29 sind aus dem erzählenden Buche über Jeremia abzuleiten, aus welchem Cap. 26 stammt und welchem Cornill, Einleitung <sup>2</sup> S. 156 mit Cap. 28. 29 auch Cap. 27 zugewiesen hat, wiewohl er den in vieler Hinsicht eigenthümlichen und von Cap. 28. 29 abweichenden Charakter von Cap. 27 anerkennt.

<sup>1)</sup> Hinter לטובה l. m. T. נאם יהוה, was in LXX fehlt.

Cap. 24. Das Capitel enthält eine in sich völlig abgeschlossene und gut abgerundete prophetische Rede aus der Zeit kurz nach 597. Sie läßt den Propheten in erster Person von sich erzählen, entstammt also einer Sammlung jere-mianischer Reden, sei es, daß sie von einem Zuhörer niedergeschrieben oder vom Propheten dictiert worden ist. Jener ersten von Jeremia seinem Schreiber Baruch dictierten, von Jojakim verbrannten Rolle hat sie nicht angehören können, da sie jünger ist. Aber auch der später hergestellten neuen vermehrten Auflage dieser Rolle wird sie nicht angehört haben, da die Wiederherstellung, wenn anders Jer. 36, 27 ff. genau berichtet, sofort nach der Vernichtung des ersten Exemplares erfolgt ist. Jene Rolle ist also zur Zeit Zedekias erweitert worden, oder es sind unabhängig von ihr jüngere Sammlungen entstanden.

Die Rede des Propheten ist veranlaßt durch die hochmüthige und unbußfertige Stimmung, welche die in Jerusalem Verbliebenen nach der Wegführung des Jojachin und seiner Schicksalsgenossen befallen hatte. Sie deuteten diese als ein Gottesgericht, welches die Sünder des Volkes betroffen und aus dem Lande hinweg vom Antlitz Jahves verwiesen habe. Unter dieser Betrachtung erscheinen die Deportierten als die Sünder, die Zurückgebliebenen, die das göttliche Gericht verschont, ja in die Höhe gebracht hat, als die Gerechten. Für Jeremia wie für Ezechiel sind sie die Sünder, deren Sünde ein vernichtendes Strafgericht herbeiführen wird, während die Verbannten von Gott zurückgeholt und für immer im Lande eingepflanzt werden sollen. Gott selbst vermittelt aus Gnade, daß sie ihn recht erkennen und zu ihm sich zurückwenden, so daß das rechte Verhältniß zwischen dem Volke und seinem Gott sich einstellt. D. h. aber: der Prophet hat nach 597 den Anbruch des ewigen messianischen Reiches in aller Nähe erwartet. Cap. 24 gehört zu den messianischen Weis-sagen des Buches Jeremia. Der von ihm v. 6 ff. ge-

weissagte Zustand trägt charakteristische Merkmale der messianischen Zeit, wie sie uns sonst beim Propheten begegnen. Dafs das Volk im ungestörten Besitze des Landes, weil in ungestörter Harmonie mit seinem Gotte lebt, und dafs ihm alles dies sein Gott aus Gnade vermittelt, darin erschöpft sich die messianische Erwartung. Der messianische König fehlt, was sich leicht begreift. Er hat in einem solchen Zukunftsbilde keinen Platz.

Die Ueberzeugung, welche der Prophet von den beiden Classen des Volkes, den ins Ausland verstoßenen und den Zurückgebliebenen, hat, tritt ihm in einer Vision entgegen. Er erblickt vor dem Tempel einen Korb mit guten und einen Korb mit schlechten Feigen. Man hat darüber gestritten, ob der Prophet eine wirklich stattgehabte Vision wiedergebe, oder eine Reflexion in die Gestalt einer Vision kleide. Hitzig's Einwand, schlechte Feigen, mit guten in Wirklichkeit gleichzeitig kaum denkbar, würden nicht zum Tempel gebracht, ist nicht stichhaltig. Wer nur schlechte Feigen erntet, kann nur schlechte abliefern. Und solcher Menschen wird es zu ihrem Bedauern genug im heiligen Lande gegeben haben. Und dafs schlaue und gewissenlose Leute nicht das Allerbeste opferten, geht aus Maleachi, von allem andern abgesehn, deutlich genug hervor. Also kann der Prophet den Inhalt der Vision sogar mit körperlichen Augen gesehn haben. Und von dem, was zuvor das körperliche Auge erblickt hat, wird der Inhalt einer Vision immer abhängig sein. Dafs das Gesicht ein Erzeugniß der Reflexion ist, wird jedoch in richtiger Einschränkung zugegeben werden können. Denn auch die Reflexionen des normalen Denkens werden den Inhalt der visionären Zustände beeinflussen müssen. Aber an und für sich ist es doch nur naturgemäfs, wenn ein Visionär uns erzählt, Jahve habe ihn ein Gesicht schauen zu lassen, dann an eine von ihm wirklich erlebte Vision zu denken. Dazu ist die Vision in der alterthümlichen Weise gehalten, in der uns im

Buche Amos die prophetischen Vision begegnen. Der Prophet erblickt ein Gesicht, Jahve fragt nach dessen Inhalt und erklärt es. Genau wie bei den schwierigeren unter den von Amos geschauten Gesichtern Am. 7, 7. 8, 2.

Der hebräische Text des Capitels ist im Ganzen gut erhalten, zeigt aber doch gegenüber dem der LXX einige der charakteristischen Erweiterungen, die uns im hebräischen Texte des Jeremiabuches des öfteren begegnen. וְהִנֵּה v. 1 fehlt LXX mit Recht. שָׁרֵי יְהוּדָה scheint weniger ursprünglich als הַשָּׂרִים. Es verdeutlicht einen im Zusammenhange einer Verdeutlichung nicht bedürfenden Ausdruck.

v. 2 sind die beiden אָהָר neben הַדּוֹר grammatisch anstößig. Das ה des ersten הַדּוֹר könnte mit בְּכָל v. 1 zu הַבְּכָל verbunden werden; das zweite דוֹר könnte conformiert sein. Doch liegt es wohl näher beide אָהָר als eine inhaltlich richtige aber grammatisch ungeschickte Glosse anzusehn.

v. 6. וְהַשְּׂבָתִים erfordert אֶל- עַל würde sich aus der Aussprache וְהַשְּׂבָתִים erklären.

v. 8. כִּי fehlt in LXX mit Recht. הַיֹּשְׁבִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם = 44, 1. 13. 26. ist auf Grund von Cap. 42—44 später zugesetzt worden. In die Situation von Cap. 24 paßt es nicht.

v. 9. לְרָעָה fehlt LXX mit Recht. Es ist ein verdorbenes לְזֹנְעָה. — לְשִׁינָה. LXX μῆσος, לְשִׁנָּה, kaum richtig.

v. 10. הַחֶרֶב in weniger guter Reihenfolge in LXX zuletzt. Dagegen dürfte LXX mit der Weglassung von וְלֹאֲבוֹתֵיהֶם im Rechte sein.

Cap. 25. Dieses Capitel schliesse ich von der Untersuchung aus. Die Geschichte des Volkes Israel, a. a. O. aufgestellte Behauptung, das vor v. 15 die Capitel 46 bis 51 ihren ursprünglichen Platz gehabt haben und ihrerseits secundär sind, scheint mir, soweit sie noch des Beweises bedurfte, von Schwally in dieser Zeitschrift. Jahrg. 1888. S. 177 ff. ausreichend unter Beweis gestellt worden zu sein.

Ich habe den Eindruck, daß Cornill, Einleitung<sup>2</sup>, S. 163 ff. die von Schwally für die Unechtheit von Cap. 46—49 angeführten biblisch-theologischen Gründe nicht ausreichend in Rechnung gestellt hat. Das für Cap. 46—51 gewonnene Resultat entscheidet auch über die Herkunft von Cap. 25.

Cap. 26. Auch über dieses Capitel kann ich mich hier kurz fassen. Daß es jener Jeremias Leben und Wirken erzählenden Quelle angehört und über eine Rede berichtet, welche Cap. 7 ff. uns *in extenso* aus einer Sammlung jeremianischer Reden überliefert wird, dürfte allgemein zugestanden werden. Der Text ist im Ganzen sehr gut erhalten und weniger als in andern Theilen des Jeremiabuches durch verdeutlichende Zusätze erweitert, welche auch hier im LXX-Texte fehlen. Während das übrige Stück des Capitels nahezu frei ist, häufen sich diese Zusätze am Ende in v. 20—24. — Es sind als solche zu betrachten v. 1 מִלְּךָ יְהוֹכָה — v. 10 יְהִנֵּה vor הַחֲרָשׁ. — v. 12 כָּל־הַשָּׂרִים, Füllwort wie in LXX v. 21 πάντας vor τοὺς λόγους αὐτοῦ. — v. 21 וְכָל־גְּבוּרָיו. Es würde, wenn echt, hinter הַשָּׂרִים stehn; desgl. וַיִּרְא וַיִּבְרַח. — v. 22<sup>b</sup> wird in LXX nicht gefunden. Er bringt von den Namen abgesehen nichts hinzu, was nicht v. 22<sup>a</sup> gesagt wäre. Fehlende und vermifste Namen werden in der Ueberlieferung eher ergänzt als vorhandene getilgt. Denn gerade an Namen haftet das historische Interesse. אֶלְנָהן wurde durch 36, 12. 25 dargeboten. Die ganz nutzlose Wiederholung מִצָּרִים neben מִצָּרִים v. 22<sup>a</sup> beseitigt die letzten Zweifel über die Herkunft von v. 22<sup>b</sup>. Auffüllung ist in v. 22<sup>a</sup> יְהוֹזָקִים. — Zweifelhaft kann man bei den folgenden, gleichfalls in LXX fehlenden Worten sein. אֶלֵיהֶם v. 4, לְאִמֹר v. 11, נָבֵא v. 28. Daß v. 18 מִתְּנַבֵּא gelesen wird, freilich neben וַיִּנְבֵּא, spricht nicht für den massoretischen Text. Für den Sinn des Verses ist die Sache ohne Bedeutung. — v. 20 fehlt in LXX עַל־הָעִיר הַזֹּאת. Die Weglassung wäre nicht wohl zu begreifen,

sonach wird der Text der LXX vorzuziehen sein. — Dagegen ist καὶ παύσομαι ἀπὸ τῶν κακῶν v. 3 Euphemismus für אֶל־הַרְרָעָה וְנִחַמְתִּי vgl. 18, 8. 10 und 4, 28; und die ψευδοπροφητῶν v. 7—11. 16 vollends fallen der theologischen Betrachtung des Uebersetzers zur Last.

Cap. 27 ist ganz anderen Characters als Cap. 26. Jeremia erzählt, er habe von Jahve den Befehl erhalten, unter Vollziehung einer symbolischen Handlung den Gesandten der Könige von Edom, Ammon, Moab, Tyrus und Sidon, die in Jerusalem sich befanden, um mit dem Könige Zedekia über den Abfall von Nebucadnezar zu verhandeln, eine Botschaft Jahves an ihre Herren mitzutheilen. Es ist Jahves Beschlufs, dafs ganz Palästina Nebucadnezar gehorcht. Daher soll man nicht auf die Zauberer und Propheten hören, die zum Abfalle auffordern. Der Prophet theilt den Gesandten für ihre Herren mit, dafs er auch Zedekia und den Priestern das gleiche im Namen Jahves geweissagt und diesen in Aussicht gestellt hat, dafs die von Nebucadnezar im Tempel übrig gelassenen Geräthe gleichfalls nach Babylon wandern werden. Das Verständnifs des Capitels hängt daran, dafs man den Zusammenhang von v. 12 ff. mit dem Vorausgehenden erkennt. Es enthält dieser Theil des Capitels nicht neue, von den vorhergehenden verschiedene, Weissagungen, sondern die Fortsetzung und den Schlufs der an die Gesandten des fremden Volkes zu richtenden Weissagung. Mit הַבְּרִיתִי וְגו' v. 12. 16 referiert der Prophet den Inhalt von Weissagungen, die er Zedekia und den Priestern ertheilt hat, will aber nicht neue von der den fremden Gesandten mitgetheilten Weissagung verschiedene Weissagungen erzählen. Es bildet Cap. 27 eine einzige Weissagung.

Schon die gröfsere Ausdehnung des Orakels widerräth, es aus dem erzählenden Werke abzuleiten. Dazu kommt, dafs es im Habitus durchaus den Reden Jeremias entspricht und uns in dieselbe Zeit versetzt, in die Cap. 24

fällt, an das es angeschlossen werden kann. Psychologisch ist das Capitel völlig begreiflich, wenn es eine Erzählung des Propheten über einen ihm von Gott gewordenen Auftrag enthält. Innerhalb eines von Jeremia erzählenden Werkes würde es sehr auffallen. Darüber, ob der von Jahve gegebene Auftrag ausgeführt worden ist, erzählt der Prophet gar nichts. Es ist daher mühsig, sich darüber den Kopf zu zerbrechen. In der Gestalt, in welcher das Capitel jetzt vorliegt, stellt es eine von dem Propheten vor dem Volke gehaltene Rede vor, in welcher er diesem mittheilt, was ihm Jahve befohlen hat, ohne sich über die Ausführung dieses Befehls näher auszulassen. Insofern hat das Capitel einen etwas anderen Habitus als das sonst manche Vergleichspunkte darbietende Cap. 13. Es wird zu vermuthen sein, daß Jeremia die מִקְרָוֹת וּמִטּוֹת von v. 2 oder doch ein Joch getragen und durch diese Rede dem Volke die Bedeutung dieses Aufzuges deutlich gemacht hat. Ob der Auftrag ausgerichtet worden ist, ist um so mehr gleichgültig, als das eigentliche Object, auf welches Jeremia durch seine Rede zu wirken wünscht, das judäische Volk sein wird und nicht die fremden Könige. Dafür, daß wir das Capitel aus einer Redesammlung abzuleiten haben, spricht auch, daß der Prophet mindestens v. 16 in erster Person redet und sich im Gebrauch der ersten Person jenes für prophetische Reden characteristiche Ineinanderfließen des redenden Propheten und des inspirierenden Jahve zeigt. אֲלֵי v. 2 kommt nicht in Betracht, vgl. darüber unten.

Daß diese Rede grade hier ihre Stelle erhalten hat, wird dadurch veranlaßt sein, daß das Joch des Propheten 28, 10 ff. eine Rolle spielt und die Tempelgeräte 28, 2 ff. wiederkehren.

Die Richtigkeit der eben entwickelten Auffassung von Cap. 27 wird sich aus den folgenden Bemerkungen über den Text des Capitels ergeben.

Daß die Ueberschrift des Capitels v. 1 eine spätere

und sehr wenig glückliche Zuthat ist, ist eine alte Erkenntnifs. Sie fehlt noch in LXX und ist aus 26, 1 nahezu wörtlich entlehnt. v. 3. 12. 24 widersprechen der Ueberschrift. v. 3. 12 nennen Zedekia, v. 20 nennt Jojachin und auch der übrige Inhalt des Capitels ist nur aus Zedekias Zeit begreiflich. Movers' Vermuthung, es habe die Ueberschrift 49, 34 nach Abzug von אֶל-עֵילָם einst am Anfange des Capitels gestanden, ist zwar scharfsinnig, aber nicht plausibel. Denn LXX lesen dort blos לְעֵילָם. Dies und der Eingang אֲשֶׁר הָיָה וְגו' weisen jenen Vers als späte Zuthat aus.

v. 2. אֲלֵי fehlt LXX. Der gleiche Fall findet 13, 1. 17, 19. 25, 15 statt, wo der m. T. gleichfalls vor einem im Imperativ gegebenen Befehl אֲלֵי liest, während LXX es nicht bietet. Es könnte scheinen, als spreche für den massoretischen Text der übrige Inhalt des Capitels. Man wird sich für LXX entscheiden, wenn man beachtet, dafs der m. T. an den übrigen in Betracht kommenden Stellen — 19, 1. 22, 1. 26, 2. 30, 2. 32, 14. 34, 2. 35, 13 — אֲלֵי nicht bietet. LXX καὶ περιθίου ohne S. verdient gegenüber וַיִּתְּתֵם des m. T. den Vorzug. Das S. ist der Deutlichkeit wegen, jedoch ohne Noth, ergänzt.

v. 3. מְלֹאכִים LXX ἀγγέλων αὐτῶν. Da הַבָּאִים die Determination des Nomens bezeugt, zu dem es als Apposition gehört, so ist die Lesart der LXX vorzuziehen, מְלֹאכִים für aus מְלֹאכִיהֶם zusammengeflossen anzusehen. — εἰς ἀπάντησιν αὐτῶν לְקִרְבָּתָם dürfte Doublette zu ירושלם sein. Es ist sinnlos.

v. 4 ist צְבָאוֹת nach יְהוָה nach LXX als Zusatz zu streichen.

v. 5. LXX liest אֶת-הַהָאָדָם וְאֶת-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר-עַל-פְּנֵי הָאָרֶץ nicht. Da הָאָרֶץ vorhergeht, so ist man zunächst versucht, anzunehmen, es sei durch Homoioteleuton ausgefallen. Doch bestätigt sich dies bei weiterer Prüfung nicht. Denn 1) die Theilung des Verses in Stichen ist bei dieser Annahme nicht



herzustellen, 2) in v. 6 folgt וְגַם אֶת־חַיַּת הַשָּׂדֶה נִתְּתִי לוֹ sonach kann nicht schon vorher über אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הַבְּהֵמָה הָאָרֶץ verfügt worden sein. Letzteres wie der Gegensatz zu אָדָם beweist, daß בְּהֵמָה Thiere überhaupt bedeutet, also soviel wie חַיַּת הַשָּׂדֶה ist, wobei man sich noch dazu daran stößt, daß unmittelbar nacheinander derselbe Begriff so verschieden ausgedrückt worden sein soll. 3) Das Suffix in וְנִתְּתִיהָ v. 5<sup>b</sup> bezieht sich ungezwungen nur auf הָאָרֶץ, wie וְגַם v. 6 zeigt. Zugleich sehn wir hieraus, daß הָאָרֶץ Land und Volk begreift. 4) Schon diese Bedeutung von הָאָרֶץ zeigt, daß es sich hier nicht um die Weltherrschaft, sondern um die Nebucadnezar von Jahve verliehene Herrschaft über Palästina handelt. Sonach sind jene in LXX fehlenden Worte eine aus Mißverständniß von הָאָרֶץ geflossene Glosse. Sie setzen voraus, daß es Erde bedeutet, was es nach dem folgenden nicht bedeuten kann. Es hat diese Glosse aber auch Folgen für den Text von v. 6 gehabt.

v. 6. LXX liest וְעָתָה אֶנְכִּי mit Recht nicht. Es ist secundäre Erweiterung des Textes. Statt אֶת־כָּל־הָאֲרָצוֹת אֶלְהָהּ bietet sie הָאָרֶץ. Auch hier verdient sie den Vorzug, da vorher einzelne Länder nicht genannt worden sind. Die Lesart des mass. Textes ist die Folge der Glossierung von הָאָרֶץ in v. 5. הָאָרֶץ in der Bedeutung «Erde» war hier unerträglich und wurde daher ersetzt. In 6<sup>b</sup> fehlt נִתְּתִי לוֹ. Es ist entbehrlich. Wir bekämen dann als 2. Hälfte des Verses וְגַם אֶת־חַיַּת הַשָּׂדֶה לְעַבְדוֹ *und auch das Thier des Feldes, daß es ihm diene oder muß ihm dienen.* Neben dieser 2. Hälfte ist 5<sup>a</sup> zu groß. In 5<sup>a</sup> ist zunächst mit FA נְבוּכַדְנֶאצַּר als erläuternde Erweiterung zu streichen, dann aber auch mit ebendemselben עֲבָדִי. Das δουλεύειν αὐτῷ der HHSS und Ausgaben gehört der echten LXXüberlieferung nicht an, da LXX עֲבָד v. 9. 11 f. durch ἐργάζεσθαι übersetzt, vgl. dagegen δουλεύειν in dem hexaplarischen Zusatze v. 17. Dann ergäbe sich als erster Stichos נִתְּתִי

הָאָרֶץ בְּיַד מְלֶכֶת בָּבֶל, und damit wäre das vermifste Gleichmafs hergestellt.

v. 7 fehlt in LXX ganz. Er ist secundär, wie schon F. Movers gesehn hat. Er lenkt von den concreten Verhältnissen, mit denen sich die Weissagung sonst beschäftigt, ab und spielt auf die secundären Weissagungen gegen fremde Völker an. In der Rede des Propheten handelt es sich um ganz bestimmte Völker, aber nicht um נְוִים רַבִּים und מְלָכִים גְּדֹלִים. Dazu verweist עַד בָּא עֵת אֲרָצוֹ גַּם־הוּא auf Cap. 50. 51. Die Weissagung auf ein Ende der Herrschaft Nebucadnezars stört den Gang der Weissagung, die sich sonst lediglich mit Nebucadnezar und seiner Zeit beschäftigt. Es hat keinen Sinn, vor v. 8 ein Ende der babylonischen Herrschaft zu weissagen. Es würde das, ganz abgesehen von der unpassenden Stelle, den Eindruck der Weissagung lediglich abgeschwächt haben. v. 7 rührt vielleicht von demselben Interpolator her, der הָאָרֶץ v. 5 glossiert hat.

v. 8 liest LXX mit Recht statt ἀλλὰ τὸ εἶδος ἡγήνηται knüpft den durch die Glosse v. 7 zerrissenen Faden wieder an. Ferner fehlen die Worte: לֹא־יַעֲבֹדוּ אֹתוֹ אֶת־נְבוּכַדְנֶאצַּר: מְלֶכֶת בָּבֶל וְאֵת אֲשֶׁר. Auch hier ist nicht an Ausfall durch Homoioteleuton zu denken, vielmehr das über LXX Ueberschiefsende als Glossem zu streichen. Denn man erwartet, dafs das Bild vom Stecken des Halses in das Joch Nebucadnezars zuerst genannt werde. Erst hinterdrein wäre der allgemeine bildlose Ausdruck «dienen» am Platze. v. 8<sup>b</sup> fehlt וּבְדָבָר in LXX. Es wird vorsichtiger sein, es zu streichen. Es könnte nach dem unechten Verse 13 (s. dort) eingetragen sein. Die gröfsere Länge von 8<sup>a</sup> würde freilich für dasselbe sprechen. Aber וְהַמְמַלְכָה v. 8<sup>b</sup> könnte Erweiterung sein. Statt עַל־הַגּוֹי הוּא l. m. LXX wegen des folgenden עֲלֵיהֶם und statt הָמִי אֲהֶם m. LXX wie 24, 10 הָמָּם תָּמָּם ist abgesehn von unserer Stelle überall intransitiv.

v. 9.  $\text{הַשְׁמָעוּ הַלְמַתִּיכֶם}$  paßt nicht zu  $\text{הַשְׁמָעוּ}$ . Man erwartet nach Analogie der daneben stehenden *pt. m. pl.* LXX  $\tau\omicron\nu\nu\epsilon\nu\pi\nu\alpha\zeta\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$ . Es dürfte aber eher zu streichen sein. Dann erhält man zwei Gruppen von je zwei Species der Wahrsager.  $\text{אַלִּיכֶם לֵאמֹר}$  fehlt LXX und ist völlig entbehrlich.

v. 10. LXX liest  $\text{וְהִדְחִיתִי אֶתְכֶם וְהִצַּבְרְתֶּם}$  mit Recht nicht. Es schießt im Verse über. Die Worte sind aus v. 15 geflossen und gebrauchen  $\text{הִדְחִיתִי}$  wie auch v. 15 m. T. in der Bedeutung *verstoßen* = *exilieren*, während v. 15, wie noch zu zeigen, ursprünglich mit dem Worte ein anderer Sinn verbunden gewesen ist. Hierüber weiter unten zu v. 15.

v. 11. In LXX fehlt  $\text{וְהָיָה נְאֻם יְהוָה}$  mit Recht. Es schießt über.

v. 12. Der Schlufs des Verses lautet in LXX  $\text{הִבִּיאוּ אֶת־צִוְיֹאֲרֵיכֶם וְעִבְדוּ אֶת־מֶלֶךְ בָּבֶל}$ , dann geht es fort  $\epsilon\tau\iota \acute{\alpha}\delta\iota\alpha\alpha\alpha\upsilon\tau\omicron\iota \pi\rho\omicron\varphi\eta\tau\epsilon\upsilon\sigma\upsilon\sigma\iota\nu$  d. i. v. 14<sup>b</sup>. Alles, was im mass. T. dazwischen steht, fehlt. Es erklärt sich dies, wenn man beachtet, dafs am Schlusse von v. 14<sup>a</sup>  $\text{בָּבֶל}$  steht. Der Uebersetzer oder der Schreiber seiner Vorlage ist von  $\text{בָּבֶל}$  in v. 12 auf  $\text{בָּבֶל}$  v. 14<sup>a</sup> abgesprungen. Somit hat bei ihm am Schlusse von v. 12  $\text{וְעִבְדוּ אֶת־וְהָיָה אֲתוֹ וְעָמְדוּ וְהָיָה}$  nicht gestanden. Es hat diese Phrase an jener Stelle auch keinen rechten Sinn, da  $\text{עִבְדוּ}$  schon vorweggenommen ist. v. 12<sup>b</sup> aber in der von LXX dargebotenen Gestalt zu lesen und eben damit jene Worte  $\text{וְעִבְדוּ אֶת־וְהָיָה אֲתוֹ וְעָמְדוּ וְהָיָה}$  des m. T. zu streichen, rathen die Erwägungen 1) dafs  $\text{בָּעַל וְגו'}$  sich als verdeutlichende Ergänzung begreift, seine Weglassung aber schwer verständlich ist; 2) dafs es hier sich um Nebucadnezar nicht aber um sein Volk handelt.

v. 13. Fehlt in LXX wie v. 14<sup>a</sup>. Ist er echt, ist er vom Uebersetzer übersprungen worden? Letzteres ist nicht wahrscheinlich. Er wäre dann, wie Hitzig bemerkt, über sehr viel hinweggeirrt. Der Vers hängt 1) mit v. 12<sup>b</sup> in der

Gestalt des m. T. zusammen vgl. וְחָיו; er ist 2) matt und in Prosa geschrieben; 3) in einem Referat an die Gesandten gar nicht am Platze. Er citiert naiver Weise die den Gesandten vorher in v. 8 gegebene Unglücksweissagung. Sonach ist es ungeschickte Interpolation eines Späteren.

v. 14<sup>a</sup> dagegen ist durch Versehn in LXX ausgefallen. Er ist vor  $\zeta\tau$ :  $\alpha\delta\iota\kappa\alpha$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$   $\pi\rho\omicron\varphi\eta\tau\epsilon\upsilon\sigma\upsilon\sigma\iota\nu$   $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$  nothwendig.

v. 15. LXX l. st. הַרְיִיחַ הַרְיִית בְּלֹא רֵיחַ mit Recht. Es heisst הַרְיִית hier nicht wie 24, 9 *wohin verstoßen*, sondern *verführen* (v. falschen Propheten) vgl. Dt. 13, 6. 11. 34. 2 Ch. 21, 11. הַנְּבִיאִים LXX  $\alpha\iota$   $\pi\rho$ .  $\acute{\upsilon}\mu\acute{\omega}\nu$ , letzteres ist Zusatz. Hinter v. 15 l. LXX noch לְשֹׁקֵר בְּנֹבְחִים. Mit Unrecht, denn sie müssen infolge dessen לָכֵם vor v. 16 wiederholen. Dort aber hat es keinen Platz, da die folgende Rede sich *zuerst* an die Priester wendet und לָכֵם in וְאֶל-כָּל-הָעָם mit steckt. Auch wäre אֲלֵיכֶם nöthig. (Im griechischen Texte fällt das zusammen.)

v. 16. In LXX eine andere Stellung  $\kappa\alpha\iota$   $\pi\alpha\nu\tau\iota$   $\tau\acute{\omega}$   $\lambda\alpha\theta\acute{\omega}$  vor  $\kappa\alpha\iota$   $\tau\omicron\zeta\varsigma$   $\iota\epsilon\rho\epsilon\upsilon\sigma\iota\nu$ . Ich wage nicht zu entscheiden. Statt הַנְּבִיאִים hat LXX הַנְּבִיאִים. Ersteres ist wohl verdeutlichende Umbildung (wegen הַנְּבִיאִים) עֲתָה מְהֵרָה fehlt LXX mit Recht. Es soll die Weissagung drastischer gestalten.

v. 17 fällt mit v. 13. Er ist genau wie dieser gehalten und sein Inhalt so wenig am Platze wie der von v. 13. LXX l. ihn mit Recht nicht, wohl aber statt seiner לֹא שְׁלַחְתִּים. Ob es Zusatz ist, ist zweifelhaft. Es würde auch als Anfang von v. 18 am Platze sein. Es könnte von der Glosse v. 17 verdrängt worden sein.

v. 18. Statt בְּיַהוָה צְבָאוֹת l. LXX m. Recht בִּי. Ein Abschreiber hat nicht bemerkt, dafs Jahve redet. Dagegen fehlt לְבִלְתִּי bis בְּבִלְתִּי mit Unrecht in LXX. Der Uebersetzer oder der Schreiber seiner Vorlage ist von בִּי zu בִּי abgesprungen.

v. 19. In LXX fehlt nicht nur צָבָאוֹת sondern auch אֶל-...וְעַל-הַמְּכֹנֹנֹת. Ersteres ist eine Erweiterung, letzteres ganz unnütze Gelehrsamkeit. Die כְּלִים sind in v. 18 genügend beschrieben. Aus diesem Grunde ist LXX auch im Recht, wenn sie am Schlusse des Verses הַמְּוֹתְרִים בְּעִיר הַזֶּה *nicht* liest.

v. 20. לְקַח das Object ist unnöthiger Weise ergänzt. LXX לְקַח — גְּבוּרָה וְנִצְּחָן, schon durch die Form als Einschub ausgewiesen, str. mit LXX. Desgl. mit ihr מְלֹךְ-יְהוּדָה und בְּקֶלְהָ וְאֵת כָּל-חַרְיֵי יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם. Es ist an diesem Orte ganz überflüssige Gelehrsamkeit.

v. 21 fehlt in LXX mit Recht. Es ist eine ganz unnütze Wiederholung von v. 19.

v. 22. Statt יִבְאוּ liest LXX εἰσελεύσεται יִבְאוּ. Wegen v. 18 ist es vorzuziehn. Nur die beiden Worte יִבְאוּ בְּקֶלְהָ können als echtes Gut anerkannt werden. Der Rest des Verses verweist wie v. 7 auf den Untergang Babylons, über den zu sprechen hier gar keine Veranlassung war. Der Vers ist wohl durch Cap. 50. 51 veranlaßt worden. Er giebt der Unglücksweissagung einen tröstlichen Abschluss.

Es ist amusant, die Schwierigkeiten zu sehn, in welche sich Graf bei Behandlung des Textes von v. 19—22 infolge seiner unmethodischen Stellung zur LXX verwickelt.

Cap. 28. Mit diesem Capitel, an welches sich Cap. 29 ungezwungen anschliesst, treffen wir wieder auf einen Bericht über das Wirken des Propheten Jeremia, der in allem Einzelnen den Character der Darstellung von Cap. 26 trägt, wiewohl er von Erlebnissen des Propheten unter der Regierung Zedekias erzählt. Jeremia tritt dem im Tempel den baldigen Sturz Nebucadnezars und die Rückkunft der weggeschleppten Tempelgeräthe von Gott weissagenden Propheten Chananja von Gibeon entgegen, indem er ihn darauf aufmerksam macht, dafs der Prophet, welcher Heil weissagt, durch das Eintreffen seiner Weissagung als von

Jahve gesandt beglaubigt werden muß. Der hierüber erzürnte Chananja reißt das Joch, welches Jeremia auf seinem Halse trägt, herab und zerbricht es, indem er verkündet, daß Jahve also das Joch Nebucadnezar's zerbrechen werde. Jeremia geht stumm nach Hause, und es liegt wohl darin, daß der Verf. Jeremia nicht sofort die gebührende Antwort geben läßt, ein Anzeichen dafür, daß wir hier im Allgemeinen eine treue Ueberlieferung vor uns haben. Später wird er zu Chananja gesandt und verkündet ihm, daß Jahve an Stelle des zerbrochenen hölzernen ein eisernes Joch machen und allen Völkern auferlegen werde, und daß er zur Strafe für seine falschen Weissagungen noch dieses Jahr sterben werde, was sich auch erfüllt.

Hieran schließt sich in Cap. 29 die Inhaltsangabe eines von Jeremia an die Gola Jojachins geschriebenen Briefes. Jeremia ermahnt diese, sich auf längeres Bleiben in Babylonien einzurichten und sich durch die Weissagungen falscher Propheten nicht irre machen zu lassen. Es erregt das den Zorn eines dieser Propheten, welcher sich über Jeremia durch einen an den Priester Zephanja gerichteten Brief zu rächen sucht. Jeremia erhält darauf von Jahve den Befehl, eine wider Schemaja gerichtete Unglücksweissagung der Gola zu übermitteln.

Hier liegt dasselbe Verhältniß der Erzählung über Jeremia zu eingestreuten prophetischen Weissagungen vor wie in Cap. 26, während in Cap. 27 lediglich eine längere, bis in alle Einzelheiten genau durchgeführte, prophetische Rede vorlag. Schon deshalb wird man Cap. 28. 29 aus derselben Quelle wie Cap. 26 herzuleiten haben. Von dem, was diese über die Wirksamkeit Jeremias unter Jojakim und Jojachin berichtet hat, ist in Cap. 36 noch ein Stück erhalten, welches über ein Ereigniß aus dem 4. Jahre Jojakims berichtet. Sonach hat der Abschnitt Cap. 28. 29 seine Prämissen verloren. Mit der Rede Cap. 27 ist er von der Redaction verbunden worden, da

er wie diese von Jeremias Kämpfen mit prophetischen Gegnern handelt, von den Tempelgeräthen redet, von welchen der Schluß des 27. Cap. handelt, und das Joch Jeremias erwähnt.

Dafs aber in Cap. 28. 29 ein Späterer über Jeremia schreibt, dürfte aus 29, 21 ff. hervorgehn. Hier wendet sich Jeremia gegen die in Babylonien unter den Deportierten wirkenden Propheten Ahab und Zedekia v. 21 mit der Drohung, dafs Jahve sie in die Hand Nebucadnezars geben und dieser sie hinrichten werde. Beide leben also noch. v. 22 aber droht weiter, dafs ihre Namen in dem Fluchworte gebraucht werden sollen: «Jahve mache dich Zedekia und Ahab gleich, welche der König von Babel mit Feuer geröstet hat» und v. 23 giebt den Grund hierfür an. Der Verf. von v. 22 f. kennt also ihren Ausgang bereits. Will man also v. 22 f. nicht von einer anderen Hand als v. 21 ableiten, was im Uebrigen sonst durch nichts an die Hand gegeben wird, so mufs man annehmen, dafs hier ein längere Zeit nach den beschriebenen Ereignissen schreibender Verf. schreibt, welcher die in v. 21 vorliegende Situation in v. 22 f. nicht festgehalten hat, weil er die weiteren Schicksale jener Männer kannte. Es ist das recht ungeschickt, aber es ist psychologisch erklärlich.

Ebenso ungeschickt ist es übrigens, wenn v. 24 das Orakel gegen den Propheten Schemaja mit וְאֵלֵּי שְׁמַעְיָהוּ angeknüpft wird, so dafs es zunächst scheint, als setze sich der von Jeremia an die Gola geschriebene Brief weiter fort. In Wirklichkeit handelt es sich um ein Orakel, welches Jeremia erst, nachdem Schemaja sich an ihm für den an die Gola geschriebenen Brief durch eine Denunciation beim Jerusalemer Priester Zephanja gerächt hat, empfängt, welches also geraume Zeit später fällt und hier nur erzählt wird, weil es eine Folge jenes von Jeremia nach Babylonien geschriebenen Briefes war. Erst v. 30 f. erfahren wir, dafs Jeremia den Auftrag erhalten hat, das

Orakel wider Schemaja der Gola mitzutheilen. Aber darüber, ob er nun auch an diese in Ausführung dieses Befehles einen Brief gesandt wird, erfahren wir gar nichts, was in Anbetracht der genauen Angaben in v. 1. 3 sehr auffällt.

Gegen diese Ableitung von Cap. 28. 29 aus einem von Jeremias Wirken erzählenden Buche könnte man versucht sein, das אָמַר אֱלֹהִים von 28, 1 einzuwenden. Wenn man jedoch beachtet, dafs im ganzen weiteren Verlauf von Jeremia erzählt wird, 28, 5. 6. 10. 11. 12. 15. 29, 1. 30, während vorher in Cap. 27 Jeremia von sich erzählt, so wird man zu der Vermuthung gedrängt, dafs אֱלֹהִים 28, 1 auf Rechnung des Redactors zu setzen ist. Nur darüber kann man zweifelhaft sein, ob אֱלֹהִים aus einem אֱלֹהֵי יִרְמְיָהּ umgeschrieben, oder zugesetzt ist. Die Rede des Chananja enthält an und für sich keine persönliche Spitze gegen Jeremia und hat ihren guten Sinn auch dann, wenn man sie als eine an die im Tempel gerade versammelten Judäer gerichtete betrachtet. In diesem Falle wäre אֱלֹהִים für zugesetzt zu halten. Die Sache läfst sich nicht entscheiden, da das Stück jetzt von seinen ursprünglichen Prämissen losgelöst ist.

Betrachtet man den Text des Abschnittes im Einzelnen, so gebührt dem der LXX im Wesentlichen der Vorzug.

Auch in diesen Capiteln ist der Text der LXX in weit höherem Maasse frei von jenen die Diction gewichtiger gestaltenden und Einzelnes verdeutlichenden Ausdrücken, durch welche während der schriftlichen Ueberlieferung der Text bereichert worden ist, als der m. T. In diesem sind als solche Füllwörter zu streichen das הַנְּבִיאַהּ hinter יִרְמְיָהּ 28, 5. 6. 10. 11. 15. 29, 1. 20, wie hinter חַנְּנִיָּהּ 28, 1. 5. 10. 12. 15. 17; ebenso beurtheilt sich wenn v. 9 τοῦ λόγου = דְּבַר הַנְּבִיאַהּ und דְּבַר הַנְּבִיאַהּ v. 12 τοῦ τραχήλου αὐτοῦ und צְנַאֵר יִרְמְיָהּ הַנְּבִיאַהּ einander entsprechen. Nach צְבִיָּהּ ist 29, 29 הַכְּהֵן hinzugesetzt, nach יְהוָה ist אֱלֹהֵי יְהוָה



יִשְׂרָאֵל 28, 14. 29, 8; צְבָאוֹת 29, 4 (wenn das auch von LXX gebotene אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל echt), 28, 2 לְאֹמֵר 28, 2 zugesetzt. וְיִקְנֶה wird 28, 4 durch מְלֹךְ־יְהוּדָה vervollständigt, und zu מְלֹךְ בְּבַל wird 28, 11. 14. 29, 3 נְבוּכַדְרֶאֱצַר 29, 21 hinzugesetzt. כָּל־ ist 28, 3 vor כְּלִי 28, 4 vor גְּלוּת 29, 31 vor הַגּוֹלָה eingeschaltet. Ebenso sind anzusehn הָאֵלֶּה nach הַגּוֹיִם 28, 14; הַהֵן nach הַסֶּפֶר 29, 19; בְּבַלָּה 29, 4; שָׁם 29, 6; נְאֻם יְהוָה 29, 9; דְּבָרֵי הַטּוֹב = τοὺς λόγους μου 29, 10; das zweite יְהוָה 58, 6. Solche Zusätze fehlen im Texte der LXX gleichfalls nicht, aber sie sind seltener: τὸν λόγον κυρίου 28, 7 statt הַדְּבָר; ἐπιστολήν εἰς Βαβυλῶνα τῆ ἀποικίᾳ 29, 1 neben βίβλον und an unmöglicher Stelle, das zweite με 29, 13, vgl. auch die Wiederholung von אֶל־יְשִׂאוּ לְבָבְם 29, 8. Anderes später.

Aber auch abgesehn von solchen den Text voller gestaltenden Zuthaten finden sich im mass. Texte allerhand Zusätze gröfseren und kleineren Umfanges. Diese wie die übrigen Verschiedenheiten sollen an der Hand des Textes nach der Reihenfolge der Verse besprochen werden.

28, 1. Dafs die Ueberschrift überfüllt ist, bedarf keines Beweises. בְּשָׁנָה הַהִיא verträgt sich nicht mit der unbestimmteren Angabe מְלֹךְ־יְהוּדָה צְדָקְתָּהּ מִמְּלֶכֶת צְדָקְתָּהּ מְלֹךְ־יְהוּדָה und diese nicht mit בְּשָׁנָה הַרְבִּיעִיָּה. LXX hat blos ἐν τῷ τετάρτῳ ἔτει Σεδεκίᾳ βασιλέως Ἰουδα. Graf meint מְלֹךְ־יְהוּדָה צְדָקְתָּהּ מִמְּלֶכֶת צְדָקְתָּהּ sei nach 27, 1 eingeschoben, wofür dann לְצְדָקְתָּהּ מְלֹךְ־יְהוּדָה nach בְּשָׁנָה הַרְבִּיעִיָּה weggefallen sei. Es ist das an und für sich möglich. Doch giebt das sonstige Verhältniß beider Texte noch eine andere Erklärung an die Hand. LXX geben auch בְּשָׁנָה הַהִיא nicht wieder. Dies vor בשנת הרביעית oder בראשיתונו zuzusetzen, konnte Niemanden beifallen, während sich diese beiden Angaben ungezwungen als Versuche erklären, בשנה הַהִיא näher zu bestimmen. Eine solche Erläuterung war nöthig geworden, weil die Zeitangabe nicht mehr gelesen wird, auf welche sich בראשיתונו בשנה הַהִיא einst zurückbezog. Die Angaben בראשיתונו

בשנת הרביעית vgl. 26, 1. 27, 6; 49, 34 und vgl. 25, 1. 36, 1. 45, 6. 46, 2. 51, 59 sind im Vergleich mit anderen Zeitangaben im Jeremiabuche zu häufig, um Zutrauen zu erwecken. Es muß daher schon an und für sich die Möglichkeit zugegeben werden, daß der Text der LXX aus dem des m. T. geflossen ist. Die Schwierigkeiten dieses sind in ihm bestätigt. Ist die Annahme richtig, daß Cap. 28 nicht die ursprüngliche Fortsetzung von Cap. 27 ist, daß diese vielmehr verloren gegangen ist, so erklärt sich der Eingang ויהי בשנה ההיא auf das Ungezwungenste.

v. 3<sup>b</sup> fehlt in LXX mit Recht. Solche historische Gelehrsamkeit ist hier unnöthig.

v. 5 stellt LXX die Priester anders als in v. 1 hinter das Volk.

v. 7 ἀκούσατε und danach τὰ ὄτα ὑμῶν ist schlechter als שְׁמַעֲנָא und בְּאָזְנוֹיְךָ des m. T. Wie v. 8 zeigt ist Chananja angeredet. Uebrigens ist der Fehler vielleicht dadurch entstanden, daß v. 8 מן לפניכם zu לפניך מן v. 8 ist wegen des Zusammenhangs und des folgenden מְלָכוֹת גְּדֵלוֹת der Lesart der LXX אֶרֶץ רַבָּה vorzuziehn. Am Schlusse hat LXX nur εἰς πόλεμον, während der m. T. למלמה ולרעה ולדבר. Der m. T. ist zweifellos in Unordnung, da der allgemeine Begriff לרעה zwischen den bestimmten Begriffen מלחמה und דבר nicht am Platze ist. Die einfachere Lesart der LXX verdient den Vorzug. Die einfachere Lesart der LXX dürften vom Rande in den Text gekommen und רעה aus einem klein oder undeutlich geschriebenen רעב entstanden sein.

v. 9. Für יִרְעֵה הַנְּבִיא אֲשֶׁר שָׁלַחוּ gegen γνώσονται τὸν προφήτην ὃν ἀπέστειλεν αὐτοῖς spricht der Zusammenhang.

v. 13. Der Plural τοὺς ἀλοιοὺς und danach am Schlusse αὐτοὺς dürfte durch die Plurale in v. 13 veranlaßt sein. Dort aber liegt der generische Plural vor, welcher hier nicht am Platze ist. Es ist also המוֹטָה des m. T. das

Richtige und am Schlusse des Verses וישָׁבְרוּהוּ statt וישָׁבְרוּהוּ zu emendieren.

v. 11. בְּעוֹר שְׁנַתוֹם יָמִים stammt aus v. 3. Dort ist es am Platze. Hier stört es nur den Eindruck.

v. 13. וְעָשִׂתָּהּ ist sinnlos, da Chananja doch nicht eiserne Joche machen soll. Es ist וְעָשִׂיתָּהּ = וְעָשִׂיתָּהּ gemeint. LXX richtig καὶ ποιήσῃς.

v. 14. Der Schlufs von וְעָבְדוּהוּ an fehlt mit Recht in LXX. Er ist nach 27, 8. 12<sup>2</sup> ergänzt. Ein solcher isolierter Zug würde die Weissagung nur abschwächen.

v. 15. LXX liest שְׁבַע־נָא הַנְּבִיאִים nicht. Die Worte dürften durch Homoioteleuton ausgefallen sein.

v. 16. LXX liest בְּרִסְרָה דְּבַרְתָּ אֶל־יְהוָה nicht. Die Drohung Jeremias ist ohne diese Worte viel nachdrücklicher. Auch bedarf es nach dem Bisherigen einer Begründung gar nicht. Weshalb ein Abschreiber oder Uebersetzer sie weggelassen haben sollte, ist dagegen nicht zu sagen, vgl. auch zu 29, 32.

v. 17. בְּשֵׁנָה הָיָא fehlt in LXX. Nöthig ist es nicht, da nach v. 1 die Monatsangabe genügt. Es könnte zur Verdeutlichung der Situation hinzugefügt worden sein, und ein Grund, der seine Weglassung veranlaßt haben sollte, läßt sich nicht finden.

29, 1. יָרָר vor וְקָנִי fehlt in LXX, es ist sinnlos. Der Brief richtet sich an die Häuptlinge aller Geschlechter. An die Stelle der etwa bei der Deportation Umgekommenen sind doch Nachfolger getreten. Der Schlufs אֲשֶׁר הִגְלָה נְבוּכַדְנֶאצַּר מִירוּשָׁלַם כְּבֹלָה ist eine hier ganz überflüssige historische Notiz und fehlt in LXX mit Recht.

v. 2 wird mit einigen unbedeutenden Abweichungen in LXX gelesen. Ursprünglich ist er nicht. Denn בְּיָד וְגו' v. 3 kann nicht durch v. 2 von כָּל־הָעָם getrennt sein. Auch ist sehr fraglich, ob er inhaltlich richtig ist. Das Schreiben dürfte eher in die Zeit vor dem Ausbruch der

Empörung Zedekias (um 590) gehören. v. 2 ist Zusatz eines Späteren.

v. 6. וְהִלְדָּנָה בְּנִים וּבָנוּהַ fehlt in LXX. Der Umstand, dafs hinter וְקָחוּ לְבָנֵיכֶם נָשִׁים ein entsprechender Folgesatz nicht steht, kann zu Gunsten der Lesart der LXX geltend gemacht werden.

v. 7. τῶν τῆς γῆς. Letzteres scheint das Secundäre, weil aus der Erwägung geflossen, dafs die Deportierten sich nicht in einer Stadt, sondern an vielen Orten befinden. Aber es dürfte an den Ort, an dem sich der betreffende Einzelne befindet, gedacht sein.

v. 8. ἃ ὑμεῖς ἐννοπνιάζεσθε. Dafs מְחַלְמִים ein durch Dittographie des ם von אָתָּם entstandener TF. statt חֲלָמִים ist, ist längst bemerkt worden.

v. 9. Da בְּשָׂמִי folgt, so wird statt בְּשֶׁקֶר zu lesen sein שֶׁקֶר. LXX ἀδία.

v. 10. אֶתְהַבֶּם ist besser als τὸν λαὸν ὑμῶν. Letzteres verdankt seinen Ursprung wohl der Erwägung, dafs die Empfänger des Briefes nach 70 Jahren nicht mehr leben werden.

v. 11. καὶ λογισῶμαι κτλ. ist wesentlich schlechter als der hebräische Text. Was Jahve alles thut, ist schon v. 10 gesagt worden. v. 11 fordert auf, die in v. 10 gegebene Heilsverheissung zu glauben. Jahve weifs gar wohl, was er thut. Schon Hitzig hat gesehn, dafs die Lesart der LXX sich aus ungenauer Ueberlieferung der 1. Zeile erklärt. Dagegen möchte ich nicht so apodictisch für אַחֲרֵית וְהִתְקַנָּה = messianische Hoffnung gegen ταῦτα der LXX eintreten.

v. 12. LXX liest וְהִלְבַּתְּהֶם אֱתִי וְקָרָאתֶם אֱתִי nicht. So wie sie stehn, sind die Worte kaum echt. Statt וְהִלְבַּתְּהֶם wäre ein וְשָׂמַעְתִּי אֶלְיֶכֶם bzw. וּמִצְאָתֶם v. 13 paralleler Ausdruck zu erwarten.

v. 14. Die beiden ersten Worte des Verses וּנְמַצְאָתִי לְכֶם gehören als Nachsatz zu v. 12<sup>b</sup>. Von נָא an fehlt v. 13 mit Recht in LXX. Er ist eine nähere Ausführung

und Erläuterung der v. 11 ff. gegebenen Verheissung, welche nach v. 10 überflüssig ist und dazu die historische Situation nicht einzuhalten weifs. Ihrem Verf. steht die Heimkehr der Diaspora vor Augen, während es sich im Abschnitte um die Rückkehr der Gola Jojachins aus Babylonien handelt.

v. 16—20. Dieser ganze Abschnitt fehlt in LXX. Da v. 20 wie v. 16 mit כָּבֹדֶיךָ schließt, so liegt die abstrakte Möglichkeit vor, dafs der Abschnitt durch Homoioteleuton ausgefallen ist, wiewohl diese Annahme im concreten Falle wegen der Gröfse dieses Abschnittes unwahrscheinlich ist. Für die Echtheit des Abschnittes ist jedoch damit nichts gewonnen. Denn dafs wenigstens v. 16—19 dem in Cap. 29 mitgetheilten Briefe des Jeremia an die Gola nicht angehören können, zeigt der Inhalt dieser Verse. Es heifst dem Verf. im Cap. 29 doch ein unerträgliches Maafs von schriftstellerischem Ungeschick zumuthen, wenn man für möglich hält, er habe in diesen Brief ein Drohorakel gegen den König und die Jerusalemer eingeschaltet, welches deutlich Cap. 24 nachgeschrieben ist und den zwischen Cap. 24 und 29 empfundenen Widerspruch dadurch ausgleicht, dafs es den Inhalt von Cap. 24 in Cap. 29 einträgt. Das ist die Manier der späteren Bearbeiter. Da nun weiter der die Gola anredende v. 20 sich sehr schlecht an v. 15 anschliessen würde, וְאַתָּה sich vielmehr ungezwungen nur als Gegensatz zu הַמְּלִיכָה und הָעַם v. 16 begreift, so ist das über v. 16—19 gefällte Urtheil auch auf diesen auszudehnen. v. 20 knüpft den durch die Einschaltung abgerissenen Faden wieder an. Der ganze Abschnitt v. 16—20 ist für einen späteren Einschub zu halten. Dafs sich v. 21 ohne weiteres an v. 15 anschliessen läfst, ist längst bemerkt worden.

v. 21. Ob LXX בְּיַד קוֹלֵיךָ und בְּיַד מַעֲשֵׂיךָ weggelassen hat, oder ob im massoretischen Texte eine Ergänzung vorliegt, läfst sich mit zwingenden Gründen nicht ent-

scheiden. Im Allgemeinen würde die Ergänzung sich leichter erklären als die Weglassung. Dafs beide Namen Neh. 11, 7 wiederkehren, ist der Annahme, sie seien an unserer Stelle echt, nicht günstig. Der Umstand, dafs Ahab und Zedekia hier zuerst genannt werden, verschlägt um deswillen nichts, weil wir nicht wissen, ob sie nicht in den vor Cap. 28 weggefallenen Theilen des erzählenden Werkes bereits genannt gewesen sind. הַנְּבִיאִים לָכֶם בְּשֵׁמוֹ שְׁקָר, welches in LXX gleichfalls fehlt, scheint zunächst als Gegensatz zu v. 15 nöthig. Doch hat schon Hitzig richtig gesehen, dafs die Worte um deswillen entbehrlich sind, weil der Grund der Bestrafung v. 23 folgt. Auch hier spricht sonach die gröfsere Wahrscheinlichkeit für den Text der LXX. Nur dafs wir in v. 11 auf einen Schaden im Texte der Vorlage der LXX schliessen mußten, wie er auch v. 25 sehr stark verstümmelt ist, läfst sich zu Gunsten des massoretischen Textes anführen.

v. 22. וְלִקְחָ וְכָל־ לְכָל־ ἐν πάσῃ sind kaum Varianten. Das m. וְלִקְחָ ist kein zwingender Grund gegen den m. T.

v. 23. שְׁקָר fehlt LXX. Es ist neben dem Relativsatze unnütz, ja störend. הוּא יוֹדֵעַ Kt. הַיּוֹדֵעַ Qr. vor עַר fehlt gleichfalls. Es dürfte eingesetzt sein, um den Ausdruck zu füllen.

v. 26. פְּקִידִים ἐπιστάται. Der hebr. Text «*auf dafs Aufseher seien*», will mit 20, 1 ausgleichen. Das Folgende spricht für den sg. פְּקִיד. LXX wiederholt unnöthig καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ.

v. 27. Die Weglassung von לָא in LXX ist sinnlos. συναλειδοροήσατε ist eine Spur derselben Betrachtungsweise, welche im m. T. פְּקִידִים veranlaßt hat.

v. 24 ist in LXX entstellt. Der Anfang enthält eine Doublette. Der m. T. ist bei weitem vorzuziehen.

v. 32. כִּי סָרָה וְגו' dürfte Zusatz sein, da es hinter נָאם steht.

## Ein übersehener Prioritätsanspruch.

Nachtrag zu IV, 302 f., IX 303.

Von C. H. Cornill.

Unter den Vorläufern Lagardes in Erkenntnifs der so unendlich wichtigen Thatsache, dafs alle hebräischen Handschriften des Alten Testaments Copien Eines Archetypus sind, ist einer übersehen, dem zu seinem Recht zu verhelfen mir eine um so gröfsere Befriedigung gewährt, als Niemand von mir glauben wird, dafs dies geschehe, um des verewigten Lagarde Nachruhm und Bedeutung irgendwie zu schmälern. Dieser übersehene Vorgänger ist unser ehrwürdiger Königsberger Senior J. G. Sommer. In dessen Biblischen Abhandlungen, Bonn 1846, also sieben volle Jahre vor Olshausens Psalmen erschienen, lesen wir S. 79 in der Anmerkung :

«Die Uebereinstimmung der hebr. Codices darf uns nicht entgegengehalten werden, denn da alle Handschriften und Ausgaben des hebr. Textes nicht nur im Allgemeinen Einer Recension angehören, sondern ursprünglich sammt und sonders aus Einem Exemplar der bereits vollendeten Schriftsammlung — vielleicht war es ein zu besonderem Ansehen gelangter Tempelcodex — herkommen, so sind die zufälligen Mängel, welche dieses Urexemplar hatte, in allen späteren Abschriften wiederzufinden; weil die dankbar anerkennende Treue der späteren jüdischen Abschreiber das Schriftwort genau so, wie sie es überkommen hatten, überlieferten und vor jeder Aenderung verwahrt hielten.»

Königsberg i. Pr., Mai 1892.

### Aus einem Briefe Th. Nöldeke's.

---

Ganz zufällig komme ich dazu, Gen. 1, 9 der LXX mit dem hebr. Texte zu vergleichen und sehe da, dafs die LXX  $\overline{\text{אחד למקוה}}$  für  $\overline{\text{אחד למקום}}$  gelesen haben. Letzteres hätten sie ja mit εἰς τόπον ἕνα übersetzt. Ich setze voraus, dafs schon Frühere das bemerkt haben, aber wenigstens bei Tuch und Dillmann finde ich es nicht erwähnt. Dafs  $\overline{\text{מקוה}}$  richtig sei, will ich durchaus nicht behaupten (Sam. hat auch  $\overline{\text{מקום}}$ ), aber erwähnenswerth ist die Lesart doch.

---



## Bibliographie.

- The Old and New Testament Student. May 1892 — Nov. Dec. 1892. (XV, 5/6).
- The Biblical World continuing the Old and New Testament Student Editor W. R. Harper. New ser. Vol. I (Old ser. Vol. XIV) Nr. 1. January 1893.
- Cornill, C. H., Einleitung in das Alte Testament. 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1892. XVI, 324 S. 8°.
- † Price, Ira M., An epitome of Introduction to the Books of the Old Testament. St. Louis 1891. V. 164 S. 16mo.
- † Driver, S. R., Introduction to the literature of the Old Testament. 4th ed. Edinburgh 1892. 579 S. 8°.
- Osgood, H., The history and definition of higher criticism. Bibliotheca Sacra 1892, Oct. S. 529—545.
- Barton, W. E., Driver on the Literature of the Old Testament s. Bibliotheca Sacra 1892, Oct. S. 596—614.
- Toy, C. H., Abraham Kuenen s. The New World 1892, Mar., S. 64—88.
- Mullen, Tobias, The Canon of the Old Testament. New York 1892. XXIV. 664 S. 8vo. [The author is the Catholic Bishop of Erie, Penna.]
- E. N(estle), Ein Jubiläum der Lateinischen Bibel. Zum 9. Nov. 1892. Tübingen 1892. 27 S. 8°.
- Graetz, H., Emendationes in plerosque sacrae scripturae veteris Testamenti libros ed. Guil. Bacher. Breslau 1892. fasc. 1 60 S. 4°.
- Plato, J., Zur Geschichte der Exegese. Halle 1892. (Diss.) 52 S. 8°.
- † Cheyne, T. K., Aids to the devout study of criticism. I. The David narratives. II. The Book of Psalms. London 1892. 396 S. 8°.
- Reufs, E., Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert. Hrsg. v. Erichson u. Horst. Braunschweig 1892. Lief. 5—10. Die heilige Schrift des A. T., in Verb. m. Baethgen, Guthe u. s. w. übers. u. hrsg. v. E. Kautzsch. Lief. 6. 7. Freiburg i Br. 1892.
- Lambert, M., Notes exégétiques s. R. E. J. XXIV t. 47. S. 139 ff.
- Wogue, L., Observations sur une note de M. Mayer Lambert s. Ebenda, S. 142 ff.
- Loeb, Is., La littérature des Pauvres dans la Bible III. Les morceaux poétiques insérés dans les textes de prose de la Bible Ebenda. t. XXIV. Avril-Juin 1892 (48). S. 196 ff.
- Winckler, H., alttestamentliche Untersuchungen. Leipzig 1892. 192 S. 8°.
- Jastrow, Marcus, Light thrown on some Biblical passages by Talmudic usage s. Journal of Biblical Literature XI. 1891, S. 126—130. (Gen. 49, 11. 12; Num. 23, 9.)
- Brown, C. R., Do the literary postulates of Hexateuch Criticism have any parallels in the other books of the Old Testament?

- s. Andover Review 1892, Sept., S. 205—220. (An examination of parts of Chronicles.)
- Green, W. H., The Pentateuchal question, IV. Exodus 13—Deut. 34. s. Hebraica VIII. S. 15—64.
- Hayman, H., Prophetic testimony to the Pentateuch (continuation) s. Bibliotheca Sacra 1892, Apr., S. 177—198.
- † Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs s. Neue kirchl. Zeitschr. 1892, S. 412 ff., 589 ff., 763 ff., 913 ff.
- † Driver, S. R., Klostermann on the Pentateuch s. The Expositor 1892, S. 321 f.
- Laird, H. P. The Pentateuch (i. e. Wellhausen's article in Encyclopaedia Britannica) reviewed s. Reformed Quarterly Review 1892, S. 326—364. (The lucubrations of an ignorant layman.)
- Schumann, G., die Wellhausen'sche Pentateuchtheorie. Karlsruhe 1892. 93 S. 8o.
- † Spencer, F. E., Did Moses write the Pentateuch after all. London 1892. 288 S. 8o.
- † Strack, H. L., Genesis, Exodus, Leviticus u. Numeri ausgelegt. 1. Lief. München 1892. 144 S.
- Addis, W. E., The documents of the Hexateuch. Translated and arranged in chronological order, with introduction and notes Part I. The oldest book of Hebrew history. London 1892. 324 S. 8o.
- Bissel, E. C., Genesis printed in colors, showing the original sources from which it is supposed to have been compiled. With an introduction by E. C. Bissell. Hartford 1892. 59 S. 8vo. (The English version printed in colors according to the analysis of Kautzsch and Socin. The introduction is intended to show that the results of the analysis are absurd.)
- Exell, J. S., and Leale, T. H., Homiletical commentary on the Book of Genesis, chap. I—VIII, IX—L. New York 1892. XVI. 730 S. 8vo. (Reprint of the «Pulpit Comm».)
- † Fripp, G. J., The composition of the Book of Genesis. With English text and analysis. London 1892. 194 S. 8o.
- Dillmann, A., die Genesis erklärt. 6. Aufl. Leipzig 1892. XXIII, 479 S.
- † Watson, F., The book Genesis a true history. London 1892.
- † Ryle, H. G., The early narratives of Genesis, a brief introduction to the study of Genesis I—XI. London 1892. 140 S. 8o.
- Davis, J. D., The Semitic tradition of Creation s. Presbyterian and Reformed Review 1892, July, S. 448—461.
- Warring, C. B., Professor Huxley versus Genesis I. s. Bibliotheca Sacra 1892, Oct., S. 638—649.
- Hughes, N. C., Genesis and geology. The harmony of the scriptural and geological records. 2 ed. New York 1892. VIII. 142 S. 12mo.
- Bacon, B. W., Chronology of the account of the Flood in P.; a contribution to the history of the Jewish calendar s. Hebraica VIII, S. 79—88
- Epstein, A., Les Chamites de la table ethnographique selon le Pseudo-Jonathan s. R. E. J. XXIV, t. 47, S. 82 ff.
- † Williamson, A., Light from Eastern lands on the lives of Abraham, Joseph and Moses. London 1892. 230 S. 8o.

- Cheyne, T. K., The origin and meaning of the story of Sodom s. *The New World* 1892, June, S. 236—245.
- † Chauvin, V., Gen. 30, 40 s. *Nouv. rev. de théol. et des quest. rel.* I, 2. S. 140 ff.
- † Exell, J. S., *The Biblical Illustrator: Exodus*. London 1892. 8°.
- Martin, W. W., Balaam's prophecies, their form and import s. *Methodist Review*. 1892, Sept.-Oct., S. 699—711.
- † Preiss, H., *Zum Deuteronomium. Ein Beitrag zur Kritik des Pentateuchs*. Berlin 1892. 28 S. 4° (Progr.)
- † Johnson, G. E., *The Book of Joshua*. London 1892. 104 S.
- † Wildeboer, G., *Het verhaal van den »Zonnestilstand«* in *Josua* 10, 8 ff s. *Theol. Studiën* 1892, S. 242 ff.
- † Black, J. S., *Book of Judges*. London 1892. 112 S. 8°.
- † Cooke, G. A., *The history and song of Deborah, Judg. 4 u. 5*. London 1892.
- Vernes, M., *le cantique de Débora* s. *R. É. J.* XXIV, 47 S. 52 ff. 48. S. 225 ff.
- Liber Samuelis. Textum mas. expressit, e fontibus Masorae illustravit, notis criticis confirmavit S. Baer.* Leipzig 1892. IV. 156 S.
- † Elmslie, W. G., *Samuel* s. *The Expositor* 1892 (Aug.) S. 98 ff.
- Horst, L., *L'hypothèse de M. Havet sur la modernité des prophètes* s. *Revue de l'hist. des religions* 1892, 2., S. 151 ff.
- Reich, W., *Das prophetische Schrifttum. I. Bd. Jesaias*. Wien 1892. XII, 227 S. 8°.
- Cheyne, T. K., *The critical analysis of the first part of Isaiah* s. *The Jew. Quart. Rev.* IV, 16 (Juli 1892) S. 562 ff.
- Cobb, Wm. H., *An examination of Isaiah XIII.* s. *Bibliotheca Sacra* 1892, July, S. 471—495.
- Cobb, W. H., *An examination of Is. 13.* Oberlin 1892. 27 ff. (Reprinted from the *Bibl. Sacra*.)
- Delitzsch, F., *Biblical Commentary on the prophecies of Isaiah; authorized translation from the 3d edition, by the Rev. J. Denny*. New York 1892. V. 496 S. 8vo.
- Duhm, B., *das Buch Jesaia übersetzt u. erklärt*. Göttingen 1892. XXII, 458 S.
- Green, W. H., *The genuineness of Isaiah XL—LXVI.* s. *Presbyterian and Reformed Review* 1892, April, S. 229—245.
- † Lagrange, M. J., *La Vierge et Emmanuel* s. *Rev. Bibl.* I, 1892, S. 481 ff.
- † Liebich, *die Bilder des göttl. Strafgerichtes im Jesaiah-Buche*. Kap. 1—39. Oct. 1892. 38 S. 4° (Progr.)
- Meinhold, J., *Einige Bemerkungen zu Jes. 28,* s. *Theol. Stud. u. Krit.* 1893. I. Heft. S. 7 ff.
- † Ahfeldt, O. C. P., *Den jeremianska profetian von Guds ville*. Upsala 1891. 124 S. 8° (Diss.)
- Peters, J. P., *Notes on some difficult passages of the Old Testament* s. *Journal of Biblical Literature* XI. 1891, S. 38—52. (Ez. 1, 1—3; 1, 13; 1, 3; 1, 14; 6, 14; 1, 18; Jer. 32, 11; Ez. 1, 18; Is. 8, 23; 7, 14; Ps 118, 27; 68, 12—15; Cand. 2, 15).
- Halévy, J., *Recherches bibliques* XXIV. Ez. 16. XXV. Ez. 18 s. *R. É. J.* XXIV t. 47. S. 30 ff.

- † König, E., Zur Deutung der symbolischen Handlungen des Propheten Hesekiel s. Neue kirchl. Zeitschr. 1892, S. 650 ff.
- Wellhausen, J., die kleinen Propheten übers. mit Noten s. Skizzen u. Vorarbeiten Hft. 5. Berlin 1892. 213 S. 8°.
- Peters, N., die Prophetie Obadjah's. Paderborn 1892. VII. 140 S. 8°.
- Trumbull, H. C., Jonah in Niniveh s. Journal of Biblical Literature XI. 1891. S. 53—60. [Reprinted in Bibliotheca Sacra 1892, Oct.]
- Trumbull, H. Clay, Jonah in Niniveh. Philadelphia 1892. 18 S. und 1 Abbild. 8°.
- † Dale, R. W., Jonah s. The Expositor 1892, July, S. 1 ff.
- Löwy, M., Ueber das Buch Jona. Exegetisch-kritischer Versuch. Wien o. J. (1892). 40 S. 8°.
- † Pont, J. W., Micha-Studiën III s. Theol. Studiën, 1892, S. 329 ff
- Budde, C., die Bücher Habakkuk u. Sephanja s. Stud. u. Krit., Theol. 1893. S. 383 ff.
- † Grützmacher, G., Untersuchung üb. d. Ursprung der in Sach. 9—14 vorliegenden Profetien unter besonderer Berücksichtigung der zuletzt darüber vorgetragenen Hypothese. Heidelberg 1892. 51 S. 8°. (Diss.)
- Marti, K., Zwei Studien zu Sacharja s. Theol. Stud. u. Krit. 1892, S. 716 ff.
- Derselbe, Der Prophet Sacharja der Zeitgenosse Serubbabels. Ein Beitrag zum Verständniß des alten Testaments. Freiburg i. B. 1892. VIII, 124 S. 8°.
- † Rubinkam, N. J., The second part of the book of Zechariah with special reference to the time of its origin. Basel 1892. 84 S. 8°. (Diss.)
- Baethgen, F., die Psalmen übers. u. erklärt. Göttingen 1892. XLIV, 451 S.
- † Philippe, E., Introduction au livre des Psaumes. Paris 1892. VIII, 195 S. 8°.
- Cheyne, T. K., Pathros in the Psalter s. Journal of Biblical Literature XI. 1891, S. 125, 126 [Psalm 68, 31; s. Bd. X. S. 151 f.]
- Bartlett, S. C., Cheyne on the Psalter s. Bibliotheca Sacra 1892, Apr., S. 292—312.
- † Taylor, J., Canon Cheyne on King David and the Psalter s. The Expositor 1892, Oct., S. 255 ff.
- Kramer, F., Psalm 22, 17 כָּאֵרִי דִּי רִגְלִי s. Hebraica VIII. S. 98—100. [Proposes to read כָּאֵרִי bore, pierce.]
- Maas, A. J., The use of paseq in the Psalms. II. s. Hebraica VIII. S. 89—97 [I. s. Hebraica 1889, Jan.]
- † Scheil, V., Le Psaume 24 (Vulg. 23) s. Revue bibl. I. 1892. S. 602 ff.
- † Seeberg, P., Psalm 110, historisch erkl. s. Mittheil. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Russland 1892, Febr.—März, 81 ff.
- Polenaar, B. O., Psalm 49, 12. 15. s. Theol. Tijdsch. 1893 S. 57
- † Sharpe, J., Psalm CX. Three lectures, with notes. Cambridge 1892. 8°.
- † Malan, S. C., Original notes on the Book of Proverbs. Vol. 2. London 1892. 8°.

- † Watson, R. A., *The Book of Job*. London 1892. 410 S.
- † Watson, Robert A., *The Book of Job*. New York 1892. VI. 416 S. 8vo. [American ed. of Expositor's Bible.]
- † Mandl, A., *Die Peschittha zu Hiob nebst einem Anhang über ihr Verhältniss zu LXX u. Targum*. Leipzig 1892. 35 S. 8°. (Diss.)
- Bickell, G., *kritische Bearbeitung des Jobdialogs I s. Z. f. K. d. M.* 1892, S. 137 ff. 241 ff.
- † Bruston, C., *Les principaux systèmes d'interprétation du Cantique des Cantiques s. Rev de theol. et des quest. relig. I, 1, S. 3 ff. 2. S. 138 ff.*
- Castelli, D., *Il cantico dei cantici, studio esegetico traduzione e note*. Firenze 1892. VIII, 79 S. 8°.
- † Leverkusühn, A., *Inhalt u. Auslegung d. Hohen Liedes*. Leipzig 1892. 34 S. 8°.
- † Torelli, A., *Sul cantico dei cantici*. Napoli 1892. XXXV, 416 S. 8°.
- Dyserinck, J., *De Klaagliederen uit het Hebreewsch opnieuw vertaald s. Theol. Tijdschr.* 1892 (Juli) S. 359 ff.
- Klostermann, E., *de libri Coheleth versione Alexandrina*. Kiel 1892. 68 S. 8°. (Diss.)
- † Leimdörfer, D., *Der »Prediger Salomonis« in historischer Beleuchtung*. 2. Aufl. Hamburg 1892. IV. 151 S. 8°.
- Taylor, C., *The dirge of Coheleth s. The Jew. Quart. Rev.* IV, 16 (Jul. 1892) S. 533 ff. V., No. 17, S. 5 ff.
- Fell, M., *ein exeget. Räthsel des A. Test. s. Tüb. Quartalschr.* 1892, S. 355 ff. (בן דניאל Da. 9, 26).
- Kaleinkiar, H., *die 7. Vision Daniels s. Wiener Z. f. K. d. M.* 1892, S. 227 ff.
- † Kamphausen, A., *Das Buch Daniel u. d. neuere Geschichtsforschung*. Leipzig 1892. VI. 46 S. 8°.
- † Moor, Fl. de, *étude exégétique sur le passage de Daniel 9, 23—26 s. Revue Bibl.* 1892, S. 65 ff.
- Prince, J. Dyneley, *Mene Mene Tekel Upharsin s. Johns Hopkins University Circulars Vol. XI, No. 98 (Mai 92) S. 94 f.*
- † Vuilleumier, H., *Les septante semaines d'années de Daniel 9 s. Revue de théol. et de philos.* 1892. S. 197 ff.
- † Schächter, A., *Der Commentar zu Esra u. Nehemia von Jesaja de Trani herausgeb. etc. Theil 1. Königsberg* 1892. 66 S. 8°. (Diss.)
- † Hervey, *The Books of Chronicles, in relation to the Pentateuch and the higher criticism*. London 1892.
- † Faye, E. de, *les apocalypses Juives. Essai de critique littéraire et théologique*. Paris 1892. 226 S. 8°.
- † Bouriant, M., *Fragments du text grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à Saint Pierre s. Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire t. IX. 1. fasc. Paris* 1892 II, 147 S.
- Conybeare, F. C., *On the Philonean Text of the Septuagint s. The Jew Quart. Rev.* V, 18 (Jan. 1893) S. 246 ff.
- Carrier, A. S., *The Hebrew verb; a series of tabular studies*. Chicago 1891. II. 33 S. 8vo.

- Groff, W., Étude sur l'expression ›mot-tamout‹. Le Caire 1892. 9 S. 8°.
- Halfmann, H., Beiträge zur Syntax der hebr. Sprache. II. Wittenberg 1892. 28 S. (Ueber Niph'al.)
- † Jastrow, M., Dictionary of the Targumim, Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. Parts 4 and 5. New York 1892.
- Hübschmann, K., Die semitischen Lehnwörter im Altarmenischen s. ZDMG. XXXVI, S. 226 ff.
- Lambert, M., Remarques sur la formation du pluriel hébreu s. R. É. J. XXIV. T. 47 S. 99 ff.
- Derselbe, 1. Le déplacement du ton en hébreu et la syllabe protonique. — 2. La substitution du *mem* au *noun* en hébreu s. R. É. J. XXV, t. 49, S. 111 f.
- Smith, W. R., Notes on Hebrew Words I (אָרָם) s. The Jew. Quart. Rev. IV, 14 (Jan. 1893) S. 289 ff.
- Nestle, E., Games s. ZDMG, XXXVI, S. 411 ff.
- Ramsay, F. P., New names for the forms of the Hebrew finite verb. S. Hebraica VIII. 105. (Oct. 1891—Jan. 1892) S. 101, 102. Propoes *suffixal* and *prefixal*; for imperative, *de-prefixal*].
- Taylor, B. C., Note on the pronunciation of אָרָם s. Hebraica VIII. [אָרָם].
- A Hebrew and English Lexicon of the O. T. with an appendix containing the Bibl. Aramaic based on the Lexicon of W. Gesenius. Ed. by Fr. Brown with the cooperation of S. R. Driver and Ch. A. Briggs. Oxford 1892. Part. 1 (א) XII. 88.
- C. Siegfried u. B. Stade, Hebräisches Wörterbuch zum Alten Testamente. Mit zwei Anhängen: I. Lexidion zu den aramäischen Stücken des alten Testaments. II. Deutsch-hebräisches Wörterverzeichnis. Leipzig 1893. VIII. 978 S. 8°.
- 
- Archibald, A. W., Minute prediction and modern doubt s. Bibliotheca Sacra 1892, Oct., S. 546—559.
- † Bettany, G. T., A sketch of the history of Judaism and Christianity. London 1892. 458 S. 8°.
- Cohn, L., The latest Researches on Philo of Alexandria s. The Jew. Quart. Rev. V, Nr. 17, S. 25 ff.
- † Dosker, H. E., Urim and Thummim s. The Presbyt. and Ref. Rev. 1892, S. 717 f.
- Ellinwood, F. F., Oriental Religions and Christianity. New York 1892. XVII. 384 S. 8vo.
- Briggs, C. A., The Bible, the Church, and the Reason, the three great fountains of Divine authority. New York 1892. X. 298 S. 8vo.
- Fürst, Encore un mot sur le Schem hammephorasch s. R. É. J. XXIV, 48, 286 ff.
- Hilgenfeld, A., Der Menschensohn-Messias s. Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXV, 4 S. 445 ff.
- Hayhurst, L. W., The supposed obscurity of the Old Testament treatment of death and resurrection s. Baptist Quarterly Review 1892, July. S. 333—348.

- † Imhäuser, R., die a. t. Messiaserwartung. Thl. 1. Trarbach 1892. 24 S. 4<sup>o</sup>. (Progr.)
- † Lamers, G. H., De wetenschap van den godsdienst. I. Historisch deel. Stuk III (De godsdiensten der Semieten). Utrecht 1892. S. 285—480. 8<sup>o</sup>.
- † Martin, G., La notion de la justice de Dieu dans l'Ancien Testament. Montauban 1892. 52 S. 8<sup>o</sup>. (Thèse.)
- † Meyer, F. B., Moses, the Servant of God. London 1892. 192 S. 8<sup>o</sup>.
- Montefiore, C. G., Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of the Ancient Hebrews. London 1892. XXIV. 576 S. 8<sup>o</sup>. (The Hibbert Lectures 1892.)
- Robertson, J., The early religion of Israel as set forth by Biblical writers and by modern critical historians. New York and Edinburgh 1892. XII. 524 S. 12mo.
- Rösch, G., Elias s. Theol. Stud. u. Krit. 1892, S. 551 ff.
- † Schröter, R., Der Begriff der Heiligkeit im Alten u. Neuen Testament. Halle 1892. 47 S. 8<sup>o</sup>.
- Schwally, Friedr., Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel u. d. Judenthums einschl. d. Volksglaubens im Zeitalter Christi. Giefsen 1892. VIII, 204 S. 8<sup>o</sup>.
- Slicer, T. R., Between the Testaments s. The New World 1892, Mar., S. 106—124.
- † Smith, W. R., The Old Testament in the Jewish Church. 2. ed. London 1892. 464 S.
- † Cheyne, T. K., On some points in Professor Robertson Smith's Lectures on the Old Testament s. The Expositor 1892 (Aug.) S. 155 ff.
- Stade, B., die messianische Hoffnung im Psalter s. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II, 1892. S. 369 ff.
- Vaconius, J., Die mess. Idee der Hebräer, geschichtl. entwickelt. Leipzig 1892. 34 S. 8<sup>o</sup>. (Diss.)
- † Vuilleumier, H., la fête des Pourîm s. Rev. de théol. et de philos. 1892, S. 383 ff.
- † Weinstein, N. J., Beiträge zur Geschichte der Essäer. Wien 1892. III, 92 S.
- 
- F. Josephi Opera ed B. Niese. Vol. III (Arch. XI—XV.) Ed. minor. Berlin 1892. IV, 326 S. 8<sup>o</sup>.
- † André, T., L'esclavage chez les anciens Hébreux. Étude d'archéol. bibl. Paris 1892. 197 S. 8<sup>o</sup>. (Thèse.)
- † Brown, D., Herod the Tetrarch, a study of conscience s. The Expositor 1892, S. 305 ff.
- † Harper, H. A., From Abraham to David. London 1892. 204 S. 8<sup>o</sup>.
- † Kirk, T., Samson, his life and work. Edinburgh 1892. 264 S. 8<sup>o</sup>.
- Kittel, R., Geschichte der Hebräer. 2. Hlbbd. Quellenkunde u. Geschichte der Zeit bis zum babyl. Exil. Gotha 1892. XIII, 344 S.
- † Koehler, A., Lehrbuch der biblischen Geschichte d. A. T. 2. Hälfte. 2. Thl. 3. Lief. Leipzig 1892. V, S. 313—674. 8<sup>o</sup>.
- † Kosters, W. H., Het godsdienstig Karakter van Israëls historiografie. Rede. Leiden 1892. 30 S. 8<sup>o</sup>.
- † Kuenen, A., Schetsen uit de geschiedenis van Israel. Met portret. Nijmegen 1892. 368 S. 8<sup>o</sup>.

- Lehmann, J., le procès d'Hérode, Saméas et Pollion s. R. É. J. XXIV, t. 47, S. 68 ff.
- † Martin, G., La campagne de Sennakhérib en Palestine et les prophéties relatives à cette expédition: Montauban 1892. 123 S. 8°. (Thèse.)
- † Maurice, F. D., The prophets and kings of the Old Testament. New ed. London 1892. 514 S. 8°.
- † Moor, Fl. de, Les Hébreux établis en Palestine avant l'Exode s. Rev. bibl. I, 1892, S. 388 ff.
- Neteler, B., die Stellung der a. t. Zeitrechnung i. d. altorientalischen Geschichte, 1. Untersuchung d. assyrisch-a. t. Gleichzeitigkeiten. Münster 1892. 25 S. 8°.
- Nowack, W., die socialen Probleme in Israel. Strafsburg 1892. 29 S. 8°.
- † Wandel, einige Bemerkungen über Schürers Geschichte des jüdischen Volkes s. Neue kirchl. Zeitschr. 1892, S. 355 ff., 727 ff.
- 
- Corp. Inscr. Semit. ab Acad. Inscript. et Litter. cond. atque digestum. Pars IV, t. 1, fasc. II. Paris 1892. S. 103—174.
- Hommel, Fr., Das Samech in den minäo-sabäischen Inschriften nebst einer Erklärung betr. d. Inschriften Ed. Glaser's s. ZDMG. XXXVI, 528 ff.
- Mordtmann, J. H., Zur südarabischen Alterthumskunde s. ZDMG. XXXVI, 320 ff.
- Perrot, G. and Chipiez, C., History of art in Persia, Phrygia, Lydia, Caria and Lycia. New York 1892. 2 vols. 8vo.
- Schechter, S., Notes on Hebrew MSS. in the University Library of Cambridge. III s. The Jew. Quart. Rev. IV, 14 (Jan. 92) S. 245 ff. IV, 16 (July 92) S. 626 ff. V, 17, S. 18 ff.
- Schwab, M., les manuscrits hébreux de Zurich s. R. É. J. XXIV. t. 47, S. 155 ff.
- 

- Z. D. P. V. Bd. XIV, Hft. 4. — Schack-Schackenburg, Graf, Bemerkungen zu dem Hiobstein. — Kasteren, J. P. van, Zur Geschichte von Schēch Sa'd. — Erman, A., der Hiobstein. — Riefs, von, Das Euthymioskloster, die Peterskirche der Eudokia u. die Laura Heptastomos in der Wüste Juda. — Spielfs, E., die königliche Halle des Herodes im Tempel von Jerusalem. — Nestle, E., kurze Mittheilungen. — Bücheranzeigen.
- Pal. Explor. Fund. Quart. Stat. — April 1892. — Notes and News. — Balance Sheet for 1891. — Bliss, F. J., Report of Excavations at Tell el Hesi. — Petrie, W. M. Flinders, Notes on the Results at Tell el Hesi. — Lettres from Baurath C. Schick. 1. Recent Discoveries at Nicophorieh. 2. «Goodors Tomb». 3. Excavations near Neby Daud. — Lees, G. Robinson, On Lamps etc. — Clermont-Ganneau, The Hebrew Phoenician Inscription from Tell el Hesi. — Bliss, F. J., The Maronites II. III. (cont.) — Post, G. E., Second Journey to Palmyra. — Conder, I. A Curious Coin. — II. Translation of a Phoenician Inscription: «The Prayer of Ben Abdas on the Dedication of the Temple of Joppa.»



July 1892. — Notes and News. — Letters from Baurath C. Schick. 1. The Discoveries at Nicophorieh. 2. The Gate Gennath etc. 3. Discovery in Solomon's Stables etc. 4. Discovery of Mosaic Pavement near the (so-called) Church of the St. Stephen. — Bliss, F. J., Notes from Tell el Hesy. — Lees, G. Robinson, Notes on Pottery from Saris, and Potter's Marks on Lamps. — Hanauer, J. E., 1. On «Curious Coin». 2. On the Identification of Calvary. — Conder, 1. Dusratta's Hittite Letter. 2. The Tell el Hesy Text. 3. Recent Hittite Discoveries. 4. Notes on the «Quarterly Statement». 5. «Murray's Guide», Proposed Identifications. — Bliss, F. J., The Maronites IV (cont.). — West, R. H., Barometrical Determination of Heights in Lebanon, Anti-Lebanon, and in Hermon. — Glaisher, J., On the Direction of the Wind at Saronia in the Ten Years 1880 to 1889. — Sayce, Note on an Aramaean Inscription from Egypt. — Le Page Renouf, P., Note on an Alabaster Vase. — Post, G. E., Second Journey to Palmyra (cont.)

October 1892. — Notes and News. — Report of Annual Meeting of General Committee. — Letters from Herr Baurath C. Schick. Boscawen, W. St. Chad, Tell Amarna Tablets in the British Museum. — Hanauer, J. E., Notes on the Controversy regarding the Site of Calvary. — Bliss, F. J., The Maronites. — Post, G. E., Second Journey to Palmyra (cont.) — Haskett Smith, Identifications suggested in Murray's «Handbook». — Conder, Notes on the «Quarterly Statement». — Petrie, Wm. Flinders, Corrections.

Dawson, J. W., Prehistoric times in Egypt and Palestine s. North American Review 1892, June, S. 672—683; July, S. 69—83.

Gottheil, R., Contributions to the history of geography, III. s. Hebraica VIII. S. 65—78 (From Syriac M. S.; Mimra 'al šabh'ā klīmē.)

Jastrow, Morris Jr., Egypt and Palestine, 1400 B. C. s. Journal of Biblical Literature XI. 1891, S. 95—124. (From the El Amarna tablets.)

† Kampffmeyer, G., Alte Namen im heutigen Palästina u. Syrien I. Namen des alten Testaments. Leipzig 1892. 94 S. 8°. (Diss.)

† Marmier, M. F., Recherches géographiques sur la Syrie antique. Paris 1892. 21 S. 8°. (S.-A.)

Miller, Mrs. E. F., Alone through Syria. New York 1892. XV, 330 S. 8vo.

† Palmer, H. S., Sinai from the fourth Egyptian Dynasty to the present day. New ed. Revised throughout by Prof. Sayce. London 1892. 8°.

Rückert, Amwās, was es ist u. was es nicht ist s. Theol. Quartalschr. 1892, S. 558 ff.

Vogelstein, H., Shechem and Bethel s. The Jew. Quart. Rev. IV, 16 (Jul. 92) S. 513 ff.

---

Zeitschrift für Assyriologie u. verwandte Gebiete. — VII. Bd. 1. Hft. April 1892. — Jastrow, M. jr., On Palestine and Assyria in the days of Joshua. — Le Gac, Y., Deux inscriptions de Gudéa,

- Patési de Lagašu. — Meißner, B., Studien zur Serie ana ittišu. — Knudtzon, J. A., Zur assyrischen u. allgemein semitischen Grammatik. — Sprechsaal (Mittheilungen der Herren W. Max Müller u. Oppert). — Recensionen. — Bibliographie.
2. Hft. August 1892. — Sachau, Ed., Bemerkungen zu Ciliacischen Eigennamen. — Lidzbarski, M., Wer ist Chadir? — Abel, L., Stück einer Tafel aus dem Fund von El-Amarna. — Le Gac, Y., Ur-Ban, Patési de Lagašu. — Zimmern, H., Der Jakobsseggen u. der Tierkreis. — Jensen, P., Agā = אגא. — Sprechsaal (Mittheilungen der Herren Jensen, Peiser und Winckler, Scheil, Steindorff, Strafsmaier u. Lidzbarski). — Bibliographie.
- The Babylonian and Oriental Record. Vol. V. Nr. 12. — De la Grasserie, R., Rhythmics of the Arabian and Mussulman Nations. — De Lacouperie, T., Origin of the Early Chinese Civilisation from Babylonia (cont.). — Notes and News.
- Vol. VI. Nr. 1. — Strong, S. A., Three Cuneiform Texts. — W. St. C. B. Note. Important Discovery in Palestine. — De Lacouperie, T., Origin of the Early Chinese Civilisation from Babylonia.
- Nr. 2. — Boscawen, W. St. Chad, Tel El-Amarna Tablets in the British Museum. — Pinches, Th. G., Rough Notes on some texts of the Seleucidae. — Lacouperie, T. de, Origin of the Early Chinese Civilisation etc. (cont.). — Additional Note to p. 36 by T. G. P. — T. de L., Note on Fire-Making in Ancient Egypt. — Yadrintzeff, N. and Dencker, J., Discoveries in Mongolia: the Travels of Yadrintzeff and Radloff.
- Nr. 3. — De Lacouperie, T., Origin of the Early Chinese Civilisation etc. (cont.) — De la Grasserie, R., Rhythmics of the Arabian and Mussulman Nations (cont.). — Pinches, Th. G., Discoveries in Asnunnak. — Boscawen, W. St. Chad, The Tel El-Amarna Tablets in the British Museum (cont.).
- Nr. 4. — De Lacouperie, T., Ashnunnak and the Flood of Umliaš. — de la Grasserie, R., Rhythmics of the Arabian and Mussulman Nations (cont.). — Reinach, S., Lydian Origin of the Etruscans. — Darmesteter, J., Epic Legends of Ancient Persia. — De Lacouperie, T., The Eight Sources of Ancient Chinese Civilization. Note. — Stèle de Vautours.
- Bradner, L., The order of the sentence in the Assyrian historical inscriptions s. Hebraica VIII. S. 1—14.
- Mufs-Arnolt, W., The Names of the Assyro-Babylonian months and their regents, I. s. Journal of Biblical Literature XI. 1891, S. 72—94.
- Peiser, F. E., die hetitischen Inschriften. 128 S. 4<sup>o</sup>. (autogr.)
- † Rost, P., De inscriptione Tiglat-Pileser III regis Assyriae quae vocatur annalium. Berlin 1892. 53 S. 8<sup>o</sup>. (Diss.)
- † Winckler, H., Altbabylonische Keilinschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen. Autographirt von E. Böhden. Leipzig 1892. 40 S. fol.
- † Derselbe, keilinschriftliches Textbuch zum A. T. Lief. 2. Leipzig 1892. S. 40—111. 8<sup>o</sup>.

- Bibliothek, keilinschr. Sammlung von assyrischen u. babylonischen Texten in Umschrift u. Uebersetzung. In Verb. m. L. Abel u. s. w. herausg. v. E. Schrader. Bd. III, 1. Berlin 1892. IV. 211 S. 8°.
- † The Tell el Amarna Tablets in the British Museum. With autotype facsimiles. London 1892. XCIV, 159 S. u. 24 Taff. 8°.
- † Aurès, A., Étude de la formation des mesures itinéraires et des mesures agraires dans le système métrique Assyrien s. Recueil de travaux rel. à la phil. et à l'archéol. Ég. et Assyr. XIV, 1 ff.
- † Ball, C. J., Glimpses of Babylonian religion s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1892, 149 ff.
- † Derselbe, A Babyl. deed of sale s. Ebenda S. 166 ff.
- † Belck, W., u. Lehmann, C. F., Ueber neuerlich aufgefundenene Keilinschriften in Russisch- u. Türkisch-Armenien s. Zeitschr. f. Ethnol. 1892, S. 122 ff.
- † Brown, R. jr., Euphratean stellar researches s. Proceed. Soc. Bibl. Arch. 1892, S. 280 ff.
- Halévy, J., La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV transcrit et traduite s. Journ. As. 8. sér. t. 19, S. 270 ff., 499 ff.
- † Lantsheere, L. de, De la race et de la langue des Hittites. Bruxelles 1892. VIII, 132 ff.
- † Morgan, J. de et Scheil, Fr. V., Les deux stèles de Zohâb s. Recueil de travaux rel. à la phil. et à l'archéol. Ég. et Assyr. XIV, S. 100 ff.
- Schrader, Eb., Die Vorstellung vom  $\mu\omicron\nu\acute{\omicron}\kappa\epsilon\rho\omega\varsigma$  u. ihr Ursprung s. SBAW. 1892, 573 ff. M. 1 Tafel.
- † Strafsmaier, J. N., Babylonische Texte. Heft VI B. (VII, 32, 94 S.) Hft. X (160 S.) Lpzg. 1892. 8°.
- † Strong, S. A., Four cuneiform texts s. Journ. of the R. As. Soc. 1892, XXIV, S. 337 ff.

Zeitschrift für ägyptische Sprache u. Alterthumskunde. Bd. XXX.  
 — Heft 1. — Brugsch, H., Die demotischen Formen zur Bezeichnung der alten Gewichtseinheiten. II. — Hommel, F.,  $\omega$  u.  $\sigma$  als verschiedene Laute im Altägyptischen. — Lange, H. O. u. Erman, A., Die sogenannten Objectssuffixe. — Erman, A., Die Pronomina absoluta. — Loret, N., Notes sur la Faune pharaonique. — Crum, W. E., Eine Londoner Stele des mittleren Reiches. — Erman, A., Das Metall  $hsmn$ . — Schäfer, H., Beiträge zur Erklärung des Papyrus Ebers I. — Steindorff, G., Eine koptische Bannbulle u. andere Briefe. — Erman, A., Historische Nachlese. Mit 5 Abbildungen. — H. Schack-Schackenburg, Gn. 41, 45. — Steindorff, G., Weiteres zu Gn. 41, 45. — Sethe, Kurt, Lautwerth des Horusnamens des König Cheops. — Müller, W. Max, Der Name des Königs von Unterägypten. Zum Pronomen absolutum der 1. Person. — Miscellen: Sethe, Kurt, Ein neuer Horusname. — Steindorff, G., Der Name Pakruru. — Erman, A., Zu Ebers 67, 3 ff. — Die Worte für Fürst. — Erschienene Schriften.

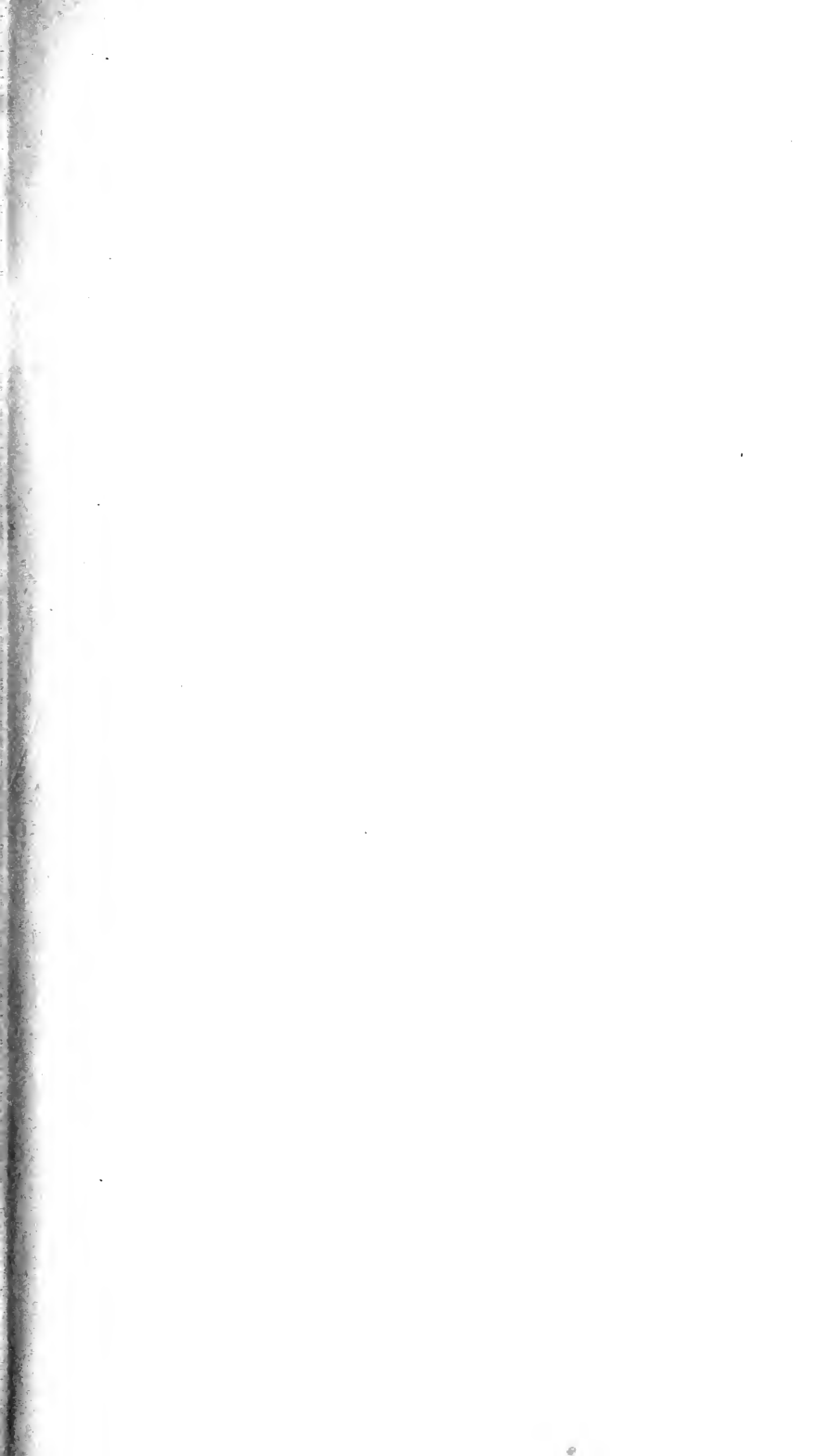
Hft. 2. — Brugsch, H., Der Moeris-See. — Erman, A., Zu den Inschriften des  $Hs-ḏw$ . — Borchardt, L. u. Sethe, Kurt,

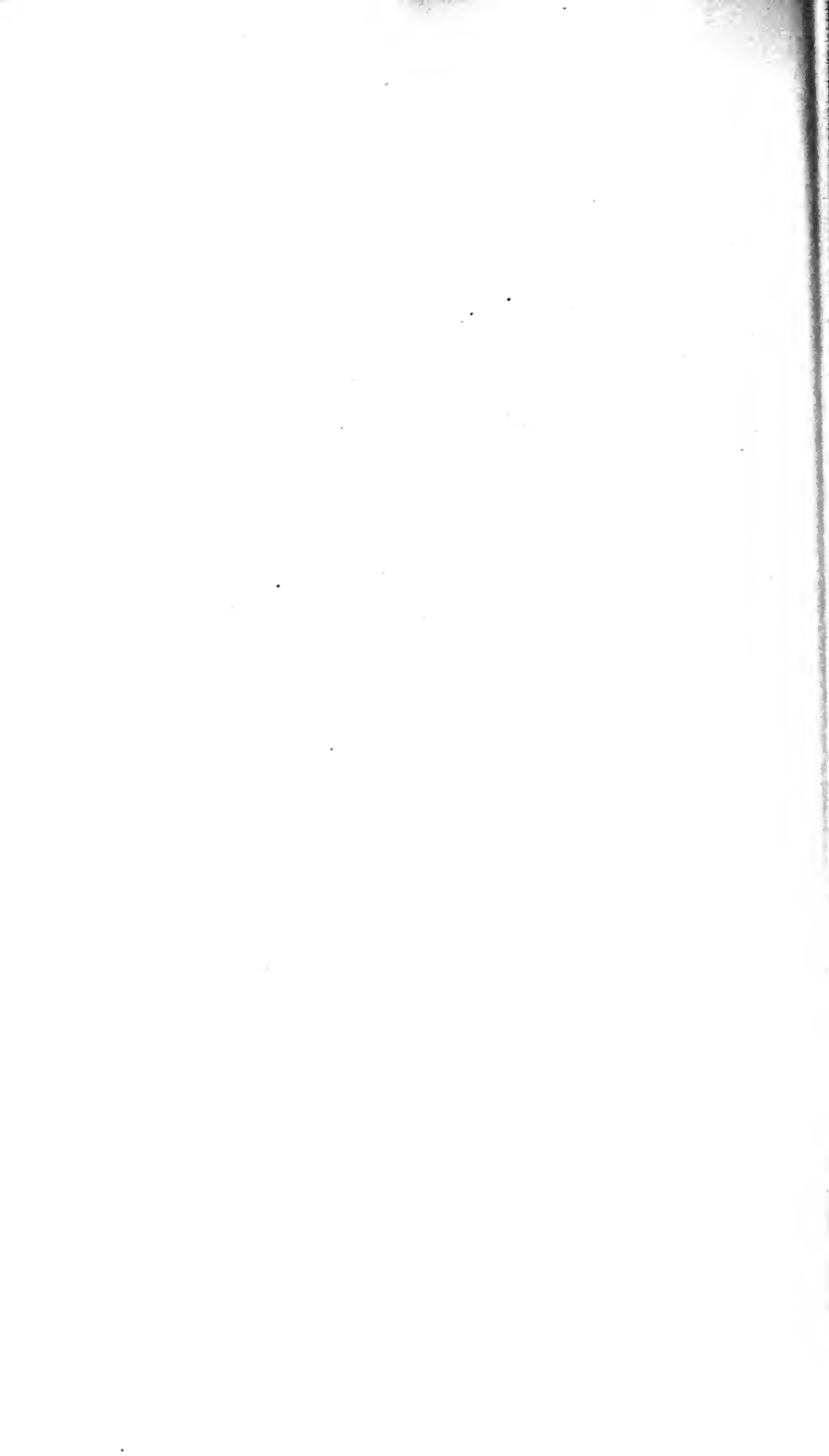
- Zur Geschichte der Pyramiden. — Schäfer, H., Beiträge zur Erklärung des Papyrus Ebers. — Brugsch, H., Das Metall *dh̄t*, *dh̄*, *dh̄y*. — Sethe, Kurt, Ueber einen vermeintlichen Lautwerth des Zeichens der Biene. — Hefs, J. J., Demotica. — Müller, W. M., Abgekürzte Orthographie der Pronominalsuffixe. — Lange, H. O., Eine Statue des mittleren Reiches aus Karnak. — Miscelle. Nochmals *bk̄ tm̄ v. K. Sethe*. — Nachruf. Ernst v. Bergmann. — Erschienene Schriften.
- Erman, Ad., Das Verhältniß des Aegyptischen zu den semitischen Sprachen s. ZDMG. XXXVI, S. 93 ff.
- † Hefs, J. J., Der gnostische Papyrus von London. Einleitung, Text u. demotisch-deutsches Glossar. Freiburg i. Schw. 1892. 17 S. 12 Taf.
- † Lemm, O. v., Koptische apokryphe Apostelakten II s. *Mélanges Asiatiques X, 2* (St. Petersburg 1892).
- † Lieblein, J., Hieroglyphisches Namen-Wörterbuch. 4 Lief. Leipzig 1892. S. 933—1156. 8°.
- † Maspero, G., Fragments de la version Thébaine de l'ancien Testament s. *Mémoires publiés par les membres de la mission archéol. Française VI, I* (Paris 1892). 160 S.
- † Naville, E., The festival-hall of Osarkon II in the great temple of Bubastis. London 1892. 40 S. fol.
- † Petrie, W. M. Flinders, Medum. London 1892. 50 S. fol. 36 Taf. Derselbe, Ten years digging in Egypt. London 1892. 201 S. 1 Taf. 8°.
- † Pinches, Th. G., Collection of Sir H. Peck. Part. III. London 1892. S. 53—72.
- † Schiaparelli, E., Una tomba egiziana inedita della VI<sup>a</sup> dinastia Rom 1892. 35 S. 1 Taf.
- † Schmidt, C., Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übers. u. bearbeitet. Leipzig 1892. 692 S. 9°.
- † Spiegelberg, W., Studien u. Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches der Dynast. 18—21 (c. 1500—1000 v. Ch.) Hannover 1892. 132 S. 4°. (Diss.)
- † Urkunden, Aegyptische aus den königl. Museen zu Berlin. Hrsggeg. v. d. Generalverwaltung. — Griechische Urkunden. — Berlin 1892. Heft 1—3. (S. 1—96)
- Brimmer, M., Egypt. Three essays on the history, religion and art of ancient Egypt. Boston 1892.
- † Schäfer, H., Commentationes de papyro medicinali Lipsiensi (Pap. Ebers). Diss. Berlin 1892. 48 S. (lith.) 4°. (Diss.)
- † Sethe, C. H., de aleph prosthetico in lingua aegyptiaca verbi formis praeposito. Berlin 1892. 40 S. (lith.) 4°. (Diss.)
- † Spiegelberg, W., Studien u. Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches der Dynastie XVIII—XXI Straßburg 1892. 192 S. 8°. (Diss.)
- Steindorff, G., Das altägyptische Alphabet u. seine Umschreibung s. ZDMG. XXXVI, 709 ff.
- † Wiedemann, A., Index der Götter- u. Dämonennamen zu Lepsius Denkmäler aus Aegypten u. Aethiopien. 3 Abth. Leipzig 1892. (75 autogr. S.) 8°.

- † Ahrens, K., Das Buch der Naturgegenstände. herausgeg. u. übers. Kiel 1892. VIII, 84, 71 u. III. 8°.
- † Bibliothecae Syriacae a P. de Lagarde collectae, quae ad philologiam sacram pertinent. Göttingen 1892. 403 S. 4°.
- Gottheil, R., Apollonius of Tyana s. ZDMG. XXXXVI, 466 ff. 780.
- Guidi, J., Bemerkungen zum ersten Bande der syrischen Acta Martyrum et Sanctorum s. ZDMG. XXXXVI, 744 ff.
- † Kaatz, S., Die Scholien des Gregorius Abulfaragius Ben Hebraeus zum Weisheitsbuch des Josua ben Sira. Frankfurt a. M. 1892. 34 S. 8°.
- Des Gregorius Abulfarag, gen. Bar-Hebraeus, Scholien zum Buche Daniel. Herausgeg., übers. u. m. Anmerkungen versehen v. Jac. Freimann. Brünn 1892. 74 S. 8°. (Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese Heft 1.)
- Kayser, H., Das Buch v. d. Erkenntniß d. Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen. Aus dem syrischen Grundtext ins Deutsche übersetzt. Straßburg 1893. XXIII, 367 S. 8°.
- Sachau, Ed., Zur historischen Geographie von Nordsyrien s. SBAW. 1892, S. 313 ff.
- Barth, J., Vergleichende Studien IV. Die diptotische Flexion s. ZDMG. XXXXVI. 684 ff.
- † Feilchenfeld, J., Ein einleitender Beitrag zum ġarib-al-ġur'ân nebst einer Probe aus dem Lexikon des Segestânî. Jena 1892. 29 S. 8°. (Diss.)
- Fränkel, S., Zum Fihrist s. ZDMG. XXXXVI, 741 ff.
- Goldziher, J., Der Diwân des Garwal b. Aus Al-Huġej'a s. ZDMG. XXXXVI, S. 1 ff., 173 ff., 471 ff.
- Hirschfeld, H., Arabic Chrestomathy in Hebrew with a Glossary. London 1892. VI, 174 S. 8°.
- Rösch, G., Die Namen des arabischen Propheten Muhammed u. Ahmed s. ZDMG. XXXXVI, 432 ff.
- Socin, A., Bemerkungen zum neuarabischen Tartuffe s. ZDMG. XXXXVI, 330 ff.
- † Torrey, C. C., The commercial-theological terms in the Koran. Straßburg 1892. 51 S. 8°. (Diss.)
- † Bachmann, J., Dodekapheton Aethiopum. 1 Hft. Der Prophet Obadia. Halle 1892. 52 S. 8°.
- † Fries, H., Weddâsê Mârjâm. Ein äthiop. Lobgesang an Maria herausgeg. u. übers. Upsala 1892. VI, 75 S. 2 Bl. 8°. (Diss.)
- Monatsschrift für Geschichte u. Wiss. d. Judenthums. Jahrgang 27. Heft 1: Rosenthal, das Sikarikon-Gesetz. — Perles, J., Beiträge zur rabb. Sprach- u. Alterthumskunde. — Kaufmann, D., das Alter der drei Benedictionen von Israel, vom Freien u. vom Mann. — Bloch, Phil., die יירי נרבה. die Mystiker der Gaonenzeit, u. ihr Einfluss auf die Liturgie. — Kisch, Al., das Testament Mardochai Meysel's. — Freudenthal, Max, die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau. — Besprechungen u. Anzeigen.
- † Bacher, W., Die Agada der palästinensischen Amoräer 1. Bd.

- Vom Abschlufs der Mischna bis zum Tode Jochanans. Strafsburg i. E. 1892 XVI, 587 S. 8°.
- Derselbe, die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimüni. Strafsburg i. E. 1892. 156 S. (Jahresbericht d. Landesrabbinerschule in Budapest f. 1891/92).
- Derselbe, The origin of the word Haggada s. The Jew Quart. Rev. IV, 14 (Jan. 92) S. 406 ff.
- Epstein, A., La lettre d'Eldad sur les dix tribus s. R. É. J. XXV, t. 49, S. 30 ff.
- Friedländer, M., Life and Works of Saadia s. The Jew.. Quart. Rev. V, 18 (Jan. 1893) S. 177 ff.
- Gaster, La source de Yalkout II s. R. É. J. XXV, t. 49, S. 44 ff.
- Grünbaum, M., Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde. Leiden 1893. IV, 292 S. 8°. (Adam, Noah, Abraham, Loth, Isaak und Jakob, Joseph, Moses, Saul, David u. Salomon.)
- Schechter, S., Notes on Hebrew MSS. in the University Library of Cambridge V. s. The Jew. Quart. Rev. V, 18 (Jan. 1893) S. 244 ff.
- † Hamburger, J., Real-Encyclopädie f. Bibel u. Talmud 3. Suppl.-Bd. Leipzig 1892. IV, 156 S. 8°.
- Kohut, A., Les fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem s. R. É. J. XXIV, 48, 256 ff.
- Kraus, S., Les antiquités gauloises dans le Talmud s. daselbst XXV, t. 49, S. 14 ff.
- Lévi, Isr., La Pesikta Rabbati et le 4<sup>e</sup> Ezra s. daselbst XXIV, t. 48, 281 ff.
- Derselbe, Le repos sabbatique des âmes damnées s. daselbst XXV, t. 49, S. 1 ff.
- Löw, Isr., mélanges de lexicographie talmudique, s. daselbst S. 116 ff.
- Löw, L., Gesammelte Schriften. Herausgeg. v. Imm. Löw. 3. Bd. Szegedin 1893. 482 S. 8°.
- Midrasch Tehillim oder hagg. Erklär. d. Psalmen übers. v. A. Wünsche. Bd. 2. Trier 1892. 363 S. 8°.
- † Petuchowski, M., Der Tanna Rabbi Ismael. Zugleich ein Beitrag zur Bibelexegese des Talmuds. Halle 1892. 48 S. 8°. (Diss.)
- Porges, la querelle de Menahem ben Sarouk avec Dounasch ben Labrat s. R. É. J. XXIV, t. 47 S. 144 ff.
- Simon, O. J., Authority and Dogma in Judaism s. The Jew Quart. Rev. V, 18 (Jan. 1893) S. 231 ff.









BS  
410  
Z38  
Bd.12

Zeitschrift für die  
alttestamentliche  
Wissenschaft

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

---

**UNIVERSITY OF TORONTO  
LIBRARY**

