

# Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient  
und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2.

Bezugspreis fürs Ausland jährlich 15 Fr.; 12 sh.; 3 \$; 7 holl. Gulden; 10 skand. Kr.

24. Jahrgang Nr. 1/2 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Januar/Febr. 1921  
Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 15 — Mk.

Inhalt.		
<b>Abhandlungen und Notizen Sp. 1—25</b>	Ungnad, Arthur: Zu den assyrischen Königen . . . . . 15	Isja, Joseph: Devil worship (Ferd. Bork) . . . . . 42
Albracht, W. F.: Der zweite babylonische Herrscher von Amurru 18	<b>Besprechungen . . . . . Sp. 25—43</b>	Schmidt, Valdemar: Levende og Døde II (W. Wreszinski) . . . . . 32
Kamenetzky, A. S.: Die ursprünglich beabsichtigte Aussprache des Pseudonyms קהלה . . . . . 11	Autran, C.: „Phéniciens“ (Ludolf Malten) . . . . . 32	Wall, O. A.: Sex and sex Worship (F. Bork) . . . . . 42
Meissner, Bruno: Eine Inschrift Samsu-ilunas . . . . . 18	Bertholet, Alfred: Kulturgeschichte Israels (Max Löhr) . . . . . 26	Zapletal, Vincenz: Jephthas Tochter (Max Löhr) . . . . . 27
Peiser, F. E.: Psalm 126 . . . . . 1	Bleichsteiner, R.: Kaukasische Forschungen I (Ferd. Bork) . . . . . 38	<b>Altertumsberichte . . . . . 43</b>
Schroeder, Otto: Ueber die <i>limu</i> -Liste KAV 21—24 . . . . . 19	Budde, Karl: Das Lied Moses (Max Löhr) . . . . . 25	<b>Aus gelehrten Gesellschaften . . . 44</b>
Schwenzner, Walter: Beiträge zur babylonischen Wirtschaftsgeschichte . . . . . 21	Contenau, G.: Trente tablettes cap-padoiciennes (E. F. Weidner) 34	<b>Mitteilungen . . . . . 45</b>
	Jeremias, Job.: Der Gottesberg (M. Pancritius) . . . . . 27	<b>Personalien . . . . . 46</b>
		<b>Zeitschriftenschau vacat.</b>
		<b>Zur Besprechung eingelaufen 46—48</b>

## Psalm 126<sup>1</sup>.

Von F. E. Peiser.

### Prüfung des Textes von MT.

Vers 1: שיר המעלות ist Ueberschrift; als solche bleibt sie hier vorläufig ausser Betracht. *בשוב יהוה את שיבת ציון* Man nimmt Anstoss an *שיבה* und will verbessern *שביח*. Aber es ist misslich, solche „Schreib“fehler anzunehmen, um so mehr, da *שיבה* noch einmal vorkommt, nämlich II. Sam. 19, 33. Dort will man das Wort wegbessern in *שבה*, was ebenfalls recht misslich ist, besonders, da es sich nicht um den Aufenthalt, sondern um die Ankunft Davids in Mahanaim handelte, vgl. II. Sam. 17, 27—29. Nimmt man die Samuelisstelle, wie sie da steht, so kann eine Bedeutung wie Not geraten werden. Diese Bedeutung würde auch in unsern Psalm passen, wenn in ihm *שוב* mit der Bedeutung „wenden“ gebraucht sein sollte, worüber unten zu sprechen sein wird. Ob aber dies die ursprüngliche Bedeutung des Wortes war, ist damit nicht gesagt. Wenn man erwägt,

dass in der Samuelisstelle Barzillai die Mitnahme nach und ehrenvolle Speisung in Jerusalem mit Rücksicht auf sein hohes Alter ablehnt, so wäre ein Spielen mit dem Alter Davids nicht unwahrscheinlich, so dass ursprünglich etwa gesagt werden sollte, dass Barzillai David in seinem Alter in Mahanaim gepflegt hatte. Dann würde *שיבה* = babylonisch *šibātu* und als Lehnwort verwendet worden sein, wobei es freilich auffällig wäre, dass das hebräische *שִׁיבָה* nicht gewählt wurde; aber vielleicht war an dieser Stelle wirklich *שִׁיבָה* gemeint und erst später, als der Zusammenhang vergessen war, *שִׁיבָה* gelesen und umgedeutet. Nachdem dann die eigentliche Bedeutung des Wortes an dieser Stelle vergessen war, konnte es als Not gedeutet und so im Psalm gebraucht worden sein. Aber es ist unwahrscheinlich, dass in der ursprünglichen Dichtung überhaupt die Verbindung *בשוב יהוה את שיבת ציון* gestanden hat, sieh zu Vers 4. Dann wäre die Verwendung von *שיבה* in der voranzusetzenden Glosse nach dem Vorstehenden zu beurteilen.

Vers 2: *אֵין* hier und vor *יאמרו* ist verdächtig, lässt man es hier fort, so bleibt ein tadelloser Qīnāvers. Der zweite Teil des Verses fällt aus dem Rahmen heraus und wird durch den

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz liegt seit mehreren Jahren in meiner Redaktionsmappe; er wurde immer wieder zugunsten meiner Mitarbeiter zurückgestellt. Da ich demnächst von der Redaktion zurücktrete, biete ich ihn meinen Lesern als Abschiedsgabe. F. E. P.

darauf folgenden Vers als unoriginal erwiesen. Es kann sich um eine erklärende Beischrift zu diesem handeln; dadurch würde auch der Vorsatz אַ verständlich; hier passt das Wörtchen also hin.

Vers 3: יהוה dürfte überzählig, also erst später in den Text aufgenommen sein. Dann liegt wieder ein tadelloser Qīnāvers vor.

Vers 4: כַּאֲפִיקִים בָּנוּב passt schlecht, wenn es mit dem Vorhergehenden verbunden sein soll. Wasserrinnen im Südländ zeigen Eigentümlichkeiten, welche von einem Dichter kaum als Vergleich von gnädigen Handlungen angewendet werden dürften. Deshalb ist anzunehmen, dass es sich um eine Glosse handelt. Und zwar liegt hier eine Glosse vor, welche zur vorhergehenden Kolumne gehörte, nämlich zu Psalm 124, 5, wo sie die הַרְוִיּוֹתִים erklären sollte. Es handelt sich dort also um die Fälle, wo nach starkem Regen plötzlich ein Wādī von einer tosenden Flut durchströmt wird, um bald wieder wasserleer zurückzubleiben: „Damals gingen über uns die Sturzwellen<sup>1</sup> dahin“. Nun hängt der Anfang des Verses in der Luft; auch die übliche „Verbesserung“ in שָׁב hilft nichts. Darum nehme ich an, dass es sich um eine korrigierende Beischrift zu Vers 1 handelt und lese diesen בְּשׁוּב יְהוָה שְׁבוֹתָנוּ. Und die Korrektur war nötig geworden, da die Glosse, welche שְׁבוֹתָנוּ durch שִׁיבָה צִיּוֹן deutete, das erstere verdrängt hatte.

Vers 5: Ein doppelter Zweiheber, der an das Vorhergehende, auch wenn die Glossen ausgeschieden sind, keinen logischen oder gefühlsmässigen Anschluss hat. Auffällig ist auch die syntaktische Verbindung, besonders die Voran-

stellung von בָּרְנָה. Der Satz wirkt so, wie ein Sprichwort.

Vers 6: נִשָּׂא im ersten Versteil ist anstössig und wohl als aus dem im zweiten Versteil stehenden gleichen Wort herstammend zu erklären. Aber selbst wenn dieser Anstoss beseitigt ist, kann der Text ursprünglich nicht so gelautet haben. Die Masoreten haben den ihnen vorliegenden Text, so gut es gehen wollte, verständlich gemacht. Syntaktisch wäre freilich מִשָּׁךְ הָרָע als Zustandsakkusativ zu erklären; das Partizip kann ja indeterminiert bleiben, wenn der angelehnte determinierte Genitiv einen Objekt-Akkusativ vertritt. Aber sowohl מִשָּׁךְ הָרָע wie auch נִשָּׂא אֶלְמָתִי wirken schwerfällig und stören noch besonders, da sie an Sätze angelehnt sind, die kaum eine weitere Zufügung vertragen. Deshalb glaube ich, dass ursprünglich im Text stand יֵלֶךְ וּבָכָה בָּא יְבָרְנָה, also ein doppelter Dreiheber. Dies scheint mir ein Rätsel gewesen zu sein, als dessen Deutung ich die den Tau in Erscheinung bringende Morgensonne und die Abendsonne mit den Dämmerungsfarben vorschlagen möchte. מִשָּׁךְ הָרָע ist eine Beischrift, welche so auch in Amos 9, 13 vorkommt. נִשָּׂא אֶלְמָתִי dagegen wird erklärende Glosse zu מַעֲמָר von Psalm 129, 7 sein, also zur folgenden Kolumne gehören.

#### Wiederherstellung des Textes aus MT.

Als Grundstock sind die drei Qīnāverse vorauszusetzen. Zu בָּרְנָה werden als Parallelen der doppelte Zweiheber und der doppelte Dreiheber beigezeichnet. Später Glossen in den Text gezogen, also:

אֶת שִׁיבָה צִיּוֹן	שְׁבוֹתָנוּ	יְהוָה	בְּשׁוּב	מִשָּׁךְ הָרָע
		כַּחֲלָמִים	הֵינּוּ	
	פִּינוּ	שְׁחֹק	יִמְלֵא	
אֶת יְהוָה		רָנָה	וּלְשׁוֹנִי	
אֶת יִאֲמְרוּ בְּגוֹיִם	עַמָּנוּ	לְעִשׂוֹת	הַגְדִּיל	
הַגְדִּיל יְהוָה לְעִשׂוֹת		שְׂמָחִים	הֵינּוּ	
עַם אֱלֹהִים		בְּרַמְעָה	הוֹרְעִים	
		יִקְצְרוּ	בָּרְנָה	
נִשָּׂא מִשָּׁךְ הָרָע	וּבָכָה	יֵלֶךְ	הֵלֹךְ	
נִשָּׂא אֶלְמָתִי	בָּרְנָה	יָבָא	בָּא	

Da Jahveh	sich zu uns	wendet,
Sind wir	wie Träumende,	
Lachens	ist voll	unserMund,
Unsere Zunge	Jubels.	
Grosses	tat er	an uns,
Wir sind	freudig.	
Die da säen	mit Thränen	
Mit Jubel	ernten sie.	
Weinend	zieht er	dahin,
kehrt	wieder	mit Jubel.

<sup>1</sup> וְיֵד wohl von einer  $\sqrt{\text{יד}} = \text{arab. زيد}$ , also von dem Zunehmen des Wassers gesagt; daher ist das von Barth Nominalbildung § 207a herangezogene mandäische וִידָא „Zorn“ erst in zweiter Linie zu vergleichen.

Danach ergibt sich, dass שְׁבוֹתָנוּ durch die Glosse אֶת שִׁיבָה צִיּוֹן verdrängt worden ist, sei es, dass das Wort in der Handschrift undeutlich geworden war, sei es, dass eine Absicht verfolgt wurde, die dann festzustellen wäre. Noch

aus besserer Kenntnis heraus wurde die Glosse **אָפּוּר** u. ff. an den rechten Rand der Kolumne geschrieben, traf dort auf die Glosse **בְּנֵי שֹׁמֵרִים**, welche zur vorhergehenden Kolumne gehörte und wurde mit ihr hinter **שֹׁמֵרִים** in den Text gezogen. Ueber die Einfügung von **אָפּוּר** sieh am Schluss.

Ferner: Zu der Beischrift **אָפּוּר** u. ff. wurde **אָפּוּר** und **יָהוּה** aus irgendeinem Grunde beigelegt. Diese Glossen wurden zu **יָהוּה** und zu **הַגִּדִיל** gezogen. Die Beischrift geriet selbst in den Text vor **הַגִּדִיל**. Der doppelte Zweiheber und der doppelte Dreiheber<sup>1</sup>, welche als Parallelen zu **יָהוּה** in der Verbindung **יָהוּה רִנָּה** dienten und unter den Text gestellt waren, wurden ihm angefügt. Zu dem Schluss des Dreiebers wurde die zur folgenden Kolumne gehörende Glosse **נִשָּׂא אֶלְמָחִי** gezogen. Aus irgendeinem Grunde wurde **נִשָּׂא** darüber noch einmal geschrieben und traf mit der Beischrift **הַרְעִים** zusammen, mit der sie dann in den Text gefügt wurde. Letztere Glosse ist wohl durch **הַרְעִים** veranlasst und erklärt **נִשָּׂא אֶלְמָחִי**. Zu der Stelle Amos 9, 13 vgl. den Schluss dieses Aufsatzes.

#### Exkurs über **שׁוּב שְׁבוּה**.

In der Uebersetzung ist das wiederhergestellte **יָהוּה שְׁבוּה** durch „da Jahvā sich zu uns wendet“ wiedergegeben. Diese Uebersetzung muss ausführlich begründet werden, da sie von den üblichen Uebersetzungen abweicht. Diese gehen sämtlich auf die in sich nicht einige Tradition der Septuaginta zurück und weichen nur insofern voneinander ab, als für das Verb wie das Nomen verschiedene Bedeutungen vorgeschlagen werden. Die Septuaginta wiederum ist bestimmt von der Auffassung der jüdischen Gelehrten ihrer Zeit; und dass diese erst spät zu einer notdürftigen Uebereinstimmung gekommen waren, geht aus der Punctuation hervor. Es wurde also damals eine Schwierigkeit empfunden, welche darauf beruhen dürfte, dass an einzelnen Stellen eine syntaktische Verbindung vorlag, welche nicht mehr in ihrer früheren grammatischen Gültigkeit lebendig war.

<sup>1</sup> Zu 126, 6 kann 30, 6 b verglichen werden:

בְּכִי	יָלִין	בְּעֶרְבִי
	רִנָּה	וּלְבָקֶר

ein Qinauers, der dort ohne Zusammenhang steht, also irgendwie als Beischrift zu gelten hat.

Am Abend hält er Vigilie mit Weinen,  
Doch Morgens (ist) Jubel.

Das wäre ein Gegensatz zu 126, 6, und zwar aus der Zeit, wo der Dreiheber dort noch nicht mit dem Zweiheber konfundiert war; aber die ursprüngliche Bedeutung des Rätsels ist nicht mehr lebendig gewesen, oder wenigstens in anderem Sinne genommen. Immerhin scheint ein Zusammenhang vorzuliegen.

Deshalb wurde sie nach anderen Stellen, die zwar verwandt erschienen, aber andere Bedeutung hatten, aufgefasst und dadurch umgedeutet und korrigiert. So wurde anscheinend die Schwierigkeit überwunden, aber der Sinn verändert. Auf Grund der Tradition wurde bis jetzt von den meisten Gelehrten das Qal von **שׁוּב** in dieser Verbindung transitiv aufgefasst; nur Hengstenberg<sup>1</sup> und Keil<sup>2</sup> haben Widerstand geleistet. Ersterer übersetzt „zu dem Gefängnis zurückkehren“. Hengstenberg wird für einen Teil der Stellen recht haben; nur irrt er an diesen mit der Uebersetzung „Gefängnis“.

Um über die Frage ins klare zu kommen, ist es vor allem nötig, die Stellen zu prüfen und gruppenweise zu scheiden, da nur so ein Ueberblick möglich ist.

Für die Diskussion der Frage verweise ich auf die Arbeiten Kamphausens, Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein 2. Bd. (1874) S. 1 ff., und Erwin Preuschens, ZATW XV (1895) 7 ff., die bis zu ihrer Zeit das Material beibringen. Im folgenden kann ich deshalb mich damit begnügen, sie zu zitieren. Wenn ich trotz Preuschen die Frage noch einmal aufnehme, so hat das seinen Grund darin, dass er die einzelnen Stellen meines Erachtens nicht genügend geschieden hat.

Ich gruppiere die Stellen nach folgenden Gesichtspunkten:

Es kommt darauf an,

1. wo das Qal oder Hiphil vorkommt,
2. ob es mit **שְׁבוּה** oder mit **שְׁבוּה אָפּוּר** resp. **שְׁבִית** und **אָפּוּר** verbunden ist,
3. ob es im Perfekt, Imperfekt, Partizip oder Infinitiv steht.

Zuvor ist aber noch die Frage zu erledigen, ob etwa **שׁוּב** auch ohne **שְׁבוּה** im Qal transitiv gefasst werden kann. Als Beleg dafür werden die Stellen Nahum 2, 3, Hiob 39, 12, Numeri 10, 36 angeführt.

Nahum 2, 3 **כִּי שָׁב יָהוּה אֶת גִּזְיוֹן יִשְׂרָאֵל** steht zwischen Versgliedern, zu denen es ersichtlich nicht gehört. Der Versuch, es mit 1, 12, 13 2, 1 zu verbinden, ist wenig vertrauenerweckend, schon wegen der abweichenden Fortsetzung in Jes 52, 7. Jedenfalls hat es nichts mit der zweiten Hälfte von 2, 3 zu tun; diese schliesst sich vielmehr als doppelter Zweiheber an Vers 2 an. Deshalb ist es auch abwegig, **גִּזְיוֹן** in **גִּזְיוֹן** zu ändern. Wir haben es deutlich mit einer Beischrift zu tun. Wahrscheinlich ist hinter **שָׁב** ein Buchstabe fort-

<sup>1</sup> Beiträge zur Einleitung ins AT II p. 104 ff. und zu Ps. 14, 7.

<sup>2</sup> Bibl. Kommentar über die 12 kleinen Propheten, wo er sagt, dass **šûb** niemals „restituere“, sondern „zu jemand zurückkehren“ bedeute.

gefallen, und zwar entweder ר oder ה. Beides kommt in Verbindung mit נאן vor. Vielleicht gehörte die Beischrift zum Schlussvers von Micha.

Damit fällt Nahum als Beleg für die transitive Bedeutung des Qal von שוב fort.

Hiob 39, 12 ist sicher nicht in Ordnung; der Vorschlag in Kittel, bibl. hebr., zu lesen

החאמן	בו	כי ישוב
ורעך	גרנה	יאכף

scheint mir einleuchtend. Damit scheidet auch diese Stelle aus.

Numeri 10, 36 wird schon als Gegensatz von קומה die intransitive Bedeutung von שובה gefordert. Fraglich ist, wohin Jahveh zurückkehren soll. Der Vorschlag Gunkels bei Dibelius, Lade, für רבבות zu lesen רבעות und dies als „Lager“ zu fassen, scheitert einmal daran, dass  $\sqrt{\text{רבע}}$  nicht diese Ableitung ermöglicht, und zweitens, dass der Plural nicht zu erklären wäre. Ich möchte der Meinung Ausdruck geben, dass רבבות Glosse ist, und ursprünglich nur dastand:

שובה אלפי ישראל

= kehre zurück zu den Stämmen Israels.

Also ist אלפי wie in Vers 4 aufzufassen. Erst später ist אלפי missverstanden und als „Tausende“ gedeutet worden. Und dazu hat dann ein Leser רבבות als Glosse geschrieben, die in den Text gezogen wurde. Auch diese Stelle kann demnach nicht als Beleg für die angebliche transitive Bedeutung des Qal gebraucht werden. Alle drei Fälle ergeben also für die Frage einer transitiven Bedeutung des Qal von שוב ein negatives Resultat.

Gehen wir nun zu den Stellen über, welche שוב in Verbindung mit שבות resp. שבית zeigen.

Zuerst behandle ich die Stellen, welche das Hiphil darbieten.

Infinitiv: Thren 2, 14 להשיב שביתך. Die Lesung mit י ist bezeugt; der Vorschlag des Qere (י) kann unberücksichtigt bleiben. Das Fehlen des אה an dieser Stelle ist freilich zu beachten. Trotzdem darf nach dem Zusammenhang gerade die Bedeutung „so dass deine Gefangenschaft gewendet würde“ als passend angesehen werden; es ist unnötig, hier eine abgeblasste Bedeutung anzunehmen. Sollte etwa hiergegen eingewendet werden, dass der Infinitiv nicht passivisch übersetzt werden dürfte, so müsste Jahveh subintelligiert werden, „so dass er (Jahveh) deine Gefangenschaft wendet“.

Perfekt: Jer 33, 7 והשבתי את שבות יהודה. Auffällig ist hier die Lesung mit י. Ich halte sie für eine Verschreibung, da die Uebersetzung „ich führe die Gefangenschaft Judas zurück“ zweifellos passt; י und י konnten ja leicht verwechselt werden.

Imperfekt: Ez 39, 25 אשיב את שבית יעקב. Korrekt erhalten „ich führe die Gefangenschaft Jakobs zurück“. Wahrscheinlich ist der Anfang von Vers 27 בשובבי אותם מן העמים als Glosse anzusehen, welche dazu gehört und so den Sinn bestätigt.

Jer 49, 6 אשיב את שבות בני עמון und 49, 39 אשוב את שבית עילם zeigen, dass in beiden Versen je ein י für ein י steht; es wird also zu lesen sein אשיב את שבות בני עמון und der Sinn „ich führe zurück die Gefangenschaft der Bnē ‘Ammōn (resp. Elams)“.

Jer 32, 44 כי אשיב את שבותם wird danach auch zu שבותם zu ändern sein und ebenso Jer 33, 11 in שבית כי אשיב את שבות הארץ. Durch die am besten erhaltenen Stellen (Thren 2, 14, Ez 39, 25) und die sich gegenseitig heilenden (Jer 49, 6 und 49, 39) ist für das Hiphil die Verbindung mit שבית und dessen Bedeutung „Gefangenschaft“ gesichert; danach ist Jer 33, 7, 32, 44, 33, 11 zu korrigieren.

Da nur Thr. 2, 14 אה fehlt, so wird diese Stelle für eine nochmalige Bearbeitung der Frage des אה von Erheblichkeit sein — falls nicht eine zufällige Auslassung angenommen werden könnte, was mir wahrscheinlich dünkt.

Wenden wir uns nunmehr zum Qal.

Hier ist zu scheiden zwischen den Fällen, wo אה steht, und denen, wo אה fehlt.

Ich beginne mit der zweiten Gruppe.

Partizip: Jer 30, 18 הנני שב שבות אהלי יעקב. Dass hier die Bedeutung „Gefangenschaft“ nicht passt, wird wohl allgemein zugegeben werden; Preuschens Ausflucht „Not, Elend“ dafür zu setzen, ist unbefriedigend. Schon G hat mit der Stelle so nichts anfangen können und אהלי deshalb unter den Tisch fallen lassen. Die Schwierigkeit ist meines Erachtens dadurch entstanden, dass zu einer bestimmten Zeit das Sprachgefühl nachzulassen begann und gewisse Verbindungen nicht mehr im früheren Sinne empfunden wurden. Bleibt man dabei, שב intransitiv aufzufassen, dann muss in שבות ein absolutes Objekt gesehen werden; das wäre also ein abstraktes Nomen שבות als Vertretung eines Infinitivs; an diesen ist ein Genitiv im Sinne eines Akkusativs angelehnt — uneigentliche Genitivannexion —, der also, selbst wenn er determiniert ist, das Nomen nicht determiniert. Danach muss übersetzt werden „Siehe, ich wende mich zurück ein Zurückwenden zu den Zelten Jakobs“ also kürzer „siehe, ich wende mich den Zelten Jakobs wieder zu“. Das will sagen, dass Jahveh gezürnt und darum den Ort, wo er verehrt wurde, verlassen hätte,

und dass dieser daher mit seinem Willen übel behandelt worden wäre; nun aber sei er ver-söhnt und wende sich ihm wieder zu, kehre zurück und lasse sich dort legitim verehren — ganz also, wie Marduk in der Nabonidstele und wie es eben zum guten Ton in der vorder-asiatischen Götterwelt gehörte. Dass übrigens hier der Ausdruck *יעקב אלהי* gewählt ist, hat vielleicht einen besonderen Grund, wenn nämlich diese Stelle eigentlich genauer mit 31, 15 ff. zusammenhängen sollte; doch kann ich hier dieser Frage nicht weiter nachgehen, die in die Gesamtfrage der Datierung dieser Jakob-anspielungen einmünden würde.

Infinitiv: Hos 6, 11 *בשובי שבות עמי* = wenn ich mich zu meinem Volk zurückwende. Dies ist ein Zusatz, cf. meinen Hosea S. 25 und S. 81 unter Nr. 27. Es ist also als eine Art Zitat aufzufassen; leider ist die Stelle, zu welcher es zugefügt worden ist, nicht mit Sicherheit festzulegen; daher kann ein Schluss auf die Zeit der Zufügung nicht gezogen werden.

Psalm 14, 7 *בשוב יהוה שבות עמו*

(|| 53, 7, wo *יהוה* für *אלהים* steht)

= wenn Jahveh sich zu seinem Volk zurückwendet. Vers 7 scheint ursprünglich zu dem Psalm nicht gehört zu haben, da dieser, soweit er nicht zu sehr von Glossen verdorben ist, im Qīnāmetrum abgefasst zu sein scheint, während Vers 7 drei doppelte Zweiheber enthält, nämlich

מציון	מי יתן
ישראל	ישועה
יהוה	בשוב
עמו	שבות
יעקב	יגל
ישראל	ישמה

Danach dürfte der Zusammenhang von b mit c sicher, von b mit a wahrscheinlich sein. Dieses Gedichtfragment wird aus einem älteren Stück stammen, dessen Datierung durch die Verbindung von ציון mit יעקב gegeben ist, siehe die Schlussbemerkung zu Jer 30, 18. Durch die Anfügung an das Vorhergehende teilte es dessen späteres Geschick, vgl. OLZ 1910 Sp. 6.

Psalm 126, 1, 4 siehe vorn.

Perfekt: Psalm 85, 2 *שבת שבות יעקב* = Du hast dich zu Jakob zurückgewandt. Dies gibt eine gute Forsetzung zu dem vorhergehenden Halbvers „Jahveh, Du hast Gefallen an Deinem Lande gefunden“. Das Chirek unter dem י gibt die Korrektur des Punktators, der also auch hier das Missverständnis beglaubigt.

Der Psalm besteht jetzt aus drei ursprüng-lich nicht zusammenhängenden Stücken!

A = Vers 2, 3, B = 5—8 und, nach einer Prosanotiz = Vers 9 u. 14 b, C = Vers 10—13.

Für unsere Zwecke genügt die Wiedergabe von A

ארצך	יהוה	רצית
יעקב	שבות	שבת
עמך	עין	נשאת
הטאתם	כל	כסית

Vers 4 dürfte als Parallele hierzu beigelegt worden sein:

עברתך	כל	אספת
אפך	מהרון	השיבות

Zeph 2, 7 *ושב שבותם* passt hinter dem vorhergehenden nicht, ob dies nun im guten oder bösen Sinne gedeutet wird; wenn *יפקדם* hier im Sinne von „für jemanden sorgen“ aufgefasst wird, könnte sowohl *יהוה אלהיהם* wie *יפקדם יהוה* Beischrift zum Anfang von Vers 7 sein: „Jahveh, ihr Gott, sorgt für sie“ und „er hat sich zu ihnen zurückgewandt“; beides auf den Rest des Hauses Juda bezogen. Vers 7 selbst ist aber erst ein Zusatz zu dem Stück 2, 4—6, welches eine spätere Benutzung von Sach 9, 5—7 darstellt. Zu Sach 9, 5 ff. siehe OLZ 1901 Sp. 311 und vgl. dazu W. Erbt OLZ 1917, Sp. 236.

Jer. 48, 47 *ושבתי שבות מואב*. Es muss dahingestellt bleiben, ob bei diesem Zusatze noch der Sinn „ich wende mich Moab wieder zu“ empfunden wurde oder nicht. Im ersten Falle wäre eine solche Beischrift nur in einer Zeit möglich gewesen, wo Moab als ein Jahveh-land aufgefasst werden konnte oder sollte. Das würde noch einen Schritt über die Tendenz des Buches Rut hinausgehen. Es muss dann aber bald als unmöglich erkannt worden sein und wurde deshalb, wie G beweist, ganz fortgelassen. Freilich fehlt in G auch Vers 45—46; diese scheinen in M Nachtrag zu sein und an andere Stelle zu gehören. An welche, würde vielleicht zu erkennen sein, wenn eine Vergleichung von Jes 15—17 mit Jer 48 genau festgestellt hätte, was für ein ursprünglicher Text beiden Bearbeitungen zugrunde lag und welchen Entwicklungsweg die beiden Stücke nach ihrer Trennung genommen haben. Für unsere Zwecke dürfte es genügen, die Tatsache festzustellen, dass wir es hier mit einem Zusatz zu tun haben, den selbst die Masoreten nicht durch Aenderung der Vokalzeichen für ihre Auffassung gewinnen konnten, und den sie deshalb wie eine Versteinerung belassen. Die Annahme des zweiten Falles, dass nämlich der Zusatz gemacht wurde, als eine Verwirrung zwischen Hiphil und Qal und *שבתי* und *שבות* eingetreten war, kann erst erörtert werden, wenn wir die dritte Gruppe, Qal mit *שבות*, erledigt haben.

Ez 16, 53 *בשובי שבותיך*; man liest nach G allgemein *ושבתי*, nimmt also eine Verstellung

Die Stellen, welche das Qal des Verbs im Partizip und Infinitiv zeigen, sprechen für die Uebersetzung „sich zurückwenden zu“; das gleiche gilt für das Perfekt in Psalm 85, 2; wahrscheinlich auch Zeph 2, 7, wo die Parallelbeischrift die Uebersetzung stützt. Jer 48, 47 und Ez 16, 53 b bleiben vorläufig zweifelhaft. Immerhin stützt die überwiegende Majorität meinen Vorschlag.

(Schluss folgt.)

**Die ursprünglich beabsichtigte Aussprache  
des Pseudonyms קהלת.**

Von A. S. Kamenetzky.

In meinem Artikel „Der Rätselname Kohelath“ (ZATW, Jahrg. 34, 1914, 225 ff) habe ich darauf hingewiesen, dass die Wahl des Pseudonyms קהלת für Salomo durch die Stellen: I. Chron. 28<sub>3</sub>, 29<sub>1. 10. 20</sub> II. Chr. 1<sub>3. 5</sub>, 5<sub>2. 1</sub><sup>3</sup>, 6<sub>3. 12</sub>, 7<sub>8</sub> veranlasst wurde, da dort verschiedene Formen des Wortstammes קהל vorkommen. Besonders evident spricht die Heranziehung der Stellen I. Chr. 29<sub>1</sub> und II. Chr. 1<sub>3. 5</sub>, wo der Name Salomo und eine Wortform von קהל nebeneinander stehen (I. Chr. 29<sub>1</sub>: ויאמר דוד לבל הקהל ויאמר שלמה וכל בני אחר וגו'; II. Chr. 1<sub>3</sub>: וילכו שלמה וכל (וידרשו שלמה והקהל; ib. 1<sub>5</sub>: וידרשו שלמה והקהל). Sieht man sich diese Stellen an, so leuchtet es ein, dass wir an der Quelle des Namens קהלת stehen.

Damit ist aber noch nicht das ganze Rätsel gelöst. Es gilt noch, die Femininform dieses Pseudonyms zu erklären. Die in meinem erwähnten Aufsätze aufgestellte Vermutung, dass die Femininendung die Einheit (Individualität)

<sup>1</sup> Auf I. Kön. 8<sup>1</sup> (II. Chr. 5<sup>2</sup>) hat bereits der Midrasch hingewiesen (Kohēleth rabbethi 1<sup>2</sup>: warum heisst sein Name Kohēleth? weil seine Worte in Versammlungen (בהקהל) gesagt wurden, — mit Bezug auf das Gesagte: „damals versammelte Salomo“. Es scheint, dass der Midrasch das Vorkommen des Wortstammes קהל in Berichten über die Tempelweihe meint. (Dass dieser Hinweis jedoch ungenügend ist, versteht sich von selbst, denn mit demselben Rechte könnte z. B. auch David auf Grund von I. Chr. 28<sup>1</sup> (s. noch ib. 8, 29<sup>1</sup> 10), „Kohēleth“ heißen auf Grund von II. Chr. 29<sup>24</sup>, 28, 31, 32 usw. auch Jehizkijahu. Für die Benennung Salomos mit „Khlth.“ war hauptsächlich der Abschnitt II. Chr. 1<sup>3-12</sup> bestimmend, s. u.).

des so bezeichneten Objektes zum Ausdruck bringe, ist nicht befriedigend, da diese Erklärung bei dem Verfasser des Koheleth-Buches sprachwissenschaftliche Kenntnisse und Erwägungen voraussetzt, wie sie seinem Zeitalter kaum zugeschrieben werden können.

Ich habe aber bereits im zitierten Artikel die Vermutung ausgesprochen, dass die Vokalisation „Kohleth“ möglicherweise nicht die ursprüngliche sei.

Diese Möglichkeit verwandelt sich bei näherer Betrachtung in eine Notwendigkeit und führt zur völligen Lösung des Rätsels.

Denn betrachten wir die bereits von Aquila<sup>1</sup> widergegebene, von der Massora gebotene Aussprache „Kohēleth“ näher, so finden wir, dass diese Vokalisation ausser der Schwierigkeit der Femininendung noch die der Kal-Form bietet und sich somit als ursprünglich völlig unmöglich erweist. Das Verbum קהל kommt bekanntlich im Kal nicht vor, die Partizipialform Kōhel (-eth) ist im Hebräischen also unmöglich und schon aus diesem Grunde müssen wir eine ursprünglich anders beabsichtigte Aussprache des Konsonantenkomplexes קהל annehmen. (Dies ist bereits im genannten Artikel angedeutet.)

Ziehen wir in Betracht, dass in den zitierten Stellen des Chronikbuches von mehreren Versammlungen mit der Beteiligung Salomos die Rede ist (bei dessen Thronbesteigung — I. Chr. 28, 29 —, bei dessen Aufenthalte in Gibeon — II. Chr. 1 — und bei der Tempelweihe — II. Chr. 5, 6 —), so ergibt sich die Aussprache Kēhillōth — קהלות — „Volksversammlungen“ (im Plural) als die ursprüngliche. Die defektive Schreibweise קהל kommt (besonders im Pentateuch) sehr häufig vor, vgl. z. B. (es seien aus der Fülle bloss Wörter mit ל als 3. Radikale angeführt): שמלה (Ex. 12<sub>35</sub>) תהלה (Ex. 15<sub>11</sub>) מחלה (Ex. 15<sub>20</sub>) קלה (Ex. 19<sub>16</sub>) עליה (Deut. 22<sub>14</sub>) מילה (Deut. 23<sub>26</sub>), auch מקהלה (Num. 33<sub>25, 26</sub> bis) u. a. m. Auch finden wir einige Mannesnamen mit der Endung „ôth“ (nicht aber ים), vgl.: לפידות (nicht לפידים; Richt. 4<sub>4</sub>) נבות (I. Kön. 21<sub>1</sub>) נבית Gen. 25<sub>13</sub>) מרמות (Esr. 8<sub>33</sub>) ירמות (I. Chr. 23<sub>23</sub>) מקלות (I. Chr. 8<sub>32</sub>) מריות (I. Chr. 5<sub>32</sub>) שמירמות (I. Chr. 15<sub>20</sub>), auch שלמות (I. Chr. 24<sub>22</sub>) משלמות (II. Chr. 28<sub>12</sub>). Dass der Verfasser von Koheleth das Chronikbuch vor sich hatte, habe ich bereits im zitierten Artikel gezeigt. Dieses geht aus dem Gebrauche des Ausdruckes עשר ונכסים וכבוד (Koh. 6<sub>2</sub>, s. auch

<sup>1</sup> Field, Hexaplarum quae supersunt zu Koh. 1 1: *A K<sup>o</sup>1s9*. Die Silbe „he“ konnte mit griech. Buchstaben nicht widergegeben werden.