

Das Buch Ssefanjâ, eine historisch-kritische Untersuchung

von

Friedrich Schwally.

A. Der Text.

Kap. I.

Nach der in I 1 stehenden und einzigen Ueberschrift des kleinen Buches sind die drei Kapitel des Buches Ssefanjâ von einem in der Zeit des judäischen Königs Jôšijjâhû ben Âmôn lebenden Ssefanjâ ben Kûšî (LXX Χουσί) ben Gedaljâ (LXX Γοδολιου) ben Amarjâ (LXX Αμοριου) ben Hîzkijjâ (LXX Εζεκιου) verfaßt. Die Person des Profeten wird sonst nirgends erwähnt¹⁾. Sein Name da-

¹⁾ Die *vita prophetarum* des Pseudoepiphanius (Basileae 1529, S. 33) weiß über den Profeten folgendes: Σοφονίας δὲ ὁ προφήτης, οὗτος ἦν ἐκ φυλῆς συμεῶν ἀπὸ ὄρους σαραβαθά. [Nach Bertholdt, Einleitung IV, 1684 steht in einigen HS. Βαραθά, Dositheus hat Σαβαροθαραμ]. . . . ἀπέθανεν δὲ ἐν ἀποκαλύψει κυρίου καὶ ἐτάφη ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ μονότατος.

Der יחום האכות ed. J. H. Hottinger Heidelbergae 1659, p. 50 : הוא (wohl mit Djebâ'a Baedeker-Socin¹, S. 476 gleichzusetzen) נבע בהר לבנון שם קבור צפניה והוא תוך מערה סגורה ומדרשו קיים לא ימושו עננים מאוחו המקום לעולם ושם מעינות נובעים. Einen historischen Werth haben diese Notizen selbstverständlich nicht.

Auch eine *Apokalypse des Zephania* war einstmals vorhanden. Ein Fragment findet sich bei Clemens Alex. Stromata, Opera, Tom. II Venetiis 1757, pag. 692 : καὶ ἀνέλαβέν με πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέν με εἰς ὄρανον πεμπτόν, καὶ θεώρουσιν ἀγγέλους καλουμένους Κυρίου καὶ τὸ διάδημα αὐτῶν ἐπιχειμενον ἐν πνεύματι ἀγίῳ καὶ τοῦ ἐκάστου αὐτῶν ὁ θρόνος ἐπταπλασιῶν φωτὸς ἡλίου ἀνατέλλοντος, οἰκοῦντες ἐν ναοῖς σωτηρίας καὶ ὑμνοῦντες θεὸν ἄρρητον ὕψιστον. Umfänglichere Bruchstücke sind von Maspero in der Nekropole von Ichnm in koptischer Sprache gefunden und von L. Stern in der Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Alterth. 1886, p. 115 ff. veröffentlicht. In denselben ist jedoch nicht die mindeste Anspielung auf das alttestamentliche Buch zu finden.

gegen findet sich im A. T. noch öfter, Jer. 21, 1. 29, 25. 29. 52, 24. Zach. 6, 10. 14. I Paralip. 6, 21, in der älteren Form צפניָהוּ *Baš' d' 25, 18.* Jer. 37, 3. Der Sinn des Namens ist Jâhû schützt. צפן kommt im A. T. auch als zweiter Teil eines Eigennamens vor, אֶלְצַפָּן Nu. 34, 25 (LXX *Ἐλισαφαν*) womit אֶלְצַפָּן Exod. 6, 22 (LXX *Ἐλισαφαν*), Lev. 10, 4 (LXX *Ἐλισαφαν*) abwechselt. Bei den Karthagern wurde der Stamm צפן in ganz gleicher Weise zur Bildung von Eigennamen verwandt, צפנבעל Corp. Inscript. Semitic. Nr. 207 als Frauenname; 371, 415 ebenfalls. Nach einer anderen Erklärung ist צפן Name einer Gottheit (vgl. Baethgen, Beiträge zur semit. Religgesch. 22) wie in עברצפן CJS 265.

An dieser Ueberschrift ist schon den alten Auslegern dreierlei aufgefallen; vor allem die große Ahnenreihe. Es wird jedoch nur Zufall sein, daß der Stammbaum keines anderen Profeten über den Großvater hinausgeführt wird. Eben so lange und noch längere Ahnenketten sind im A. T. gar nichts Seltenes, wie ein Blick in die Listen der Bücher Ezra, Nehemia und Paralipom. lehrt. Hieronymus zur Stelle (*Opera*, ed. Vallarsi, Venetiis 1769, Tom. VI, Pars II, vgl. auch Praefatio zu Naum) führt eine jüdische Tradition (*tradunt Hebraei*) an, nach der diejenigen Väter und Großväter der Profeten, welche in den Buchtiteln genannt seien, ebenfalls als Profeten angesehen werden müßten. Diese Tradition ist natürlich nicht älter, als die haarspaltende Spitzfindigkeit der Rabbinen. In zweiter Linie ist es der Name Hizkijâ gewesen, an den sich die Erörterungen der Exegeten geknüpft haben. Ibn Ezra entscheidet sich für die Identität dieses חזקיה mit dem Könige gleichen Namens, Abrahanel dagegen. Es ist unfruchtbar die Geschichte der Auslegung dieser Stelle bis in unsere Zeit zu verfolgen. Die Ansicht Ibn Ezra's wäre mit der Chronologie zu vereinbaren und wird durch den Umstand, daß unsere Quellen von einem Bruder

Manasse's, Amarja, nichts wissen, noch nicht widerlegt (vgl. auch Kuenen, Onderzoek II, 2. Aufl. § 78 Anm. 1).

Der schwerwiegendste Einwurf gegen diese Meinung scheint mir die Thatsache zu sein, daß חוקיה in der Ueberschrift nicht ausdrücklich als מלך יהודה bezeichnet ist (so auch Delitzsch, Realencycl. Prot. Theol. u. Kir. Art. Zephanja). **سَلْمًا** der Peschittâ scheint eine secundäre Verderbnis zu sein (ähnlich urtheilt Sebök die syr. Uebersetzung der 12 kl. Propheten, 1887, p. 63). Mit der Variante *νίῶν Γοδολίου χελλαεου* Arm. M. S. bei Holmes kann ich nichts anfangen. Hieronymus verliert über diese Frage kein Wort. Der Vater unseres Propheten soll כּוּשִׁי gewesen sein. In allen Stellen, in denen das Wort im A. T. vorkommt, mit einer Ausnahme, ist es sicher Gentilicium von כּוּשִׁי Aethiopen. Jer. 36, 14 יהודי בן-נחניהו בן-שלמיהו בן-כּוּשִׁי ist das wenigstens *möglich*. Im Arab. ist **حَبِيش**, **حَبَشِي**, **حَبَشِيَّة** (vgl. **حَبَشِيَّة بن سلول** Ibn Hischam 212, 7 von u.) als Mannsname zu belegen. Es wäre jedoch möglich, daß unser כּוּשִׁי mit כּוּשִׁי Aethiopen gar nichts zu thun hat. Welchen Sinn der Name כּוּשִׁי (n. pr. viri) auf einer Inschrift aus Ipsambul (Corp. Inscr. Semit. Nr. 112) hat, steht dahin. Hieronymus hat der Name כּוּשִׁי viel Scrupel bereitet (videtur sonare mysterium).

v. 2. 3. Die Rede geht ohne alle Umschweife gleich *mediam in rem*: fortraffen will ich alles von der Fläche des Bodens, fortraffen Mensch und Tier, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres. Nach der Punctuation **אָסַף אָסַף** des masoretischen Textes ist hier der Jussiv des Causativs von **אָסַף** aufhören mit dem Infinitiv von **אָסַף** wegraffen, welche Bedeutung durch Gen. 30, 23, *ψ* 104, 29 gesichert ist, verbunden, ebenso wie Jer. 8, 13. Daß **אָסַף** inf. absol. von **אָסַף** mit vorgeschlagenem א sei, um nach Maßgabe des *verbum finitum* vor dem eigenen ersten Radical einen Consonanten zu gewinnen (Hitzig), ist

dem Ausweg zeigt die Variante der LXX καὶ ἀσθενήσουσιν οἱ ἄσεβεῖς = (ו)כְּשֵׁלוֹ הַרְשָׁעִים. Halten wir das mit dem M. T. zusammen, so wird sich als die einfachste Verbesserung וְכִשְׁלָתִי ergeben (und ich lasse die Frevler stracheln). Das folgende אַתְּ-הָאָדָם (וְהִכְרַחֲתִי) paßt hierzu weniger als τοὺς ἀνόμους LXX Ar., dessen hebräische Vorlage jedoch nicht sicher zu erkennen ist. Diese Lesart beseitigt nicht nur die Inconcinnität der zweiten Vershälfte, sondern auch die störende Wiederholung des אָדָם aus dem Anfang. Ich halte es deshalb nicht für wahrscheinlich, daß in ἀνόμους nur eine innergriechische Verderbnis aus ἀνθρώπων vorliegt, wie Schleufsner, Thesaurus I, 291 und nach ihm Vollers, das Dodekapropheton, Berlin 1880, annehmen. Der ganze Schlufs : מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה נָאֵם יְהוָה : ist jedenfalls erst aus v. 2 hereingekommen.

Mit v. 4 wendet sich die Rede an Juda und Jerusalem „Und ich strecke meine Hand gegen Juda aus und vertilge aus diesem Orte den Namen des Baal und den Namen der Priester.“ Die Aenderung von שָׂאָר in שֵׁם wird nicht nur durch LXX τὰ ὀνόματα τῆς Βααλ, sondern auch durch den Parallelismus empfohlen. Vergleiche die gleiche Phrase Hos. 2, 19 וְהִסְרַחֲתִי אֶת שְׁמוֹת הַבְּעָלִים מִפִּיהָ. בעלים Baaleim lesen die Codd. 22. 36. 51 (Lucian). Zach. 13, 2 אֶכְרִית אֶת שְׁמוֹת הָעֲצָבִים, vgl. auch Stade, Gesch. I 644 Anm. 2. Den Namen eines Menschen ausrotten, heisst ihn vollständig zu Grunde richten und so, daß nicht einmal sein Name auf die Nachwelt kommt. Nichts fürchtete der alte Israelit ärger. So wird die Schwagerehe Deut. 25, 6 mit den Worten וְלֹא יִמְחָה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל begründet, cf. Jer. 11, 19. Dem Frommen giebt Jahve einen ewigen Namen שֵׁם עוֹלָם Jes. 56, 5, wie sich Jahve selbst durch seine Großthaten gegen sein Volk einen solchen erworben hat (Jes. 63, 12). Mit כַּמְרִים [Hieron. (Ac)chumarim, LXX Βασ' δ' 23 5 Χωμαριμ] werden im A. T. immer die Götzenpriester bezeichnet. Βασ' δ' 23, 5. Hos. 10, 5. 9, 4 nach

einer Emendation Wellhausens ועמי כְּכַמְרֵי, vgl. Prolegomena², S. 143 Note. Die Etymologie des im Syrischen ganz gewöhnlichen Wortes ܕܡܫܚܝܢ¹) ist noch unangehellt. LXX Ar. hatten עם הפרנים nicht in der Vorlage und mit Recht: denn entweder sind damit Jahvepriester gemeint, dann stören die Worte den Parallelismus und sprengen den festen Zusammenhang mit dem Folgenden, oder הפרנים ist mit הכמרים identisch, dann ist es erst recht als Glosse ausgewiesen (gegen J. Z. Schuurmans Stekhoven, de alexandrinsche Vertaling van het Dodekapropheton 1887, p. 125).

v. 5 werden als ebenfalls dem Untergange geweiht noch genannt die, welche auf den Dächern Gestirndienst treiben und die, welche bei ihrem König (MT. בְּמֶלֶךְ. Syr. ܒܡܠܟܐ, Codd. 62, 86, 147 Holmes *Μολοχ*, 22, 36, 51 d. i. die Recension Lucians (Field LXXXVIII): *Μελχομ*, Targ. בשום פהכריהון, Vulg. Melchom, aber LXX vat. *κατα τοῦ βασιλέως αὐτῶν*) schwören. Was dazwischen steht, bildet einen heillosen Wirrwarr: ואח המשחחים הנשבעים ואת המשחחים ליהוה. Was thut Jahve in der heidnischen Umgebung? Warum sollen die Verehrer Jahves vernichtet werden, wird diese Strafe doch v. 7 seinen Verächtern verheißsen? Wenn der Verfasser Leute meinte, die trotzdem sie äußerlich Jahve dienen, doch bei Melekh schwören, hätte er sich ganz anders ausdrücken müssen, etwa המשחחים ליהוה, das erste נשבעים במלכם ist unter allen Umständen zu tilgen, da ליהוה nur von משחחים abhängen kann.

Die Objecte v. 6 werden ebenfalls von הכרתִי v. 3 regiert: und die sich von Jahve zurückziehen, und die Jahve nicht suchen und die ihn (LXX *τοῦ κυρίου*) nicht befragen. Den verbis finitis von 6 b entsprechen in LXX

¹) Auch in der großen Inschrift aus Teimâ auf der unteren Zeile unter dem Bilde links, vgl. Nöldcke, Sitzungsber. d. k. Preufs. Akad. d. Wiss. z. Berlin 1884, XXXV, vom 10. Juli.

Participien : *τοὺς μὴ ζητοῦντας τὸν κύριον καὶ τοὺς μὴ ἀντεχομένους τοῦ κυρίου*. Hier liegt natürlich nichts als eine glättende Uebersetzung des M. T. vor.

v. 7. Der Tag jenes Strafgerichts ist nahe, Jahve hat bereits das Schlachtopfer (LXX זבח) bereitet und seine Geladenen geweiht, deshalb ruft der Prophet seinen Hörern zu *הם מפני ארני יהוה*. Unter den קראים können nur Feinde gemeint sein, deren Einfall drohend bevorsteht. Wenn an Vögel und Raubthiere gedacht wäre, so müßte das wie bei Ez. 39, 17 ausdrücklich gesagt sein. — Mit *הם מפני יהוה* wurden jedenfalls alle Opferhandlungen eingeleitet, ähnlich wie bei den Römern durch das bekannte *favete linguis* (Horat. Od. 3, 1, 2. Aen. 5, 71).

v. 8 und an dem Tage des Schlachtopfers Jahves will Jahve die Großen und die Prinzen heimsuchen, und die, welche fremdländische Kleidung tragen. Ob LXX mit ihrer Variante *τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως* im Rechte ist, ist kaum zu entscheiden. Verschreibungen von *בְּנֵי* und *בָּיִת* finden sich öfter, so I Par. 2, 10. Jer. 16, 5. 14. Ezech. 2, 3; Gen. 45, 11. Ex. 16, 31. Jos. 17, 17. 18, 5. Neh. 7, 28. Hos. 1, 7 (cf. Schleufsner V 364, IV 59). Jener conservative Eifer für die nationale Eigenart ist auch das Motiv des Gesetzes Lev. 19, 19 = Dt. 22, 11 : du sollst dich nicht in Sha'tnez kleiden ¹).

v. 9. Der Sinn dieses Verses ist sehr unklar. *דלג על הפפתו* : LXX *ἐκδικήσω ἐμφανῶς ἐπὶ τὰ πρόπλα*. Das gibt jedoch keinen Sinn. Ueber die Vorlage zu *ἐμφανῶς* kann man nur Vermuthungen hegen, Cappellus, Schleusner II, 345, Vollers denken an *בלג*, Schuurmans Stekhoven an *גלג*. Die Phrase heisst vielmehr „über

¹) Aus keinem anderen Grunde hat Muhammad den Weingenuß verboten (Sure 5, 192, seine Meinung Sure 2, 216 *واثمهما أكبر من نفعهما* stammt aus früherer Zeit). So urteilt auch, wie ich nachträglich sehe, W. R. Smith, Prophets 388 nach Guidi della sede etc.

die Schwelle springen.“ Aber worin die Sünde dieser Leute bestanden hat, wissen wir darum noch längst nicht. Man hat *Bas' a' 5, 5* zur Erklärung herangezogen (schon Hieronymus), wo erzählt wird, daß die Dagonpriester in Asdod beim Betreten des dortigen Tempels nicht auf die Schwelle traten, sondern hinübersprangen (LXX). Wenn wir auch nichts davon wissen, daß ähnliche Bräuche in Israel im Schwange gewesen sind, so wäre dies doch möglich. In diesem Falle müßte in 9b ein paralleler Gedanke erwartet und LXX בית יהוה ארניהם zu lesen oder wenigstens so zu verstehen sein. *כְּחִלְמֵסֵי* ist natürlich nur innersyrische Verderbnis für *כְּחִלְמֵסֵי* (so auch Sebök 63). Ich halte diese Auffassung jedoch für unwahrscheinlich, da die kultischen Vergehen bereits in v. 6 besprochen sind. Versteht man *דלג על המפתח* mit Ewald von Leuten, die heimlich in die Häuser dringen, von Dieben, so macht *בית ארניהם* Schwierigkeiten, da die Diebe doch nur ihr eigenes Haus mit Raub füllen. Wenn Beamte gemeint sein sollten, welche ihrem königlichen Herrn durch Gewalt und Betrug von den Unterthanen Schätze erpressen, so müßte das deutlicher gesagt sein. Trotz alledem scheint mir der Text im Einzelnen gut überliefert zu sein. Vielleicht steckt in *דלג על המפתח* eine ganz andere Anspielung, die wir jedoch nicht enträtseln können. Bezeichnet die Phrase wirklich einen abergläubischen *ausländischen* Brauch, dann, möchte ich vorschlagen, die beiden letzten Vershälften von v. 8 und v. 9 mit einander zu vertauschen, so daß v. 8. 9 dann so aussähen: *8 ויהיה ביום זבח יהוה ופקדתי על השרים ועל בני המלך הממלאים בית ארניהם חמס ומרמה: 9 ופקדתי על כל הדלג על המפתח ביום ההוא ועל כל הלבש מלבוש נכרי: .* Das *ם* von *לבשים* kann aus Dittographie des *מ* von *מלבוש* entstanden sein, doch ist eine Aenderung nicht einmal nötig. Bei jener Verschiebung ist wohl auch *ביום ההוא* von Anfang an den Schluss des Versgliedes verschlagen worden.

v. 10. In Folge des Strafvollzugs Jahves wird Geschrei von dem Fischthore erschallen und Geheul von Mišneh und Schmerzensruf von Gebá'ót. שער הרנים : πύλης ἀποκεντούντων (= הרנים) : so konnte nur eine Mann übersetzen, dem es an Kenntnifs des heiligen Landes fehlte (vgl. Schuurmans Stekhoven, 123). Zur Bestimmung der Lage des שער הרנים ist II Paralip. 33, 14. Neh. 3, 3, besonders aber 12, 39 wichtig, diese Stelle steht in dem Bericht über die Einweihung der neuerbauten Mauer, daraus geht hervor, daß sich die Festgemeinde an einem Punkte der westlichen Mauer versammelte und von da in zwei Zügen, der eine rechts (d. i. südlich), der andere links (d. i. nördlich) auf der Mauer herumging um im Tempelhofe wieder zusammenzutreffen. שער הרנים ist nun das dritte Thor, welches von der nach links (v. 36 l. לשמאל) schwenkenden תורה passirt wird; demnach befand es sich im Norden, vgl. auch Stade, Geschichte II, 167. Ueber die Lage von המשנה geht aus den Belegstellen II Reg. 22, 14 LXX ἐν τῇ Μασενα = II Paralip. 34, 22 LXX ἐν τῇ Μασαλει Neh. 11, 9 nur soviel hervor, daß es der Name für einen Stadttheil ist. Hitzig schließt aus dem Umstande, daß Neh. 3, 3 das Fischthor von den bnê hasenâ'â gebaut wird, deren einer später Neh. 11, 9 als Vorsteher dieses Stadttheils erscheint, daß משנה bei dem Fischthor gelegen haben müsse; das ist doch zu gewagt! Das Targum der Antwerpener Polyglotte giebt es durch עופלא wieder gegen עופא der Londoner und des Reuchlinianus (vgl. Cornill, ZATW. 1887, 200). Daß auch נבעות ein Stadtteil sei, wage ich nur vermuthungsweise zu äußern.

v. 11. Das Verhängniß ereilt auch die in Jerusalem ansässigen Fremden. „Heulet ihr Bewohner des Makhteš, alle Kanaanäer kommen um, alle mit Geld Beladenen werden werden ausgerottet.“ מכהש Hieronymus Machthes ist allem Anschein nach ein Quartier Jerusalems gewesen

(s. auch Bar 'Alī bei P. Smith s. v.), von dem wir jedoch sonst weder etwas wissen noch auch nur vermuten können. Targ. בנחלא דקדרון ist wohl geraten. Als Appellativ kommt das Wort noch zweimal vor Ri. 15, 19, wo es einen Theil des Eselskinnbackens bedeutet, wenn der Text in Ordnung ist (LXX λάκκος, Symmach. μύλη, danach Hieron. dens molaris; 54, 59, 75, 82 ὄλμος) und Prov. 27, 22, wo es mit seinem Verbum verbunden ist אַם הַכְּרוֹשׁ אַח : hier bedeutet er den Ort, indem die Handlung des כהש stossen ausgeübt wird, den Mörser. So wäre Symmachus zu Jud. 15, 19 mit μύλη im Rechte. Dafs מַכְּחַשׁ fossula, excavatio bedeuten soll, ist eine Behauptung der Rabbinen, der Gesenius (Thesaurus 725 b) zu sehr getraut hat. Die Wiedergabe von נרמה durch ὁμοιώθη beweist nicht, dafs der Uebersetzer von dem hebräischen Wort nur eine Bedeutung gekannt hat (Schuurmans Stekh. 103), sondern allein — wenn anders das Dodekapheton das Werk eines Uebersetzers ist — dafs er hier ebenso wie Hos. 4, 6 gedankenlos gearbeitet hat, während er Hos. 10, 15 ἀπερρίφη, Obad. 5 ἀπερρίφης, Hos. 10, 7 ἀπέρριψε, Hos. 10, 8 ἐξαρθήσονται den auch an unserer Stelle in Betracht kommenden Sinn trifft. — Mit עם כנען sind kanaanäische Kaufleute gemeint, wie der Parallelismus lehrt, vgl. Hos. 12, 8 כנען, Jes. 23, 8 כְּנַעֲנִיָּה (οἱ ἔμποροι αὐτῆς LXX) Job 40, 30, כנענים, Zach. 14, 21 כְּנַעֲנִי. Die Phönizier waren damals eben so das Handelsvolk wie jetzt bei uns die Juden.

v. 12. Diesem Strafgericht wird keiner entrinnen; denn Jahve wird in jener Zeit Jerusalem mit der Leuchte¹⁾ (so vielleicht mit LXX μετὰ λύχνου = כנר gegen בנרות M. T. vorzuziehen, da Jahve von sich allein spricht) durchsuchen und auch die Gleichgültigen vor sich fordern, die

¹⁾ Hiernach wird der Prophet, als Heiliger, mit einer Laterne in der linken Hand abgebildet, vgl. Stadler, Heiligenlexicon, Bd. V s. v.

in ihrem Herzen sprechen : Jahve schafft uns nicht Schaden noch Nutzen. Es ist klar, daß הרע und היטיב hier in ihrem ursprünglichen utilitaristischen, nicht aber in dem davon erst abgeleiteten moralischen Sinne gemeint sind. היטיב ist Hif'il von יטב einer Nebenform von טוב, vergleiche יגד und נור sich fürchten, נואל Nif'al אול; dagegen sind הימיר Jer. 2, 11, הימש Ketib Ri. 16, 26 und vielleicht הכיש, die bekannte s. g. metaplastische Form für הכיש, nichts als Textverderbnisse. Mit einem bildlichen Ausdruck werden die Jerusalemer bezeichnet als die, welche auf ihren Hefen sich zusammenziehen. Die instructivste Stelle zum Verständniß dieses Bildes ist Jerem. 48, 11 : Moab war sorglos von Jugend auf, und ruhte auf seinen Hefen; und nicht ward es umgegossen von einem Gefäß ins andere und kam nicht ins Exil doch dereinst will ich Schröter senden; die werden es umlegen, seine Gefäße leeren, seine Krüge zerschmettern.

So ähnlich soll es auch (v. 13) jenen selbstzufriedenen Jerusalemern gehen, die Gott einen guten Mann sein lassen; ihr Vermögen wird zur Beute und ihre Häuser zur Wüstenei; und haben sie Häuser gebaut, so werden sie nicht darin (LXX ἐν αὐταῖς) wohnen und haben sie Weinberge gepflanzt, so werden sie ihren Wein nicht trinken. — ἐν αὐταῖς hinter κατοικήσουσιν (ישבו) ist Zusatz des Uebersetzers ebenso wie ἐπ' αὐτῆς Ez. 28, 26. Hitzig hat an der grammatischen Correctheit von ובנו ohne Grund Anstoß genommen. Befremdlich ist hier allein, daß zweimal unmittelbar hintereinander von Häusern die Rede ist. Entweder ist ובנו בתים ולא ישבו als Lückenbüßer für einen anderen unleserlichen Text hereingekommen (vgl. Am. 5, 11. Mich. 6, 15), oder die ganze Vershälfte ist secundär und in Erinnerung an Stellen wie die eben genannten oder Βασ' δ' 19, 29 = Jes. 37, 30. Ez. 28, 26. Jes. 65, 21. 22 entstanden; auch in ובתירהם könnte eine Verderbnis vorliegen.

14a. „Nahe ist der große Tag Jahves, nahe und sehr eilend.“ Nach Ewald⁷ § 240 e ist מָהַר „Infinitiv, der aber schon so sehr unser eilends geworden ist, daß er auch als einfache Aussage gilt.“ Ein solcher Gebrauch ist aber ohne jede Analogie. Ein Infinitiv muß immer von einem Verbum finitum abhängen; nach der Ewaldschen Auffassung müßte der Text umvocalisirt werden in קָרַב מָהַר. Hitzig betrachtet מָהַר als ein Beispiel dafür, daß von dem Particip Piel מַּיְרָא präformativum abfallen könnte, wenn der erste Radikal ein מ sei, und beruft sich dafür auf מָאן Ex. 7, 27. 9, 2. 10, 4. Diese Fälle erkennt auch Ewald § 169 d an, er handelt sie ab zusammen mit den ohne מ gebildeten Participien des Pual. Ich halte die a. a. O. angeführten Belege durchaus nicht alle für stichhaltig. Jes. 30, 24 wird für וָרָה besser das verbum finitum וָרָה gelesen. שָׁעַר Jer. 29, 17 könnte anders vokalisirt oder in שְׁעָרָה geändert werden. Koh. 9, 12 wird für das angebliche Particip יִקְשׁוּ eher ein verb. finit. erwartet (LXX παγιδεύονται); f. מוֹעֵדָה Prov. 25, 19 kann ebenso gut mit den alten Grammatikern מוֹעֵדָה gelesen werden und Jes. 18, 2. 7 steht neben מוֹרָט das regelmäsig gebildete מְמַשֵּׁף! Die Sprache hat das mit Vocalanstofs zu sprechende מ vor dem gleichen, aber vokalisirten Consonanten durchaus nicht gescheut, wie die folgende Zusammenstellung bezeugt: מְמַלְאִים Cant. 5, 14; מְמַלְאָ I Paral. 12, 15. Jer. 13, 13; הַמְמַלְאִים Job 3, 15. Ssef. 1, 9. Jes. 65, 11; מְמַנִּים I Paral. 9, 29; מְמַשֵּׁף Jes. 18, 2. 7. Prov. 13, 12; מְמַשֵּׁל Ez. 20, 49; מְמַשֵּׁשׁ Deut. 22, 49. — מָהַר Gen. 41, 32. Prov. 6, 18. Mal. 3, 5. Aus dieser üblichen Form kann demgemäß auch מָהַר unseres Textes verschrieben sein. Jene alte ohne das Präfix מ gebildete Participialform scheint mir nur für einige Participia Pual sicher zu stehen, nämlich אָבַל Ex. 3, 2, יוֹלַד Ri. 13, 8, לָקַח Bas' 2, 10; vgl. Kautzsch, Gramm.²⁵ § 52, 2 Anm. 6.

Die zweite Hälfte dieses Verses muß nach unserem Texte übersetzt werden: Lärm des Tages Jahves, bitterlich schreit dort der Held. Die absolute Stellung der Worte 'ה קול יום ה' könnte auffallen, aber dieselbe hat an Jes. 13, 4. Jer. 25, 36 gute Analogieen. Die Verbindung **מר צרה** ist durch **מר יכביון** Jer. 33, 7 als möglich ausgewiesen. Trotzdem glaube ich, daß die von den Accenten geforderte Verbindung anfechtbar ist. Wenn man nämlich beachtet, daß 14 a nach dem Qinarythmus gebaut ist, mit der Caesur hinter **הקרויב**, so erscheint das erste Glied von 14 b (bis 'ה) zu kurz, das zweite dagegen zu lang. 14 bβ *LXX καὶ σκληρὰ τέτακται* 15 *καὶ δυνατή* = **וצר השם וגבור** und Hieron. *et tribulabitur ibi fortis וְצָרָר שׁ'ג'* oder **הצר** vgl. v. 17), die Peschitta **صَمًا صَمًا صَمًا** gehen im wesentlichen auf den M. T. zurück, **צרה** paßt auch aus inneren Gründen besser als das *tribulabitur* des Hieronymus. An dem Text wird man also nichts ändern dürfen. Es macht jedoch nicht die geringsten Schwierigkeiten **מר** als Prädikat zum Vorhergehenden zu ziehen.

15. Ein Tag des Zornes ist jener Tag, ein Tag der Bedrängnis und Bedrückung, ein Tag der Oede und Verödung, ein Tag der Finsternis und des Dunkels, ein Tag des Nebels und Gewölks.“ Für **צרה** könnte man wegen der folgenden Paronomasie geneigt sein **צוקה** zu lesen, wenn diese Zusammenstellung auch nirgends zu belegen ist. Doch findet sich **צר ומצוקה** noch Job 15, 24. Beliebter sind die Verbindungen **צרה ומצוקה** Prov. 1, 26. Jes. 30, 6 **במצור ובמצוק** Deut. 28, 53. 55. 57. Jer. 19, 9¹⁾. — Die Vo-

¹⁾ **שואה** gehört zu **שוא** = **سوء**, welches noch den älteren Vocalismus bewahrt hat. Genau so wie **שוא** wurden m. E. auch einmal die Pausalformen mit starkem Auslaut **מֹות**, **תֹוד**, **אֹון** gesprochen, wurden aber später wie dreiradikalige behandelt, vgl. auch **עֹולו עֹול** Ez. 18. 26. 23, 13, **עֹולה**.

calisation עֲרָפֶל ist befremdlich; die Analogie von פְּרָמֶל אֲרָאֵל Jes. 33, 7 (Meša' 12. 17) weist auf עֲרָפֶל, was auch durch אֲרָאֵל vielleicht als ursprüngliche Bildung ausgewiesen wird. — Der Passus יוֹם עֵנַן וְעֲרָפֶל findet sich noch Deut. 4, 11. 5, 22. ψ 86, 2. Ez. 34, 12, חֶשֶׁךְ וְאִפְלָה Exod. 10, 22. Während derartige Synonymenpaare durch keinen Schriftsteller von dem andern entlehnt, sondern von beiden gleichermaßen aus dem Vorrath der lebendigen Sprache geschöpft werden, wird die Sachlage eine erheblich andere, wenn wir sehen, daß der ganze Passus יוֹם חֶשֶׁךְ וְאִפְלָה יוֹם עֵנַן וְעֲרָפֶל Joel 2, 2 wiederkehrt. Ich wage jedoch nicht zu entscheiden, auf welcher Seite eine Entlehnung zu constatiren ist. Man kann die Worte unbeschadet des Zusammenhangs in beiden Büchern streichen. In Stade's Zeitschrift VIII. Jahrg. 1888 S. 206 ff. glaube ich nachgewiesen zu haben, daß sich sogar bei größeren Zusammenhängen auf die Frage nach der Abhängigkeit eines Autors von dem anderen nur selten eine befriedigende Antwort geben läßt.

16. „Tag des Trompetengeschmetters und des Kriegslärmes gegen die festen Städte und die hohen Zinnen.“

17. „Und ich setze den Menschen zu, daß sie wie Blinde tappen, weil sie gegen Jahve gefehlt haben, ihr Blut wird wie Dreck hingeschüttet und ihr Saft wie Unrath.“ Gegen die landläufigen Ausgaben ist nach Baer nicht לְחֶמֶת, sondern vielmehr לְחֶמֶם zu lesen. לחם bedeutet im Hebräischen ursprünglich „Brod“ und dann allgemein „Speise“ (cf. auch Fränkel, Aram. Fremdw. 1886, p. 30), das verwandte arabische لَحْمٌ nur „Fleisch.“ Nach Ewald soll לחם ursprünglich „Saft“ und dann erst Brod, bezw. Fleisch bedeuten. Aber — abgesehen von allem Andern — wie kann man Brod — zumal wenn man an die dünnen Fladen der Israeliten und auch der modernen Araber (cf. Euting Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin

vom 8. Mai 1886, p. 21 des Separatabdr.) denkt — Saft nennen? Ewald's Berufung auf לִשָּׁר ist ebenfalls nichtig, denn hierfür ist nur die Bedeutung *ἐγχαίς* „irgend ein Backwerk“ gesichert Nu. 11, 8 טַעֲמוֹ (nämlich des Manna) כַּטְעָם לִשָּׁר הַשֶּׁמֶן (so auch Dillmann z. St.). Mit Recht wird von Friedr. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hebräisch-aram. Wörterb. zum A. T. Leipzig 1886, S. 193 die Deutung von לחומו Hiob 20, 23 als „sein Fleisch“ bekämpft. Aber, was er dafür setzt, „seine Eingeweide“ paßt nur, wenn in עלימו etwas stecken würde, was חרון אפו (23 a) entspräche. Sonst ist „in seine Eingeweide“ eine zu עלימו sehr schlecht passende Epexege. Es wird vielmehr ein Object von ימטר vermißt; LXX geben לחומו durch *ὄστυα*, welches Hiob 18, 11. 27, 10. 30, 15 das Aequivalent von בלהה ist. Dies gäbe auch 20, 23 einen trefflichen Sinn. Dagegen paßt die Uebersetzung „Eingeweide, Gedärme“ sehr gut, Ssef. 1, 17. Man muß sich jedoch vor Augen halten, daß dieselbe keine sichere etymologische Stütze hat, sondern vielmehr aus dem Zusammenhang gerathen ist, vgl. auch Nöldke in der Recension des citirten Werkes von Delitzsch in ZDMG. XL, 71. Bei diesem Sachverhalt ist es wenigstens möglich, daß in לחמם eine Verderbnis aus לחתו von לחה Saft vorliegt, einem zu dem Adjectiv לח gehörigen Substantiv, dessen Bedeutung „säftig“ durch Ez. 21, 3 (כל עץ לח וכל עץ יבש) Ez. 17, 24 und Nu. 6, 3 לח עץ והובשתי עץ לח gesichert ist. Hitzig hat eine ähnliche Emendation zu Jer. 11, 19 בְּלַחֹו für בְּלַחֹו nach Deut. 34, 7 gegeben.

18. „Weder ihr Silber noch ihr Gold kann sie am Tage des Zornes Jahves herausreißen, und durch das Feuer seines Eifers wird das ganze Land verzehrt, Tod und Untergang bereitet er allen Bewohnern des Landes.“ Die Verbindung von נבהלה mit כלה durch אף kann unmöglich richtig sein, da dasselbe immer „einschränkenden“ Sinn hat. Die Lesart wird auch nur durch Targum בָּרַם

bestätigt, während Hieronymus אה = cum, LXX, Syr. Arab. אה = και in der Vorlage gehabt zu haben scheinen. So ist gegen Hitzig herzustellen vgl. Cant. 1, 16. I Reg. 2, 7. Esr. 26, 9. ψ 74, 16. נְבִהָלָה findet sich nur hier als Substantiv gebraucht, während das Uebliche בְּהִלָּה ist (Lev. 26, 16. ψ 78, 33. Jes. 68, 23. Jer. 15, 8). Die Bedeutung „Untergang“ für נְבִהָלָה steht durch יְבִהֲלוֹן ψ 104, 29 fest, wo יוֹעוֹן dazu in Parallele steht. Die Anreihung eines Participiums Nif'al an כֹּלֶה scheint beliebt gewesen zu sein, vgl. כֹּלֶה וְנִחְרְצָה Jes. 10, 13. 28, 32. Dan. 9, 29. Die Worte גם כִּסְפָם גַּם וְהִבֵּם לֹא יוּכַל לְהַצִּילָם בְּיוֹם עֲבֵרַת יְהוָה kehren mit der Aenderung כִּסְפָם בְּזוֹהֵב Ezech. 7, 9 M. T. wieder, in LXX nicht, was auch Hieronymus ausdrücklich bestätigt (Field z. St.). Sie unterbrechen in der That den straffen Anschluß des Folgenden an 19a und weisen sich dadurch als Glosse aus, die recht gut aus Ssefanjâ geflossen sein kann (so auch Cornill). כֹּשֶׁת קִנְאוֹתָם תֹּאכַל findet sich auch Ssef. 3, 8. Ob hier ein Abhängigkeitsverhältniß anzunehmen ist, wird weiter unten erörtert werden. Hier ist jedoch darauf aufmerksam zu machen, daß sich die drei Glieder des 18. Verses sehr schlecht in einander fügen. 18b und 18c sprechen den Gedanken einer allgemeinen Vernichtung aus, um den Satz (19a) zu begründen, daß am Tag Jahves der Reichtum dem Menschen nichts helfen kann. Man begreift deshalb nicht, warum diese Begründung in 18b mit ו copulat (διότι Codd. Holmes XII, 130, 198, 233, 240, 311 wohl Correctur nach 38), in 18c mit כי eingeleitet wird. הַאָרֶץ am Schluß von 18b und von 18c stört; außerdem befremdet die Kürze von 18b (5 Worte) gegen die Länge von 18a (10 Worte) und von 18c (9 Worte). In 18a könnte בְּיוֹם הַ עֲבֵרָה erst aus v. 15 eingetragen sein. Wie dem auch sei, 18b und 18c sind nebeneinander unerträglich; welchem der Vorzug gebührt, steht dahin.

Kapitel II.

v. 1. התקישו וקישו הגוי לא נכסף. *התקישו* kann nach Analogie des Poel Exod. 5, 7. Nu. 15, 32. 33. I Reg. 17, 7. 12. Ex. 5, 12 (wo für *לְתִבֵּן* vielleicht *לְלִבֵּן* zu lesen ist; zur Bedeutung von *קש* vgl. Delitzsch, Job, 498) nur heißen „für sich Stoppeln sammeln“, auch das *קש* kann denominirt sein. Mit dieser Bedeutung ist aber nichts anzufangen. *قت* und *قت*, welche Wurzeln nach den Lautgesetzen entsprechen, führen auch nicht weiter. Die Pleneschreibung *קוש* weist vielleicht eher auf eine mittelvokalige Wurzel hin, aber eine Wurzel *קוש* zeigt sich weder im Hebr. noch Aram. Hitzigs Uebersetzung „nehmt euch zusammen“ ist nicht minder verwerflich wie die Ewalds: „erbleicht.“ Für *נכסף* ist aus Gen. 31, 30. *ψ* 84, 3 ebenso wie für die erste Form (Job 14, 15. *ψ* 17, 12) nur die Bedeutung „sich sehnen“ sicher. Die Bedeutung „fahl, blaß“ (= *pallore pudoris affectus* Gesen. Thes. 703, Ew. Hitz.) ist unerweislich. LXX *συνάχθητε καὶ συνδέθητε τὸ ἔθνος τὸ ἀπαίδευτον*, und so auch die anderen Versionen, geben den M. T. wieder und haben vielleicht nur für *נכסף* etwas anderes (aber was?) gelesen. Des Hieronymus „gens non amabilis“ (= „quae amore Dei indigna es“) geht auf den M. T. zurück.

Mit v. 2a *בטרם לדה חק כמוץ עבר יום* ist ebensowenig anzufangen. Ewalds Wiedergabe „bevor geboren wird die Frist, wie Spreu einherfährt der Tag“ ebenso wie die Gleiche Hitzigs mit der Variation „bevor der Beschluß gebiert“ sind unhaltbar. LXX *πρὸ τοῦ γενέσθαι ὑμᾶς ὡς ἄνθος παραπορευόμενον*. Sie las mit Recht *יום* nicht und für *חק* das Suffix *כם*, dagegen ist sie mit *ἄνθος* gegen den M. T. im Unrecht, denn *מץ עבר* ist eine stehende Phrase (Jes. 29, 5), so hat auch Peschittâ *حبتن*. Ob LXX *לדה* in der Vorlage hatte, kann wegen der Zweideutigkeit des griechischen *γίγνομαι* nicht ausgemacht werden. Wie dem

auch sei, לָרָה = fieri ist im Hebräischen unerhört. כָּטָרָם mit Infinitiv findet sich nur hier, sonst überall mit Verbum finitum. Deshalb wird eine Verderbnis vorliegen. Die nächstliegende Conjectur הוֹיִתְכֶם oder חָרִי (לֹא חָרִי) Graetz, Monatsschrift 1887, 506) ist mir zu matt, vielleicht הֲנִרְפוּ? Es ist aber überhaupt die Frage, ob die in v. 1 Angeredeten auch in 2a Subject sind. Wir werden uns demnach bescheiden müssen, daß wir v. 1. 2a eben nicht mehr verstehen.

v. 2 c d. „Bevor über euch kommt die Glut des Zornes Jahves, ehe über euch kommt der Tag des Zornes Jahves.“ Die Negation in 2c und 2d ist vielleicht als Textfehler zu beseitigen (LXX *πρὸ τοῦ ἐπελθεῖν ἐφ' ὑμᾶς*). Hieron. *antequam veniat . . super vos: antequam super vos irruat*), da der sonst mit Kautzsch Gramm.²⁵ § 152, 2 anzunehmende tautologische Sprachgebrauch der doppelten Negation in keiner der 37 anderen Belegstellen für כָּטָרָם zu constatiren ist. Doch sind einige Beispiele von לֹא עַר אֲשֶׁר לֹא bzw. עַר לֹא analog, Eccl. 12, 1. 2; Prov. 8, 26. Daß Cod. 233 Holmes und Arab. 2b auslassen, ist wohl nur auf ein Abschreiberversehen zurückzuführen. Syrohexaplaris bezeugt durch kritische Zeichen, daß gerade 2b, aber nicht 2c, zum ursprünglichen Septuagintatext gehört hat. Wenn wir dies auch nicht wüßten, würden wir doch schon aus inneren Gründen eines der beiden letzten Versdrittel zu streichen haben.

3. Während 2a durch 2b erklärt wird, wird das Bild des ersten Verses erst v. 3 erläutert „Suchet Jahve all ihr Demütigen des Landes, die sein Recht üben, sucht Gerechtigkeit, sucht Demut, vielleicht werdet ihr am Tage des Zornes Jahves geborgen.“ Der Relativsatz אֲשֶׁר לֹא מִשְׁפָּטוֹ פִּעְלוֹ könnte auffallend erscheinen, weil er gegen die umstehenden Imperative in die Beschreibung verfällt. Dieser Uebergang ist jedoch eine Eigentümlichkeit der hebräischen Stilistik, vgl. Jes. 10, 5 und dazu Ewald, Gramm.⁷ p. 838, Anm. 4; Lev. 2, 8. 13, 52. 55. 57. Mal.

2, 15 (Ewald, Gramm. ⁷ § 319, 2. Abs.). LXX liest *κοίμα ἐργάζεσθε* = *משפט פעלו*, doch ist in diesem Fall die Stellung des Verbums bedenklich. Außerdem bliebe unerklärlich, weshalb nicht hier, wie im Umstehenden schon dreimal, ebenfalls *בקשו* gebraucht wäre. Man könnte meinen, daß sich *עניי הארץ בקשו עונה* (LXX *ταπεινοὶ γῆς*, ohne Art!) stofse, da dieselben ja im Besitze der *עונה* sind. LXX *καὶ ἀποκρίνασθε αὐτά* = *וענהוּ* d. h. „und entsprechet ihr“ giebt einen befriedigenden Sinn. Aber *עניי ארץ* ist stehender Ausdruck für die fromme Gemeinde (vgl. auch Grätz, Psalmen S. 20 ff.).

v. 4. Denn Gaza (arab. *غزة*) wird verlassen sein und 'Aškalon (arab. *عسقلان*, *ع* wegen des folgenden *ق*, *אשקלני* aus Askalon, Corp. Inscr. Semit. 115) zur Wüste, Ašdôd (LXX *Ἀζωτος* so meistens, aber Deut. 2, 23. Jos. 15, 46 *Ἀσηδωθ*, Jos. 11, 22 *Ἀσελδος*, Jos. 15, 47 *Ἀσιεδωθ*; Hieron. Azotus, hebr. Esdod) wird am Mittag ausgetrieben, 'Ekron (LXX *Ἀκκαρων*, id. Hier. durch Assyr. Am-kar-ru-na Delitzsch, Paradies 289 bestätigt; aber heute *عقرون*) wird entwurzelt. *ענה עוובה* und *עקרון העקר* ¹⁾ sind Paranomasieen; bei *אשרור* hätte sich gerade so leicht eine solche geboten; es ist mir unerklärlich, daß diese nicht benutzt worden ist. *עוובה* LXX *διηρασμένη* = *בוזה* lasse ich dahingestellt, *עוובה* LXX *ἐκριφήσεται* = *חנרש* ist wegen der Concinnität mit dem Umstehenden vorzuziehen. *בצהרים* soll Asdod niedergeworfen werden, d. h. zu einer Zeit wo man sich am sichersten fühlt, cf. Jer. 6, 4. 15, 8. Denn Mittag ist die

¹⁾ *עקר* nur hier vorkommendes Passivum zu *עקר* bzw. *עקר* in der Bedeutung „einreißen“. Dieselbe findet sich ebenso wie die andere „die Sehnen des Hinterfußes eines Tieres durchhauen“ auch im Aramäischen und Arabischen. In welchem Verhältniß *عقار* *عقار* Wurzel (nur aramäisch; *عقار* officinelle Pflanze ist Lehnwort, Fränkel 163) und *עקר* unfruchtbar (Hebr. Aram. Arab.) zu den Bedeutungen des Verbums steht, ist nicht durchsichtig.

Zeit der Ruhe, zumal im heißen Orient. So fragt der Liebhaber Cant. 17 : איכה תרביץ בצהרים. Gehört unser Vers mit den Vorhergehenden zusammen, so kann beiden nur der folgende Gedanke zu Grunde liegen : Wenn das Volk nicht nach Gerechtigkeit strebt, wird Israel mit den Städten der heidnischen Philister das Schicksal teilen müssen. Diese Paraphrase zeigt, daß sich die beiden Verse nur dann zu einander in Beziehung setzen lassen, wenn man die zur Verknüpfung nöthigen Begriffe *einträgt*. Trotzdem ist an der Authentie des Zusammenhangs nicht der mindeste Anstoß zu nehmen. Denn es gehört zu der Eigenart der profetischen Stilistik, sich bei der Verbindung zweier Gedanken viel weniger Hilfslinien zu bedienen, als unsere unter dem Einfluß der klassischen Sprachen stehende moderne Redeliteratur. Der Profet stellt eben größere Anforderungen an die *Phantasie* seines Publikums. — Daß das in diesem Verse sich findende Wortspiel Mi. 1, 10 nachgebildet sei (Reufs, Gesch. der heil. Schriften A. T.s 346) ist ohne jeden Anhalt.

vv. 5—15 wendet sich der Profet direct an eine Reihe fremder Völker, die Philistäer, v. 5—7, Moab und Ammon, v. 8—11 a, Kuš, v. 12, und schließlich an Assur mit Nineve, v. 13. 14.

v. 5. „Wehe, ihr Bewohner der Meeresküste, Volk der Kretē, Ausspruch Jahves über dich Kanaan, Land der Philistäer, ich vernichte dich bis auf den letzten Einwohner.“ חבל Landstrich ist ganz gewöhnlich; die Verbindung mit הים findet sich nur hier, häufiger ist הים הים. Kreti heißen die Philistäer auch 1 Sa. 30, 14. Ez. 25, 16. כנען steht hier in demselben Sinn wie βας' α' 7, 14 (האמרי), Nu. 13, 29, nämlich für die ganze Bevölkerung Palästinas vor der israelitischen Invasion (vgl. auch E. Meyer, Kritik der Berichte etc. ZATW. 1881, 117—146). גוי כרתים] πάροιχοι Κρητων. Hieron. gens perditorum (Choretim), der M. T. ist Beiden vorzuziehen, denn πάροιχοι ist inhaltlich

anstößig, choret = perditus ist nicht zu belegen. [והאברתיך] LXX καὶ ἀπολωῶ ὑμᾶς : Der masoretische Text ist gegen LXX im Rechte, denn überall, wo מאין יושב vorkommt (Jes. 5, 9. 6, 11. Jer. 4, 7. 29. 9, 10. 26, 9. 33, 10. 34, 22. 51, 7. 44, 22. 46, 19. 48, 9. 51, 29), schließt es sich an Ortsbezeichnungen an. Der Concinnität wegen ist auch für עליכם vorher עלך herzustellen.

6. „Es wird zu Lagerplätzen von Hirten und zu Schafhürden.“ והיתה חבל. חבל soll an dieser einzigen Stelle feminin sein; dazu paßt schlecht, daß es schon im nächsten Verse wieder masculin ist. חבל הים ist mit LXX zu streichen; was dieselbe als Ersatz dafür liest, Κορητη, ist nirgends im A. T. zu belegen; es ist ebenso wie חבל ה' eine, allerdings nur dem Sinne nach, richtige Explicirung des in והיתה steckenden Subjects. היתה weist grammatisch auf ארץ v. 5 zurück. — ניה bedeutet Wohnung im allgemeinsten Sinn und wird ebenso wie das dazu gehörige Verbum von Mensch wie Tier gebraucht. LXX νομή, Hieron. requies; נדרות LXX μάνδρα; Hieron. caulae. Da es aus dem A. T. nicht zu belegen ist, daß ein plurales Prädicatssubstantiv durch die Copula zu einem singularen Subjecte gehören kann, so ist entweder mit LXX beidemal der Singular herzustellen oder ניה und נדרות als Accusativobjecte zu היה (vgl. Gen. 19, 26) im Sinne des häufigeren ל היה zu verstehen. ניה findet sich als st. cstr. plur. von ניה Trift nur hier, die gewöhnliche Form ist נאיה ψ 65, 13. 23, 2. Jer. 9, 9. 25, 37. Joel 2, 22; diese Schreibung ist lehrreich für die Natur des Vav. — כרה leitet Gesen. Thesaurus 712 von כרה oder כרה in der angenommenen Bedeutung „Brunnen“ ab. Das ist an sich ja möglich; aber ich bezweifle doch, daß es in der Sprache des A. T. ein solches Wort gegeben hat, da es trotz des häufigen Gebrauches des Verbuns (15 mal) nirgends vorkommt. — Die Herleitung von כר (Weideplatz, Anger, Aue, Gesenius, Handw.⁸) durch Hitzig ist abzuweisen. Denn einmal ist von כר in

der angenommenen Bedeutung nur der Plural כרים nachweisbar; zweitens ist die Bedeutung „Anger“ durchaus nicht über alle Zweifel erhaben. *ψ* 37, 20 paßt die Uebers. Lämmer (schon Kimḥi) wegen des folgenden בעשן כלו, wenn der Text nicht arg in Unordnung geraten ist, viel besser in den Zusammenhang, so auch Aquil. ἀμνῶν, Symmach. μονοκέρωτες, Hieron. idem. *ψ* 65, 14 לבשו כרים [הצאן] ἐνεδύσαντο οἱ κριοὶ τῶν προβάτων (= כרי הצאן). לבשו steht dann absolut wie Hagg. 1, 16, gemeint ist natürlich in Wolle. Betrachtet man כרים in der Bedeutung „Anger“ als Subject und הצאן als Tamjîz, so befremdet außerdem der Artikel daneben, den man eher bei dem Subject erwartet. Jes. 30, 23 כר נרחב LXX τόπον πίονα καὶ εὐφύωρον, muß in כר eine Ortsbezeichnung stecken. Ob aber die Bedeutung „Anger, Aue“ richtig ist, steht dahin. Mit כר Lamm hat das Wort etymologisch kaum etwas zu thun. כר Lamm entspricht assyrisch¹⁾ Kirru (St. כרר) II Rawl. 6, 1, b (Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien 1874, S. 32), dagegen כר Anger, Aue Kirû, passim (cf. Kirû graben, spec. vom Anlegen von Bewässerungskanälen). Danach wäre כר eher Wasserloch, Tümpel. Arab. كَرٌّ (eig. wohl „flache Wassergrube“ briefl. Mitteilung von Herrn Prof. Nöldeke) führt auf einen ähnlichen Sinn. Ewalds „Nester, Häuschen oder Karren der Hirten“ sind weder etymologisch noch sachlich zu rechtfertigen. — LXX und Hieronymus hatten das vielumstrittene Wort gar nicht in der Vorlage, es ist zu streichen, es muß irgendwie durch כרתים v. 5 veranlaßt hereingekommen sein; ähnlich urteilt, wie ich nachträglich bemerke, Böhm e, ZATW. 1887, 212.

7. „Und es wird dem Reste des Hauses Juda zu-fallen, sie weiden darauf, lagern sich am Abend, wenn

¹⁾ Diesen Nachweis verdanke ich meinem Freunde Privatdocent Dr. H. Zimmern in Königsberg.

Jahve ihr Gott sich ihrer annehmen und ihr Schicksal wenden wird.“ חבל ohne Artikel wäre nur zu rechtfertigen, wenn es Prädikatsnomen in der Bedeutung Loos, Erbteil ψ 16, 6. Deut. 32, 9 wäre — in diesem Falle wäre für היה mit der allein möglichen Rückbeziehung auf ארץ v. 5 היה zu lesen —, oder wenn ein Eigennamen darin steckte. Andernfalls ist entweder nach LXX הים zu ergänzen oder der Artikel, der nach היה sehr leicht ausfallen konnte. Es ist außerdem mit der Möglichkeit zu rechnen, daß für חבל oder nach LXX חבל הים dasselbe gilt, was v. 6 zu demselben Worte ausgeführt worden ist. Für והיה ist dann mit Rückbeziehung auf ארץ v. 5 והיתה zu lesen. עליהם hat keine andere Beziehung als auf das entfernte נוף; Hitzigs Annahme, der Plural bezeichne hier anstatt des Fem. sing. das Neutrum, ist sprachlich unzulässig. Seine Belege sind denn auch sehr zu beanstanden. Jes. 30, 6 f. מהם l. משם LXX ἐκείθεν. Ezr. 33, 8 בהם (muß sich auf עול beziehen) Ar. l. בו. LXX ἀνομιᾶς, was aber sonst nicht zu belegen ist. ψ 19, 5 בהם (muß sich auf בקצה חבל beziehen, LXX om. בהם, aber sie liest für קצה πέρατα = קצי oder קצות ebenso Syr. Ar. Trg. Aeth. Job 22, 21 בהם LXX εἶτα = שם. — Die Specialisirung בכתי אשקלון ist in ihrer Isolirung auffallend, es wäre im parallelen Gliede noch ein Stadtname zu erwarten, vielleicht בעקרון an Stelle von בערב. Während man sich für die schwere Strafe Philistaeas vergebens nach Motiven umsieht, werden dieselben in dem Absatz über Moab und Ammon gleich an die Spitze gestellt.

8. „Ich habe die Schmähungen Moabs gehört und die Lästerungen der bene Ammon, womit sie (LXX ἐν οἷς) mein Volk schmähten und gegen seine Grenze groß thaten.“ LXX ὀνειδισμούς kann gegen חרפות im Rechte sein, da der Pluralis von חרפות durch ψ 69, 10 f. (LXX ὀνειδισμοί) gesichert ist, wenn auch der Singularis das

weitaus Gebräuchlichere ist (69mal)¹⁾. הגריל על פלוני ist eine Ellipse, aber eine solche, deren Entstehung wir noch beobachten können. Zu ergänzen ist als Object פה Obad. 12, cf. Gesen.¹⁰ 140. Die Verbindung mit כפיכם Ez. 35, 13 oder gar בלבכי Dan. 8, 25 bezeichnet bereits eine vorgeschrittene Stufe der Entwicklung, deren Resultat der absolute Gebrauch des Verbuns ist. Zur Parallele mit חרף vgl. Job 19, 4. [על גבולם] ἐπὶ τὰ ὄρια μου, das Suffix der 1. Pers. ist zu verteidigen, ebenso der Plural ὄρια; welche Lesart ursprünglicher sei, ist nicht zu sagen. — Dafs v. 8. 10 aus Jes. 16, 6. Am. 1, 13(?) (de Wette, Ewald) entlehnt sei, ist unbeweisbar.

9. Deshalb sowahr ich lebe — Ausspruch Jahves der Heerschaaren, des Gottes Israels — soll Moab wie Sodom und Ammon wie Gomorra der Rest meines Stammes wird sie plündern, das Ueberbleibsel meines Volkes wird ihren Besitz antreten.“ Was dazwischen steht, kann nicht sicher übersetzt werden. ממשק (Hieronymus „Mamasac“) soll „Besitztum“ heißen (Gesen. Thesaurus 829), soviel wie משק Gen. 15, 2, das schon LXX nicht mehr verstand und deshalb nur transscribirte *Μασεα*. Da jene Bedeutung nicht erweislich ist, hat man Gen. 15, 2 eine durch das folgende דמשק hervorgerufene Verschreibung aus משק gesehen, das Job 28, 18 Besitz bedeuten soll. Für eine derartige Verschreibung ist jedoch in Ssef. keine Veranlassung einzusehen. Eine in den Zusammenhang passende Bedeutung wird durch die Dialekte nicht an die Hand gegebenen, wie schon aus der Erörterung in des J. D. Michaelis Supplement. ad lexica hebraica

¹⁾ נדה die sinnliche Bedeutung der Wurzel hat sich im Arabischen und Aethiopischen erhalten, ebenso wie diejenige von حج, und 𐤆𐤍 im Hebräischen und Aramäischen. Die Annahme einer Entlehnung des hebr. Wortes aus dem Aram. scheinen die Lautgesetze, aber auch nur diese, zu empfehlen (Fränkel, a. a. O. 228).

(Gotting. 1787) s. v. מִשֶּׁק (pag. 1571—1574) deutlich ist. Diese sprachlichen Schwierigkeiten werden durch des griechischen Textes *Δαμασκος* beseitigt; derselbe scheint mir jedoch nicht empfehlenswert, da die umstehenden Zeilen (v. 8. v. 9, Anfang לִכְן, v. 10) sich offenbar nur mit Moab und Ammon beschäftigen. Deshalb wird in מִמִּשֶּׁק doch etwas dem arab. مَنِيَتِ Synonymes stecken. — Zur Bestimmung von חרול kommen drei Stellen in Betracht: 1) Job 30, 7, in Parallele mit שיח, LXX *φρύγανα ἄγρια*, Saadia (ed. John Cohn, Berlin 1889) übersetzt es mit حَرْشَف (irgend eine dornige Pflanze), ähnlich Syr. Trg. Hieron. 2) Prov. 24, 31 bedeutet es nach dem Zusammenhang eine Pflanze, die auf vernachlässigtem Boden üppig aufsprößt. LXX *ἐκλελειμμένος*, Syr. مَسَدَقْ Maulwürfe, Vulg. spinae, Trg. חורלי. 3) Unsere Stelle, LXX *ἐκλελειμμένη* wie Prov. 24, 31 = חרולה, das aber in der hier geforderten Bedeutung nirgends vorkommt (im Annexionsverhältnis nur einmal חרל אישים Jes. 53, 3), Trg. מלוחין, Hieron. spinae. Die Stellen des A. T. führen demnach zu keinem sicheren Ergebnisse. Dagegen ist für das dem hebr. חרול entsprechende aram. ܡܫܢܐ die Bedeut. „Wicken“ gesichert (Payne Smith 1373 und dazu Löw, Aram. Pflanzennamen 173). Es liegt auf der Hand, daß das Wort nicht mit חר brennen (so Dietrich, Abhandl. sem. Wortf. 51) zusammengebracht werden darf (vgl. auch Nöldke, Mand. Gramm. S. 55, Anm. 1). — מכרה ist ἀπ. λεγ. und soll hier „Grube“ bedeuten. Das ist etymologisch möglich. Das äthiopische ስክርህ bedeutet „Spaten“, vgl. מצודה Beute und Netz, מלקוח Beute: מלקחים Scheere. מלח LXX *ἄλωνος*. Hieronymus a. a. O. 706 weist gut nach, daß diese Variante nur eine innergriechische unter dem Einflusse von *θυμωνία* entstandene Verderbnis aus ἄλος ist, wie auch Aquil., Symmach., Theodot. nach dem Cod. Syrohexaplaris wirk-

lich lasen. — מְכַרָּה מֶלַח wäre sonach „Salzgrube“. Darunter wären Höhlen, Spalten und Risse zu verstehen, die sich nach Seetzen bei Dillmann⁴ zu Gen. 19, 26, in einem fast ganz aus Steinsalz bestehenden Höhenzug südwestlich vom toten Meere befinden sollen. Kann aber מְכַרָּה eine natürliche Höhle oder Spalte bedeuten? oder liegt eine Verschreibung aus חֲרָרָה וּמְלָחָה (cf. Jer. 17, 6) vor?

10. „Dies geschieht ihnen für ihren Uebermut, daß sie schmähten und gegen das Volk Jahves der Heerschaaren groß thaten.“ חָרַף ist hier allein absolut gebraucht. J. H. Michaelis Biblia 1720 vergleicht zu 10 b gut Βασ' α' 17, 26. 36. 45 : חָרַף מְעַרְכַּח אֱלֹהִים חַיִּים. LXX ἐμεγαλύνθησαν ἐπὶ τὸν κύριον läßt עַם weg, ob mit Recht? ein Gegenstück hierzu ist v. 11 אֱלֹהֵי הָאָרֶץ] τοὺς θεοὺς τῶν ἐθνῶν τῆς γῆς.

11. „Jahve zeigt sich gegen sie fürchterlich, er bringt Auszehrung über alle Götter der Erde und es bücken sich vor ihm, jedes von seinem Orte, alle Länder der Völker.“ So der masoretische Text. Zu נֹרָא עֲלִיהֶם ist zu vergleichen ψ 66, 5. 96, 4. I Paral. 16, 25. ψ 89, 8. LXX ἐπιφανήσεται ἐπ' αὐτούς (= Syr. Ar. id.) = נֹרָאָה אֱלִיהֶם (cf. Jes. 60, 2. Zach. 2, 14). Welche der beiden Lesearten den Vorzug verdient, vermag ich nicht zu sagen. Buhl, ZATW. 1885, 182 entscheidet sich für LXX. — רָוָה (= رَوَى = رَوَى) (רָוָה) (רָוָה)

ist als Verbum nur zweimal zu belegen, hier und יָרָוָה Jes. 17, 4, die Grundbedeutung ist „mager sein“, wie auch die Nomina רָוָה Magerkeit, Auszehrung, רָוָה mager bedeuten; ebenso heißt רָוָה nicht allgemein pernicies (Ges. Thes. 1280), sondern Auszehrung. Da an unserer Stelle ein transitives Verbum verlangt wird, so ist יָרָוָה, bzw. יָרָוָה zu lesen. אֱלֹהֵי הָאָרֶץ] LXX τοὺς θεοὺς τῶν ἐθνῶν τῆς γῆς, Syr. رَوَى، رَوَى، رَوَى، dagegen Syrohexapl. رَوَى، رَوَى، رَوَى. τῶν ἐθνῶν ist wohl hinzugefügt (om. Cod. 233 Lucian), um nicht den Verdacht zu erwecken, als ob

der Profet selbst an die Existenz der anderen Götter geglaubt hätte, wie Schuurmans St. a. a. O. richtig anmerkt. Viel wichtiger ist die Frage, ob אלהי oder מלכי zu lesen ist. Zu dem folgenden paßt Beides, denn an dem Verfall der Dynastien ebenso wie an der Ohnmacht ihrer Götter können die Heiden erkennen, daß Jahve allein Gott ist. Da aber die Motive zu einer Aenderung aus אלהי in מלכי auf der flachen Hand liegen, während das Umgekehrte durchaus unerfindlich wäre, kann nur אלהי ursprünglich sein. Ich beziehe gegen Ewald, Hitzig איש auf איים, jede Insel. Der sächliche Gebrauch von איש findet sich zwar nur in der bekannten alternativen Verbindung mit אה Gen. 15, 10. Ex. 25, 20. 37, 9 vgl. Ex. 26, 3. 5. 6. 17. Ez. 1, 9. 23. 3, 13, aber das kann ja Zufall sein. Daß von Ländern direct gesagt wird, daß sie sich vor Jahve bücken, ist nur noch ψ 66, 4 der Fall. Ein Späterer könnte auf Grund einer ähnlichen Wahrnehmung den Zusatz איש ממקומו geliefert haben. ממקומו ist natürlich eigentlich zu verstehen, die Heiden verehren Jahve in ihren Ländern. Dieser Gedanke ist um so unverfänglicher, als ja von Opfern keine Rede ist. Aber selbst wenn der Verfasser bei ישתחוו auch an Opfer gedacht hätte, wäre seine Idee wegen Mal. 1, 11 nicht beispiellos. Da der Vers seinem Inhalte nach nur die Zukunft im Auge haben kann, so ist die hier befolgte Consecutio befremdlich, es wäre nach dem von I, 1 bis hierher gebräuchlichen Sprachgebrauche ירוה und ודשתחוה zu erwarten, wenn man in ישתחוו keinen Jussiv nach der Analogie von v. 13 sehen will. Das s. g. perfectum propheticum ist weder in c. 1 noch 2 unseres Buches zu belegen. ויראה hinter איה v. 15 ist anders zu beurteilen. Zwischen ויראה und כי könnte ein י ausgefallen sein. LXX ἐξολοθρεύσει, Pesch. ינכר beweisen gar nichts (gegen Sebök 65). Syr. ܝܢܚܪܝܢ ist keine eigentliche Variante, sondern nur Verschreibung aus ܝܢܚܪܝܢ.

Gegen die Hierhergehörigkeit des 11. Verses habe ich große Bedenken; derselbe hat nach vorn keinen Anschluß, da v. 10 deutlich eine Gedankenreihe abschließt; er unterbricht andererseits den Zusammenhang zwischen v. 10 und v. 12 ff., welche mit der Aufzählung der dem Untergange geweihten Völker fortfahren. Die allgemeine Reflexion von v. 11 wäre nur am Schlusse oder am Anfange einer Perikope zu ertragen. Dafs sie grade hier eingedrungen ist, dürfte Zufall sein.

12. „Auch ihr, Kušî, werdet von meinem Schwert durchbohrt werden.“ Wer im Kampfe gegen das Volk Jahves fällt, ist ein חלל יהוה, vgl. Jer. 25, 33. Jes. 66, 16. — Was היה am Schlusse anlangt, so ist es ganz richtig, dafs das Pronomen הוא im A. T. auch zur Verstärkung des Pronomens einer anderen als der ersten Person gebraucht wird, nämlich an den beiden Stellen באֹס' ב' 7, 28. ψ 44, 5. An diesen steht jedoch הוא unmittelbar hinter dem hervorzuhebenden Fürwort: אַתָּה הוּא מַלְכִי, אַתָּה הוּא הָאֱלֹהִים, אֱלֹהִים. Das Aramäische, dem dieser Sprachgebrauch ganz geläufig ist, wendet auch die III. pers. pluralis in diesem Sinne an: אֲנֵיהֶם אֲנֵיהֶם, אֲנֵיהֶם אֲנֵיהֶם, vgl. Nöldeke, Kurzgef. Syr. Gramm. § 312 D. § 221. Das biblische Aramäische trennt die zusammengehörenden Wörter in jenen Fällen ebenfalls nicht, Ezra 5, 11 אֲנֹחְנָא הַמּוֹ עַבְדֵּיהִי הַדִּי-אֱלֹהֵי שְׁמִיא. Das Aramäische verfügt außerdem über ein anderes Mittel, ein pronominales Subject hervorzuheben; dies besteht darin, dafs dasselbe „vorangestellt und vor oder hinter dem Hauptwort des Prädikats enclitisch wiederholt wird.“ Nöldeke a. a. O. § 312 C. אֲנֵיהֶם אֲנֵיהֶם אֲנֵיהֶם אֲנֵיהֶם. Das A. T. bietet nur Beispiele mit nominalem Subject, Gen. 34, 21 הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה שְׁלָמִים הֵם Mal. 17, 12 und ein einziges mit nominal-pronominalem Subject Gen. 42, 11 כָּלְנוּ בְּנֵי אִישׁ אֶחָד נָחֲנוּ. Demgemäß steht die Construction Ssef. 2, 12 ohne jede Analogie da und

ist deshalb vielleicht zu beanstanden. Der Fehler kann im Anfange und im Schlusse des Verses stecken. Die directe Anrede (אחם) fällt aus der Haltung des ganzen Zusammenhanges von v. 6 an heraus; das ist jedoch andererseits in der profetischen Litteratur nach unseren Texten nichts Ungewöhnliches. Am Schlusse könnte: הרב יהוה vermutet werden. Wie Ewald, Proph.² II 24 beweisen will, daß v. 12 auf Nah. 3, 8—12 zurückblicke, vermag ich nicht einzusehen.

13. „Und er möge seine Hand gegen Norden ausstrecken und Assur verderben und Nineve (*Nineveh*) zur Oede machen, ausgebrannt wie die Wüste.“ Ich habe die Verba nach der masoretischen Vocalisation übersetzt, die sie als Jussive betrachtet, vgl. auch Kautzsch, Gramm.²⁵ § 109, 2b Anm. Vocalisirt man וַיִּשָׁם, וַיִּאֲבֹד, וַיִּט, dann sind diese Formen als Fortsetzungen eines profetischen Perfectum anzusehen, das in רָוָה zu sehen sein wird. Der hierzu nothwendige straffe Zusammenhang zwischen v. 13 und v. 14 wird aber durch v. 12 gestört. Ewald stellt nur in den beiden ersten von ihm auf die Vergangenheit bezogenen Verben Vav consecutiva her (וַיִּאֲבֹד, וַיִּט) und beginnt mit וַיִּשָׁם die Beschreibung der Zukunft, indem er meint, daß Nineve damals schon seine erste Belagerung ausgehalten hätte und nun mit der zweiten bedroht würde. Ich glaube jedoch schwerlich, daß man in die Worte so viel hineinlegen darf. Die Jussive in Perfecta mit Vav consec., als Fortsetzungen von וַיִּרְוֶה v. 11, zu verändern, ist wegen der Consequenz der Ueberlieferung, die sich an den gleichen Verbalformen unseres Verses zeigt, unzulässig. In v. 14 wird die in dem Buche bisher, aufser v. 11, übliche objective profetische Schilderung wieder aufgenommen. Jahn, Einleitung 213 und Eichhorn, Einleitung⁴ IV, 419 lassen diesen Vers nach dem Vorbilde von Jes. 34, 11 geschrieben sein, was selbstverständlich unbewiesen und unbeweisbar ist.

14. „Und es werden sich in ihr Heerden lagern, alle

Tiere . . . sowohl . . . als . . . an ihren Kapitälen wohnen sie, Geschrei . . . im Fenster . . . auf der Schwelle, denn“ Das ist alles, was von diesem Vers sicher zu übersetzen ist. Unter עררים sind wie überall sonst Heerden zahmer Tiere zu verstehen. Deshalb ist כל-יוג nicht Apposition dazu. Aus dem angegebenen Grunde ist auch Trg. עררין דכל חיות, LXX ποιμνίαται, ebenso Syr. Ar. Hieron. aber als leichtere Lesart zu verwerfen. חיות ist die bekannte Nebenform von חיה, sie findet sich im A. T. noch sechsmal: ψ 50, 11. 69, 2. 104, 11. Jes. 56, 9. Gen. 1, 24. Gen. 1, 24 ist sie nach Dillmann⁴ z. St. deshalb gewählt, weil Gott spricht und von hier aus in die anderen Stellen geflossen. Nun findet sich aber חיה st. cstr. in Gen. 1, 36, wo auch Gott spricht und außerdem noch 12mal im Pentateuch, 3mal in den Psalmen, 1mal in Jesaias und sonst im A. T. noch 26 mal. Dieser Sachverhalt lehrt, daß in dem Gebrauch jener „älteren“ Form kein System zu finden ist. Dieselbe ist auch noch nicht befriedigend erklärt worden. חיות-יוג soll nach Gesenius Thesaur. 272, omnes bestiae gregis, i. e. gregales bedeuten, dem sich Ewald mit „Tiere zu Hauf“ anschließt. Aber das ist, ebenso wie „Getier allerlei Geschlechts“ Hitzig, sprachlich unmöglich, da יוג niemals — auch Joel 1, 6 nicht — etwas anderes wie Volk heißt. LXX alle Codd. und Arab. τῆς γῆς, auch Targ.; da die Varianten nicht auf ein Gemeinsames zurückgeführt werden können, wird die Verderbnis tiefer liegen. קאת ist der Name irgend eines Vogels, wie Lev. 11, 18, resp. die Ueberschrift des Abschnittes v. 13, ψ 10, 27, wo es in Parallele mit dem durch Lev. 11, 13. 17 als Vogelname ausgewiesenen כוס steht, klar bezeugen. Genauer ist nicht auszumachen. קפד wird durch die Dialekte aram. ܩܦܕ, arab. كنفذ, aeth. Kuenfēs (Dillmann, Lex. 450) einheitlich als „Igel“ oder ein ähnliches Tier (vgl. אריה Löwe, ארץ bestia) bezeugt. Die Säulenknäufe, die zur

Zeit des Glanzes der Stadt, dem Kippôd unerreichbar waren, dienen ihm nach der Zerstörung ebenso zum Unterschlupf wie dem Kâ'at (gegen Hitzig-Steiner). — קול ישורר eine Stimme singt oder vox cantantis (Hieron.) ist unmöglich; an jene Stätte der Verwüstung paßt kein Gesang, sondern eher Geschrei und Gekrächz. Das kann קול bedeuten. An Stelle von ישורר wird der Name eines Vogels erwartet: ? וַיִּשׁוּף וַיִּנְשֹׁר? Für חָרָב hat LXX (auch Hieron.) noch das Richtige aufbewahrt *χόρακες* (ערב). Mit dem Schluß des Verses ist nichts anzufangen. Ich möchte nur darauf aufmerksam machen, daß sich in ihm wie in dem Anfange von v. 15 hinter את eine Reihe von vier gleichen Consonanten findet הערה. Eine ähnliche Beobachtung hat, wie ich nachträglich sehe, auch Buhl, ZATW. 1885, 182 gemacht; er vermutet, daß die Worte כי ארזה ערה vielleicht nur aus Bruchstücken des folgenden Satzes ואת העיר העליוה entstanden seien. Daß v. 13. 14 den Kinarithmus haben, hat bereits B u d d e, ZATW. 1882, 25 gesehen.

15. Während v. 14 schildert, was in der Zukunft mit Nineve geschehen wird, bietet v. 15 zwei Kinaverse, die man von Einem gesprochen denken muß, der die Ruinen der Stadt gesehen hat. „Das ist die fröhliche Stadt, die sicher da lag; die in ihrem Herzen sprach: ich und keine sonst. Wie ist sie zur Wüste geworden, ein Lagerplatz der Tiere; jeder Wanderer zischt sie aus, schwenkt seine Hand.“ אפסי in der noch Jes. 47, 8. 10 vorkommenden Formel אני ואפסי עוד wird entweder als Nebenform zu אפס wie זולתי zu זולתי, מני zu מן betrachtet (Kautzsch, Gramm.²⁵ § 90, 3, a), oder als אפס mit dem Pronominalsuffix der ersten Person (Philippi, der Status constructus im Hebräischen, 1871, p. 97, Anm. 1). — Jahn und Eichhorn haben eine sehr niedere Anschauung von der profetischen Schriftstellerei, wenn sie meinen, daß v. 14 f. auf Grund von Jes. 13, 21. 22. 47, 8 gearbeitet sei. de

Wette, obwohl er an an anderen Stellen ebenso mechanisch urteilt, hat an dieser J. und E. ausdrücklich widersprochen (Einleit.⁷ 332). LXX zieht v. 15 zum dritten Kapitel, aber irrtümlicher Weise, da sich III, 1 deutlich als ein Anfang ausweist; der Irrtum war dadurch veranlaßt, daß auch die ersten Verse des dritten Kapitels nach dem Kinarythmus gebaut sind, oder wenigstens an denselben anklingen (vgl. Budde a. a. O.).

Kapitel III.

In demselben wendet sich die Rede wieder an Juda, bezw. Jerusalem.

v. 1. Das Subject des Satzes ist העיר היינה; הנאלה und מוראה sind die Prädicate, wenn es Vocative wären (Ewald, Hitzig), müßten sie den Artikel haben. הנאלה ist natürlich = נעלה, die Wurzel entspricht arab. جعل. מראה kann nur von מרה widerspänstig sein, abgeleitet werden. Der Vocalisation scheinen Formen wie מנול, substantivisches Particip zu dem verbalen מנול, vorgeschwebt zu haben, cf. Nöldeke, Kurzgef. Syr. Gramm. § 172 C. 106. Mand Gramm. § 97. Hieronymus a. a. O. 716: Mara. Was Hitzig nach F. A. Straufs (1843) über die Form zu sagen hat, verdient keine Beachtung mehr. „widerspänstig und verworfen ist die gewaltthätige Stadt“ will mir jedoch keinen befriedigenden Sinn ergeben, weil im Prädikat zwei Synonyme erwartet werden. Da nun מוראה durch 2 a gesichert erscheint, so könnte הנאלה eine Verschreibung aus מנעלה sein und 1 a dann übersetzt werden: widerspänstig und treulos ist die gewaltthätige Stadt.“ LXX ὡς ἡ ἐπιφανής καὶ ἀπολελυτρωμένη πόλις ἡ περιστέρα ist ein drastischer Beweis für eine gedankenlose und mechanische Uebersetzung. Und Pesch. macht העיר היינה zu einer מנול!

2. 3. 4. „Sie hörte auf keine Stimme, sie nahm keine Züchtigung an, auf Jahve traute sie nicht, ihrem Gott

nahte sie nicht. Ihre Grofsen in ihrer Mitte waren brüllende Löwen, ihre Richter Nachtwölfe, die nicht Morgen. Ihre Profeten waren übermütig, Betrüger, ihre Priester entweihten Heiliges, erteilten frevele Belehrung.“ Es ist beachtenswert, dafs bereits im ersten Capitel von den Priestern und Beamten die Rede war. Hier kommen neu die Profeten hinzu. Die Grofsen werden mit brüllenden Löwen verglichen, nach einem im alten Testament sehr beliebten Bilde, vgl. Prov. 28, 15. Ez. 19, 1. Verhältnifsmäfsig selten ist der Löwe in demselben das Bild des Mutes und der Tapferkeit. Es ist natürlich, dafs der Beduine, der ritterliche Räuber der Wüste, ihn entgegengesetzt wie der selshafte Bauer beurteilt. — **וְאֵבִי עָרָב** LXX *λύκοι τῆς Αραβίας*, ebenso an der einzigen anderen Stelle Hab. 1, 8 = **וְעָרָב**. Wölfe aus **עָרָב** haben hier aber nichts zu thun. Viel eher wäre **עָרְבָה** nach Jer. 5, 6 **וְאֵב עֲרֹבוֹת** (aber LXX *ἕως τῆς οὐλίας*) vorzuziehen. Es ist jedoch kein Grund vorhanden, von der gewöhnlichen Uebersetzung „Nachtwölfe“ abzugehen. Einmal scheint das in der Nähe stehende **בְּקָר** einen Gegensatz zu **עָרָב** zu bilden, zweitens ist es eine bekannte Thatsache, dafs der Wolf mit Vorliebe nachts auf Raub ausgeht. Vergleiche Hamâsa 290, 6. 7 :

تَرَكْتُ صَانِي تَوْتُ الدَّيِّبِ رَاعِيَهَا وَأَنَّهَا لَا تَرَانِي آخِرَ الْأَبَدِ

الدَّيِّبُ يَطْرُقُهَا فِي الدَّهْرِ وَاحِدَةً وَكُلَّ يَوْمٍ تَرَانِي مُدِيَّةً بِيَدِي

Der Sinn von **נָרַמְו** ist unklar. **נָרַם** bedeutet überall „Knochen“ Gen. 49, 14. Prov. 17, 22. 25, 18. Job 40, 18. *Βασ* δ' 9, 13 in übertr. Bed. wie **עָצָם**. Als Verbum findet sich die Wurzel neben unserer Stelle nur noch 2 mal. Nu. 24, 8. Ez. 23, 34. Nu. 24, 8 : **עֲצְמוֹתֵיהֶם יִנְרָם**, im anderen Glied entspricht **יִמְחָק**, demnach bedeutet **נָרַם** hier (Knochen) zerbrechen. Ez. 23, 34 **וְאֵת חֲרֻשֵׁיהֶם חֲנַרְמִי** giebt keinen Sinn, deshalb ist die Stelle verderbt und darf von uns nicht

verwertet werden (vgl. Cornill z. St.). Ssef. 3, 3 findet sich die erste Verbalform, wenn der Text in Ordnung ist. Da das *Kal* ebensowohl wie *Pi'al* zur Denomination verwandt wird, könnte in unserem Verse vom Knochenzerbrechen der Wölfe geredet sein. Ist diese Auffassung richtig, so muß *לא* gestrichen werden; es könnte aus einem Ansatz zu *לבקר* entstanden sein; ich schlage somit die Uebersetzung vor: „zerkauten Knochen bis zum Morgen.“ Die hier angenommene Bedeutung der Präp. *ל* ist durch Ex. 34, 25. Job 4, 20 hinreichend gesichert. LXX Arab. *ὄυχ ὑπελίποντο* = Hieron. non relinquebant; Syr. *ܡܠܓܢܝܢ ܘܢܘܬܪܝܢ*. *לא מוריכין*. Zu diesen beiden Bedeutungen des Wartens oder Zurücklassens kann man von *נרם* aus nicht gelangen; dies hat schon J. D. Michaelis *Supplementa* 355 richtig erkannt. Gesenius *Thesaurus* 302 hat wieder der Ueberlieferung das Wort gesprochen und alle Ausleger sind ihm gefolgt. Will man den traditionellen Sinn der Stelle festhalten, so muß man auf die Wurzel *נר* = *נָרַ* = *נָרַ* zurückgehen, cf. bes. Payne Smith 767, 11—14. Diese Auskunft möchte ich ebenfalls zur Erwägung anheimgeben. — Ob unter *חורה* die mündliche priesterliche Weisung oder ein schriftlich fixirtes Gesetz zu verstehen ist, kann aus dem Wortlaut heraus nicht entschieden werden. Die Parallele mit *חללו קדש* legt nur die Vermutung nahe, daß man sich diese Tora von wesentlich rituellem Inhalte zu denken hat. 4b findet sich fast wörtlich (*חמסו וחללו קדשי*) bei Ez. 22, 26. Die Phrase *חמס חורה* kommt sonst nirgends mehr im A. T. vor. *בְּנִירוֹת* kann sehr wohl fem. (plur.) von *בִּינָר* treulos sein, da diese Bildung im Hebr. für Abstracta sehr gebräuchlich ist. Möglicherweise liegt aber eine Nominalbildung mit angehängtem *û* vor, *בְּנִירוֹת* oder *בְּנִירוֹת*, die allerdings ebenso wie die masoretisch überlieferte *ἀπ. λεγ.* wäre.

v. 5: „Jahve ist gerecht in ihrer Mitte, er thut nichts

Verkehrtes; jeden Morgen lehrt er sein Recht, keinen Tag bleibt er (es?) aus.“ — Die hier befolgte Worttrennung widerstreitet den Accenten und den modernen Uebersetzungen; daß dieselben im Irrtum sind, ist nicht schwer zu erweisen. לאור יתן soll heißen „ans Licht stellen“ (Ewald, Hitzig). Dieser Sprachgebrauch ist jedoch *nirgends* zu belegen; der Ort, wohin etwas gestellt wird, wird bei נתן, abgesehen von עם, את, אצל durch den Accusativ, häufiger durch בּ und durch אל eingeführt. Nach Analogie von Stellen wie Jes. 51, 4 ומשפטי לאור עפם ארניע (vgl. 49, 6), 60, 19. 20 והיה לך יהוה לאור עולם kann man nur zu dem Gedanken kommen, daß er das Recht zu einem Lichte macht (לְאֹר), wozu Prov. 62, 3 כי נר מצוה ותורה אור zu vergleichen wäre. Der Streit über den Sinn von נתן לאור wird gegenstandslos, sobald man sich überzeugt, daß das Versglied von בכך bis לאור eine unverhältnismäßige Länge besitzt; in der That ist schon in den Worten יתן ein befriedigender Gedanke vorhanden, wie unsere Uebersetzung zeigt. Dann steht לאור mit בכך in Parallelismus; die Anwendung zweier verschiedener Präpositionen kann angesichts von Stellen wie Job 24, 14, wo sich לאור und בלילה entsprechen, nicht befremden.

Gegen den Versschluss habe ich mehr als ein Bedenken. Da das Verhalten Jahves offenbar demjenigen der Großen und des Volkes entgegengesetzt wird, von denen 1—3 ausführlich gesprochen wurde, so haben die Worte ולא ידע עַוְלָה בְּשָׁח keinen rechten Sinn mehr. Hätte der Verfasser Jahve und den „Verkehrten“ gegenüberstellen wollen, so würde er eine gleichmäßiger gebaute Periode geschaffen haben. — Der Schluss unseres Verses dagegen fällt aus dem schönen Parallelismus völlig heraus. Er ist demnach wohl als Glosse zu streichen. LXX hat ihn in doppelter Wiedergabe (πρὸς πρὸς δώσει κρίμα αὐτοῦ εἰς φῶς) καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν ἐν ἀπαιτήσει (בְּשָׁח) καὶ οὐκ εἰς νεῖκος ἀδικίαν ὁ ἐν διαφθορᾷ (בְּשָׁח).

Field notirt hierzu folgende Varianten : Cod. 23, 8 εἰς — ἀπατήσῃ sub aster. Cod. 23 εἰς φῶς sub aster. Haec desunt in Codd. III. XII. 26. 49 aliis et Syrohexapl. לארר לא נערר ist aber schlechterdings nicht zu entbehren. Deshalb hat diese Variante keinen kritischen Wert. Die Entstehung der Lücke liegt klar zu Tage, sobald man sich die hebräische Vorlage des griechischen Textes rekonstruiert: das Auge des Copisten ist einfach von [לאִרר] εἰς φῶς auf לאִרר[ו] καὶ οὐκ εἰς νεῖκος abgeirrt. Die Dublette muß demnach bereits in der Vorlage der LXX vorhanden gewesen sein.

Im Folgenden (v. 6—13) spricht Jahve von sich wieder in der ersten Person.

v. 6. „Ich habe Völker ausgerottet, vernichtet sind ihre Stützen, ich habe ihr Flachland verwüstet, daß es Niemand durchzieht, ihre Städte sind zerstört, daß keiner darin wohnt.“ — פְּנוֹת eig. γωνίαι wird hier weder „Straßenecken“ (Hitz.) noch „Zinnen“ (Ew.) bedeuten, sondern, da etwas zu נִיִּים Passendes dastehen muß, soviel wie פְּנוֹת הָעַם Bas' α' 14, 38, Trg. רִישֵׁי עַמָּא, Jes. 19, 13; wir reden von Säulen, Stützen des Staates. Ebenso wenig wird „Straßen“ sein, da schwer zu begreifen ist, wie diese vor den „Städten“ stehen sollen. ה' bedeutet hier „das flache Land“ wie Job 18, 17. 5, 10. Prov. 8, 28. Derselbe Bedeutungsübergang findet sich bei dem aram. כְּנִי, dem gewöhnlichen Aequivalente für שְׂרָה im Targum. — נִצְדוּ, hebr. צָדָה, heißt „nachstellen“ und ist soviel wie צִדָּה : Ex. 21, 13. Bas' α' 24, 12; da dies an unserer Stelle keinen Sinn giebt, muß man נִצְדוּ für das Passiv von כְּנִי, dem im Aramäischen üblichen Verbum für „verwüsten“, halten; hier liegt selbstverständlich Entlehnung vor. מְבַלִּי : möglich, daß מֵא' וְנ' ursprünglich ist, und daß מְבַלִּי וְנ' von jemand herrührt, der die Concinnität mit מְבַלִּי vermifste; andernfalls ist מֵא' וְנ' zweites Glied des dann von נִצְדוּ an zu rechnenden Kinaverses.

Unser Vers erhält ein ganz anderes Gesicht, wenn man für נַיִם mit LXX *υπερηφάνους* = נְאִים liest; er betrifft dann nicht mehr die Heiden, sondern die Judäer. Hierzu paßt im Folgenden gut תְּקוּחַי מוֹסֵר, eine Phrase, die auf eine bereits geschehene Heimsuchung des Volks anzuspielden scheint (vgl. Jer. 2, 30).

7. Jahve forderte das sündige Volk, indem er auf jene Gewaltthaten verwies, auf, in sich zu gehen, aber es half nichts. „Ich sprach: „fürchte mich doch, nimm Züchtigung an!““, daß ihre Wohnung nicht ausgerottet werde, trotzdem haben sie eifrig Bosheit geübt.“ — מַעוֹן steht nur hier von Menschen, sonst von wilden Tieren, aber auch von der Wohnung Gottes. Das folgende כֹּל אֲשֶׁר פָּקַדְתִּי עֲלֶיהָ kann nur Apposition zu יִבְרַת מַעוֹנָה sein, aber ich finde dieselbe schwerfällig und überflüssig und betrachte sie deshalb als Glosse. Diese hat dann in LXX die Variante ἐξ ὀφθαλμῶν ἀνθρώπου = מַעֲיִנָּה verursacht, die aber keinen befriedigenden Sinn ergibt. Ist die Katastrophe des jüdischen Staates nach LXX bereits v. 6 abgehandelt, so ist die Lesart מַעֲיִנָּה falsch, aber mit der griechischen Variante ist auch so nichts anzufangen.

8. „Deshalb wartet auf mich, Ausspruch Jahves, auf den Tag, an dem ich als Zeuge auftrete, denn mein Ratschluß ist, Völker zu schaaren, Reiche zu sammeln, um die ganze Glut meines Zornes über sie auszugießen, denn durch das Feuer meiner Eifersucht wird das ganze Land verzehrt werden.“ לַעַר ist sehr verschieden gedeutet worden. LXX Syr. Arab. *εἰς μαρτύριον* = לַעַר; Trg. לְמַרְן (zur Bildung vgl. Nöldke, Mand. Gramm. § 184 Ende); Hieronym. in futurum, wofür er sich auf seinen jüdischen Lehrer be ruft; er transscribirt Laed (a. a. O. 714), was genau dem masoretischen לַעַר entspricht, da Patach nach dem Quetschlaute *y* sehr hell klingen muß. Kimhi ad praedam (J. H. Michaelis Biblia H. 1720). Für לְקַבְּצִי lies mit LXX τὸ εἰσοδέξασθαι = לְקַבְּצִי. Ewald „zum Angriff“. — יוֹם קוֹמִי: Von der Auferstehung des Heilandes kann hier natürlich

ebenso wenig die Rede sein, wie unter ממלכות perversorum dogmatum principes (Hieron. a. a. O.) zu verstehen sind. Der einzig mögliche Gedanke ist vielmehr der, daß Jahve in dem Rechtsstreite mit seinem Volk als Zeuge (עֵד) auftreten will, vgl. Mi. 1, 2.

Der Verlauf des Kampfes ist jedoch nicht sehr klar. Die Auffassung hängt im Wesentlichen von der Beziehung des Suffixes in עליהם ab. Ewald und Hitzig verstehen es von dem Nächstliegenden, den Heiden. Nun ist aber v. 7 gesagt, daß sich Juda durch das Schicksal der heidnischen Reiche nicht hat warnen lassen; v. 8 schließt mit לָכֵן an : deshalb ist in dem Folgenden nicht ein Strafgericht über die Heiden, sondern über die *Judäer* zu erwarten, worauf auch תֵּאַבֵּל כָּל-הָאָרֶץ zu zielen scheint. Die Heiden ziehen in großen Schaaren nach dem heiligen Lande zum Kampfe, vgl. Zach. 14, 1. J. H. Michaelis hat von diesem Sachverhalt eine Ahnung gehabt, aber seine Meinung „impios primum Judaeos, deinde etiam in gentes antichristianas“ ist eine exegetische Unmöglichkeit. Wird עליהם auf die Heiden bezogen, so muß der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden aufgegeben werden. Dies ist aber nicht notwendig, wenn in v. 6 nach LXX bereits der Untergang des jüdischen Staates erwähnt war. Welche von diesen verschiedenen Auffassungen den Vorzug verdient, ist an dieser Stelle noch nicht zu entscheiden.

v. 9. 10. „Aldann werde ich den Völkern eine reine Lippe schaffen, daß alle den Namen Jahves anrufen, ihm Schulter an Schulter dienen. Von jenseits der Ströme von Kusch werden sie meinen Tribut bringen.“ 'אֶהְפֹּךְ וְנִ' übersetzen Ewald und Hitzig: ich wende den Völkern . . zu. Das ist irreführend; denn הִפֹּךְ heißt immer „umkehren“, hier „verwandeln“; diese Nuance ist jedoch im Deutschen nicht gut wiederzugeben. אֵל עֹמִים kann demnach nur dativischen Sinn haben, während es in den beiden anderen von der Masora Diḳduke haṭṭe'amim ed. Baer-Strack S. 70, 24 f. notirten Fällen

local ist, wenn nicht geradezu לְעַמִּים herzustellen ist, vgl. *Bas' a'* 10, 9. — עָתְרִי : עָתְרִי בַח־פּוּצִי kann nur von עָתָר hergeleitet werden, welches noch Ez. 8, 11 zu belegen ist. Bei Ez. עָתָר עֵן הַקְטָרָה verstehen es LXX, Arab., Syr., Trg., Hieron. als Rauch, Duft; hierin wäre die ältere Form des aram. עֲתָרָא zu sehen. Cornill z. St. hält eine Verschreibung aus עֲטָר für möglich, wofür der Umstand spricht, daß עָתָר als Verbum im A. T. überall „beten“ heisst. עָתְרִי in dem eben gezeigten Sinn würde gut zu מְנַחֲתֵי, besser מְנַחֲתֵי passen, wenn es ein Verbum regens besäße. Nach einer anderen, durch Hieronym., Gesen., Thesaur. 1085, Hitzig vertretenen Meinung heisst עָתְרִי hier „meine Anbeter.“ Adherbal, was Gesenius hierzu vergleicht, hat natürlich mit עָתָר nichts zu thun, sondern entspricht אֲדַרְבַּעַל, vgl. *Corp. Inscr. Sem.* 157, 216, 234, 268, 351, 372, 399^{bis}. Jene Auffassung von עָתְרִי ist grammatisch möglich, wenn sie auch sonst nicht bezeugt ist. Mit den beiden folgenden Worten ist aber gar nichts anzufangen. Ewalds „die Tochter Put“ (פּוּט) scheidet an der Unmöglichkeit יִבְלִיּוֹן gleichzeitig zum Prädikat des implicirten Subjects in 10a und von 'בַּת in 10b zu machen. „filii dispersorum meorum“ giebt keinen Sinn, da nicht von den in der Zerstreung befindlichen Juden, sondern von fremden Völkern geredet wird. LXX ἐν διασπαρμένους μου = בַּח־פּוּצִי, d. h. die Heiden pilgern mit den Diasporajuden zur heiligen Stadt. Nun lesen Codd. III. XII. 26. 49. 106. 130. 153. 198. 233. 239. 311. Syrohexapl. die Worte gar nicht. Hierdurch wird wahrscheinlich gemacht, daß in עָתְרִי בַח פּוּצִי eine Glosse zu sehen ist. Aber wie ist dieselbe zu verstehen? Ich vermute, daß diese Worte aus אֲתָר הַנְּפֻצִי verschrieben sind und von einem Manne herrühren, der unter dem Subject von יִבְלִיּוֹן zerstreute Juden verstand. Daß diese Phrase halb aramäisch und halb hebräisch ist, braucht bei einem Glossem nicht allzusehr zu befremden. So ergiebt der Vers zwar einen klaren Gedanken; aber man vermisst vor יִבְלִיּוֹן un-

willkürlich ein Verbum der Bedeutung „kommen“ als Prädikat des ersten Versgliedes. Jahn, Eichhorn, Delitzsch a. a. O. behaupten eine Entlehnung des 10. Verses aus Jes. 18, 1. Was hieran richtig ist, wird aus dem zweiten Teil dieses Aufsatzes deutlich werden.

Was den Zusammenhang des 9. und 10. Verses mit v. 8 anbelangt, so ist Folgendes zu bemerken. Bezieht man עליהם v. 8 auf die Heiden, so sagen v. 9, 10, daß dieselben Jahvedienen werden, nachdem ihnen Gott seine gewaltige Macht offenbart hat; hierdurch ergäbe sich ein mit Zach. 14, 12 ff. übereinstimmender Gedanke. Bezieht man dagegen עליהם auf die Judäer, so ist die Meinung des Profeten die, daß die Heiden, nachdem sie ein Werkzeug in der Hand Gottes gegen sein Volk gewesen sind, unmittelbar zu der Erkenntnis der Wahrheit kommen; diese Meinung hat im A. T. keine Analogie.

11–13. „An jenem Tage wirst du dich vor keiner deiner Thaten mehr schämen, die du an mir verbrochen hast; denn da werde ich deine stolzen Prahler aus deiner Mitte entfernen und du wirst auf meinem heiligen Berge nicht mehr hochmütig auftreten, und ich werde in deiner Mitte ein demütiges und bescheidenes Volk zurücklassen und sie werden zu dem Namen Jahves ihre Zuflucht nehmen. Der Rest Israels thut nichts Verdrehtes und redet nicht Lüge, und keine trügerische Zunge findet sich in seinem Munde; sie weiden und lagern, ohne daß sie jemand verscheucht.“

אשר פשעה בִּי v. 11 kann, genau genommen, nicht heißen „die du an mir verbrochen“, da פשע eig. abfallen, dann sich versündigen, kein accusativisches Object regieren kann. אשר steht hier vielmehr absolut, wie Gen. 3, 11. 43, 27. 45, 6, „in Bezug auf welche“ (vgl. Kautzsch, Gramm.²⁵ § 138, 1, zweiter Absatz, p. 430). Die Worte עליי נאחזק finden sich auch Jes. 13, 3, doch halte ich es für absolut unmöglich, zu entscheiden, in welchem Verhältniß beide Stellen zu einander stehen. Der Sinn von

ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, zu dem die beiden Adjective in Gegensatz stehen. Das Gegenteil von **עליו נאווה** ist aber **ענו** demütig und **ל** ist Synonym dazu, vgl. auch Lagarde in den Nachrichten v. d. k. Gesellsch. d. Wiss. Götting. 1881, S. 404 ff. Der Umfang von 12b **והוה בשם יהוה** ist im Verhältniß zu 12a sehr kurz; möglicherweise ist etwas ausgefallen. **LXX καὶ οὐκ ἔσται ὁ ἐκφοβῶν αὐτούς. αὐτούς** ist Zusatz des Uebersetzers, da die stehende Phrase (Lev. 26, 6. Deut. 28, 26. Job 11, 19. Jes. 17, 2. Jer. 7, 33. 30, 10. 46, 27. Ez. 34, 28. 39, 26. Mich. 4, 4. Nah. 2, 12) nirgends ein Object bei sich hat. — Ewald, Proph.² II 28 weiß genau, daß dem Verfasser von v. 12 Jes. 11, 9 vorschwebt.

Hatten wir oben zu v. 8 vermutet, daß in diesem Zusammenhange von einem Kampfe gegen Judäa die Rede sein müsse, so wird diese Vermutung durch v. 12 aufs schönste bestätigt. **אסיר מקרבך עליו נאווה** ist so zu verstehen, daß die Gottlosen in der Schlacht gegen die anstürmenden Heiden fallen; dann wird der Rest eine Gemeinschaft der Heiligen. Deshalb ist **עליהם** v. 8 offenbar auf die Heiden zu beziehen.

v. 14. 15. „Jubele, Tochter Zion, jauchze Israel, sei fröhlich und frohlocke mit ganzem Herzen, Tochter Jerusalem! Jahve hat deine Strafen beseitigt, dich von deinen Feinden befreit; der König Israels, Jahve, ist in deiner Mitte, Unglück wirst du nicht mehr sehen.“

ישראל **θύγατερ** **Ιερουσαλημ** ist aus dem Schluß eingeflossen. **בכל לב** **ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου** : **ב** ist gegen **ἐξ** vorzuziehen, da **מן** bei **על** und seinen Synonymen in dem geforderten Sinn nicht zu belegen ist. Die Ursprünglichkeit des Suffixes steht dahin. — **פנה** wird, nach dem Vorgange von Syr. Targ. Hieron., von Gesen. Thesaur. 1108, Ewald und Hitzig an unserer Stelle mit „hinwegräumen“ übersetzt. In allen anderen (7) Stellen bedeutet es aber das Gegenteil, eine Sache in ihren früheren Zu-

stand *zurückbringen* und nur so im Aram. **أفلب, فلب** (Castellus 713). So gut die Wurzel diese beiden Bedeutungsentwickelungen zuläßt, so ist doch angesichts der Singularität der einen, die Variante des griechischen Textes *λελύτρωται σε ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν σου* = **פרך מ'** vielleicht im Rechte. Obwohl die besten Codd. **תִּירָאֵי** lesen, wie auch Baer hergestellt hat (vgl. dessen Ausgabe, p. 80), so ist doch mit LXX **תִּירָאֵי** *ᾠψη* vorzuziehen; vergleiche noch zu 2, 11.

Die beiden Verse verhalten sich zu dem Vorhergehenden (11—13) nicht wie eine logische Fortsetzung der Gedanken, sondern wie eine Parallele. Hitzig vermutet daher, daß der ganze Abschnitt v. 14—20 um geraume Zeit später als der vorhergehende abgefaßt sei. Diese Meinung hat manches für sich. Im anderen, literarhistorischen Teile dieses Aufsatzes wird ausführlich darauf zurückzukommen sein.

16. 17¹). „An jenem Tage wird man zu Jerusalem sprechen: „fürchte dich nicht Zion! deine Hände mögen nicht schlaff werden! Jahve dein Gott in deiner Mitte (vgl. v. 15) ist ein Held, der rettet, er wird sich wonniglich über dich freuen in seiner Liebe, er wird jubelnd über dich frohlocken.“ — v. 15 ist **צִיּוֹן** gegen die Accente zum Vorhergehenden zu ziehen, wenn man nicht in **וּלְצִיּוֹן** ändern will. Mit **יִתְרִישׁ** ist nichts anzufangen. Weder „er schweigt in seiner Liebe“ (Keil), noch „er verjüngt sich in seiner Liebe“ (Ewald), noch „er thut Neues in seiner Liebe“ (Hitzig nach LXX Ar. Syr. *καινιεῖ*) giebt einen erträglichen Sinn. Buhl a. a. O.

¹) An III 16 ff. lehnt sich der herrliche Hymnus „dies irae, dies illa“ an, den Daniel (Thesaur. Hymnol. II, 112) uno omnium consensu sacrae poseos summum decus ecclesiae latinae *κειμήλιον* pretiosissimum nennt. Vgl. *Realencycl. Prot. Theol.*² XVII s. v. Er ist höchst wahrscheinlich von Thomas von Celano.

ein interessantes Stück barbarischer Sprachvergleichung¹⁾. Man könnte נָגַי auch zu הוֹנָה (ונה) entfernen (vergleiche Βασ' β' 20, 13), syr. ܢܘܓܝ Payne Smith 1544 stellen, und den Anfang von v. 18 übersetzen: „die von der Festversammlung Entfernten versammle ich.“ Dann steht aber מִמֶּךָ (הוּי) in der Luft; der absolute Gebrauch desselben im Sinne von „welche von dir“ (Ewald), „welche deines Geschlechts“ (Hitzig) ist unerweislich. Hitzig beruft sich dafür auf Ezra 2, 59. Jes. 58, 12. ψ 68, 27; aber Ezra 2, 59 paßt gar nicht hierher (הָעוֹלָיִם מִמֶּךָ), Jes. 58, 12 וּבָנֵי מִמֶּךָ, LXX καὶ οὐλοδομηθήσονται σου, in der Parallelstelle 61, 4 fehlt מִמֶּךָ; ψ 68, 27, dieser Psalm darf für die Grammatik nur mit Vorsicht benutzt werden. LXX (καὶ σνάξω) τοὺς σντετριμμένους σου giebt einen Sinn; da wir aber eben נָגַי מ' als Object zu אֲסַפְתִּי betrachtet haben, müßten wir מִמֶּךָ = σντετριμμένους σου als Apposition dazu ansehen. Im anderen Falle kann man sich genau LXX anschließen. Eine dritte Möglichkeit hat Buhl a. a. O. 183 entdeckt אֲסַפְתִּי מִמֶּךָ „ich entferne deinen Makel.“

: הוּי מִשָּׂאָה עָלֶיךָ חֲרָפָה. Wie die Worte dastehen, sind sie nicht zu übersetzen. Ewalds „du Land worüber man Hohn erhebt“ ist ebenso verwerflich wie Hitzigs „auf welchem lastet Schmach.“ LXX (= Arab.) hatte in der Vorlage הוּי מִי נָשָׂא עָלֶיךָ חֲרָפָה „wehe, wer hat Schmach auf dich geladen!“ Diese Lesart ist allen anderen weit vorzuziehen. Der Wechsel der Person braucht nicht zu befremden (vgl. S. 193 oben). Für die Verbindung נָשָׂא חֲרָפָה ist ψ 15, 3 zu vergleichen. Hieron. las מִשָּׂאָה. Der glatte Text des Syrers scheint mir nicht ursprünglich zu sein, da die Varianten sich nicht aus ihm erklären lassen.

¹⁾ bei Vallarsi a. a. O. 730 : Id quod diximus *nugas*, sciamus in Hebraeo ipsum latinum esse sermonem et propterea a nobis, ita ut in Hebraeo erat, positum : ut nosse possimus linguam Hebraicam omnium linguarum esse matricem, quod non est huius temporis disserere.

הִנְנִי עֹשֶׂה אֶת-כָּל-מַעֲנֶיךָ giebt keinen Sinn, denn „ich thue mit deinen Drängern“ (Ewald, Hitz.) ist doch zu schaal. Wenn man mit dem griechischen Text anders abtheilend למענה אתה liest, so ist עֹשֶׂה erträglicher, weil es dann gleich im Folgenden הוֹשִׁיעֵתִי וְג' erklärt wird. Trg. giebt עֹשֶׂה durch עביר גמירא wieder, Hier. durch interficiam. Etwas dem Aehnliches wird erwartet, wenn מַעֲנֶיךָ richtig ist. Ich halte es jedoch für wahrscheinlicher, daß hier ursprünglich nicht von Feinden, sondern von armen und gedrückten Volksgenossen die Rede war, also von מַעֲנֶיךָ. Ein *sicheres* Resultat will sich mir aus dieser Kritik der Varianten nicht ergeben.

19 b hat wieder einen besseren Text: „und ich werde das Hinkende retten und das Verstofsene sammeln und sie auf der ganzen Erde zum Lobe und zum Ruhme machen.“ בְּשָׂתָם, welches in LXX als καὶ ἀλοχυσθήσονται den Anfang von v. 20 bildet, ist richtig erklärende Glosse zu dem Suffix von וְשָׂתָם. Nöldeke, Götting. gel. Anz. 1871, 896 schlägt vor, das ם von וְשָׂתָם zu streichen, so daß בְּשָׂתָם Object wird; die Meinung Philippis a. a. O. 37, der בְּשָׂתָם als Apposition zu הָאָרֶץ ansieht, weist er mit Recht zurück. Ewalds „und die deren Schande durch die ganze Erde geht zu lob und ruhme machen“ wäre nur zu rechtfertigen, wenn בְּשָׂתָם בְּכָל-הָאָרֶץ unmittelbar hinter וְשָׂתָם stünde. „in allen Ländern ihrer Schmach“ (Hitzig) ist grammatisch unmöglich, trotzdem Ewald Gramm.⁷ § 290 d, p. 733 noch 13 Belege dafür angiebt.

19 b1 findet sich fast wörtlich Mi. 4, 6 אִסְפָּה הַצְּלֵעָה וְהַנְדָּחָה אֶקְבֹּצָה, jedoch ist es nicht möglich, über das Verhältniß der beiden Stellen etwas Sicheres zu wissen, wenn auch Ewald a. a. O. 28, de Wette a. a. O. 334, Reufs a. a. O. dies sehr zuversichtlich behaupten.

v. 19 redet ebenfalls wie v. 18 von der Sammlung der zerstreuten Juden.

v. 20 ist zu v. 19 lediglich eine Variation, nicht nur

der Gedanken, sondern auch des Wortlautes. „In jener Zeit lasse ich euch kommen und in jener Zeit sammle ich euch, denn ich mache euch zum Ruhm und Lobe unter allen Völkern der Erde, wenn ich euer Schicksal wende.“ — 20 a2 müßte, concinn gestaltet, lauten: **בְּעַתָּה וּבְעַתָּה הָיְיָ אֲקַבֵּץ**. **בְּעַתָּה קִבְּצִי** ist unbedingt falsch; *ἐν τῷ καιρῷ ὅταν εἰσδέξομαι* muß heisst **בְּעַתָּה קִבְּצִי**, so auch Buhl a. a. O. 184. **אֲבִיא**] *καλῶς ποιήσω* = **אֲטִיב** ist möglich; dies stünde so zu **קִבְּצִי** in demselben Verhältniß wie **הוֹשַׁעְתִּי** v. 19 zu **אֲקַבֵּץ**. **שְׂבוּחֵיכֶם** ist einfacher Schreibfehler für **שְׂבוּחֵיכֶם**¹⁾.

B. Der Ideenkreis und der Verfasser.

Kap. I.

Die Untersuchung hat von der Ueberschrift des Buches I 1 auszugehen; nach dieser rührt dasselbe von einem unter der Regierung des Jošijjâhû ben Amôn lebenden, aber sonst nicht weiter bekannten Ssefanjâ ben Kûšî her. Da in dem Buche sonst keine Ueberschrift mehr vorkommt, so scheint die Meinung zu sein, daß in demselben eine zusammenhängende Rede zu erblicken ist. Die in den Ueberschriften niedergelegte jüdische Tradition ist außerordentlich wertvoll und in den meisten Fällen auch zuverlässig (vgl. auch Smend ZATW. 1884 224

¹⁾ Was die Etymologie der Phrase **שׂוּב שְׂבוּחַ** (cf. 2, 7) anlangt, so habe ich ZATW. 1888, 200 Note 1 ausgeführt, daß die Ewald'sche Erklärung „eine Wendung wenden“ immer noch die geringeren Schwierigkeiten bietet. Barth hat mir dagegen brieflich eingewandt, die Schwierigkeit, daß **שׂוּב** in allen Idiomen und auch im Hebr. (natürlich außerhalb der hierhergehörigen Verbindungen) intransitiv sei, bleibe für ihn unüberwindlich. Nun ist aber Barths **ثَاب** selbst im Ar. immer intransitiv („sich sammeln“). Die von mir a. a. O. verlangte Schreibung **שְׂבוּחַ** kann ich jetzt nicht mehr so zuversichtlich verteidigen; **שְׂבוּחַ** könnte auch auf eine mit **שׂוּב** gleichbedeutende Nebenform **שְׂבַח** (wie **צוּר** und **צֹרָה**) zurückgehen und von jeher **שְׂבוּחַ** gelautet haben.

unter „. . . .“, von Reufs?), aber diese Wertschätzung darf die Forschung nicht davon entbinden, jene immer und immer wieder auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen. Und diese hängt davon ab, ob die Schriften nach ihrem Inhalte aus der Zeit heraus, in die sie durch die Titel gesetzt werden, zu begreifen sind.

Das *erste Kapitel* unseres Buches hebt sich scharf von dem Uebrigen ab. Es ist trefflich disponirt. Voran steht der Gedanke, daß Jahve alles, Mensch wie Tier, wegraffen wird. 2. 3. Hierauf wendet sich der Profet an die verschiedenen Klassen der judäischen, bezw. jerusalemischen Bevölkerung: 1) an die Götzendiener 4—6. 2) an die Grofsen, welche fremdländischen Luxus treiben und die Gewaltthat und Betrug üben 8. 9. 3) an die reichen Krämer 11. 4) an die Gleichgültigen, die Jahve einen guten Mann sein lassen. 12. 13. Hieran schließt sich eine prächtige Schilderung des Tages Jahves 14—16, die durch den Gedanken fortgesetzt wird, daß keine Reichtümer der Erde den Menschen davor erretten können.

Diese Vorwürfe des Profeten gegen sein Volk sind fast alle derart allgemein, daß sie zu einer Zeitbestimmung nicht verwandt werden können. Nur der Passus über die kultischen Vergehen enthält greifbares Detail, das sich durch Vermittelung von ein paar Stellen aus der geschichtlichen und sonstigen profetischen Literatur zu einer gewissen Epoche der israelitischen Geschichte in Beziehung setzen läßt.

Drei Kulte werden I 4—6 angegriffen, derjenige des Baal, des Heeres des Himmels und des Melek.

Was *שאר הבעל*, oder wie mit LXX *τὰ ὀνόματα τῆς Βάαλ* zu lesen ist *שם הבעל* (bezw. *שמות*) bedeutet, ist nicht ohne Weiteres deutlich; denn *בעל* ist nicht Eigenname, sondern Appellativ, mit dem die allerverschiedensten Numina angeredet wurden. Im A. T. sind uns von diesen noch eine ganze Reihe in Ortsnamen überliefert, vgl. die Zusammenstellung bei Stade, ZATW. 1886, 303, wo *בעל נר* Jos. 11, 17 *Βαλαγὰδ* nachzutragen ist. Für das

Phönikische und Aramäische gilt derselbe Sprachgebrauch, wie die Namen בעל לבנן, Baal Marcod (vgl. Stade a. a. O.) und auch בעל חמן C. J. S. 123. 138. 147. 180. 181. 182. 183 (?). 184. 185 bis zum Schlusse, ב' צדן, 86, 6, ב' ימה, I Sid. 18, בעלמרפא C. J. S. 4, בעלשמה 139. 379, صَحَّصَ P. Smith 564 = בעلبك Beladhorī 112. 117 u. ö., ob semitisch?) bezeugen. Sogar im Arabischen hat sich in dem Gebrauch von بعلى = عدى = Djauharī لا يسقيه البرع الذى الذى (vgl. Beladhorī ed. de Goeje, Glossar 16) eine Spur von diesem Sachverhalte bewahrt.

So tritt uns auch in der Geschichte des Volkes Israel das Wort בעל in mehrfachem Sinne entgegen: 1) als Name Jahves, 2) als Name einer phönikischen Gottheit, 3) als Collectivbezeichnung der Gottesbilder des volkstümlichen Kultus.

Dafs בעל in den Zeiten Sauls und Davids Appellativ für Jahve war, bezeugen die Namen von Leuten aus ihrer Familie und Umgebung, die ohne Zweifel Jahveverehrer waren: אשבעל I Paral. 8, 33. 9, 39, der Βασ' α' 14, 49 ישוי LXX Ἰεσσαίου = אשוי genannt wird, vgl. Wellhausen, Text d. Bb. Samuelis 95; מריבעל I Par. 9, 40 בעלחנן, בעלידע I Par. 14, 7, מפירבשה, בעליה I Par. 12, 5, Aus Hos. 2, 18 ist zu ersehen, dafs dieser Gebrauch noch um die Mitte des achten Jahrhunderts herrschte. Später geriet der Name בעל in Mißcredit, da auch eine phönikische Gottheit, die zu Zeiten in Israel Verehrung genofs, denselben besafs. Der Kult des Baal war aber lange nicht in dem Mafse verbreitet, wie man sich gewöhnlich vorstellt, vielmehr ist er nur in einer einzigen Epoche der Königszeit sicher bezeugt. Ah'âb ben 'Omrî ist es, der in Folge seiner Vermählung mit Izebel (LXX Ἰεζαβελ) bat Etba'al (LXX Ἰεθεβααλ, Flav. Joseph. contra Ap. 1, 18. Archaeolog. 8, 3, 2 Ithobaal), des Königs der Sidonier, dem Baal Tempel und Altar in seiner Residenz Samarien

errichtete. Die Entscheidung der Frage, ob dies der oben erwähnte בעל צרן (*C. I. S.* I Sid. 18) oder der בעל צר war, hängt von dem Verhältniß des Josephus *Archaeol.* 8, 3, 2 und contra Apion. 1, 18 erwähnten Ithobaal von Tyrus zu jenem Etbaal ab (vgl. בעל אובל *n. prop. fem. C. I. S.* 158). Wenn Manasse später des Baalkultes beschuldigt wird, so kann daran so viel geschichtlich sein, daß gewisse kleine Kreise ihn privatim gepflegt haben; eine officielle Einführung von Seiten des Staates ist undenkbar. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß noch zu Zeiten Josias solche privaten Baalkultgenossenschaften bestanden haben, da wir aus Ssef. 1, 11 wissen, daß in Jerusalem viele phönikische Kaufleute ansässig waren und ein bestimmtes Quartier besaßen (vgl. auch *W. R. Smith, Prophets* 364).

Daß aber der Begriff שם הבעל sich nicht auf jene Kulte beschränkt, geht daraus hervor, daß eine Teilnahme des *ganzen* Volkes vorausgesetzt wird. Deshalb ist es hier als Collectivbezeichnung der Götterbilder des volkstümlichen Kultes, Jahves wie anderer Numina, zu verstehen. Bei Jeremia ben Hilkia, einem Zeitgenossen des Ssefanjâ, ist dieser Sprachgebrauch allgemein herrschend. Hier sei nur auf die schlagendste Stelle, Jer. 11, 13 verwiesen, wo es heißt: Du hast soviel Städte wie Götter, Juda, soviel Straßen Jerusalem hat, habt ihr Altäre gesetzt לקטר לבעל. Graf, *Commentar* 25 zu 2, 8 hat die anderen Stellen zusammengetragen und *Stade* hat dieselben *ZATW.* 1886, 302 ff. scharfsinnig erörtert.

Das Einzelne, was der Profet an dem Jahvekultus seiner Zeit auszusetzen hatte, erfahren wir zwar nicht genauer, aber es steht zu vermuten, daß dasselbe sich mit dem im 18. Jahre des Josia verwirklichten Reformprogramm im Allgemeinen gedeckt hat. Hiernach wurden nicht nur sämtliche Opferstätten der fremden Götter sowie diejenigen Jahves außerhalb des Tempels abgeschafft, sondern

auch dieser selbst von anstößigen Gegenständen wie der Aschere und den Qedeschen befreit.

Mit בעל ist nun מֶלֶךְ d. i. מֶלֶךְ identisch; dies geht aus der Stelle Jer. 32, 35 klar hervor: und sie bauten die Höhen des Baal im Thal ben-Hinnom, um ihre Söhne und ihre Töchter dem Melekh darzubringen (d. h. zu verbrennen 7, 31); möglicherweise gehört der phönikische Gottesname מלכבעל *Corp. Inscr. Sem.* 147. 194. 380 auch hierher. Dieser מֶלֶךְ hat natürlich mit dem Milkom der Ammoniter nichts als den Namen gemein, indem Milkom nur dialektische Nebenform von Melekh ist; daß sie zwei verschiedene Götter waren, geht deutlich aus dem Umstande hervor, daß nach Βασ' δ' 23, 13 Milkom auf dem Oelberg, Melekh im Thale Hinnom seine Kultstätte hatte (vgl. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 15). Denn Βασ' γ' 11, 7 ist für שָׁקַץ בְּנֵי עַמּוֹן nach LXX καὶ τῶ βασιλεῖ ἀντῶν וְלַמְלָכִים zu lesen. Die Verehrung Jahves als Melekh (Jer. 7, 31. Ez. 20, 26. 23, 36 ff.) im Thal der bene Hinnom, oder im *Taphet* (LXX Ταφεθ gegen M. T. תָּפֶת, das natürlich nicht zu תוף speien gestellt werden darf, vgl. מֶלֶךְ und מֶלֶךְ, עֲשֵׂהְרָחַ וְעֲשֵׂהְרָחַ, בעל und בשף) war außerordentlich beliebt. Der Schluß von Ssef. I 5 ist sicher auf diese zu beziehen, da wir von einer Verehrung des ammonitischen Nationalgottes in Israel nichts wissen. Wenn Salomon einen Milkomaltar gebaut hat, so war dieser nach der ausdrücklichen Angabe Βασ' γ' 11, 7 nur zur Benutzung für seine ammonitische Frau bestimmt. Der Melekhkult dagegen bestand bis zur josianischen Reform und ward erst von dieser beseitigt (Βασ' δ' 23, 10).

Noch deutlicher verrät das erste Kapitel des Ssefanjâ die josianische Zeit durch die Polemik gegen die Verehrung *des Heeres des Himmels*. So viel wir wissen, datirt die Einführung derselben von Manasse, welcher dem ganzen Heere des Himmels im Tempelhofe Altäre erbaute (Βασ' δ' 21, 3. 5). Das genaue Detail erfahren wir ebenfalls wieder aus

Bas' d' 23; danach gehörten zu dem **צבא השמים** die Sonne, der Mond und die Sternbilder (**כולות** LXX *μαζουρωθ*) v. 5; der Sonne waren am Tempeleingange (v. 11 LXX *ἐν τῇ εἰσόδῳ*) bei der Halle des Eunuchen Netanmelekh Wagen und Rosse aufgestellt v. 11; die Altäre für diesen Kult befanden sich nicht nur in dem Tempelhofe, sondern auch auf dem Dache des Söllers des Ahaz v. 12. Dafs schon Ahaz diesen Kult geübt hat, braucht hieraus noch nicht mit Notwendigkeit gefolgert zu werden. Ein solcher Schluß vertrüge sich zwar mit *Bas' d' 16, 1—5*, aber die alte Quelle v. 6 ff. weifs nur von der Verehrung Jahves (vgl. Stade, Gesch. I 597 ff.). Jedenfalls war die politische Lage der Einführung assyrischen Götterdienstes äufserst günstig. Nach Ssefanjâ war derselbe viel mehr eingerissen („auf den Dächern“) als jene geschichtliche Quelle ahnen läfst. — Und wir dürfen darin keine Uebertreibung sehen. Aus Jerem. 8, 2. 19, 13 geht hervor, dafs auf *vielen* Dächern den Gestirnen Trankopfer ausgegossen wurden. 44, 17 bestehen die nach Aegypten ausgewanderten Judäer darauf, den Gestirnen in derselben Weise zu libiren, wie sie selbst und ihre Väter, ihre Könige und Beamte es in den Städten Judas und den Strafsen Jerusalems gethan hatten.

So haben wir in Ssef. 1 ein wertvolles schriftstellerisches Produkt aus jener grofsen geistigen Bewegung des siebenten Jahrhunderts, die mit der Promulgation des Deuteronomiums ein vorläufiges Ende erreichte.

Wenn der Profet v. 7 ausruft: „Stille vor dem Herrn Jahve, denn nahe ist der Tag Jahves, Jahve hat ein Opfer gerichtet, seine Gäste geweiht“, so kann gar kein Zweifel sein, dafs er eine *Kriegsgefahr* vor Augen hatte, die sein Land in nächster Nähe heimzusuchen drohte. Seit C. F. Cramer, *Scythische Denkmäler in Palästina 1777* (schon früher v. d. Hardt, Job 134 nach Reufs, *Geschichte der heil. Schriften A. T.'s*), hat man dieselbe mit der Invasion der *Skythen* in Vorderasien gleichgesetzt

(Hitzig, Ewald). Diese Annahme ist jedoch keineswegs über alle Zweifel erhaben. — Wir wissen allerdings aus Herodot I, 105, daß die Skythen Asien überzogen, sich von da nach Aegypten wandten und daß es Psammetich durch Geschenke und Bitten gelang, sie zur Umkehr zu bewegen; wir können dieses Ereigniß jedoch nicht datiren, da wir aufser Herodot keine anderen selbstständigen Quellen darüber besitzen. So ist zumal bei der langen Regierungsdauer Psammetichs (663—610, vgl. Ed. Meyer, Gesch. d. Alterth. 601) der willkürlichen Combination Thür und Thor geöffnet. Eine ungefähre Zeitbestimmung wäre möglich, wenn feststünde, daß die eben erwähnten Skythen mit denjenigen identisch sind, welche Kyaxares bei der ersten Belagerung Nineve's überfielen (Herod. I 103). Aber nicht nur das ist unsicher, sondern auch das Datum jener Belagerung. Wenn man die Regierung des Kyaxares in die Zeit von 624—585 (Meyer S. 555) legt, und die Skythen von Medien nach Kleinasien ziehen läßt, dann kann ihr Einbruch nach Palästina-Syrien nicht gut *vor* der josianischen Reform stattgefunden haben; ja dieselben können in diesem Fall überhaupt noch nicht in den Gesichtskreis des Profeten getreten sein, da Ssef. I aus biblisch-theologischen Gründen schwerlich hinter das Jahr 630 gesetzt werden darf. Nach Justin, welcher der Herrschaft der Skythen nur 8 Jahre (gegen 28 Jahre des Herodot I 106) bis zur Eroberung Nineves zuweist, können sie sogar schwerlich vor 615 nach Syrien gekommen sein, vgl. überhaupt A. v. Gutschmid, Art. Scythia, Encycl. Britannica Vol. 21, 577. Ich bin hier erfreulicherweise unabhängig mit Reufs zusammengetroffen, der Gesch. d. heil. Schr. A. Ts., 344 sich also ausläßt: „Ob aber die sehr allgemein gehaltene Weissagung, von Strafgerichten Gottes, durch fremde Gewalt vollzogen, gerade auf jene skythischen Einfälle zu beziehen sei, wie oftmals vermutet worden, kann doch nicht mit Entschiedenheit behauptet

werden.“ Schon früher haben sich Straufs, Vat. Zeph. p. XVIII—XXIII und Delitzsch (Der Proph. Hab. S. XVII f.) gegen die Erklärung von Ssefanjá's Prophetie aus dem skythischen Einfall ausgesprochen. Kürzlich hat ihr Kuenen, Onderzoek, 2. A. S. 399 wieder das Wort geredet.

Bei diesem Sachverhalte halte ich es für viel wahrscheinlicher, daß Ssefanjá nicht an die Skythen, sondern an eine Expedition der *Aegypter* dachte. Herodot erzählt II 157 *Ψαμμητιχος δὲ ἐβασίλευσε Αἰγύπτου τέσσαρα καὶ πενήκοντα ἔτη, τῶν τὰ ἐνὸς δέοντα τριήκοντα Ἄζωτον τῆς Συρίας μεγάλην πόλιν προσκατήμενος ἐπολιόρχει, ἐς ὃ ἐξείλε.* Dies wird eine Episode aus einem größeren Feldzuge sein (beachte die 29 Jahre!), den Psammetich gegen die assyrischen Vasallenstaaten in Syrien unternahm, um den Heeren des Großkönigs den Marsch nach Aegypten zu erschweren. Da diese Unternehmungen den Kämpfen Assurbanipals gegen die Nomadenstämme an der Grenze Edoms und der Einnahme der phönikischen Städte Akko und Ushu, die um 640 fallen (vgl. Meyer a. a. O. 553. Duncker⁵ II 395), höchst wahrscheinlich zeitlich nachstehen, so können sie gerade in den Anfang der Regierung Josia's gesetzt werden. Sie werden unserem Profeten die Veranlassung gegeben haben, den Tag Jahves in unmittelbarer Nähe zu erklicken.

Die vorliegende Rede ist nicht nur trefflich disponirt, sondern auch durchaus selbständig und originell concipirt. Freilich haben sich die verschiedensten Gelehrten bemüht, unserem Profeten diesen Ruhm zu schmälern, indem sie ihm nachzuweisen suchen, daß er aus Leseerinnerungen schreibe; über die Hälfte des ersten Kapitels ist auf diese Weise entstanden, wenn man die Meinungen der Ausleger addirt. Wie sie im Einzelnen urteilen, erhellt aus der folgenden Zusammenstellung, in der die Lehnstellen hinter dem Doppelpunkt stehen. v. 2 : Hos. 4, 3 (Ewald); v. 4 :

Am. 2, 14 (Ewald); v. 12 : Nah. 3, 8; v. 13 : Am. 5, 11 (de Wette, Einleitung⁷, Reufs, Gesch. d. H. Schr. A. T.'s 446); v. 14 : Joel 2, 1 ff., vielleicht aus Jes. 33, 7 (Hitzig⁴); v. 15 : Joel 2, 2 (Hitzig, Reufs); v. 16 : Am. 2, 2 (Ewald); v. 17 : Joel 1, 15, Jes. 34, 6, Hab. 2, 20 (Keil, Commentar 1866, Delitzsch, Realencycl. Prot. Theol.² fügt noch Jes. 13, 3 hinzu); v. 18 : Jes. 10, 23. 28, 22 (?); de Wette, Reufs; v. 19 : Mich. 4, 6 (Ewald). Das ist nun alles unerweislich. Schon aus dem colossalen Dissensus erhellt, wie willkürlich diese Meinungen sind. Und welche niedere Vorstellung von der profetischen Schriftstellerei liegt ihnen zu Grunde! (vgl. S. 184, 188, 193, 204, 205, 209).

Kapitel II.

Da das zweite Kapitel sich ohne besondere Ueberschrift an das erste anschliesst, so liegt dem die Meinung zu Grunde, das beide eine zusammenhängende Rede bilden. Diese Meinung ist jedoch irrig, weil c. I ein streng in sich abgeschlossenes Ganze mit trefflicher Disposition und einem herrlichen Schlusse bildet.

Aber auch c. II selbst ist nicht einheitlich, sondern zerfällt in zwei Teile, v. 1—4 und v. 5—15. Diese Scheidung ist aus einem zweifachen Grunde aufrecht zu erhalten. Einmal wendet sich v. 1—4 offenbar an die Judäer, v. 5 ff. dagegen an fremde Völker; zweitens wird v. 4 das Schicksal der grossen Städte Philistää's zur Exemplification verwandt, während v. 5 ff. sich ganz speciell mit jenem Lande beschäftigen, ohne auf ihr jetziges Antecedens Rücksicht zu nehmen.

Was nun die Gedanken von v. 1—4 anbetrifft, so ist vor allen Dingen von v. 1, 2 a abzusehen, da diese Verse durchaus unverständlich sind. Aus 2 b „bevor der Tag der Zornglut Jahves über euch kommt“ ist nur zu vermuten, das in v. 1 ein den Worten „suchet Gerechtigkeit, suchet Demut“ des dritten Verses analoger Gedanke gestanden

haben wird. Wenn das Volk diesem Ruf zur Buße nicht folgt, dann wird es ebenso sicher wie die großen philistäischen Stadtfürstentümer dem Untergang entgegeneilen (v. 4).

Vergleichen wir diese Ideen mit denjenigen des ersten Kapitels, so ist an zwei Punkten eine nicht unerhebliche Differenz zu constatiren, an dem Gottesbegriff und an dem Frömmigkeitsideal.

Kapitel I bedroht das abgöttische und unpatriotische Volk mit dem Tage Jahves, der es *bedingungslos* heimsuchen wird. Die beiden ersten Verse des zweiten Kapitels verkündigen allerdings auch das Eintreten des Tages Jahves unter allen Umständen, aber dieser Tag wird nicht allen verhängnißvoll werden, sondern nur denen, die trotz aller Warnungen bei ihrer Gottlosigkeit beharren. An religiöser Tiefe sind die beiden Verse dem ersten Kapitel weit überlegen. Sie lassen sich vielmehr den Worten an die Seite stellen, mit denen Jeremia einst eine Festversammlung im Tempelhofe anredete: „Wenn ihr eure Wege und eure Thaten bessert, wenn ihr unparteiisch Recht sprecht, Beisassen, Wittwen und Waisen nicht bedrückt und kein unschuldiges Blut vergießt und nicht anderen Göttern nachgeht, so will ich euch an diesem Orte wohnen lassen, in dem Lande, welches ich euren Vätern für allezeit gegeben habe“ (VII 5. 6).

Trotz dieser Discrepanz brauchten die Verse noch nicht Ssefanjá abgesprochen zu werden. Sie könnten ja aus einer anderen Zeit als das erste Kapitel herrühren; die Nähe der Kriegsgefahr (c. I) konnte dem Profeten die Bußpredigt problematisch erscheinen lassen.

Von größerer Tragweite scheint der zweite Punkt, die Verschiedenheit des Frömmigkeitsideals, zu sein. Dasselbe wird zwar im *ersten* Kapitel nicht positiv gezeichnet, läßt sich jedoch aus den Vorwürfen, welche der Profet gegen das Volk erhebt, mit ziemlicher Sicherheit erschließen.

Es besteht danach in dem Fernhalten von *fremdem* Kult und der Beteiligung an demjenigen Jahves, in dem Bewahren der einfachen väterlichen Sitten (v. 4—9), sowie in der Verwerfung von Vergewaltigung und Betrug.

Kap. II, 1 ff. sagt dagegen von *kultischen* Pflichten gar nichts. Aber auch diese Differenz ist vielleicht aus den Zeitverhältnissen der Abfassung zu erklären. Möglicherweise hängt sie mit dem Umstande zusammen, daß diese Verse ursprünglich keine Rede für sich gebildet, sondern einem größeren Zusammenhange angehört haben.

Viel wichtiger sind die *positiven* Forderungen, die das Volk erfüllen muß, wenn es am Tage Jahves Schutz finden will: „Suchet *Gerechtigkeit* und suchet *Demut*“ II 3.

Aus צָדִיק darf für unsere Untersuchung kein Kapital geschlagen werden, da es, ein rein formaler Begriff, in verschiedenen Zeiten mit dem allerverschiedensten Inhalt ausgestattet gewesen ist¹⁾, und da sich in unserem kleinen Abschnitte zu seiner Bestimmung kein Material bietet.

Mit עָנָה steht es nicht ganz so schlimm. עָנָה Demut bedeutet nicht sowohl eine im einzelnen Fall geschehene Unterordnung unter Gottes Willen, sondern vielmehr dieselbe als *eine das ganze Leben beherrschende Stimmung*. — Das hierzu gehörige Adjectiv ist עָנִי. Beide Worte sind in der vorexilischen Literatur nicht zu belegen. עָנִי findet sich außerhalb unserer Stelle nur noch Am. 8, 4 (parallel אֲבִיּוֹן), 2, 7 (parallel הָלִים), Jes. 11, 4 (parallel הָלִים), 29, 19 (parallel אֲבִיּוֹן), demnach überall in der Bedeutung *arm* = עָנִי, wie auch zu ändern sein wird, עָנָה kommt nur in *Proverbien* und *Psalmen* vor²⁾. Demut

¹⁾ Vgl. E. Kautzsch, Ueber die Derivate des Stammes צָדִיק im alttestamentlichen Sprachgebrauch, Tübingen 1881.

²⁾ Da „der Psalter zu den Hagiographen gehört und das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels ist, desgleichen die Ueberschriften von der in der Chronik beschriebenen Gestaltung des musikalischen Gottesdienstes ausgehen, ist die Frage nicht die, ob es auch

ist der rechte Weg zur Ehre, Prov. 15, 33. 18, 3 und der Ausgangspunkt aller Frömmigkeit und allen Glücks, Prov. 22, 4. Die Folge der Demut ist Furcht Gottes, Reichtum und Ehre und Leben. Das Demütigen werden das Land erben und ihre Lust haben an der Fülle des Heiles ψ 37, 21. Jahve hilft dem Demütigen auf, aber den Gottlosen wirft er zur Erde.

Wie ist dieser Sachverhalt zu erklären? Auf Zufall kann er nicht beruhen. Die Profeten hatten auf Schritt und Tritt Gelegenheit dieses Ideal aufzustellen. Wie nahe hätte dies, um ein Beispiel zu nennen, dem zweiten Jesaia in seinen Schilderungen des Knechtes Jahves gelegen! Dazu ziehen die Profeten allerorten gegen den Stolz und den Hochmut zu Felde. Am. 6, 8. 13. Jes. 2, 5. 5 f. 9, 8. 16, 6. 25, 11. Mal. 3, 15. 4, 1. Es wird zu vermuten sein, daß sie die *Worte* noch nicht gekannt haben.

Selbstverständlich ist auch der alte Israelit nicht selten, freiwillig oder aus Zwang, in die Lage gekommen, gegenüber dem mächtigen Willen Jahves sich seiner Ohnmacht und Schwäche bewußt zu werden. David betet *Bas' d' 7, 18* : „wer bin ich, Herr Jahve, und was ist mein Haus, daß du mich bis hierher gebracht hast?“ Jakob ruft Gen. 32, 10 aus : „. . . Jahve, ich bin nicht wert aller der Wohlthaten und aller der Treue, die du an deinem Diener bewiesen hat“¹). Jahve läßt dem Könige

nachexilische, sondern, ob es auch vorexilische Lieder darin gibt“ (Wellhausen in Bleek⁴ 507). Im concreten Falle ist also erst nachzuweisen, daß ein einzelner Psalm vorexilisch ist. Die *Proverbien* sind ebenfalls so lange für nachexilisch zu halten, bis das Gegenteil bewiesen ist.

¹) Diese Stellen sind übrigens viel jünger als gemeinlich angenommen wird. Für das Alter der Tefilla Davids v. 18—28 ist das monotheistische Glaubensbekenntnis *אין אלהים זולתך* v. 22 charakteristisch. Gen. 32, 10 gehört nicht zu J, dem es Kautzsch-Socin, allerdings zweifelnd, zuschreiben, wie schon Böhmer und Wellhausen gesehen haben.

Ahab durch Elia sagen: weil du dich vor mir gedemütigt hast (נכנע), will ich das Unglück nicht in deinen Tagen bringen (Baś' γ' 21, 29).

In dieses Gefühl der Abhängigkeit muß sich jedoch der alte Israelit immer erst ad hoc versetzen. Es scheint mir zwar unbeweisbar, was de Lagarde, Nachrichten v. d. K. Ges. d. Wiss. Göttingen 1881 Nr. 15 (S. 405) behauptet, daß von allen semitischen Stämmen der עונה niemand von Hause aus ferner stand als die Israeliten und Phönizier, aber darin hat er vollkommen Recht, daß die עברה eine der charakteristischsten Eigenschaften Israels war. — Erst im Lauf der Geschichte ist es עני geworden; erst in später Zeit wird das Wort עונה geprägt worden sein.

Dafür daß eine ähnliche Forderung in vorexilischer Zeit gestellt worden sei, kenne ich nur eine *einzig*e Stelle, Mich. 6, 8: „es ist dir gesagt (LXX), Mensch, was gut ist und was Jahve von dir fordert, Recht üben, Frömmigkeit lieben und *demütig wandeln* (הצנע לכת)¹) vor deinem Gott.

Sicherheit konnte allerdings nur darüber erlangt werden, daß עונה und עני außer unserer Stelle nur in nachexilischen Schriften zu finden sei. Während nun im Allgemeinen lexikalisch-statistische Beobachtungen im A. T. wegen seines geringen Umfangs und der Einseitigkeit der betr. Literatur von geringem Belange sind, ist diejenige unseres Falles von ganz besonderem Gewichte, indem es ein *naheliegender religiöser* Terminus ist, der in der ausschließlich *religiösen*, bzw. religiös interessirten Literatur einer gewissen Zeit nicht vorkommt. Wir sind deshalb zu der

¹) Ich glaube, daß הצנע aus הכנע (ל. הכנע ללכת) verschrieben ist, da die Wurzel צנע, die sonst nur noch einmal im A. T. vorkommt (Prov. 11, 2), nicht hebräisch, sondern *aramäisch* ist, aramäische Lehnwörter aber in älterer Zeit für *derartige* Materien nicht nachweisbar sind. Diese Aenderung wird jedoch unnötig, wenn sich Stade's Ansicht, daß Micha 6 später Herkunft sei (vgl. Stade, Gesch. I, 634, Anm. 2; Theol. Literaturzeit. 1887, Sp. 375) bestätigen sollte.

Vermutung berechtigt, daß Ssef. 2, 3 nachexilischer Herkunft ist. Und dieses Urteil wäre auf die Perikope v. 1—4 auszudehnen, da diese Verse, soweit die Beschaffenheit des Textes ein Urteil zuläßt, zu einander gehören.

Von dem übrigen Teil des Kapitels empfiehlt es sich, v. 5—10 besonders zu behandeln, da dieselben die Israel zunächst wohnenden Stämme betreffen.

Der Inhalt von v. 5—10 ist kurz folgender: *Philistää* wird verwüstet werden, so daß kein Mensch mehr dort wohnt. Das einst dicht bevölkerte Land wird in Viehtriften verwandelt. Auf diesen weidet dann der Rest Judas seine Heerden, wenn Jahve seiner gedenkt und sein Schicksal wendet. Motive für diese Heimsuchung giebt der Profet nicht an. In dem Ausspruch über *Moab* und *Ammon* dagegen werden solche ausdrücklich genannt. Diese beiden Stämme haben das Volk Jahves *verhöhnt* (v. 8) — ein Gedanke, der am Schlusse noch einmal mit Emphase hervorgehoben (v. 10) wird — deshalb sollen sie wie Sodom und Gommorra werden. Der Rest des Volkes Jahves wird sie ausplündern und zu Slaven machen (so richtig Hitzig mit Verweisung auf Jes. 14, 2. 61, 5).

Es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, daß unsere Perikope mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhängt. Trotzdem ist an sich die Möglichkeit vorhanden, daß sie von Ssefanjá herrührt, vorausgesetzt, daß ihre Gedanken aus der Zeit dieses Profeten zu verstehen sind.

Nun heißt es v. 10, daß *der Rest* des Volkes Jahves Moab und Ammon plündern, v. 7, daß *der Rest* des Hauses Juda in den eroberten philistäischen Gebieten seine Heerden weiden wird. Was unter diesem *Rest* zu verstehen ist, wird klar, wenn wir am Schlusse von v. 7 lesen: „wenn Jahve ihr Gott sich ihrer annimmt und ihr Schicksal wendet.“ Das Volk ist sonach zur Zeit der Abfassung unseres Abschnittes von einem Schicksal betroffen gewesen. Hierunter kann nichts Anderes verstanden werden als die

Eroberung der heiligen Stadt und die Deportation nach Babylonien (*Bas' d' 25*). *שוב שבו* v. 7 ist der Terminus für die Zurückführung der Gola. Demgemäß ist auch II 5—10 Ssefanjá abzusprechen.

So leicht es war, das *tempus a quo* der Abfassung zu bestimmen, so schwierig ist es, in Anbetracht des dürftigen Gedankengehaltes, dieser Perikope in der exilischen Literatur eine genauere Stelle anzuweisen. Zu diesem Behufe sind diejenigen Stellen, welche sich *ex officio* mit heidnisch-völkern beschäftigen, zu vergleichen. Billigerweise wird mit dem ältesten der exilischen Profeten, mit *Ezechiel*, zu beginnen sein.

Von dessen Buche kommen für unseren Zweck die Kapitel 25—32, vorzüglich 25, 1—8 über Ammon, v. 8—11 über Moab, v. 15—17 über Philistää in Betracht.

Nach *Ezechiel* soll das Gebiet Ammons (25, 4) und Moabs (25, 10) nicht von den Israeliten, sondern von den *Wüstensöhnen* (*בני קדם*) besetzt werden. Philistää soll zerfallen und vernichtet werden, weil es rachgierig gehandelt hat. Wenn Jahve Israel aus den Völkern, in welche es versprengt ist, sammelt, so wird er sich vor den Augen der Heiden an ihnen als den Heiligen erweisen und Israel soll dann *in seinem Lande*, welches Jahve seinem Knechte Jakob gegeben hat, wohnen (28, 28). In Ezechiels messianischem Zukunftsstaate hat das Ostjordanland gar keine Stelle, indem der Jordan die östliche Grenze des Erbbesitzes der zwölf Stämme bildet (47, 13. 18). Nur Philistää und Phönizien (47, 20) wird von ihm in Anspruch genommen, indem er als die Westgrenze des heiligen Landes von der Mündung des Baches Aegyptens bis „gerade gegenüber von da, wo es nach Hamat geht“ das große Meer bestimmt.

Ebenso wird zufolge *Obad.* 1—9 Edom für die an seinem Bruder Jakob begangene Vergewaltigung nicht von

Israel, sondern von seinen eigenen Bundesgenossen angegriffen ¹⁾.

An Ezechiels Erwartung der Besiedelung von Philistää durch die aus der Zerstreuung Heimkehrenden scheint die Reflexion der *Späteren* eingesetzt zu haben und von da zu der Ueberzeugung gekommen zu sein, daß auch die anderen

¹⁾ Nach der Ueberschrift enthält das kleine Buch nur eine Rede gegen Edom. Dadurch wird von vornherein 19—21 als Anhang erwiesen, wozu der emphatische Schluß v. 18 gut stimmt. 1—18 ist sicher exilisch, v. 11 setzt deutlich die Zerstörung Jerusalems voraus. Aber es ist keine einheitliche Conception, 1—11, 12—14 heben sich von einander ab; v. 15 scheint besser an v. 10 anzuschließen. v. 15 ff. widerspricht den Versen 1—9 außerdem noch in der oben im Text angegebenen Weise. Trotz alledem scheint mir die Composition des Abschnittes 1—18 das Werk *eines* Mannes zu sein; unter demselben ist jedoch kein Profet vorzustellen, sondern vielmehr ein Theologe, der profetische Literatur gelehrt benutzte.

Der Anhang 19—21 ist ebenfalls nicht einheitlich. — Nach v. 19 besiedeln sie, d. h. nach v. 18 das Haus Jakob und das Haus Josef, den Negeb, die Shefelâ, Samaritanen, Benjamin (LXX καὶ Βενιαμιν καὶ) und Gilead; nach dem M. T. wird Gilead von Benjamin eingenommen werden. Leider ist der Anfang von 20 verderbt, so daß nicht ausgemacht werden kann, wer das Land der Kananäer (γῆ τῶν Χαναανίων) einnehmen soll. Im Gegensatz zu v. 19 werden die Städte des Negeb von der Gola Jerusalems in Sepharad (= Çparda der Behistuninschrift = Sardes, war ja Kleinasien in der späteren Zeit ein Hauptsitz der jüdischen Diaspora, vgl. W. R. Smith, Encycl. Brit. XVII (1884), 703) erobert. v. 21 wendet sich wieder zum har 'Esav zurück.

Dieser kleinste der kleinen Profeten steckt auch im einzelnen voll exegetischer Schwierigkeiten. v. 5 l. נחמש. v. 7 אין תכונה בו paßt nicht hierher, und wird irgendwie aus v. 8 eingedrungen sein. לחמך läßt sich ebenfalls kein rechter Sinn abgewinnen; es könnte aus ש(ל)מך entstandene Dittografie sein; was dann von v. 7c übrig bleibt, ist jedoch im Verhältniß zu 7a. 7b zu kurz. מקטל stört in v. 9 (M. T.), aber auch in 10 (LXX) neben מחמם; dieses wird Glosse zu dem ἀπ. λεγ. קטל sein. בוים עמך מנר wird durch den Schluß מהם desavouirt, kann jedoch, nur mit der Aenderung מיום, gut als Parallele zu מקטל (διὰ τὴν σφαγήν) gezogen werden. השרפה und אחרת עשו sind Zusätze zu הנה bezw. השפלה.

heidnischen Reiche in der Nähe Israels von diesem besetzt werden müßten.

So ist *Jesaja 11, 11–16* die Hoffnung ausgesprochen, daß Juda und Ephraim nach ihrer Heimführung „meerwärts auf die Schulter der Philister fliegen“, daß Edom und Moab ihre Beute, Ammon ihnen unterthan werden.

Obad. 17 ff. ergreifen, im Gegensatz zu dem in das jetzige Buch Obadia verarbeiteten Abschnitte 1–9, die Juden selbst das Schwert, um ihre Feinde zu vertreiben und nehmen dann den Negeb und die Shefelâ in Besitz.

Von hier aus nimmt *Deuterojesaja* die Teilnahme nicht nur der Länder, sondern auch der *Völker* der Heiden — natürlich der als bekehrt gedachten — am messianischen Reiche in Aussicht. Jes. 56, 1–8 (nachexilisch, vgl. v. 8 עור אקבץ עליו לנקבציו). 60. 66.

Auf Grund dieser Vergleichung wird mit großer Wahrscheinlichkeit vermutet werden dürfen, daß Ssef. II 5–10 in die Zeit vor Deuterojesaja, aber hinter Ezechiel gehört.

Gegen diese Combination könnte eingewandt werden, daß schon in alter Zeit derartige Erwartungen aufgetaucht seien. Es heißt nämlich *Am. 9, 11. 12*: „An jenem Tage will ich die zerfallenen Hütten¹⁾ Davids aufrichten, ihre Risse ausbessern (גדר פרצים, oppos. פרץ גדרים ψ 80, 13), ich will seine Trümmer aufrichten und sie wie in der Vorzeit Tagen bauen, damit sie den Rest Edoms und aller der Völker erben, über die mein Name genannt wird.“

Diese Verse passen aber schlechterdings nicht in den Zusammenhang herein. *Am. 9, 1 ff.* ist eine Rede gegen das Nordreich Israel. Jahve tilgt das sündige Reich von der Erde und schwenkt es unter den Völkern umher

¹⁾ G. Hoffmann, ZATW. 1883, 125 will wegen הנפלה: פרציהן lesen. Ein Femininsuffix des Plurals hat in allen Fällen das Präjudiz der Ursprünglichkeit.

wie in einem Siebe. Die Sünder sollen durchs Schwert sterben (8—11). Während nun von der Wiederherstellung Israels die Rede sein sollte, hören wir wider alles Erwarten von der Wiederaufrichtung Juda's. Von Israel handeln erst wieder v. 14. 15. Aus diesem Grund sind zum mindesten v. 11. 12. 13 aus dem Texte des IX. Capitels auszuschneiden.

Dieses Resultat ist jedoch für unsere Untersuchung von untergeordneter Bedeutung, weil damit noch nichts über die Frage entschieden ist, ob die Perikope 11. 12 nur ein an falsche Stelle geratenes Fragment einer Rede des Profeten Amos, oder aber ein späterer Einschub von fremder Hand ist. — v. 11. 12 setzen die Zerstörung des jüdischen Staates voraus. Von einer Reflexion auf Juda findet sich aber sonst im Buche Amos keine Spur. Denn II 4. 5 sprechen nur von einer Zerstörung der Paläste Jerusalems. Außerdem hat D u h m (Theol. d. Proph. 119) wahrscheinlich gemacht, daß dieser Abschnitt späterer Herkunft ist. In VI 1, der einzigen Stelle, in der bei Amos noch von Juda geredet wird, ist es mir sicher, daß in צִיִן eine *Textverderbnis* vorliegt da das ganze Kapitel (vgl. besonders v. 12) nur auf das Nordreich Bezug nimmt.

Somit passen die Verse 11. 12 nicht nur in den Zusammenhang nicht hinein, sondern sie können auch mit den im Buche Amos sich findenden biblisch-theologischen Ideen nicht in Beziehung gesetzt werden. Sie sind demgemäß als späterer Einschub anzusprechen und ebenso wie Hos. 1, 7. 2, 1—3. 3, 5 וְאֵת דְּרוֹר (vgl. Wellhausen, Proleg.² 442) zu beurteilen. :

Die Reihe der Aussprüche gegen heidnische Völker wird erst v. 12 fortgesetzt, v. 11 aber durch den allgemeinen Gedanken unterbrochen, daß Jahve über alle Götter der Erde Auszehrung bringt und daß alle Länder sich vor ihm bücken. Eine solche Reflexion ist nur am Schlusse einer Perikope erträglich. Deshalb wird ent-

weder v. 11 oder v. 12 ff. dem ursprünglichen Zusammenhange fremd sein. Zur Entscheidung kann diese Alternative erst dann gebracht werden, wenn der Rest des Kapitels untersucht ist.

Vorläufig ist nur auszumachen, ob die Gedanken des 11. Verses zu dem Abschnitte v. 5—10 passen. Wenn es heisst, dass Jahve unter die heidnischen Götter Auszehrung bringt, so *scheint* mir das vorauszusetzen, dass denselben reale Existenz zugeschrieben wird. Diese Anschauung ist ja natürlich alt, aber sie ist auch in jüngerem Schrifttume nachzuweisen. Allerdings haben Baudissin und Kuenen die Behauptung aufgestellt, dass „die Einzigkeit Jahves und — was die Kehrseite davon ist — die völlige Nichtigkeit der anderen Götter in *Deuteronomium* und von Jeremia ausdrücklich gelehrt wird (Kuenen, *Volksrel. und Weltreligion* 316). Meines Erachtens kann aus diesen Quellen dieser Schluss nicht gezogen werden da dieselben sich die Frage: sind die Götter der Heiden Realitäten oder nicht? gar nicht gestellt haben. Nur das erhellt aus denselben, dass ihnen jede religiöse Bedeutung abgesprochen wird, wie Stade, *Gesch. d. V. Israel* II, 32 Anm. 1, richtig beobachtet hat.

Der Gedanke, dass alle Völker sich vor Jahve bücken, mag damit die Verehrung Jahves oder ganz allgemein die Besiegung der Heiden durch das Volk Gottes gemeint sein, hat in vorexilischen Schriften keine Analogieen. Wir haben oben gesehen, dass noch *Ezechiel* nicht einmal die Bestrafung der heidnischen Völkerschaften Syriens durch die Juden geschehen lässt, geschweige denn ihre Bekehrung zum Dienste Jahves erwartet. Dieser Gedanke weist vielmehr in die Nähe des zweiten Jesaia, von dessen messianischem Zukunftsbilde er ein wesentliches Stück ist (49, 7. 56, 1—8. 66, 18 ff. cf. Zach. 2, 15. 14, 16).

Da auf Grund unserer Analyse 11 a exilisch sein *kann*, 11 b exilisch sein *muss*, so gehört der ganze Vers in die-

selbe Zeit, der auch v. 5—10 zugewiesen worden sind. Derselbe wird als Schluß dieser Perikope angesehen werden müssen.

Die paar Worte über *Kush* (v. 12) lassen kein sicheres Urteil zu. W. R. Smith, *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 24 s. v. Zephania, nimmt כוש als Bezeichnung Aegyptens, da Psammetich eigentlich der Erbe der großen äthiopischen Dynastie gewesen sei. Diese Combination ist möglich. In diesem Fall würde das Orakel gut in die Zeit Ssefanjá's passen. Der geringe Umfang dieses Orakels wird wohl kaum ursprünglich sein.

v. 13—15 handeln von Assur und besonders von dessen Hauptstadt Nineve. Die Schwierigkeiten, welche die *Consecutio temporum* dieser Verse bereitet, sind bereits oben (S. 191. 193) erörtert worden. Trotzdem ist besonders durch v. 14 sicher, daß wir keine Schilderung vergangener Thatsachen, sondern eine *Weissagung* vor uns haben. Nineve soll von Grund aus zerstört werden, so daß nur noch Wüstentiere in seinen Ruinen hausen. Der Beduine wird nicht in ihrer Nähe zelten, sondern eilig vorüberziehen, einen Fluch über die schuldbeladene Stadt der Vorzeit auf den Lippen.

Bekanntlich schlossen um das Jahr 608 Nabopolassar von Babylon und der Mederfürst Hoakhshatra gegen Assur eine Coalition. Ueber die Einzelheiten der hieran anschließenden Kämpfe ist nichts Sicheres mehr überliefert. Zumal das Datum der Eroberung Nineve's ist unbekannt. Nur soviel ist klar, daß sie nach 608 (*Bac' d' 22, 29*) und vor 605, das Todesjahr Nabopolassars, fallen muß. Diese Bestimmung genügt aber, um die Abfassung unserer Perikope in der Zeit Ssefanjá's zu sichern. Und es ist kein Grund vorhanden, sie nicht auch von der Person dieses Profeten herzuleiten. Eichhorn, *Einleitung IV*⁴ 417 und Theiner (die 12 kl. Proph. Leipzig 1828 bei Reufs, *Gesch. d. heil. Schriften A. T.s* § 281, 3. Abs.) sind entschieden im Unrecht, wenn sie dieselbe für unecht halten.

Ueber v. 11 ist unser Urteil noch in der Schwebe. Es ist aber durch die Analyse von v. 12 ff. deutlich geworden, daß er mit diesen nicht verbunden werden kann. Seine Verknüpfung mit dem Vorhergehenden kann sonach ursprünglich sein.

Kapitel III.

Wehe, ruft der Profet aus, die gewalttätige Stadt hörte nicht auf Jahve und nahte sich nicht ihrem Gotte; ihre Grofsen sind brüllende Löwen, ihre Richter Nachtwölfe, ihre Profeten Lügner, ihre Priester erteilten frevele Weisung. Trotzdem ist Jahve in ihrer Mitte gerecht, und giebt täglich sein Recht. Er vernichtete heidnische Nationen und dachte, die Stadt würde sich warnen lassen, aber sie liefsen von ihrem schlechten Wandel nich ab. (v. 7.) Deshalb soll man warten, bis sich Jahve erhebt, um die Völker zu sammeln und seinen Grimm über sie auszugiefsen. Dann erhalten diese Völker eine reine Lippe und dienen Jahve Schulter an Schulter. Aus weiter Ferne bringen sie ihm Tribut. In jener Zeit werden die Sünder aus Israels Mitte ausgerottet; übrig bleiben nur die Demütigen und Untertänigen, die ihre Zuflucht zu Gotte nehmen. Dieser heilige Rest wird in Frieden wohnen, und niemand kann ihn verscheuchen (v. 8—14).

Es ist bereits in dem *ersten* Teile dieser Arbeit auf die Schwierigkeiten hingewiesen worden, v. 8 an das Voraufgehende anzuschliessen. Bis v. 7 ist ausgeführt, daß sich Juda durch nichts warnen liefs, keine Züchtigung annahm. Man erwartet deshalb mit Recht, hinter לכן v. 8 von der Bestrafung Judas zu hören. Statt dessen ist nur von einem Gericht über die Heiden die Rede. Bezieht man עליהם auf die Judäer, so erhält man den Gedanken, daß die Heiden sich zu Jahve bekehren, unmittelbar nachdem dieser sie als Werkzeug gegen sein Volk gebraucht hat. Diese Auffassung scheint mir jedoch sehr unwahrscheinlich,

nicht sowohl weil sie keine Analogieen hat, als vielmehr wegen der grammatischen Schwierigkeit, עליוהם nicht auf das Zunächstliegende, auf ניום zu beziehen. Die Strafe der Judäer wird in diesem Falle erst v. 11 erwähnt: „dann entferne ich deine stolzen Prahler aus deiner Mitte.“ Die Worte: „wartet auf mich, Ausspruch Jahves, bis zu dem Tage, an dem ich als Zeuge auftrete“ bilden die General-einleitung zu 8 b—13.

Das messianische Zukunftsbild des vorliegenden Abschnittes gestaltet sich hiernach folgendermaßen: Zur Strafe für die Gottlosigkeit seines Volks sammelt Jahve die heidnischen Nationen gegen Juda (v. 8). Die Uebermütigen werden in diesem Kampfe umkommen und nur die Demütigen und Bescheidenen werden gerettet (11. 12). Jahve giebt auch den Heiden eine reine Lippe, um seinen Namen anzurufen. Ob diese Bekehrung der Heiden noch vor derjenigen des heiligen Volkes eintritt, wie es nach dem Wortlaute (v. 9. 11) scheinen könnte, und wie Bleek, Einleitung⁴ 434 annimmt, oder ob diese eigentümliche und sonst nirgends zu belegende Folge der Ereignisse, sei es mit der stilistischen Eigenart des Verfassers zusammenhängt, sei es damit, daß er sich überhaupt keine klaren Vorstellungen gebildet hat, lasse ich dahingestellt.

Um die Entstehungszeit dieses Zukunftsbildes festzustellen, muß dasselbe mit ähnlichen Gedanken der profetischen Literatur verglichen werden. Die Erwartung einer Sammlung heidnischer Völker zum Kampfe gegen Jerusalem tritt als Bestandteil der messianischen Hoffnung zum ersten male am Anfang des Exiles bei *Ezechiel* ben Buzi auf.

Diese Erwartung hat zur Grundvoraussetzung, daß Israel wieder aus dem Exil zurückgebracht ist und ein einiges Volk bildet (37, 21. 22). Wie schon diese Zurückführung nicht in erster Linie um Israels willen, sondern um Jahves und seines heiligen Namens willen (36, 22) bewerkstelligt

werden soll, so führt Jahve auch die heidnischen Schaaren Gogs nur deshalb gegen Jerusalem, damit er sich groß und heilig erzeige und verherrliche, und damit die Völker erfahren, daß er Jahve ist (38, 23). Dies geschieht dadurch, daß Jahve durch Pest und Blut und wegschwemmenden Platzregen und Hagelsteine, durch Feuer und Schwefel (38, 22) an Gog das Gericht vollzieht und keinen entrinnen läßt (39, 16). Alsdann werden die übrigen Heiden zu der Ansicht kommen, daß die Exilierung nicht eine Folge der Machtlosigkeit Jahves gegenüber den Göttern der Babylonier war, sondern eine von ihm eigens um der Verschuldung des Volkes willen herbeigeführte Katastrophe (39, 22. 23). Diese Ideen hängen mit der Theologie des Propheten so eng zusammen, daß sie seiner verstandesmäßigen Reflexion auch ihre Entstehung verdanken werden.

Aehnliche Zukunftsbilder werden von *Micha* 4, 11 ff., *Joel* IV und *Zacharja* XII entworfen. Sie alle stimmen darin überein, daß Jahve die Heiden um Jerusalem sammelt und sie dann vernichtet.

Deuterjesaia's Darstellung unterscheidet sich von den eben genannten in zwei Hauptpunkten. Er weiß von einer Vernichtung der Heiden nichts, sondern verheißt nur ihre *Bekehrung* zu Jahve. Jahve versammelt auf dem heiligen Berge alle Fremdlinge, die sich ihm anschließen wollen und alle Verschnittenen, die seine Sabbate halten; sein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt (46, 3—7). Völker kommen, um den Glanz Jerusalems zu schauen (60, 3). Des Meeres Reichtum und die Schätze der Völker werden ihm zugeführt, auf Dromedarn von Midian, Epha und Saba, wie auf Tarsisschiffen (v. 6. 9). Jahve steckt den Heiden ein Panier auf, daß sie die unter ihnen zerstreut lebenden Juden zu ihren Brüdern nach Jerusalem bringen (49, 22. 66, 20). Bloß diejenigen Völker und Reiche werden untergehen, welche Jahve nicht dienen wollen (60, 12. 66. 24).

Das ezechielische und das deuterocesajanische Zukunftsbild finden sich — nur mit unbedeutenden Modificationen — in eigentümlicher Weise vermisch't in *Zach. 14*. Hier-nach ziehen die Heiden gegen Jerusalem zum Kampfe, Jerusalem wird eingenommen und geplündert; darauf erst erscheint Jahve und richtet eine große Niederlage unter ihnen an. Diejenigen, welche übrig bleiben, kehren in ihre Heimat zurück, kommen aber Jahr um Jahr nach Jerusalem, um Sukkot zu feiern. In Juda und Jerusalem wird dann jeder Kessel heilig sein.

Was nun die messianische Erwartung von Ssef. III, 8—14 angeht, so finden sich alle dort vorkommenden Züge auch in *Zach. 14*. Es dürfte deshalb statthaft erscheinen, die bei Ssefanjá offenbar vorhandenen Lücken nach *Zach. 14* zu ergänzen.

Somit wäre anzunehmen, daß die Heiden Ssef. 3, 8 sich gegen Jerusalem zusammenschaaren, aber von Jahve — entweder nachdem die Stadt von ihnen erobert ist oder bereits während der Belagerung — zurückgeschlagen werden; wer sein Leben aus dem Kampfe davonträgt, wird ein Diener Jahves; die Ueberlebenden ziehen in ihre Heimat zurück, aber sie huldigen Jahve mit Geschenken. Auch Israel geht geläutert aus jener Katastrophe hervor, es wird keine Bosheit mehr verüben und seine Zunge keinen Trug mehr reden.

Daß Ssefanjá die Perikope 8—14 nicht geschrieben haben kann, ist unzweifelhaft. Denn wir haben gesehen, daß ihre theologischen Gedanken das Exil zur Voraussetzung haben, ja in ihrer eigentümlichen Art erst am Ende desselben zu erwarten sind. — Das zuletzt verglichene Stück, *Zach. 14*, gehört sogar in nachexilische Zeit (Stade, ZATW. 1881, 1 ff., 1882, 152 ff. 275 ff.).

In die *nachexilische* Zeit wird man auch herabgehen müssen, wenn v. 8—14 mit v. 1—7 zusammen gehören. Denn in v. 1—7 wird doch offenbar das *Bestehen der Stadt*

vorausgesetzt. Besonders v. 1 und v. 5 scheinen mir kaum eine andere Auffassung zuzulassen.

Man könnte indessen, namentlich in Anbetracht der Schwierigkeit der Verbindung von v. 7 und v. 8, auf die schon mehrmals hingewiesen werden mußte, versucht sein, die Abschnitte v. 1—7 und 8—14 für verschiedener Herkunft zu halten, und speciell den ersteren in die Zeit des ersten Kapitels zu versetzen.

Es ist in der That nicht zu leugnen, daß die Gedanken der fraglichen Perikope, v. 1—7, im Großen und Ganzen ssefanjanisch sein könnten. Doch scheint mir im Einzelnen manches eine spätere Zeit zu empfehlen.

Hierhin rechne ich z. B., daß Jahve v. 5 gerecht (צדיק) genannt wird. Weder *Jeremia* — Jer. 12, 1 ist secundär — noch *Ezechiel*, bei dem doch „der Gerechte“ eine so große Rolle spielt, legen Jahve diese Eigenschaft bei. Dies thut zum ersten Male Deuterjesaia 45, 21. 64, 2. 42, 21. Von hier an findet sich צדיק von Gott gebraucht, häufiger, Thren. 1, 18. Deut. 32, 4. Ezra 9, 15. Neh. 9, 8. 33. Βασ' γ' 24, 18. II Paral. 12, 6. ψ 7, 10. 12. 11, 5. 7. 119, 37. 129, 4. 145, 17. Ex. 9, 27 (J??). צדיק von Gott: ψ 35, 28. 119, 7. 62. 106. 138. 164. 142. 144. ψ 35, 24. 50, 6. 97, 6. 7, 18. Dan. 9, 7.

Es ist weiter der Beachtung wert, daß נצרו „sie sind zerstört“ — ein anderer Sinn ist ausgeschlossen — Lehnwort aus dem Aramäischen ist. *Derartige* Entlehnungen sind aber in älterer Zeit nicht zu belegen.

In keinem Fall darf man sich auf חמסו חורה 3, 4 berufen. Baudissin (Gesch. d. alttestamentl. Priestertums, 212) versteht unter חורה schriftliche Satzungen, obwohl er das ganze Kapitel *vor* die Kultusreform des Josia setzt. Ich halte dagegen eine solche Auffassung sogar unter der Annahme nachexilischer Abfassung mindestens für nicht nötig. Das Deuteronomium ist zwar 621 als Reichsgesetz promulgirt worden, aber das Gotteswort blieb noch lange zu lebendig,

als das man sich auf die Auctorität einer geschriebenen Tora hätte berufen können. Wie חֲמֹסוֹ חוֹרְרֵי Ezech. 22, 26 zu verstehen sei, zeigen 7, 26 und 44, 23 „und sie werden Weissagung beim Profeten suchen und nicht finden, und *Tora entschwindet den Priestern* und Rat den Aeltesten. Und sie (die Priester) sollen *mein Volk lehren* (וִירוֹ) zwischen Heiligem und Profanem scheiden, und den Unterschied zwischen Rein und Unrein sollen sie ihnen kundthun.“

Auch noch *nach* dem Exile ist die Tora ein mündliches Lehren der Priester. „Fragt doch die Priester um Tora“, ruft Haggai 2, 11. Nach Maleach. 2, 7 „bewahren die Lippen des Priesters Erkenntniß, und man holt Tora aus seinem Munde.“ Die Priester seiner Zeit haben andererseits durch (ihre) Tora viele zum Straucheln gebracht 2, 8. Vgl. Wellhausen, Proleg.² Cap. X.

Es ist demnach kein zwingender Grund vorhanden v. 1—7 und 8—14 von einander zu trennen. Sie gehören zusammen, wie bereits früher angenommen worden ist.

Es wäre nun noch ausfindig zu machen, in welchem Verhältniß v. 14—20 zu dem Vorhergehenden steht. Ihr Inhalt ist folgender. Die Tochter Zion soll jubeln, Jerusalem möge frohlocken; denn Jahve beseitigt ihre Strafen und ihre Feinde; der König Israels (14. 15), der rettende Held (17), weilt in ihrer Mitte und freut sich wonniglich über seine Stadt. Er sammelt die von der Festversammlung Entfernten, er sammelt das Versprengte (19); er macht sie zum Preise und Ruhme auf der ganzen Erde, wenn er vor ihren Augen ihr Schicksal wendet (20).

Es ist klar, das hier nicht geradezu eine Fortsetzung der Gedanken des Vorhergehenden, sondern vielmehr eine weitere Ausmalung der messianischen Zeit vorliegt. Wir hören hier nochmals, das die Feinde der Gemeinde beseitigt werden sollen; aber auf welche Weise das geschehen

soll, steht nicht da. Eigentümlich ist die Vorstellung, daß Jahve als *rettender Held* auf Zion thronen werde.

Die wichtigste Stelle der Perikope ist v. 18, in dem es heißt, daß die von der *Festversammlung Entfernten* gesammelt werden sollen. Es wird demnach implicite zwischen solchen geschieden, die an der Festversammlung teilnehmen und anderen, welche dieses Glückes entbehren müssen. Die angedeuteten Verhältnisse weisen mit aller zu wünschenden Deutlichkeit in die *nachexilische* Zeit. Dies Resultat ist wegen *מְצוּעֵר* selbst dann festzuhalten, wenn *נָגַי* als falsche Lesart ausgewiesen werden sollte. Außerdem scheinen mir die Worte „das Hinkende und Versprengte“ (v. 19) nicht das Volk als Ganzes im Auge zu haben, sondern nur einen gewissen kleinen Teil, der in der Fremde ist, im Gegensatz zum anderen, der im heiligen Lande wohnt. Wird ja v. 14 das Bestehen der Stadt und v. 18 das Vorhandensein des *mō'ed* vorausgesetzt. *שׁוּב שׁוּבָה* v. 20 ist dann nicht von der Zurückführung der Gola zu verstehen, sondern von der Vereinigung der *Diasporajuden*. Ewald bemerkt a. a. O. zu v. 14—17 richtig, daß „dies alles sehr mannichfach Jes. 40—66 wieder schallt“; aber er hat die Consequenzen dieser Erkenntniß nicht gezogen. Stade (Geschichte des Volkes Israel I, 645 Anm.) weist die Hoffnung, daß sich die Heiden zu Jahve bekehren, und dieser als König und Heiland auf Sion throne, in jüngere Zeit. Kuenen *Onderzoek*, tweede uitgave II 398) hält v. 14—20 „voor een jonger naschrift, waarschijnlijk afkomstig uit de eerste jaren van den na-exilischen tijd.“

In unserer Perikope sind einige Wörter vorhanden, die in vorexilischer Zeit nicht vorzukommen scheinen. Das kann allerdings — namentlich in Anbetracht des geringen Umfanges der uns überlieferten Litteratur — Zufall sein. Die folgenden lexicalischen Beobachtungen setze ich des-

halb nicht, um etwas aus ihnen zu beweisen, sondern nur der Vollständigkeit wegen hierher.

1) מלך ישראל יהוה v. 15. Das Prädikat König wird in der älteren Litteratur Jahve äußerst selten — und nur gelegentlich, nie in der Anrede beigelegt, so Jes. 6, 5, während Jesaia sonst überall יהוה הארון sagt (1, 24. 3, 1. 10, 16. 10, 33. 19, 4). Der Gedanke vom Königtume Jahves setzt den Untergang des Staates und des politischen Königs voraus. So finden wir denselben erst im Exile häufiger : Jes. 40, 21. 44, 6. 43, 15. 52, 7. Der nach-exilischen Zeit ist er ganz vertraut geworden, Zach. 14, 9, Dan. 43, 4, die Psalmen bringen ihn in allen möglichen Variationen, ψ 5, 3. 10, 16. 29, 10. 44, 5. 47, 3. 7. 9. 68, 25. 74, 12. 84, 4. 89, 19. 98, 6. 145, 1. 48, 3. 24, 7—10. 93, 1. 97, 1. 103, 19. 146, 10. 149, 10. 22, 28 f. 86, 9 f. 96, 10. 99, 1. 102, 23. 145, 11 (vgl. Stade, ZATW. 1882, 171). Ist Jahve König, so sind seine Priester ganz folgerichtig שרי קדש (Jes. 43, 28). מלכנו spielt in der Liturgie der Synagoge noch heute eine Hauptrolle. Vergleiche auch Qur'an 20, 113. 23, 117. 59, 23. 114, 2. 62, 1. 43, 77. 1, 3. 3, 25.

2) תהלה Preis, Ruhm v. 20 findet sich außerdem an folgenden Stellen : Exod. 15, 11 : Jülicher hat recht gesehen, daß das Lied Exod. 15 „keinen Anspruch auf ein höheres Alter als das mittlere der Psalmen“ besitzt (Jahrbb. prot. Theol. 1882 (VIII), p. 126). — Deut. 26, 19 : ist *vielleicht* redactioneller Zusatz. — Jer. 49, 25. 33, 9. 48, 2. 51, 41. 17, 14 stehen in ganz secundären Zusammenhängen. Deut. 10, 24. Deuterjesaia 11 mal, Neh. 2 mal, Paral. 2 mal, Hab. 3 mal, Psalmen 30 mal.

3) ועלוי v. 14, עליו v. 11, עליה II 15. Außerdem kommt עלו an folgenden Stellen vor : Jes. 23, 7. 12 (die Zeit dieses Orakels ist mir ungewiß). Βασ' β' 1, 20. — Jerem. 15, 17 (v. 10—18 nachexilischer Einschub). Hab. 3, 14 (cap. III ist ein nachexilisches Gebet). Jer. 11, 15

וְעָלְיוֹ LXX ἢ τοῦτοις διαφεύξῃ = חלצי. Jer. 50, 11. 51, 39 (nicht von Jeremia). Jes. 5, 14 ועלו בה LXX καὶ οἱ λοιμοὶ αὐτῆς, beide Lesarten passen nicht, die Stelle ist verderbt. Jes. 24, 8 : capp. 24—27 nachexilisch, vgl. Smend, ZATW. 1884, 161—224. Jes. 13, 3 (c. 13 exilisch). Jes. 22, 2 קריה עליוה om. LXX; Jes. 32, 13 כי על-כל-בתי מוש קריה עליוה LXX καὶ ἐκ πάσης οἰκίας εὐφροσύνη ἀρθήσεται· πόλις πλουσία. Der Text ist schwerlich intact. Man erwartet am Schluss einen קין ושמיר חעלה entsprechenden Gedanken. — Prov. 13, 9. ψ 68, 8. 60, 8. 108, 8. 95, 12. 28, 7. 149, 5. 94, 3.

Die Nebenform על findet sich weit seltener: Βασ' α' 2, 1 (Psalm der Hanna). Prov. 11, 10. 28, 12. I Paral. 16, 32. ψ 9, 3. 25, 2. 68, 4. ψ 5, 12. Hab. 3, 13.

Es ist zur Evidenz erwiesen worden, daß die Perikope v. 14—20 in die nachexilische Zeit gehört, der schon früher Cap. III 1—14 zugeschrieben war. Die Inhaltsangabe hat gezeigt, daß sich die Gedanken von v. 14 ff. mit dem Vorhergehenden verbinden lassen. Es ist also kein *zwingender* Grund vorhanden, den Schluss als secundären Anhang zu betrachten, wie Hitzig (kleine Proph. 3. Aufl. 1863, p. 300) und K u e n e n, Onderzoek², thun. Die Möglichkeit dieser Annahme ist zuzugeben. Aber wir haben schon bei der Untersuchung von III, 1—13 gesehen, daß in Bezug auf streng logische, geordnete Disposition des Stoffes keine großen Anforderungen an den Verfasser gestellt werden dürfen.

Durch vorstehende Untersuchung glaube ich gezeigt zu haben, daß dem in der Zeit Josia's lebenden Ssefanjâ nur das *erste* Kapitel und II 12—15 zugeschrieben werden kann, während II 5—12 in das Exil, Kap. III in die nachexilische Zeit zu setzen sind. In Bezug auf II 1—4 kam die Untersuchung nicht über ein gewisses Schwanken hinaus¹⁾.

¹⁾ Stade, Geschichte des Volkes Israel I, 644 A. 3 verweist mit

Diese Resultate dürfen nicht befremden. Denn eine große Reihe profetischer Bücher unseres Kanons bieten hierfür Analogieen. Das Buch Micha besteht aus Stücken verschiedener Herkunft. Dafs Zach. 9—14 und Jes. 40—66 nicht von den Männern herrühren, welchen sie die Tradition zuschreibt, ist *allgemein* anerkannt. Von Jes. 1—40, Jeremia sind mit secundären Stücken durchsetzt. Es bricht sich immer mehr die Erkenntniß Bahn, dafs der Kanon der Profeten im Ganzen und im Einzelnen ebenso eine Geschichte gehabt hat wie der Hexateuch und die historischen Bücher (vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel II, S. 205—212).

Was den Kanon der Profeten anlangt, so werden die disparatesten Perikopen häufig so zusammengeraten sein, dafs einmal neben benannten auch anonyme Schriften im Umlauf waren, und dafs die letzteren im Laufe der Zeiten auf mechanischem Wege — indem in den Sammlungen anonyme Stücke demjenigen Profeten zugeschrieben wurden, hinter dessen Werk sie in der Handschrift standen. Im Buche Jesaia und Jeremia ist außerordentlich häufig zu beobachten, dafs die Gruppierung der Reden durch *Stichworte* veranlaßt ist (vgl. Cornill, ZATW. 1884 (IV), S. 83—105).

So werden die drei Kapitel des Buches Ssefanja deshalb zusammengestellt worden sein, weil sie alle vom יום יהוה handeln. II 5—11 scheint deshalb an II 1—4 angehängt, weil der Schluß der einen und der Anfang der anderen Perikope von demselben Gegenstand, den Philistern handeln. Cap. III 1 und II 15 (Schluß) sind vielleicht wegen des Stichwortes הָעִיר II 15. III 1 zusammengeraten.

Am schwersten zu erkennen sind die tendenziösen,

Bestimmtheit nur Cap. 3 in nachexilische Zeit, in Cap. 2 gibt nach ihm nur „einzelnes zu Bedenken Veranlassung, namentlich v. 1—3. v. 11.“

von theologischen Gesichtspunkten ausgehenden Eingriffe. Sie haben es wesentlich mitverschuldet, daß man so lange in den Anschauungen der Profeten keine wesentlichen Differenzen entdeckte. Im Buche Ssefanjá haben sich von *solcher* Redaction keine Spuren gezeigt.

Die Thatsache, daß die drei Kapitel des Buches Ssefanjá vom יום יהוה handeln, ist für das Verständniß desselben hinderlich gewesen. K. Fr. Keil wird dadurch zu der Annahme bestimmt, daß „das Buch Zephania nicht zwei oder drei prophetische Reden, sondern die Quintessenz der mündlichen Verkündigung des Profeten in eine längere, mit der Drohung des Gerichts beginnende (c. I), zur Bußvermahnung fortschreitende (II—III 8) und mit der Verheißung des dem Reste nach dem Gerichte erblühenden Heils schließende Weissagung (III 9—20) zusammenfaßt, die sich in drei Abschnitte gliedert.“ E. Reufs und W. Smith, Encyclop. Britann. Vol. XV, sprechen sich ähnlich aus.

In diesem Aufsätze glaube ich aber den Beweis erbracht zu haben, daß *die Gedanken, welche von der herkömmlichen Auslegung einem gemeinsamen Verfasser untergelegt und zur Stütze der Einheit des Buches benützt werden, nichts sind als die Motive, welche die Redaction geleitet haben.*