auf die geschichtliche Darstellung. Die Verhältnisse hatten sich in seinen Tagen seit 720 und 713 geradezu verkehrt. Damals befanden sich Damaskus, Samaria, Gaza und Asdod im Aufstande gegen Assyrien, während die Phönizier und ein Teil der Philister Sargon ergeben blieben. Jetzt unter Sanherib leisteten jene Gebiete, die unter unmittelbarer assyrischer Verwaltung standen, Heerespflicht gegen die Aufständischen. Diese aber waren wieder einst unter Sargon die Treuen gewesen oder hatten sich rechtzeitig wie Juda zum Gehorsam zurückgefunden. Daher konnte Sacharja die Inschrift, in der Sargon von seinen Erfolgen erzählt, so deuten, als ob tatsächlich in ihr Jahwe einen Sieg über die damals Aufrührerischen, jetzt Getreuen und als solche Judas Gegner verheisse, über Land Hadrach und Damaskus, Aram und Israel, Hamat, Askalon, Gaza und Asdod. Und auch einen „Uebermütigen der Philister“, wie Sacharja Sargons Jamani wortspielerisch (נָאִרִי — נָאִרִי) nennt, gab es jetzt, der sich an dem Bunde gegen Sanherib nicht beteiligt hatte: Padî von Ekron; ihn hatte man der Hut Hiskias anvertraut.

Trotz der Umdeutung lässt Sargons Wortlaut sich gut wiederherstellen. Darnach hat er die Erklärung, mit der Hiskia seine Rückkehr zum Gehorsam begründete, angenommen: es sei wie ein Bund gegen Juda, Hilfe im entscheidenden Augenblick nicht vorhanden gewesen; man habe daher in Jerusalem so lange warten müssen, bis der Grosskönig selbst erschienen sei. Diese Erklärung aber gibt Sargon zugleich die Begründung für die Aufstellung seines Königsbildes an die Hand. Die engere Verbindung mit Assyrien, die so zum Ausdruck komme, — man merkt deutlich die Ironie des assyrischen Diplomaten — werde in Zukunft Juda vor solchen Zufällen sichern: kein Dränger solle mehr über sie kommen; denn nun schaue der König, wie er auf der Säule dargestellt sei, mit eigenen Augen nach dem Rechten.

Sargon schliesst mit einem Preise seines Königtums. Als Friedenskönig will er in Jerusalem begrüsst werden, der rechtmässig und siegreich einziehe. Er ist jetzt Jerusalems König, Hiskia nasi', sein Statthalter. Ausdrücklich betont er, an das Hilfsgesuch des Königs Ahas gegen Israel anknüpfend, durch das die Beziehungen Judas³ zu Assyrien begründet wurden, dass er Ephraim und Israel zur Ruhe gezwungen, also seinen Pflichten als Bundesherr nachgekommen sei. Wichtig ist, dass wir mit Hilfe einer anderen assyrischen Urkunde, Jes. 9, deren glücklichen Fund wir Peiser verdanken, die Flugschrift Sacharjas nachprüfen können. Jenes Flugblatt ist in Juda

aus Anlass der Aufstellung des Königsbildes in Jerusalem verbreitet worden. Es teilt uns auch den Namen der Stele mit: „Bel, der Herr der Länder (so möchte ich lieber jetzt im Einklang mit den vier Reitern ergänzen), der in der Entscheidung die Regierungszeit verringert dem Gegner, ist mein einziger Vater im Augenblick des Zuwendens vorm Untergange“¹. Wir werden damit ins Jahr 709 versetzt, als Sargon den Anspruch erhob, als König einer neuen Aera angesehen zu werden. Also erst im Frühjahr 709 ist die Sache Judas endgiltig entschieden worden, seit 711 hat das Rechtsverfahren gegen Hiskia und seinen Staat geschwebt. Auch in jenem Flugblatt betont Sargon, dass er das Joch, das Juda getragen, den Stab des israelitischen Fronvogtes zerbrochen habe und als Friedenskönig erscheine. In seiner Prunkinschrift stellt er wirkungsvoll die Ausdehnung seiner Herrschaft dar: ina qabal tamtim erib Šamši (Z. 146) — ana tamtim ša šit Šamši (Z. 153); auf unserm Königsbilde schreibt er מִיָּם עָרִיִם.

Die metrische Gliederung der Flugschrift Sacharjas hat sich mir erst am Schlusse der Quellenscheidung ergeben; die Metrik als Hilfsmittel wäre ja auch in meinem Falle ein aussichtsloser Gedanke. Je zwei Verse von 3+2 und 3 Hebungen bilden eine Einheit, 3, resp. 2 solcher Einheiten bilden eine Strophe. Einmal (57,9) ist der Fünfheber in 2+3 Hebungen zerlegt.

Der Umschwung in Joel 2.

Von Karl Budde.

„Dies ist die Peripetie“, sagt Wellhausen zu Jo. 2, 18, „und zwar wird sie erzählt, sowie auch vorher die Heuschreckenplage nicht geweissagt, sondern beschrieben wird. ‚Darauf geriet Jahve in Eifer für sein Land und hatte Mitleid mit seinem Volke‘ — nämlich nachdem der Busstag gehalten war.“ Ganz so einfach, wie es nach diesen Worten scheint, liegen die Dinge nun wohl doch nicht. Gewiss ist die Heuschreckenplage beschrieben worden; sie ist einfach die Tatsache, von der das Eintreten des Propheten ausgeht. Aber schon in 1, 13 f. geht der Prophet auf Grund dieser Beschreibung zur Mahnung und Forderung über, und die setzt sich, wenn man von dem Alarmruf 2, 1 auch ganz absieht, in 2, 12 ff. aufs eindringlichste fort, so dass doch von einer eigentlichen, rein sachlichen Erzählung keine Rede sein kann. Auch in der Schilderung der Plage nicht. Sie ist viel eher mit der Art zu vergleichen, wie Jesaja in 1, 5—9 dem vom Feinde eingeschlos-

¹ Vergl. einen ähnlichen Namen bei Ašurnasirpal KBI S. 98.

senen Jerusalem seine Lage zu Gemüte führt; noch mehr gleicht ihr Jes. 22, 1—11, zumal auch dort, ebenso wie bei Joel, keinerlei prophetische Rede im engeren Sinne vorhergeht, die Schiderung aber einen sehr breiten Raum einnimmt. Man sollte sich also über den Eingang des Buches nicht zu sehr wundern. Dagegen ist die Art, wie in der zweiten Hälfte von K. 2 der Umschwung eingeführt wird, wirklich recht eigenartig, und man kann es begreifen, dass sie besonders von älteren Auslegern geradezu als Bruch empfunden und bezeichnet wurde. Denn zwischen V. 17 und 18 scheint eine Lücke zu klaffen, und selbst wenn man sich damit abfindet, begreift man nicht, wie der Prophet auf einmal zum Chronisten wird und in V. 18 rein sachlich von dem Verfahren Jahwes zu berichten scheint.

Gründlich hat Merx gemeint dem abhelfen zu müssen. Er las die Impff. cons. in V. 18 f. als Jussive, וְיָקֵץ, וְיִחַמֵּל, וְיַעַן, וְיִאָּמַר, so dass „alles Folgende sich in die Fortsetzung des Gebetes verwandelt, in welcher dem Jahve das in der Form des Jussivs in den Mund gelegt wird, was die Betenden erhoffen.“ Niemand ist ihm, soviel ich sehe, darin gefolgt; die Unnatur dieser ausführlichen Vorschrift für Jahwes Verhalten springt zu sehr in die Augen. Nach der umgekehrten Richtung hatte schon Hitzig den Ausweg gesucht: Er liess die Erzählung bereits in V. 17 beginnen, im Präsens kraft des יִכְבֹּ: „Wir sehen die Priester . . . unter Thränen zu Jahve beten“ usw. Indem er einwendet, dass die Lücke dann nur zwischen V. 16 und 17 verlegt werde, hat Bewer (International Commentary 1911) diese Auffassung so zu verbessern gesucht, dass er die Erzählung schon mit V. 15 einsetzen lässt. Dafür brauchen nur alle Imperative sowie die Jussive וְיָאָמַר und וְיִאָּמַר als Perfekta und Impf. cons. gesprochen zu werden; für das יִכְבֹּ gibt Bewer inchoative oder dauernde Handlung neben der Aenderung in כָּבִי frei. In der Tat ist dann der ganze Hergang des Fast- und Bettags in allen Einzelheiten berichtet, der Prophet also wirklich zum Chronisten geworden. Aber erzählt man auch in solcher Form, kleidet man einfache kultische Vorgänge in diese „Staccato-Rhythmen“, wie gerade Bewer sie als für Joel eigentümlich hervorhebt? Schon die Aehnlichkeit mit der Aufforderung in 1, 13 f. sollte vor dieser Annahme ausreichend warnen. Wenn der Prophet den Erfolg seiner Mahnung ausdrücklich berichten wollte, hätte er wohl den kürzesten und einfachsten Ausdruck gewählt.

Für eine bessere Lösung des Rätsels möchte ich wieder, wie oben zur Schilderung der Plage,

ein Beispiel aus dem echten Buche Jesaja heranziehen. In K. 7 erzählt uns der Prophet — ursprünglich, was heute wohl anerkannt ist, mit seinem Ich — nachdem er zu Eingang die Lage der Dinge gekennzeichnet hat, von V. 3 an bis in die Einzelheiten, wie ihm Jahwe befiehlt, mit seinem Söhnlein an der Hand hinauszugehn, König Ahas da und da aufzusuchen und ihm den und den Gottesspruch auszurichten. Bis zu Ende von V. 9 läuft dieser sein Auftrag; in V. 10 aber steht Jesaja vor Ahas und hat sich seiner schon entledigt. Zwischen V. 9 und 10 klafft also dieselbe Lücke, wie hier in Joel 2. Die Ausführung des Gebotenen ist einfach zwischen den Zeilen zu lesen; sie wird in V. 10 als selbstverständlich vorausgesetzt. Und doch haben wir es gerade hier mit einem Stück prophetischen Berichts zu tun, der mit dem Ich Jesajas in K. 6, 1 einsetzt. Es ist eben prophetische Art, die Erzählung auf das knappste denkbare Mass zu beschränken und der Hauptsache nach nur als Prophet zu reden¹. Aber noch mehr ist aus jenem Stück für unseren Zusammenhang zu entnehmen. Hinter der Lücke setzt die Fortsetzung ein „Und Jahwe fuhr fort zu Ahas zu reden: usw.“ Auch dass Ahas auf die Botschaft Jahwes sich ausschweigt, müssen wir also noch erraten; der Prophet setzt seinen Bericht erst mit seiner eigenen weiteren amtlichen Beteiligung an der Handlung fort. Dem entsprechend haben wir alle Ursache, auch bei Joel den Bericht erst mit V. 19 beginnen zu lassen, mit den Worten „Und Jahwe antwortete und sprach zu seinem Volke“. Was also Merx für V. 18 und 19 und damit für die ganze Fortsetzung vorschlug, das ist für V. 18 allein unbedingt anzunehmen; mit vollem Recht verweist Merx auch darauf, dass schon Theodotion mit seinem καὶ ζηλώσει und καὶ φείσεται im Unterschiede von ἐζήλωσε und ἐφείσατο der LXX die Verbalformen als וְיָקֵץ und וְיִחַמֵּל verstand. Nun sind natürlich diese Imperfekta nicht futurisch sondern jussivisch aufzufassen. „Auf dass Jahve in Eifer gerate um sein Land und Mitleid habe mit seinem Volke“, gerade darauf zielt ja der Wortlaut des Gebetes ab, das er den Priestern in V. 17 anempfiehlt. Damit erst schliesst der Prophet selbst seine Rede, wie es in der Ordnung ist, indem er der Gemeinde die Hoffnung auftut, dass der angeratene Busstag Erfolg haben werde. Nur so greift V. 18 richtig zurück auf V. 12, den Anfang der neuen Wende, besonders aber auf das „Vielleicht kehrt er um und wird anderes Sinnes“ in V. 14; nur so kommt des Propheten

¹ Man vergleiche auch etwa Jer. 7 mit Jer. 26.

Handeln und Reden zu rundem Abschluss, statt dass mit V. 17 das Gebet, das er den Priestern anempfiehlt, ins Leere verhallt. Vor allem aber tritt der Umschwung, der Erfolg, nun erst mit dem entscheidenden Handeln Jahwes ein, und das ist seine Antwort in einem gnädigen Orakel. Das ויען יהוה von V. 19 muss das erste und das einzige erzählende Tempus in diesem Zusammenhang sein, ebenso wie das ויוסף יהוה in Jes. 7, 10.

Um die Wirkung dieser winzigen Aenderung, nicht am Texte, sondern nur an seinem späteren Verständnis, völlig klarzulegen und die richtige Auffassung des Hergangs zu sichern, greife ich noch einmal auf Wellhausen zurück. Zu V. 19. 20 lautet seine Anmerkung: „Jahve sagt dies nicht zu dem Propheten, sondern zu seinem Volke, und nicht durch Worte oder Eingebung, sondern durch die Tat, indem er die Plage wieder aufhebt. Vgl. V. 21—23.“ Der Schein, dass Jahwe sofort durch die Tat, ohne vorherige Ansage, die Antwort erteile, entsteht nur durch die falsche Auffassung von V. 18; seine Antwort durch Worte aber ist deutlich in den Versen 19 und 20 zu lesen, und es ist nicht erlaubt, deren Inhalt zu überspringen und sofort bei V. 21—23 vor Anker zu gehn. Wellhausen freilich findet den Beweis dafür, dass Jahwe nicht durch Worte oder Eingebung, d. h. Orakelspruch, rede, darin, dass er nicht zu dem Propheten, sondern zu dem Volke spricht. Gegen diese Schlussfolgerung muss ich die entschiedenste Verwahrung einlegen und berufe mich dafür wiederum auf Jes. 7, 10. „Und Jahwe fuhr fort zu Ahas zu reden“, heisst es dort. Um schlichte Worte handelt es sich hier, nicht um Tat; denn das angebotene Zeichen weist Ahas ab. Auch kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass es Jesaja ist, der diese Worte in Jahwe's Namen ausspricht; er selbst muss sich also bewusst sein, sie zuerst von Jahwe erhalten zu haben. Dennoch aber wählt der Prophet diese und keine andere Fassung. Ich weiss sehr wohl, wie man vielfach aus der Erkenntnis heraus, dass das Kapitel ursprünglich im Ich des Propheten geschrieben war, es für richtig hält, für ויוסף יהוה einzusetzen ויוסף, so dass es heisst „Und ich fuhr fort zu Ahas zu reden“¹. Ich selbst, der ich jene Beobachtung zuerst gemacht habe, neigte früher zu dieser Herstellung, habe aber längst eingesehen, dass der Prophet gar nicht so sagen kann, weil eben nicht er redet

¹ Wenn man nicht gar das Kapitel in Stücke schlägt und deren eines hier neu beginnen lässt: „Ein andermal sprach ‚Jesaja‘ zu Ahas also“ (so Hans Schmidt. Schr. d. A. T. in Auswahl).

— מלבו, wie der rechte Prophet das seinen Gegnern vorwirft — sondern Jahwe. Dem wird Guthe (Kautzsch³) gerecht, indem er hier eine redaktionelle Kürzung findet für „Und Jahwe redete weiter zu mir: ‚Gehe hin zu Ahas‘ usw.“ Aber, ganz abgesehen von dem bedauerlichen Irrtum, als wenn hier ein zweites Zusammentreffen mit Ahas eingeleitet würde, ist das eine überflüssige und willkürliche Annahme. Wollte man ja vollste Deutlichkeit, so wäre mit רבֿרֿ בִּיָּדִי „durch meine Vermittelung“ leicht zu helfen, und dies eine Wort könnte ebenso gut übersehen wie absichtlich gestrichen sein. Aber es bedarf dessen nicht. Da die Lage der Dinge völlig unmissverständlich ist, fasst sich der Prophet so knapp wie möglich, stellt seine Person völlig in den Hintergrund und führt damit nur um so nachdrücklicher unmittelbar den letzten Urheber des Anerbietens, Jahwe selber, redend ein. Genau so verfährt Joel an unsrer Stelle. V. 19 will sicher nichts andres sagen als dass, nachdem das Volk und insbesondere die Priester seiner Mahnung völlig Gehorsam geleistet hatten, er, Joel, von Jahwe die Offenbarung erhielt, die er mit Jahwes Worten in V. 19 ff. an das Volk weitergibt. Erst bei dieser Auffassung erhält der ganze Zusammenhang Leben, und von einem Bruch kann an dieser Stelle gar nicht mehr die Rede sein. Ganz besonders ist noch zu beachten, dass unser Prophet auch sonst nie mit seinem Ich hervortritt, was übrigens ja auch bei Jesaja bloss auf die Denkschrift in Kap. 6—8 beschränkt ist, in der er seinen Jüngern allein von seiner Prophetentätigkeit Rechenschaft gibt. So mag in Jo. 2, 19 auch bescheidene Zurückhaltung an dieser Fassung ihren Anteil haben. Vorzustellen haben wir uns einfach, dass, nachdem der angeratene Busstag feierlich abgehalten war, der Prophet in der Stille auf Jahwes Antwort wartete, mit so wenig oder so viel Vorbereitung und Zureistung, wie er es eben in solchen Fällen für nötig hält und gewohnt war. Wir brauchen uns nur zu erinnern, wie Jeremia in V. 42, 7 erst nach zehn Tagen die Antwort auf die Frage erhält, die er in des Volkes Auftrag gestellt hat, wie Habakuk in 1, 2, 2, 1f. lange schmerzlich auf Bescheid warten muss. Dann erst werden wir dem „Und Jahwe gab seinem Volke Antwort“ das volle Gewicht geben, und die erlösende und beglückende Wirkung, die ihm in der lebendigen Gegenwart beiwohnte.

Hat man so eine klare Anschauung von dem Verlauf gewonnen, so wird es auch leichter sein, mit den Schwierigkeiten aufzuräumen, die der Wortlaut bis zum Ende des Kapitels noch bietet. Ueber „den von Norden“ habe ich be-

reits das Nötige gesagt¹. Dass das *הגדיל לעשות* am Ende von V. 20, von den Heuschrecken ausgesagt, nicht Joel gehören kann, darüber braucht man kaum mehr ein Wort zu verlieren. Fragen kann man nur, ob es als Variante von 21 b zu streichen ist (Marti, Duhm), oder ob man mit *בְּהַגְדִּיל* lesen soll, um dann damit nicht die vorhergehende Rede Jahwes zu schliessen, sondern seine weiteren Verheissungen beginnen zu lassen. Dass diese nicht in V. 21 ff. zu suchen sind, ist vielfach richtig erkannt. Bis V. 23 eingeschlossen wird da von Jahwe in der dritten Person geredet, und die Anrede richtet sich an den Ackerboden, die wilden Tiere, die Bewohner Zions, mit der Aufforderung zu Jubel und Dank für die empfangenen Wohltaten. So ist der tatsächliche und zeitliche Hintergrund der Verse ein ganz anderer als der von V. 19 f.; sie versetzen uns in die Zeit nach der Erfüllung der darin enthaltenen Verheissungen. Auch V. 24 dazu zu ziehen (so z. B. Wellhausen und Bewer) halte ich nicht für angezeigt; denn da beginnt wieder die Verheissung, und die Sätze passen ganz wohl in Jahwes Mund als Fortsetzung des in V. 19 begonnenen Gedankengangs. Wie sind nun V. 21—23 zu verstehen? Die Antwort wird wesentlich von der Deutung des berühmten *לְצַדִּיקָה* in V. 23 abhängen. Sobald man erkennt, welche entscheidende Rolle dem Propheten selbst in dem Verlauf der Dinge zukommt, wird die schlichte Auffassung als „der Lehrer zur Gerechtigkeit“, d. h. der getreue Eckart seiner Brüder, und die Deutung auf ihn, den Propheten, wie sie v. Orelli neuerdings vertreten hat, wieder zu Ehren kommen müssen. Auch dass Orelli aut 1. Kön. 8, 36 mit seinem *כִּי הוֹרָם וְגו'* verweist, hat sein gutes Recht; denn ebenso wie dort ist hier die Plage als Züchtigung aufgefasst, und der Prophet hat sein Volk in Jahwes Namen darüber belehrt. Aber natürlich können dann die Verse, die Jahwe den Dank für diesen getreuen Ratgeber und Prediger aussprechen, nicht als Selbstlob von dem Propheten herrühren, und auch indem man sie heraushebt und hinter V. 27 verweist², kann man sie nicht für ihn retten. Sie begreifen sich dann einfach als Randglosse, wohl aus der Zeit selbst, verfasst von einem dankbaren Zeugen der Erfüllung des Verheissenen und der vollen Bewährung des Propheten. Auch dass sie an der falschen Stelle eingerückt sind, würde sich daraus am leichtesten erklären. Versteht man die

¹ Vgl. den Aufsatz „Der von Norden in Joel 2, 20“ in der Jan./Febr.-Nummer dieser Zeitung.

² Oder mit Bewer V. 21—24 hinter 26a, so dass dann 26aβ γ den Schluss machte und V. 27 nebst der Wiederholung V. 26b dem Uebersetzer zufiele.

Verse so, so könnte ihr Verfasser ganz wohl das von Bewer am Ende von V. 20 hergestellte *כִּי הַגְדִּיל לַעֲשׂוֹת* in 21 bβ als Leitmotiv benutzt haben. Daneben aber ergibt sich noch eine andere Möglichkeit. Mit Recht hat Duhm an 22b als Begründung für den Zuspruch an die wilden Tiere Anstoss genommen. Die Sätze gehören vielmehr zu dem Zuspruch an das Fruchthland in V. 21 und würden sich am besten an *וְשָׂמְחֵי* anschliessen. Sind sie dort übersehen und nachträglich an falscher Stelle wieder eingeschoben, so könnte 21 bβ, *כִּי הַגְדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת*, zur Ausfüllung der Lücke an ihrer ursprünglichen Stelle dem Satze am Schlusse von V. 20 nachgebildet sein.

Die ursprüngliche Fortsetzung von V. 20 darf man, wie schon bemerkt, in V. 24 ff. erkennen. Ich sehe auch keinen Grund, 26a auszuschliessen, weil dort in dem *שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם* Jahwe in der dritten Person auftritt. „Ihr werdet den Namen Jahwes eures Gottes preisen“ kann sogar Jahwe selbst aus dem Sinne der Angeredeten sagen; man braucht dafür gar nicht erst Recht und Brauch des Propheten in Anspruch zu nehmen, dass er zwischendurch für seinen Gott das Wort ergreift. Auch V. 27 kann noch zu der ursprünglichen Rede Jahwes gehören; man muss nur annehmen, dass er anfangs übersehen war, und 26b = 27b als vorzeitigen Schluss streichen. Das tun ja seit Wellhausen die meisten Ausleger.

Auf Einzelheiten der Textüberlieferung gehe ich nicht ein. Der Text des Buches ist arg verwildert und bedarf auf Schritt und Tritt gründlicher Reinigung.

Zu den Verben ע"ן.

Von Arthur Ungnad.

Neben der hebr. Wurzel *מל* „beschneiden“ nimmt man in der Regel noch eine „verwandte“ Wurzel *מלל* an, gewiss mit Unrecht. Ganz verkehrt ist es *וַיִּמְלֶחֶם* Gen. 17, 11 als Stütze für diese These zu verwenden. An der Bedeutung „deshalb sollt ihr beschnitten werden“ ist kein Zweifel, aber sonst verwendet dieselbe Erzählung stets die Wurzel *מל* (Vers 10. 12. 13. 14. 23. 24. 25. 26. 17). Es wäre ja ein leichtes, die Vokalisation nach der gewöhnlichen, allerdings wohl nur zweimal belegten Paradigmaform in *וַיִּמְלֶחֶם* zu ändern; aber das ist gar nicht nötig, denn die massoretische Vokalisation ist vollständig in Ordnung. Nämlich zu der 3. sg. *נָמַל* aus **namyala* > **namāla* sollte die 2. pl. ursprünglich **namāl-timma* lauten.