

Hat ein Satz mehrere Subjecte oder mehrere Prädicate, so ist es das Regelmäßige und Gewöhnliche, daß die zusammengehörenden Satztheile zusammentreten z. B. Gen. X 2. 3. XIII 13. Es finden sich jedoch auch Fälle, wo mehrere Subjecte das Prädicat einschließen oder umgekehrt mehrere Prädicate das Subject, besonders häufig in der Poesie : z. B. Amos V 20. Prov. VIII 18. Psalm CXLVII 5. 6.

In einem Falle giebt es keine Ausnahme von der regelmässigen Stellung der Worte im Nominalsatz — im sogenannten Umstands- oder Zustandssatz, selbst nicht in der Poesie z. B. Gen. XIX 1. Richt. IV 5. Koh. II 3.

Die Composition des Buches Jona.

Von W. Böhme.

Ueber der viel ventilirten Frage nach dem historischen Charakter, dem Zweck und der Bedeutung des Buches Jona für die israelitische Religionsgeschichte wie für die christliche Kirche¹⁾ hat man allerdings die Untersuchung des Textes nicht vernachlässigt, aber dieselbe doch nicht in einer befriedigenden Weise geführt. Manche Bedenken, die sich mir bei der Betrachtung der Ueberlieferung erhoben haben, finde ich bis jetzt nicht berührt, hinsichtlich

¹⁾ Die den Jona betreffenden Worte Jesu Matth. 12, 39—41. Luc. 11, 29 f. 32 sind meines Erachtens einer erst nach dem Evangelium Marci und theilweise mit Rücksicht auf dasselbe entstandenen, von Matth. und Luc. benutzten Schrift entnommen, deren Inhalt, Wortlaut und geschichtlicher Werth (hauptsächlich der letztere) noch nicht festgestellt ist, in vielen Einzelheiten mit Sicherheit auch wohl nicht festgestellt werden kann. Uebrigens ist weder in Mt. 12 (Mt. 16, 4) noch in Lc. 11 der Text der Quelle unverändert erhalten. Näheres im Osterprogramm des Gymnasiums zu Stolp 1887.

anderer hat sich, soviel ich sehe, die neuere Kritik nach dem Vorgange von Gelehrten wie Hitzig an der Vermuthung genügen lassen, daß ein Schriftsteller, dessen „ganze Erzählung wunder- und märchenhaft lautet“, der in dem Bericht von der Bekehrung der Nineviten eine „psychologisch unwahrscheinliche Behauptung“ vorträgt, der überdies „alle genaueren Umstände verschweigt, welche seinen Flug nach dem unhistorischen Ziele nur hemmen würden“ — daß ein solcher Schriftsteller auch wohl hier und da eine „Verkehrtheit“ begehen konnte wie die, daß nach ihm Jona in 4, 5 die Stadt verläßt, um zu erfahren, was er nach 4, 1 ff. schon wissen muß. So berechtigt nun auch viele Vorwürfe sind, welche man gegen die Darstellung in unserem Buche vorgebracht hat, so wenig darf man sie auf das Haupt eines einzigen Autors häufen. Unser Text nämlich entstammt (was man bei dem geringen Umfang der Schrift nicht erwarten sollte) nicht einer einheitlichen Conception, sondern ist das Resultat mehrerer Bearbeitungen, die sich nicht alle auf das ganze Buch erstreckten und besonders aus diesem Grunde bisher nicht erkannt worden sind. Indem ich den Beweis für die Richtigkeit dieser meiner Ansicht antrete, gestatte ich mir zugleich diejenigen Verse zu behandeln, welche nur durch eine unbedeutende Interpolation, eine irrige Lesart oder Punctuation entstellt zu sein scheinen.

In Cap. 1 bezweifle ich schon die Integrität von V. 3. Da die Schiffer nicht ebenfalls vor Jahve fliehen, so fällt der Schluß des Verses sehr auf; da überdies **בוא מלפני** (oder **הלך**) nirgends vorkommt, so glaube ich, daß wir die Worte **מלפני יהוה** einem Bearbeiter (oder Glossator) verdanken. Weiter befremdet nicht nur die dreimalige Setzung des Ausdrucks „nach Tarsis“, sondern auch der Umstand, daß die von den andern Wendungen abweichende Form **הרשיש** in der Mitte steht, so daß wir, wenn der Text hier unbeschädigt wäre, ein merkwürdiges Schwanken des

Schriftstellers annehmen müßten. Nun ist die Angabe „nach Tarsis“ sowohl am Ende des Verses wie in der Mitte desselben nicht wohl zu entbehren; dagegen fragt es sich, ob dem Propheten, der da gewillt war sich der Ausführung des göttlichen Befehles zu entziehen, gleich anfangs das Ziel seiner Reise über das Meer feststand; vielleicht ist erst, als er im Hafen von Joppe ein für Tarsis bestimmtes Schiff vorfand, der Entschluß in ihm gereift, in jenes fernste aller Länder zu fahren. (לְבָרַח תְּרַשִׁישָׁה) treffen wir freilich auch 4, 2 an, aber dort, wie sich zeigen wird, nicht von der gleichen Hand, welche die älteste Darstellung in unserm Capitel verfaßte.) Demnach dürfte es angemessen sein, das erste תְּרַשִׁישָׁה entweder zu entfernen oder als den Zusatz eines Späteren anzusehn, der die Ueberlieferung einer Ergänzung bedürftig hielt; ob man aber dem ursprünglichen Erzähler einen einmaligen Wechsel der Formen mit und ohne תְּרַשִׁישָׁה zutrauen darf oder die eine derselben nach der andern corrigiren muß, das zu entscheiden überlasse ich dem Urtheil des Lesers. — 1, 4 ist das Sätzchen וַיְהִי סַעַר גְּדוֹל בַּיָּם, welches seinem Inhalt nach nichts Neues bietet, schwerlich original, zumal wegen der Wiederholung von גְּדוֹל, das man hinter רוּח ungerne missen möchte¹⁾. Ich vermuthete, daß der erste Concipient unserer Geschichte erst durch den Ausdruck וַיְהִי סַעַר גְּדוֹל 1, 11 aufgeführt worden ist, welche Bezeichnung dann ein Anderer bereits in 4 verwandte. — In 5 b erregt das aramäisch-arabische סַפִּינָה statt des in 3. 4. 5 a gebrauchten gewöhnlichen אֲנִיָּה unsere Verwunderung. Ferner begegnen wir hier einem רַב חַבַּל, während sonst im Cap. und speciell in den Verhandlungen mit Jona nur „die

¹⁾ In 1 Kön. 19, 11 zeigt die Differenz im Genus von גְּדוֹלָה mit dem der folgenden Attribute, sowie der Mangel an näheren Bestimmungen bei den mit רוּח parallelen Substantiven, daß die Worte von חֹזֶק bis סַלְעִים eingeschoben sind.

Männer“ (V. 5 dafür המלחים) auftreten. Man könnte die Einführung des Capitäns (wenn dies die richtige Uebersetzung des Titels ist) darin begründet erachten, daß die Schiffer vollauf mit der Rettung des Fahrzeugs zu thun haben und daß ein einzelner Mann, hier der wohl als weniger beschäftigt gedachte Befehlshaber, genügte, um eine Frage und Ermahnung an den Propheten zu richten. Allein weshalb hat der Erzähler sich dieser so geeigneten Person in der Folge nicht mehr bedient, z. B. bei dem Vorschlag zu loosen, bei der Erkundigung nach Jonas Herkunft, Vorhaben (Verschuldung)? Diese Erwägungen waren es, welche in mir den, weiterhin sich bestätigenden Verdacht erweckten, 5 b und 6 möchten von einem Ergänzer des Buches herrühren. Derselbe war der Meinung, man werde den Jona, dessen Beten er nicht erwähnt fand und bei der Stellung des Propheten zu Jahve auch nicht erwähnt finden konnte, zu gleichem Thun wenigstens aufgefordert haben; überdies beabsichtigte er vielleicht dadurch, daß er ihn in einen tiefen Schlaf fallen ließ, den Lesern einen augenfälligen Beweis von der Sorglosigkeit zu geben, welcher der Prophet sich überließ, seitdem er sich außerhalb des Bereiches Jahves wähnte. Hitzig's Auslegung zu 1, 5: „beim Entstehen des Sturmes sonderte er sich in seinem bösen Gewissen (V. 12) von den Uebrigen, warf sich muthlos hin und schief abgespannt und sich selbst aufgebend ein“ ist verfehlt. Vielmehr vergleicht sich die Situation in diesen Versen mit der in Marc. 4, 35 ff. geschilderten. Jesus wie Jona schlafen vor dem Sturm ein (die Tempora in Jon. 1, 5 b sind als Plusquamperfecte aufzufassen), ersterer ὀψίας γενομένης und wohl nach angestrenzter Tagesarbeit, letzterer, weil er hier von Jahve nichts Böses fürchtet — wenn dem Erweiterer des Textes nicht die ihm nach 4, 3 wohlbekannte Stelle 1 Kön. 19, 4 ff. vorschwebte, wo es von Elia heißt וישכב וישן und der den Propheten anrührende Engel spricht קום אכול. Bei

dem alten Erzähler dagegen werden die Schiffer dadurch, daß ihr Rufen zu den Göttern und der Versuch, durch Entlastung des Fahrzeugs sich selbst zu helfen, sie von der Gefahr des Unterganges nicht befreit hat, zu dem Glauben gebracht, daß ein unbekanntes Verbrechen einer der auf dem Schiffe befindlichen Personen den Zorn einer Gottheit heraufbeschworen habe, und erst das Loos lenkt ihre Aufmerksamkeit auf den Propheten, um den sie sich bis dahin nicht gekümmert haben, und den sich der Schriftsteller wohl theilnahmlos oder trotzig in das Unwetter schauend dachte, da Jahve ihm persönlich nichts anhaben werde; vorausgesetzt, daß der Autor sich die Frage nach dem Verhalten des Jona während des Sturmes überhaupt vorlegte. Die Verbindung **מֵה־לֶךְ נִרְדָּם**, nicht analog der Redeweise in den von Hitzig citirten Stellen Ps. 50, 16. Jer. 2, 18 (an beiden Orten folgt ein ל nach **מֵה־לֶךְ**) ist gleichwohl schwerlich von der Art, daß man eine Corruption des Textes annehmen müßte, sondern als Kürze in lebhafter Rede, möglicherweise auch als Eigenthümlichkeit eines jüngeren Sprachgebrauchs zu erklären; correct würde die Phrase etwa lauten: **מֵ־לֶךְ כִּי אִתָּהּ נִרְדָּם**. — Die Worte in 8 **בְּאִשֶׁר לְמִי הָרַעָה הַזֹּאת לָנוּ** noch nicht zur Zeit der LXX vorhanden, werden mit Recht von Grimm und Hitzig als ein verirrtcs Glossem zu der ähnlichen Wendung in 7 angesehen, deren Ausdruck **בְּשִׁלְמִי**, bei dem Mangel der Punctuation in der alten Schrift ein vieldeutiges Wort, von einem Leser interpretirt wurde. In demselben Verse ist mir aber auch der Passus **מֵה מֵה וְאִי מֵה עִם אִתָּהּ** als eine spätere Einfügung verdächtig. Schon die Frage **מֵאֵין חֲבוּא**, die keiner ausführlichen Erläuterung bedurfte, konnte den Fremdling veranlassen, Land und Leute, von denen er herstamme, anzugeben. Außerdem folgt an sämtlichen Stellen, an denen die Formel **מֵאֵין מֵה**, mit **חֲבוּא(ו)** vorkommt, Richt. 17, 9. 19, 17 (vorher **אִנָּה תֵלֶךְ**) 2 Sam. 1, 3. Hiob 1, 7. 2, 2. Jos. 9, 8 (vorher **מִי אִתָּם**) 2 Kön. 20, 14

(יבאו — ו, vorher אמרו) sogleich die Antwort. Der Urheber des Zusatzes in unserm Verse fand die Erwiderung des Propheten nicht entsprechend der Frage „woher kommst du?“, sondern in עֲבָרֵי אֲנֹכִי das Volk genannt, dem Jona angehörte. So ergänzte er die Frage, indem er sich in der ersten Wendung mit מֵה an seine Vorlage anlehnte und im Hinblick auf עֲבָרֵי das gewöhnliche מֵה אֵי מִזֶּה אֵתָה durch עִם (nach אֲרָץ) erweiterte. Ueber die in der Frage erwähnte מֵלֶאכָה giebt Jona in 9 keine Auskunft; dagegen hören wir in 10 zur Begründung des vorwurfsvollen Ausrufs מֵה-וְזָחַ עֲשִׂיתָ, daß der Prophet der Schiffsmannschaft seine Flucht vor Jahve mitgetheilt hatte, wobei er auch seines Berufes und des göttlichen Auftrags gedenken mußte. Warum nun eine Mittheilung hierüber stattgefunden hatte, wird nicht gesagt; ohne directe Aufforderung wird Jona sie nicht gemacht haben, eine solche wird aber erst V. 9 an ihn gerichtet. Nichts wäre natürlicher gewesen als daß der Schriftsteller den Propheten über seine Thätigkeit und über die Veranlassung zu seiner Reise sich in einer Fortsetzung der Rede v. 9 aussprechen liefs. Nun treffen wir aber eine hierauf bezügliche Aeußerung im überlieferten Text nicht an. Da liegt uns denn der Gedanke nahe, daß dieselbe in 9 von dem Verfasser dieses Verses ursprünglich nicht mitgetheilt, dafür aber von ebendenselben ein Ersatz in 10b gegeben wurde. Indessen die Wendung in dem Bekenntniß des Jona 12b (formulirt nach 7 וְגַ' בְּשִׁלְמִי) „ich weiß, daß um meinetwillen dieser gewaltige Sturm entstanden ist“ lautet keineswegs so, als hätten die Heiden von Jonas Vergehen bisher etwas erfahren. Kannten sie dasselbe schon, so war jene Begründung zu שְׂאֵנִי u. s. w. entweder ganz fortzulassen oder mit einer andern des Sinnes „ihr wißt, ich habe euch gesagt“ zu vertauschen. Daß der Prophet Böses gethan hat, schliessen die Schiffer aus der Entscheidung des Looses, welche für sie die Bedeutung eines Gottesurtheils hat; Jona bestätigt nur, in-

dem er seine Sünde zu kennen gesteht, ihre Ansicht, damit sie sich nicht scheuen ihn zu opfern. Man ist also wohl zu der Folgerung berechtigt, daß in der originalen Darstellung die Schiffer nach dem Schuldbekentnifs des Propheten von näheren Erkundigungen nach dem Beruf des Fremden, dem Zweck seiner Reise, der Art seiner Schuld Abstand nahmen, nachdem sie — worauf es ihnen in ihrer Lage vor allem ankam — die Person des Schuldigen ermittelt, den Urheber des Sturmes (der ja nur ein Gott sein konnte 1, 7, in unserm Fall Jahve war 1, 9), zuletzt auch noch das Mittel ihrer Rettung kennen gelernt haben. Daher brauchen wir das Fehlen einer Angabe über die מלאכה des Propheten nicht so zu erklären, daß der ursprüngliche Verfasser dem Propheten die Beschämung ersparen wollte, über sein Vergehen zu reden, oder daß nach ihm Jona bei diesen Heiden kein Verständniß für die Schwere seiner Verschuldung voraussetzen konnte, oder auch so, daß die Rede des Propheten nach der Nennung Jahves durch die entsetzten Zuhörer unterbrochen ward. Sollte der Darsteller der Urschrift eine Mittheilung über die מלאכה des Propheten nur aus Versehen unterlassen haben, so muß man annehmen, daß er, auch wenn er später seinen Irrthum wahrnahm, es doch nicht für nöthig hielt, denselben zu verbessern; vielleicht selbst aus dem Grunde, weil ja der Leser mit Jonas מל' hinreichend bekannt war. Das wäre allerdings, zumal nachdem der Autor die Frage מה-מלאכה einmal geschrieben hatte, nicht zu billigen, und ein Bearbeiter des Buches hatte insofern Recht, wenn er das von jenem Versäumte nachzuholen bemüht war; nur ist das von ihm nicht in geschickter Weise geschehen. Zu der Vermuthung, daß מה-מלאכה ein jüngerer Einsatz sei, haben wir keinen Grund (zur Stellung der Worte מאין חבוא vgl. 2 Kön. 20, 14 מה אמרו (ו) ומאין יבאו), ebenso wenig aber zu der Hypothese, daß eine im ältesten Bericht gegebene Erklärung der מל' durch

die Schuld eines Abschreibers ausgefallen sein dürfte. Was nun den Wortlaut des Originals betrifft, so wird derselbe kaum folgender gewesen sein: „da fürchteten sich die Männer sehr und sprachen zu ihm: warum hast du das gethan? und sie sprachen zu ihm: was sollen wir dir thun?“ sondern schon der Ausruf **מה-זאת עשית** gehört dem Ergänzter an und ist in der Form wohl mit Beziehung auf **לך מה-נעשה** V. 11 gebildet, welches gleichfalls nach einem **כי יודע אני** 10 an **כי ידעו כי** 12 erinnert. Sonach halte ich alles, was wir in unserm Text zwischen **ויאמרו אליו** V. 10 und 11 lesen, für einen Einschub und **מה-זאת עשית** schon mit Rücksicht auf die Begründung in 10 b geschrieben. — Innerhalb der Verse 11—13 bin ich in Zweifel über die Ursprünglichkeit des Satzes **וישחק הים מעליכם** in 12, der eine Phrase aus 11 unnöthiger Weise noch einmal bringt, während die Wiederholung von 11 b in 13 b, mit dem von der gleichen Anschauung wie **וישחק מעלינו** 11 a ausgehenden **סער עליהם** doch wohl durch den Zusammenhang sich rechtfertigen läßt. — Nach V. 13 macht die Schiffsmannschaft noch einen letzten Versuch das Land zu gewinnen (**חתר** term. techn. des Seewesens „sich gewaltsam einen Weg bahnen durch die Fluth“ vgl. *perrumpere?*). Offenbar wünscht sie den Propheten, der ihr nichts zu Leide gethan hat, nicht dem sicheren Tod preiszugeben. Ein anderes Motiv ihrer Handlungsweise enthüllt uns zwar V. 14; aber die Bitte der Schiffer **אל-חתן עלינו דם נקיא**, wonach sie den Jona für unschuldig halten, steht im Gegensatz zu der eigenen Aeufserung des Propheten **בשלי הפער** und zu dem Verfahren eben des Gottes, den sie anrufen und der seinen Gesandten deutlich genug schuldig erklärt hat. Unzulässig ist die obige Wendung im Munde der Seeleute auch dann, wenn man meint, daß sie für ihre Person das Vergehen des Jona nicht als todeswürdig auffassen, weil sie „keinen rechten Begriff dafür haben“ (Hitzig). **Mußten sie ihre**

etwa abweichende Ansicht über des Propheten Schuld nicht dem Urtheil Jahves unterordnen (vor dem sie sich doch schon nach V. 10 fürchten), insbesondere dann, wenn sie sich an ihn mit der Bitte um Erhaltung ihres Lebens wandten? Gesetzt nun auch, man wollte jene Phrase als Interpolation ausscheiden, wozu man jedoch nicht im Geringssten gezwungen ist, so bliebe noch immer das befremdliche אל-נא נאכרה der Schiffer. Wie seltsam von ihnen, Jahve um Errettung aus ihrer schlimmen Lage anzuflehnen, da die Fortdauer derselben ihre Schuld ist, und da sie, genau genommen, schon durch ihr Zögern in der Vollstreckung der Strafe an Jona (der da *weiß*, daß das Unwetter um seinetwillen ausgebrochen ist) sich höchst strafällig machen! Nach alledem bin ich überzeugt, daß hier ein Bearbeiter der älteren Schrift den wahren Beweggrund, der die Schiffer bei ihrem Thun leitete, nämlich eine leicht begreifliche Regung des Mitleids mit dem Propheten, verkannt und auch wohl beabsichtigt hat „dem Jahvedienner den gebührenden Respect . . . erzeigen zu lassen“ (Hitzig-Steiner S. 174). — Ob schon den ersten Erzähler der Eindruck interessirte, den die durch Jonas Versinken plötzlich herbeigeführte Beruhigung des Meeres, den überhaupt das merkwürdige Walten Jahves im Leben des Propheten auf die heidnischen Schiffer ausüben mußte, ist mir sehr fraglich; glaublicher scheint mir, daß ein Erweiterer der kurzen Vorlage, nicht zufrieden damit, daß die Seeleute nach V. 10 sich vor Jahve schon fürchten, nach den zuletzt beschriebenen Vorgängen eine Angabe über ihre völlige Bekehrung und auch die Mittheilung von Beweisen ihrer Frömmigkeit (ähnlich wie sie später die Nineviten gaben) für unumgänglich nothwendig halten mochte. Die Zusammenstellung von נבה und נבר V. 16 (der Verfasser begnügt sich also nicht mit dem letzteren) stimmt auffällig mit der Formel am Schluß des Gebets 2, 10; der erste Theil des Verses aber ist nur eine, durch das wahr-

scheinlich ächte את־יהוה vermehrte Wiederholung des Anfangs von 10.

Hinsichtlich der Punctuation wird man sich das Piel חשבה 1, 4 (nicht Kal) wohl gefallen lassen; unmöglich aber giebt נִינְיָהּ im massoretischen Text des A. T. die Aussprache wieder, welche dieses Wort in alter Zeit auf palästinensischem Boden gehabt hat. Nach dem im Assyrischen gewöhnlichen Ninua darf man für das Hebräische, in welchem das ו Beachtung verdient, נִינְיָהּ (vgl. פְּנִיָהּ hebr. arab. neben פְּנִיָּהּ), oder auch נִינְיָהּ voraussetzen, es sei denn dafs die Israeliten, um das Fremdwort in ihrer Sprache sich zu deuten, den letzten Theil desselben in נְיָהּ umänderten. Vielleicht hat erst die weitere Corruption des N. pr. durch die alexandrinischen Juden, wie sie sich in dem *Nνεσθή* der LXX darstellt, die jetzige Vocalisation desselben veranlafst ¹⁾.

Dafs das Gebet in Cap. 2 nicht vom ältesten Darsteller verfasst ist, haben schon mehrere Forscher erkannt. Von Wichtigkeit ist die in den einleitenden Worten V. 2

¹⁾ In der überlieferten Punctuation von סֹנְיָהּ sieht Smend zu Ezech. 29, 10 mit Targ. JDMich. das griechische *Σνήνη* und will daher mit Mich. nach dem Koptischen und den Hieroglyphen סֹנְיָהּ oder סֹנְיָהּ (so auch Cornill) lesen; jedenfalls wird ו und נ den A-laut gehabt haben. Ueberhaupt unterliegt die Vocalisation der nichtsemitischen Eigennamen im M. T. häufig grossen Bedenken. Hier nur noch ein Beispiel. Bertheau äussert in Bezug auf הֲדָדִי Esth. 1, 1 (8, 9), man habe sich bei den Vocalen dieses Wortes wohl nach der Analogie der ähnlichen hebräischen Wörter הֲדָדִי und בְּרָדִי gerichtet. Näher liegt doch aber das הֲדָדִי der Loblieder, dessen Vocale man nahm, trotzdem durch das, wie ich glaube, richtig überlieferte Dagesch die Setzung eines O sich nicht empfahl. Zu punctiren ist הֲדָדִי statt הֲנְדָדִי, nach dem Sapta Sindhavas des ältesten Sanskrit, dem Hapta Hendu des Zend, dem syrischen Hendu und dem arabischen Hind. Das נ fiel wohl erst beim Uebergange in das Hebräische aus, wie z. B. in מְדָדִי Tribut aus מְנְדָדִי (assyrisch mandatta, maddattu u. ä., im Hebräischen zur Zeit der lebenden Sprache auch wohl מְדָדִי).

vom biblischen Sprachgebrauch sich entfernende Verwendung von דְּנָה als nomen unitatis (denn wie überall, so ist auch in כל־דְּנָה Deut. 4, 18, Ez. 29, 4 f. דְּנָה als Collectivum gedacht; anders urtheilt über die erstgenannte Stelle noch Gesen. Lexik. 9. Aufl.), während in derselben Bedeutung 2, 1a. 1b und wieder in 2, 11, der Sitte des A. T. gemäß, דָּן geschrieben wird. Von der Verbindung יְהוָה אֱלֹהֵי 2a dürfen wir schon hier vermuthen, daß sie in Beziehung steht zu יְהוָה אֱלֹהֵי 7b. In der Erzählung ist sie noch weniger angemessen als im Liede, da Jona zu dem Gotte fleht, dem er bis dahin ungehorsam war; sollte aber das Suffix in אֱלֹהֵי nur auf die Verehrung Jahves durch Jona als einen Angehörigen Israels hinweisen (vgl. 1, 9), so wäre die Betonung Jahves als des Nationalgottes hier, wo es sich nicht um den Gegensatz zum heidnischen Götzenwesen handelt, kaum in der Ordnung. Spricht man nun das Lied und die Einfügung desselben (letzteres um דְּנָה willen) dem originalen Erzähler ab, so wird sich einem leicht der Gedanke aufdrängen, ein Ergänzter habe wenigstens den Satz וַיִּחַפְּלֵל יוֹנָה אֱלֹהֵי יְהוָה bereits vorgefunden und daraus Veranlassung genommen, den Psalm hier einzusetzen. Jedoch ist das keineswegs nöthig; vielmehr lassen sich alle das Gebet einleitenden Worte ebenso gut wie dieses selbst entbehren. „Jona blieb im Leibe des Fisches drei Tage und Nächte; da gebot Jahve dem Fisch“ u. s. w. ist ein lückenloser Bericht, nach meiner Meinung der ursprüngliche. Ihm zufolge verdankt der Prophet nur dem freiwilligen Erbarmen Jahves (der ihn allerdings so wenig im Bauche des Thieres wie in den Wogen des Meeres durfte umkommen lassen, wenn er gerade ihn zum Bußprediger in Nineve auserkoren hatte) seine Erlösung aus der dunkeln Behausung; durch die Einschlebung des Liedes aber gewinnt es jetzt den Anschein, als ob Jona durch sein demüthiges und glaubensvolles Gebet das Wohlwollen „seines Gottes“ sich wiedererworben habe. Das Motiv

zum Einsatz des Psalms ward ohne Zweifel die scheinbare Aehnlichkeit der in demselben vorausgesetzten Situation des Sängers mit der des Jona, besonders in **מבטן שאול** V. 3 (man betone das erste Wort) verglichen mit **במעִי הדג** 1 b; auch mag diese Aehnlichkeit für einen Bearbeiter des Buches der Grund gewesen sein, das Gedicht möglichst nahe an die Wendung **במעִי הדג** heranzurücken; eine passendere Stelle hätte es als Danklied für eine Errettung sicherlich hinter V. 11 gefunden. Eine Interpolation erblicke ich in 9, dessen erster Theil die Randbemerkung eines Lesers enthält, der sich an Ps. 31, 7 **השמרים** (שנאהו) **הבלי-שוא** erinnerte. Wie er hierauf verfiel, ist unklar, doch zu beachten, daß Ps. 31, 23 in Jon. 2, 5 a benutzt ist. An großer Dunkelheit leidet 9 b; **השמרים** statt des singulären **משמרים** verlangt de Wette-Schrader Einl. in d. A. T., wohl mit Recht, da der Urheber der Interpolation kaum beim Citiren sich versah oder absichtlich abwich. Ob man nun an unserer Stelle den Ausfall eines **שנאהו** nach Ps. 31, 7 annehmen will oder nicht, un begründet ist in diesem psalmartigen Gedicht, welches sich sonst nur mit Jahve und dem durch ihn Geretteten beschäftigt, ein Seitenblick auf das Treiben Anderer und die Verurtheilung desselben durch den Dichter (auch nach de Wette-Schrader a. a. O. paßt V. 9 gar nicht auf Jona). Dagegen schloß sich in der ursprünglichen Fassung an das, was Jahve an dem Bedrängten gethan, vortrefflich die Angabe dessen, was der aus der Noth Befreite Gott zum Dank darbringen will, und so trat **ואני** in eine Art Parallelismus zu Jahve, nicht, wie es jetzt den Eindruck macht, in Contrast zu dessen Verächtern. — Die in 5 b nicht zu missende Phrase **אל-היכל קדשך** wurde vermuthlich von da an den Schluß von 8 herübergenommen; hier erscheint sie unnöthig, da **אליך** an sich verständlich und als der Ort, von welchem aus Jahve die Gebete erhört, wahrscheinlich der Himmel gedacht ist. — Eine Erweiterung

des älteren Textes tritt uns auch in V. 6 und 7 entgegen. Dafs der Sänger, nachdem er in 4 die zur Erklärung des Ausdrucks **מבטן שאול** dienende Schilderung seiner Lage und in 5 die seiner Empfindungen gegeben, sich von neuem einer Beschreibung seines Zustandes zugewendet habe, wie sie uns in 6 f. vorliegt, will mir nicht einleuchten. Ferner ist nicht nur **ירוה אלרי**, sondern auch ein einfaches **ירוה** als Anrede dem Gedichte fremd, in dessen erzählenden Partien auf den Gottesnamen des ersten Versgiedes (in 10 b steht derselbe erst am Schluß) in der zweiten Hälfte des Verses das Verbum in der zweiten Person zu folgen pflegt (vgl. 3 b und 8 b mit 3 a und 8 a; eine Ausnahme **ויעני 3 a**). (Den Halbvers 7 b, der sich über die Rettung bestimmter ausdrückt als 3 a. 3 b. 8 b, umzustellen, etwa hinter 8 b, haben wir keinen Grund, da 8 b zum Hinweis auf dieselbe ebenso genügt wie 3 b). Merkwürdig ist nun **תרום 6** gegen **נרר 3**, mit dem es das gleiche Prädicat hat, insofern, als man weder begreift, weshalb der Verfasser den unbedeutenden Zug **נרר יסכבני** in wenig veränderter Form wiederholte, noch auch warum er nicht gleich anfangs als Subject **תרום** wählte (vgl. Ps. 42, 8), vielmehr eines Wortes sich bediente, welches sonst nirgends vom Meer oder der Meeresströmung gebraucht wird, während umgekehrt ein großer Strom die Bezeichnung „Meer“ erhalten kann. Zwar übersetzt man Ps. 42, 2 **נרות 2** (Grätz: „Ströme“) gewöhnlich durch „Gewässer“ im Parallelismus zu dem vorausgehenden **ימים** und unter Vergleichung von Ps. 136, 6 **על המים**; allein ebenso wie dem Verfasser von Ps. 24 die Erde (die Küsten) auf dem Meer, konnte sie (ein Theil des Binnenlandes) ihm auch auf die großen Ströme gegründet erscheinen, eine Anschauung, zu der wohl nicht wenig die Beobachtung von Meeres- und Flußinseln u. ä. beigetragen hat. Gewifs hat der Dichter unseres Liedes die von ihm geschilderte Gefahr mit einem Strome ver-

glichen, in dessen Tiefe (מצולה, vgl. כל מצולות יאור Sach. 10, 11) ein Unglücklicher (vielleicht er selbst) gerathen war; ein Späterer, der unsern Psalm auf Jonas Schicksal bezog oder vielmehr schon bezogen fand, schob, um die Deutung von נהר auf einen Strom (im eigentlichen Sinne) abzuweisen, in 4 die Wendung בלכב ימים ein. Anders verfuhr der Interpolator von 6 und 7, der wahrscheinlich diesen Zusatz noch nicht kannte. Er nahm an der Tradition in 4 keine Aenderung vor, erklärte aber das ihm auffallende נהר ים durch תהום ים (vgl. Ps. 42, 8 a) und malte die Situation des bis auf den Meeresboden Untersinkenden weiter aus, indem er Ps. 18 wie auch Jes. 38 (תַּי, שַׁחַת) heranzog, Stellen, aus denen auch der ältere Schriftsteller Reminiscenzen angebracht hatte. Einiges (s. später) spricht dafür, daß dieser Ergänzter des Liedes derselbe war, der das Gedicht mit der Einleitung V. 2 (2 a יהוה אלהיו vgl. 7 יהוה אלהי) in das Buch Jona verpflanzte. (Das den zweiten Halbvers in 4 überladende ונליך würde man als Glossem zu dem seltenern משברייך gern beseitigen, wenn es nicht schon Ps. 42, 8 b vorkäme; freilich kann man die Aechtheit desselben wenigstens an letzterer Stelle anzweifeln). Nach der Ausscheidung von 6 f. aus dem ursprünglichen Psalm ergibt sich ein passender Anschluß von 8 an 5. „Ich vermeinte schon aus deinen Augen weggerissen zu sein, deinen heiligen Tempel nie mehr zu erblicken — da, als meine Seele in mir verschmachtete, gedachte ich an Jahve“, eben den Herrn des Tempels, der die Macht hat die Bitten der Elenden zu erfüllen. — An den Ausfall eines oder mehrerer Worte vor והשליכני V. 4 hat man wohl nicht zu denken, so wenig die Anreihung mit ו statt mit כי (und folgendem Perfect) gefällt. — In 5 b möchte das für אך vorgeschlagene איך, welches in defectiver Schreibung nicht existirt, aus dem Grunde unpassend sein, weil man wohl die Klage „leider werde ich nicht“ u. s. w., aber nicht die Frage „wie soll ich (unter diesen

Umständen) den Tempel wiedersehen?“ erwartet. Die Verbindung אך לא ist ungewöhnlich; daher hat man wohl das etwa durch den Schluß von ענין zu אך verdorbene לא einzusetzen, welches allerdings Hitzig und auch Steiner verschmähen, dieser unter Hinweis darauf, daß schon Theod. אך las; doch vgl. die positive Aussage Jes. 38, 11 $\text{אמרתִי לא אראה־יהוה . . לא אביט אדם עוד}$. — Das Verbum נרשתי V. 5, wofür wir in Ps. 31, 23 jetzt (das aus נרוחי verdorbene?) נרוחי lesen, würde man trotz des in Klagel. 3, 54 stehenden נרוחי geneigt sein, in jenen Ausdruck der Psalmstelle zu verwandeln, wenn nicht die Möglichkeit vorhanden wäre, daß das נרשתי unseres Buches eine Erklärung des schon vom Dichter in Ps. 31 vorgefundenen נרוחי sein soll. — Anstofs nehme ich endlich an קצבי V. 7, da קצב 1 Kön. 6, 25. 7, 37 Gestalt, Form bezeichnet. Steiners Erklärung „ קצב “ sowohl wie קטב bed. im Hebr. und Arab. ursprünglich schneiden, abschneiden, קצב also Abschnitt, dann Ende; vgl. קצץ und קץ . Ki. richtig: „ קצב וקץ אחד הוא“ ist zu verwerfen; wozu hätte die Sprache, die neben קץ noch Bildungen von קצה in verwandter Bedeutung besaß, ein קצב neu schaffen oder im Sinne von קץ gebrauchen sollen? Die LXX mit ihrem σχισμάς (ὀρέων) dachte wohl an den Stamm קצב , von welchem Formen in 2 Kön. 6, 6. Hohel. 4, 2 durch $\text{ἀπέκτισε, τῶν κεκαομένων}$ wiedergegeben sind; man beachte auch בְּהָר in $\text{בְּהָרֵי הַרְיָה קוֹילוּמָטוֹן}$ Hohel. 2, 17 von der Wurzel בחר Gen. 15, 10 διελε , sowie Ges. Lex. u. d. W. בחרון , der ὄραγός von ὄγγυμι vergleicht. Aber der Dichter von Jon. 2, 7 hat vermuthlich קצוי הרים nach קצוי ארץ (Ps. 48, 11. 65, 6. Jes. 26, 15) geschrieben, da es sich hier nicht um die Schluchten der Berge, sondern um das Hinabreichen ihrer Tiefen bis in das Meer handelt. Ps. 18, in Jon. 2 mehrfach benutzt, bietet V. 8 מוסדי הרים , die Vulgata im Jona das wohl errathene extrema montium . Wie ich aus Grätz Psalmencommentar I, 122 ersehe, hat

schon Abraham der Babylonier obige Aenderung vorge schlagen, welche auch Grätz billigt.

Die Abweichungen der LXX vom massor. Text in den beiden ersten Capiteln unseres Buches sind, abgesehen von der Auslassung des mit **באשר** beginnenden Satzgliedes 1, 8, für die Kritik ohne Werth. Ich übergehe sie daher, indem ich nur noch bemerke, daß ich einigen der von Vollers in dieser Zeitschrift 1884 S. 18 ff. ausgesprochenen Vermuthungen über den Text, der dem griechischen Uebersetzer vorgelegen habe, nicht beistimmen kann. So halte ich *παρεβιάζοντο* 1, 13 aus dem Zusammenhange conjicirt, wohl unter Berücksichtigung von **חתר** „mit Gewalt einbrechen“ (Vollers: Vielleicht las S **ויתחרו**, wozu er Jer. 22, 15 *παροξύνῃ* = **אפה מִחֲתָרָה** und syr. **ܡܫܝܒ** vergleicht). Für **עברי** 1, 9 soll sie **עבר** gefunden und den Kürzungsstrich übersehen haben, vielleicht in Erinnerung an 2 Regg. 14, 25; aber sie hat sich wohl ein **עברי** oder gar **עבר** nach der Umgebung des Wortes zurechtgelegt.

In 3, 4b setzt LXX *ἔτι τρεῖς ἡμέραι* an Stelle des nach dem hebr. Text erforderlichen *ἔ. τεσσαράκοντα ἡμ.* Wir sehen darin nicht einen Irrthum des griechischen Uebersetzers noch ein Versehen in seiner hebräischen Vorlage („sowohl im Palmyrenischen als im Syrischen sind die Zeichen für 3 und 40 nicht gut zu verwechseln“ Vollers a. a. O. S. 20), sondern nur die Nachlässigkeit eines Abschreibers, dem noch das *ὡς εἰς πορείας ὁδοῦ τριῶν ἡμερῶν* V. 3 im Sinne lag. — Von Wichtigkeit für unsere Untersuchung ist der meines Wissens bis jetzt übersehene Unterschied der Darstellung in V. 5 und 6 ff. Nach 5 glauben die Leute von Nineve auf Jonas Predigt Gott (oder an Gott), rufen ein Fasten aus und legen, Jung und Alt, Trauergewänder an. Nach 6 ff. gelangt „das Wort“ an den König, und dieser thut Buße (was ausführlich beschrieben wird) — man denkt, ebenso wie seine Unter-

thanen, die ihm darin vorangegangen sind. Allein nun erläßt der Fürst in Bezug auf Fasten, Trauern und Beten (welches letztere in 5 nicht genannt ist) ein Edict, dessen Bestimmungen nicht nur mehr verlangen, als die Nineviten in den von ihnen aus eigenem Antrieb veranstalteten Bußübungen thun, sondern auch so lauten als ob von der Einwohnerschaft noch nichts geschehen wäre, um Gott zu versöhnen. Einem etwaigen Versuch, V. 5 umzustellen (hinter 9), widersetzt sich 5 ויקראו צום, da die Ansetzung eines Fastens durch das Volk nach der ausdrücklichen Anordnung desselben durch den König überflüssig, das Beten zu Gott aber בחוקה, auf welches der Herrscher kein geringes Gewicht legt, in der Ausführung bei der Aufzählung dessen, was die Nineviten gethan, gar nicht erwähnt sein würde. Hätte in diesen Versen Jemand eine überkommene Schrift mit eigenen Zusätzen ausgestattet, so würde er die Bekehrung des Volkes erst hinter 9 geschildert, 5 aber an seiner jetzigen Stelle gestrichen und höchstens in veränderter Gestalt nach 9 verwendet haben. Da ferner V. 6—9 für eine Randbemerkung zu umfangreich wäre, so vermag ich mich des Gedankens nicht zu erwehren, daß hier von einem Redactor in einer ungeschickten Weise Bruchstücke aus zwei Schriften zusammengefügt sind, welche denselben Gegenstand behandelten, dabei jedoch, wie in der Sache, so auch im Ausdruck differirten; man vergleiche 5 לבש שקים mit 6 והחפסה כסה und 8 bei gleichem Object. Daraus folgt weiter, daß der Redactor einen doppelten Bericht über Gottes Befehl an Jona und die Vollziehung desselben, über die Buße der Nineviten wie über die Reue Gottes vor sich gehabt hat. Von einer Fortsetzung der Scheidung beider Berichte innerhalb des Cap. 3 stehe ich indessen vorläufig ab, da einige hierbei in Betracht kommende Punkte sich besser in einem anderen Zusammenhang erörtern lassen, und beschränke mich vorzugsweise darauf, den Text von mehreren

Interpolationen zu reinigen. Als solche betrachte ich die unnöthige Specialisirung von הבהמה durch 7 a, הבקר והצאן sodann אל-ירעו 7 b, welches schon in אל-יטעמו מאומה enthalten ist, aber wohl kaum das überaus harte Verbot ומים אל-ישחו. Dafs zu 8 ויקראו verständiger Weise nur האדם als Subject gedacht werden kann, bemerkt auch Hitzig; hat etwa der ursprüngliche Erzähler das החכמה שקים auch nur von den Menschen gemeint, ein Späterer aber seinen wegen des Mangels eines האדם ungenauen Ausdruck durch die Einschlebung von הבהמה האדם falsch interpretirt? — In 7 unterbricht die Angabe מטעם המלך וגרליו störend die Verbindung ויאמר בנינוה לאמר (scil. המלך). Eine Umsetzung jener Worte, etwa in den Anfang der directen Rede, ist nicht rathsam; sie stammen wohl (incl. לאמר) von einem Leser, der für einen Befehl des Königs die Zustimmung der Grofsen des Reiches und die ausdrückliche Erwähnung dieser Zustimmung für unerläfslich hielt oder durch dieselbe in diesem Falle der Verordnung des Fürsten besonderen Nachdruck verleihen wollte. (Vocalisirte er etwa ויזעק als Kal und ergänzte als das Subject „der Herold“? Dann würde sich die Wiederholung des המלך um so leichter erklären.)

Die Differenz in ויכסו und ויחכסו ist wohl nicht durch Abänderung der ersteren Form in das Hithpael auszugleichen. In 7 ויזעק scheint das überlieferte Hiphil in dem hier verlangten Sinne „er liefs ausrufen“ allein richtig¹⁾. Die Vocalsetzung in מַעַם statt des biblisch-aramäischen מַעַם (assyrl. tēmu) mag man, wenn man darin nicht einen Irrthum sehen will, durch die Annahme rechtfertigen, dafs

¹⁾ LXX (καὶ ἐκηρύχθη καὶ ἐρρέθη — παρὰ τοῦ βασιλέως) punctirte wahrscheinlich ויאמר ויזעק, wie sie 2, 11, wo ihr יהוה fehlte, ויאמר durch προσετάγη übersetzte. Jene Punctuation ist aber nicht gut, vgl. Dillmann zu Gen. 48, 1; Jos. 2, 2 ist ויאמר (Subj. ein Bote) oder vielmehr ebenso wie in Gen. 48 ויאמר zu emendiren.

die Hebräer bei der Uebernahme dieses term. techn. der Verwaltung in ihre Sprache ihm diejenigen Vocale verliehen haben, welche das Wort bei ihnen in der Bedeutung „Geschmack, Einsicht“ bereits hatte¹⁾.

Nach C. 4, 1 ff. ist Jona ärgerlich, daß Gott die Stadt nicht zerstört, und beklagt sich deshalb bei ihm; auf Jahves Frage aber, ob er „recht“ zürne, bleibt die Erwiderung des Propheten aus. Dieses sein Schweigen ist unverständlich, zumal nach seiner längeren Expectoration in V. 2, und in der That giebt er in 9 auf die gleiche Frage Gottes trotz seines Unmuths Antwort. Daß ein Redactor die Aeufserung des Jona strich, weil sie ähnlich lautete wie die in 9, wird Niemand glaublich finden. Erinnert man sich nun, daß in 1 Kön. 19, einem Capitel, das wohl schon zur Zeit des Buches Jona mehrere Interpolationen enthielt, Elia zweimal von Jahve über dieselbe Sache gefragt wird (V. 9. 13) und zweimal dieselbe Antwort ertheilt, so kann man zu der Ansicht neigen, es möchte hinter Jona 4, 4 eine ähnliche Entgegnung des Propheten wie die in 9b berichtete, etwa *לִי חָרָה וַיֹּאמֶר (יוֹנָה) הֵיטֵב חָרָה לִי* durch eine Art von Homoioteleuton ausgefallen sein. Nach dieser Hypothese müßte der Erzähler hinter der Versicherung des Jona die Unterredung Gottes mit demselben abgebrochen haben, weil sie ja doch in 9 wieder aufgenommen und zu Ende geführt werden sollte. So wunderlich uns ein solches Verfahren auch dünken mag (in 1 Kön. 19 ist durch die Eingangsworte von V. 11 der Uebergang von der Interpolation zu der

¹⁾ Esr. 6, 14. 7, 23 treffen wir *מִן־טַעַם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל* resp. *מ' ט' א' שְׂמִיָּה* an. Möglich, daß der Punctator an diesen Stellen, den einzigen, die von einem טַעַם Gottes reden (und schwerlich dem ältesten Text angehören), durch die Verschiedenheit der Vocale den Unterschied zwischen einem göttlichen und menschlichen טַעַם (letzteres טַעַם) andeuten wollte; daß aber der Autor jener Wendungen selbst beide Male nur das gewöhnliche טַעַם gelesen wissen wollte, darüber, meine ich, kann kein Zweifel herrschen.

älteren Erzählung vermittelt), so weiß man doch nicht, ob man dasselbe nicht einem Schriftsteller aus der Epoche des jüngeren Hebraismus zutrauen darf; indessen läßt sich noch eine andere Erklärung des in Rede stehenden Verses finden. Vor allem ist er entbehrlich; wird doch die Handlung selbst in dem Falle nicht weitergeführt, daß man in der oben angegebenen Weise einige Worte ergänzt. Ja es träte bei dieser Ergänzung der weitere Uebelstand ein, daß der Prophet mit seinem trotzigen *לִי הֵיטָב חַרָּה* das letzte Wort und somit scheinbar Recht behielte, da Jahve eine künftige Sinnesänderung des Jona nicht einmal andeutet (anders erwarten wir es 1 Kön. 19, 11). Fehlt V. 4, so hüllt sich Jahve bei dem Vorwurf des Propheten in Schweigen, offenbar, weil er diesen später von der Richtigkeit seines Verfahrens zu überzeugen hofft. Derjenige jedoch, welcher V. 4 einsetzte, war der Meinung, Jahve dürfe die Klage und Anklage des Jona nicht ruhig hinnehmen, und so gebrauchte er, mochte er sich nun vor einer stärkeren Umgestaltung des Textes scheuen oder ihm grade nichts Passenderes beifallen, für die Antwort Jahves die in V. 9 mitgetheilte, dort auf eine ähnliche Aeußerung wie 3 b sich beziehende Rede Gottes. Damit daß Jahve überhaupt das Wort ergriff, war der Intention des Verfassers von V. 4 genügt, und wir bedürfen nicht der Hypothese, daß der zweite Theil seines Einsatzes ausfiel, oder daß er durch V. 4 dem Leser habe andeuten wollen, derselbe möge sich die Fortsetzung des Gesprächs nach V. 9 selbst ergänzen. (Sollte er etwa gewünscht haben, daß Jahve des Propheten Klage mit Spott abfertige, indem er die aus V. 9 aufgenommene Frage in dem Sinne verstand: „bist du recht böse“?). — So wenig wie V. 4 machten 2 und 3 einen Bestandtheil des ältesten Berichtes aus. Allerdings lernen wir durch Jonas Rede das Motiv seiner Flucht vor Jahve kennen, welche der Darsteller in 3, 1 nicht begründet hatte; aber, wie Hitzig richtig ge-

sehen hat, der in 4, 2 f. angegebene Grund ist ein ganz anderer als der oder die von uns vorausgesetzten. Wer 1, 3 liest, ohne Kenntniß von 4, 2 f. zu haben, sucht sich, freilich kopfschüttelnd, den Ungehorsam des Propheten etwa so zu erklären, daß dieser nicht gesonnen war in einem Reiche, von welchem schon zu seiner Zeit Israel Gefahr drohen, und dessen Untergang er im Interesse seines eigenen Vaterlandes wünschen mochte, seine warnende Stimme zu erheben und im Falle des Erfolges zu der Erhaltung und Kräftigung eines furchteinflößenden oder verhassten Volkes beizutragen. Blieben dagegen die Heiden, zumal die Bewohner der großen Stadt Nineve, für seine Mahnungen taub — und das war höchst wahrscheinlich — sollte er sich da dem Hohn und der Verachtung, vielleicht gar der Lebensgefahr unter ihnen aussetzen? Konnte ihn ferner nicht ein dankbarer Wirkungskreis (von einem Eintreffen seiner Orakel berichtet 2 Kön. 14, 25), die Liebe zu Freunden und Verwandten (vgl. Gen. 12, 1) u. a. an die Heimath fesseln? Daß Jona den Befehl Jahves deshalb nicht vollziehen wollte, weil er wußte, dieser werde das von dem Propheten zu verkündende Strafgericht nicht eintreten lassen, das vermögen wir um so weniger zu ahnen, als wir nirgends, auch an unserer Stelle nicht, Aufschluß darüber erhalten, welche Erfahrungen und Reflexionen denn in Jona den Glauben erweckten, Jahve werde an dem heidnischen, lasterhaften Nineve seine Drohungen nicht erfüllen. Hatten andere Propheten, denen von Jahve geheißener wurde, den Gottlosen die Bestrafung zu weissagen, die Langmuth und die schonende Liebe Gottes gegenüber dem Sünder nicht gekannt, hatten sie gar, wenn sie sich derselben erinnerten, gegen die Ausführung des göttlichen Willens sich gesträubt? Statt Jahve durch seinen Fluchtversuch zu erzürnen, hätte Jona, als die Aufforderung desselben an ihn erging, freimüthig und doch bescheiden (etwa nach Art des Mose) seine Einwendungen und Be-

denken vorbringen sollen; mußte doch der Auftrag 1, 2 schon an sich den Propheten in Erstaunen setzen; denn „kein Prophet vernahm jemals den Befehl, in ein fremdes, etwa weitentlegenes Land, um es zu bedrohen, zu gehn und konnte ihn nicht vernehmen. Weissagend über fremde Völker, blieben die Propheten im Lande“ (Hitzig-Steiner S. 172). Aber unbekümmert darum, daß diesen und ähnlichen Erwägungen ein denkender Leser an der Stelle 1, 3 sich nicht verschließen konnte, daß das dort geschilderte Verhalten des Jona eine sofortige Begründung verlangte, falls es nicht eigensinnig, thöricht und vollends bei einem Propheten unverzeihlich erscheinen sollte, war der erste Erzähler nach den Worten ויקם יונה, nach denen ein mit dem Folgenden Unbekannter ein וילך אל ניווה (3, 3) erwartet, fortgefahren mit לברח מלפני יהוה. Er brauchte eben, mag er darin einer Sage gefolgt sein oder nicht, den Ungehorsam und die Flucht des Jona in das Ausland, sogar über das Meer (daher er ihn nicht in Palästina trotzig bleiben ließ), um auf merkwürdige Weise die Entdeckung des Frevels und die Bestrafung des Frevlers durch Jahve herbeiführen zu lassen, ehe der Prophet sich dazu bequeme, das Wort desselben den Nineviten zu verkündigen. Nach meinem Dafürhalten hätte der originale Verfasser von Cap. 1 selbst dagegen nichts gehabt, daß Jemand sich bei der Lectüre von 1, 3 mit dem oberflächlichen Gedanken zufrieden gab: wenn so Mancher Gottes Gebot übertreten hat, warum sollte das nicht auch ein Prophet einmal gethan haben (vgl. die allerdings durch eigenthümliche Umstände veranlaßte Uebertretung eines Propheten 1 Kön. 13)? Daß einem solchen Darsteller sich die Nothwendigkeit wenigstens einer nachträglichen Begründung für das frühere Verhalten des Jona aufgedrängt, und daß er diese Begründung dann in der uns 4, 2 f. vorliegenden Weise gegeben habe, ist unwahrscheinlich. Dagegen hat, wie vermuthlich schon Andere vor ihm, der Autor von 4, 2 f.

an 1, 3 begründeten Anstofs genommen und sich bestrebt die ehemalige Handlungsweise des Propheten zu entschuldigen. Für seinen Zweck hat er hauptsächlich die Schlussworte des dritten Capitels sowie die spätere Verhandlung Jahves mit Jona benutzt, bei welcher der erstere sein Erbarmen mit dem Sünder hervorhebt. Das Unzutreffende und Unzulängliche seines Versuchs steht ungefähr auf gleicher Linie mit der verkehrten Motivirung, welche der Schreiber von 1, 14 für das Thun der Seeleute sich erdacht hat, die den Propheten als „unschuldig“ bezeichnen müssen; weiter unten wird sich zeigen, daß beide Einschiebungen von demselben Schriftsteller herrühren.

Wir haben jetzt das Verhältniß von 4, 1 zu 4, 5 zu untersuchen. Nach V. 1 ist Jona sehr böse, und zwar, wie man gewöhnlich annimmt, deshalb, weil Gott seine Drohung nicht wahr macht; der Prophet weiß also bereits, was dieser gethan — und das kann er erst am Ende der 40 Tage (3, 4) wissen — ja, der Ergänzter läßt ihn Jahve darüber Vorhaltungen machen. Wie vereint sich diese Angabe mit der in V. 5, daß Jona in einer selbsterbauten, jedenfalls für einen längeren Aufenthalt eingerichteten Hütte außerhalb Nineves bleibt „um zu sehen, was in (mit) der Stadt geschehen werde“? Wegschaffen würde man diesen Widerspruch nicht durch die Annahme, Jona möchte von Unmuth ergriffen worden sein, als Jahve ihm noch vor Ablauf der Frist die Aenderung seines Entschlusses in Betreff der Stadt offenbart habe. Dann war das Abwarten des Propheten zwecklos; oder glaubte er nicht, daß es Jahve mit einer solchen Aeußerung Ernst sei? Uebrigens hätte weder ein Erzähler eine hierauf bezügliche Mittheilung unterlassen, noch der Redactor sie beseitigt. Die wider alle Vermuthung eingetretene Bekehrung der Nineviten konnte dem Jona als Wirkung seiner Predigt an sich nicht unangenehm sein; mißfiel sie ihm etwa deshalb, weil er vermuthete, daß Gott die Stadt jetzt nicht werde

untergehn lassen, und weil er so Gefahr lief, als ein falscher Prophet zu erscheinen? Aber da ihm Gottes Entscheidung nicht bekannt war, da er eine Zeit lang eine abwartende Haltung annehmen und da nach der bestimmt und bedingungslos (3, 4 b) auf Gottes Befehl (3, 2 b) ausgesprochenen Drohung der Gedanke an ein strenges Strafgericht über Nineve ihm am nächsten liegen mußte — wie konnte da sein Mißvergnügen so außerordentlich sein wie unser Text es im ersten Verse schildert? Durch den so leicht sich darbietenden Vorschlag einer Umstellung von 4, 5 vor 4, 1 wird den Schwierigkeiten nicht abgeholfen. Nicht nur schließt V. 1 ungezwungen an 3, 10, und ebenso 4, 6 an den Inhalt von 4, 5 a an, sondern man würde auch bei jener Versetzung innerhalb derselben Schrift eine Angabe vor 4, 1 oder (etwa mit ן „weil“) hinter diesem Verse vermissen, daß oder wodurch Jona die Aufhebung des göttlichen Gerichtes erkannte oder erfuhr. Während aber 3, 10. 4, 1. 5 a. 6, was die Reihenfolge der Handlungen betrifft, sich zwanglos aneinander fügen, besteht zwischen 5 b und 6 in der That eine Lücke, da 6 f. die hier nicht mitgetheilte Verschonung der Stadt und die Kenntniß des Propheten von diesem Umstande zur Voraussetzung hat. Eine Athetese des unbequemen Halbverses 4, 5 b wäre ein kritischer Gewaltstreich; aber auch zu der Annahme eines Ausfalls nach 4, 5 im jetzigen Text, mit dem Inhalt „und es sah Jona, daß Gott Nineve verschonte, und das verdros ihn sehr“ werden wir uns um so weniger entschließen, als schon der in V. 1 erzählte Unmuth des Propheten auf eben jenem Wissen von der Errettung Nineves beruht. Vielmehr haben wir in unsern Versen nicht nur eine Verschiedenheit der Quellen, sondern auch eine üble Zusammenarbeit ihrer Mittheilungen durch einen Redactor zu constatiren, und erinnern hinsichtlich des letzteren Punktes vorläufig an unsre Bemerkung über die Stellung von 3, 5. — Eine andere Differenz zwischen den Erzählungen werden

wir bei der Vergleichung von 4, 5 und 4, 6 gewahr. Jahve (Elohim) schafft nach V. 6 einen Kikajon, um Schutz über dem Haupte (nicht : über der Hütte) des Propheten zu werden, während nach V. 5 Jona sich ein Schirmdach errichtet und „im Schatten unter demselben“ wohnt (vgl. Jes. 4, 6 וּסְפָה תְּהִיָּה לְצֶל יוֹמָם מִחֶרֶב), das Schicksal Nineves von hier aus abwartend. (Nach Hitzig S. 173 „verräth sich das Gebilde der von nichts Ueberkommenem beengten Phantasie durch die Ueberfruchtung gegen das Ende“, wozu er außer Theilen von 4, 10 f. auch unsere Verse rechnet). Hält man diese Abweichung in der Darstellung mit der oben in 4, 1 und 4, 5 beobachteten zusammen, so gelangt man zu folgendem Ergebniss. Nach der einen Schrift hat Jona, als Jahve wegen der Bekehrung der Nineviten nach Ablauf von 40 Tagen statt des Rechtes die Gnade walten liefs, im Aerger die Stadt verlassen. Da läfst Jahve scheinbar absichtslos zur Freude des unter der Hitze leidenden, also unter freiem Himmel sich aufhaltenden Propheten einen Baum zu einer beträchtlichen Höhe wachsen (vgl. 1 Kön. 19, 4 וַיֵּשֶׁב תַּחַת רֶחֱם אֶחָד nach dem Keri), an dessen plötzliches Verdorren der gegen die heidnische Stadt barmherzige, aber nicht minder seinem Propheten gegenüber langmüthige Gott eine eindringliche Belehrung knüpft. Die Relation der zweiten Vorlage gab dagegen an, daß Jona, nachdem er den Untergang geweisagt, (noch vor dem Ende der bestimmten Frist) sich aus der Stadt begab, welche, um den Zorn der Gottheit abzuwenden, die gewaltigsten Anstrengungen traf, und daß er eine Laube baute, der Dinge harrend, die da kommen sollten. Mit der Erzählung, daß Nineve nicht zerstört wurde, kann diese Quelle nicht geschlossen haben; auch ihr Autor wufste vom Unmuth des Propheten sowie von der merkwürdigen Staude zu berichten, dachte sich dieselbe aber in der Nähe der Hütte des Jona oder höchstens den Propheten bisweilen im Schatten des Gewächses vor seiner

סכה sitzend (4, 5 וישב תחתיה); umgekehrt על bei 3, 6) vgl. Gen. 18, 1 b (Abraham) ישב פתח האהל כחם היום mit 4 b תחת העץ. Nach Hitzig ist ויצא 4, 5 mit seinen Fortsetzungen, „wenn man einige Ordnung herstellen will“, als Plusquamperf. zu fassen, „siehe zu 2, 4“ (auch Steiner z. St.), und er macht, wie schon oben erwähnt, dem Verfasser den Vorwurf, daß er den Propheten erst in 5 aus der Stadt gehen lasse, in der Absicht zu erfahren, was er bereits wisse. Aber! die Schuld an der Verwirrung trifft einzig und allein den Redactor, der nach 4, 1 und 4, 5 a (das Verlassen der Stadt muß auch in seiner Hauptvorlage gestanden haben) spätestens in 4, 5 b sich seiner zweiten ausführlicheren Quelle zuwandte. — In 4, 6 ist להציל לו befremdlich, da das Gewächs und die von demselben ausgehende Beschattung nicht den Zweck hatte, den Propheten von seinem Unmuth zu befreien. Schwerlich ist die Phrase aus einer Quelle geschöpft, sicher nicht aus derselben, welcher der vorhergehende Infinitiv entstammt, sondern wohl der Zusatz eines Lesers, der in dem Aufwachsen der Wunderpflanze einen hervorragenden Beweis der Freundlichkeit Gottes sah. — Ob die beiden Zeitangaben בעלות השחר und למחרת von einem oder von verschiedenen Verfassern herzuleiten sind, ob beide (für das Verständniß nicht absolut nothwendig) schon von dem ältesten Darsteller geschrieben wurden, ist sehr unsicher; vermuthlich fand die Notiz בעלות השחר schon derjenige vor, der, wie wir sehen werden, 8 a einsetzte. — Aus V. 9 erfährt man, daß Jona über das plötzliche Eingehen des herrlichen Gewächses bis zum Tode betrübt war (ער־מות bot wohl schon die ursprüngliche Schrift). Uebergeht man beim Lesen zunächst V. 8, so wird man die Stimmung des Propheten darauf zurückführen, daß ihn dieser Vorfall an die Vergänglichkeit alles Irdischen mahnte, auch desjenigen, welches wegen seiner anscheinenden Kraft und Festigkeit eine längere Dauer seiner

Existenz verheißt und um seiner Schönheit willen sie verdiente (vgl. *חסם על-הקיקיון*). Sah er überdies in dem Untergange des Kikajon das Wirken der Gottheit, so mochte es ihn leicht bedünken, als ob diese, nachdem sie ihn schon durch die Nichterfüllung des Orakels in seiner Prophetenehre verletzt, ihm nicht einmal die harmlose Freude an der prächtigen Pflanze gegönnt habe. Im Widerspruch hiermit heißt uns 8a den Grund für den Lebensüberdruß des Propheten (einen Grund, der auch 1 Kön. 18 bei Elia rein geistiger Art ist¹⁾) in einem auf sein körperliches Befinden einwirkenden Umstand suchen, insofern Jona nach dem Welken des ihm erquickenden Schatten gewährenden Baumes von der Hitze übermächtig geplagt wird. Ja, diese Hitze soll von Gott selbst um des Jona willen durch einen dörrenden Ostwind veranlaßt oder, wenn man will, verstärkt worden sein. Allein die Sendung des Gluthwindes ist eine unnöthige Peinigung des Propheten, die mit der Absicht Jahves, ihn durch das, was mit dem Wundergewächs vorgeht, zu belehren, in keinem Zusammenhang, mit der Nachsicht und herablassenden Güte, welche Gott nachher gegen den mißmuthigen und trotzigigen Propheten zeigt, sogar in scharfem Contrast steht. Wahrscheinlich ist 8a nicht derjenigen Quelle entlehnt, welche von dem Bau der Hütte berichtete; in die Hütte konnte sich ja Jona nach dem Vertrocknen der Pflanze bei zunehmender Schwüle leicht zurückziehn. Dafs aber auch die andere Vorlage des Redactors unsern Halblers nicht enthielt, läßt sich sprachlich erweisen. An den drei anderen Stellen des Buches, an denen uns *מנה* be-

¹⁾ Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, dafs die Worte *תחת רתם* 1 Kön. 19, 5 die an falsche Stelle gerathene, richtige Correctur von *תחת רתם אחת* V. 4 sind; *אחת* entstand durch Abirren des Schreibers auf das *ת* in *רתם* oder *תחת* (ת). Als Einsatz betrachte ich ferner 6b (*וישתה* gegen 8 *וישתה*) und 7; desgleichen erscheint mir in V. 8 *בכח האכילה ההיא* und *תִּרְב* bedenklich.

gegnet — und wir haben keinen Grund, dieselben nicht als Bestandtheile der erwähnten Schrift anzusehen — ist das Subject des auf וימן folgenden Verbs, welches letztere im Infinitiv (2, 1) oder mit Waw consec. Imperf. (4, 6. 7) angefügt wird, identisch mit dem Object von וימן; in 4, 8a dagegen tritt nach וימן רוח in ותך השמש ein neues Subject ein, dessen Ausscheidung der Text nicht gestattet, da הכה vom Winde nicht üblich ist¹⁾. Vermuthlich würde der erste Darsteller, wenn er mit ותך השמש fortfahren willens war, ein von וימן verschiedenes Zeitwort, etwa שלח, הטיל, wie 1, 4, mit רוח (בארץ) vorausgeschickt haben; auch hätte er, der das Stechen des Wurms durch הכה את ausdrückt, das der Sonne wohl in gleicher Weise, nicht durch הכה על, bezeichnet; siehe das, allerdings in der Poesie und mit dem Suffix stehende יכפה Ps. 121, 6. Im Satzbau hat sich der Verf. von 8a nach 7 gerichtet; dem וימן, ותך, ויבש hier entspricht dort וימן, ותך, ויחעלה. Veranlassung zur Einschubung von 8a gab wohl weniger die Meinung des Autors, dafs die üble Stimmung des Jona durch V. 7 nicht genügend motivirt sei, als vielmehr seine Absicht, den sich gegen Gottes Anordnung nun schon wiederholt auflehrenden Propheten durch Gott empfindlicher strafen zu lassen als es von diesem später in Worten geschieht. Vielleicht ist er derselbe wie der die Freundlichkeit der Gottheit betonende Urheber der Wendung להציל לי מרעתו 4, 6 (nach על-ראשו, vgl. 8 על-ראש יונה); auch mag er bei ויחעלה an בהחעפה 2, 8 sich erinnern haben. — Ueber die letzten Verse spricht sich Hitzig S. 173 dahin aus: „Die Argumentation in 10 und 11 erzeugt in ihrem Verlaufe noch zwei weitere Argumente, welche nicht zur vollen

¹⁾ In Ges. Lex. finde ich freilich unter 2) הִכָּה „getroffen sein, von der Sonne, dem Winde Ps. 102, 5. Hos. 9, 16“; aber an beiden Orten ist nur an die gewöhnliche Ursache des Verdorrens, den Sonnenbrand, zu denken.

Entwicklung kommen.“ Nach der bisherigen Untersuchung wird es klar sein, daß, wie das Entstehen, so auch das Vergehen des Baumes, die Verstimmung des Jona, Gottes Frage und Selbstrechtfertigung in beiden Quellen enthalten war. Aber die Scheidung dessen, was diesen angehört, wird uns hier dadurch erschwert, daß die Möglichkeit der Erweiterungen von anderer Hand, wie wir dergleichen im Fortgang unserer Betrachtung wahrgenommen haben, mit ins Auge zu fassen ist. So steigen mir Zweifel auf, ob man *ובהמה רבה* V. 11 der Hauptquelle im Jona zuweisen darf. Bei der etwaigen Vernichtung der Stadt kam für den ursprünglichen Erzähler das Vieh, auf welches er in 3, 5 keine Rücksicht nahm, meines Erachtens schwerlich in Betracht; stammt nun obige Angabe von dem andern Darsteller ebenso wie im Anfang von 3, 7 b *האדם והבהמה*, oder wurde sie von Jemand, der diesen Vers gelesen, vielleicht auch in 3, 8 dieselben Worte wiederholt hatte, in 4, 11 eingefügt und zwar an den Schluß gebracht, wo die Kürze des Ausdrucks gegen die Länge des auf die Menschen sich beziehenden Passus in auffälliger Weise absticht? — Da der Haupterzähler von Cap. 1 einige Male *שׁ* verwendet hat (*בשלמי*, *בשלי*), der andere Schriftsteller aber in Cap. 3 und 4 nicht, so wird man es für richtig halten, 10 b von jenem abzuleiten; indessen darf man diesen Ursprung schon deshalb nicht für unbedingt sicher ausgeben, da auch ein Leser, welcher *בעלות השחר* in 7 vorgefunden (wenn nicht gar geschrieben) hatte, es für nöthig erachten mochte, auf die kurze Existenz des Gewächses hier hinzuweisen, wenn dies in der ihm vorliegenden Schrift (resp. den Schriften) noch nicht geschehen war; außerdem ist ja *שׁ* dem jüngsten Hebraismus überaus geläufig. Jedenfalls befremdet es, daß dasjenige Moment der Argumentation, welches wir an erster Stelle erwarten, die Hervorhebung der Werthlosigkeit jener so rasch vergehenden Pflanze im Verhältniß zu der Bedeutung der alten Stadt und ihrer

Bewohner, seinen Platz erst hinter dem andern Moment לא גדלתו hat, einem Moment, an welches man nicht leicht denkt, nämlich das Jona zum Wachsthum der Pflanze nichts beigetragen hat, während Nineves Gröfse das Werk Jahves ist. Klarheit über 10 b bringt erst eine neue Beobachtung über מִנָּה. Wenn wir den oben als Zusatz erwiesenen Halbvers 8 a nicht berücksichtigen, in welchem מ zum Object den durch Gott entstehenden Gluthwind erhält, so braucht der ältere Erzähler unser Verbum nur so, das die Geschöpfe, denen Gott einen Befehl zukommen läßt, nicht erst durch ihn ihr Dasein erlangen, um denselben auszuführen. Zu letzterem Zweck war jeder bereits vorhandene דג גדול und jede תולעת zu verwenden, und וימן ist nicht ויכרא. Daraus folgt, das nach dem ursprünglichen Verfasser auch der קיקיון, dem Gott einen Auftrag gab, damals schon bestand, wenn auch als niedrige Pflanze, und das derselbe nur (wohl in beliebiger, seiner Natur gemäfs nicht allzulanger Zeit) für die Schattenspendung die Höhe eines Baumes erreichen sollte. Ein Wunder am Kikajon zu thun, ihn ebenso schnell wachsen wie welken zu lassen, hatte Gott keine Veranlassung; ihm kam es nur darauf an, das Mitleid des Propheten zu wecken, und dazu genügte es, das der Baum herrlich gedieh und unerwartet zerstört wurde. Also hat ein späterer Leser 10 b interpolirt; möglicherweise derselbe, der 8 a mit seinem כורח השמש schrieb, eine Zeitangabe, welche, ebenso wie בעלון השחר, nach Hitzigs Bemerkung nichts zur Sache thut und etwa an Gen. 19, 15. 23 erinnert. Die Vermuthung, das grade dieser Schriftsteller das überlieferte קיקיון וימן falsch auf fafste, liegt um so näher, als in 8 a dieses Verbum im Sinne von „entstehen lassen“ (γίνεται λαλαψ Marc. 4, 37) oder „etwas eben Entstandenes herbeiführen“ gebraucht ist. Nun wird es uns auch nicht mehr auffallen, das das, wie wir vorher sagten, an erster Stelle erwartete Argument an zweiter resp. dritter steht; es ist eben später in den

Text gesetzt; vgl. 4, 6 להציל ת' nach לריות ונ'. — Es läßt sich annehmen, daß schon die älteste Quelle den קיקיון durch einen Relativsatz genauer bestimmte; ob aber durch den vorliegenden, ist eine andere Frage. Die Worte בו אשר לא עמלה כו sind offenbar zu „Nineve der großen Stadt“ 11 a in der Form אשר עמלתי בה hinzuzudenken und beziehen sich, losgelöst vom Folgenden, auf die Sorge, welche Jahve hatte, um die Bekehrung der Stadt zu ermöglichen und dadurch ihren Untergang zu verhindern. Die Berufung des Propheten aus fernem Lande sowie die Anstalten, die Jahve treffen mußte, um den Jona zu strafen und endlich sich gefügig zu machen, vielleicht auch die Reden, die er ihm in den Mund legte, werden hier als Zeugnisse für die Mühe Jahves um Nineve angesehen. Daß er selbst dieses groß gemacht hatte, ist für die Beweisführung nicht durchaus nothwendig und liegt außerhalb unserer Erzählung. Daher glaube ich, daß die Wendung ולא גדלתו von dem zweiten Schriftsteller, der, wie sich ergeben wird, den ersten gekannt hat, in seinen Parallelbericht eingefügt wurde als ein weiteres Argument für die Theilnahme des Gottes Israels an Nineves Geschick; ob er dabei das עמל ב Jahves in Bezug auf die Stadt als ein „sich mühen um die Größe (statt: um die Bekehrung) derselben“ deutete oder nicht, ist unwesentlich. — Demselben Autor vindicire ich 11 b außer etwa den vorher besprochenen Schlußworten. Für den originalen Verfasser reichte ein emphatisches נינוה העיר הגדולה aus, zu welcher Bezeichnung man אשר עמלתי בה (s. oben) ergänzen mochte; höchstens hat er, was mir aber nicht wahrscheinlich vorkommt, dieselbe durch einen Satz wie אשר יש בה אדם רב erweitert. — Im Relativsatz אשר לא ידע ונ' V. 11 ist mir wenigstens der Gebrauch des Singulars in ידע und den Suffixen von ימינו und לשמאלו anstößig; hat ein Versehen, z. B. die Auslassung des ו hinter ידע, eine Correctur des Schlusses der anderen Worte (auf ׀־) veranlaßt? — Das

dunkle חרישית V. 8 ist nach Steiner vielleicht חרישית zu lesen; „welches als Ableitung von חָרַם Sonne „heiß, glühend“ bedeuten könnte.“ Doch ist die Vertauschung des ם mit ש in חָרַם nicht zu belegen und auch wenig glaublich, da hierdurch eine Verwechslung mit חָרַשׁ „Scherbe“ und manchen andern Worten entstanden wäre; sodann würde in einem Ausdruck des alltäglichen Lebens die Verwendung des seltenen (ächten?) חָרַם statt des üblichen שָׁמֶשׁ auffallen¹⁾. Das N. pr. שְׁמָשִׁי Esr. 4, 8 f. 17. 23, vielleicht einem Dialect entlehnt, kann „der Sonne geweiht“ bezeichnen; oder wäre es שְׁמָשִׁי zu lesen und als eine Entstellung aus שְׁמָעִי zu betrachten, wie möglicherweise שְׁמָשׁוֹן aus שְׁמָעוֹן? Bei der Herleitung unseres Wortes von חָרַם sollte man ferner eher die Bedeutung „sonnig, von der Sonne beschienen“ als „glühend“ erwarten. Ein Verbum חָרַם „glühen (Ges. Lex. noch in der 9. Aufl.) ist wohl nur wegen חָרַם „Sonne“ angenommen. Unbefriedigend ist außerdem die Uebersetzung von חרישית durch „schweigend“ (schwül), „betäubend, sausend“, also nach der Wurzel von חָרַשׁ, oder die Deutung nach חָרַשׁ qualis flat tempore arandi. Gegen letzteres spricht sich auch Steiner aus; Bedenken erregen muß der Umstand, daß von den חָרַשׁ analog geformten Substantiven אַסְיָהּ, בַּצִּיר, קַצִּיר, und auch von חָרַשׁ (חָרַשׁ), eine adjectivische Weiterbildung mit י־ nicht vorhanden ist. Hitzig denkt sich als den Sinn des Adjectivs „herbstlich“, und Grätz a. a. O. S. 135 verlangt חַרְיִשִּׁית; doch sähe man hier lieber eine Beziehung auf die Sommerzeit. Stände es fest, daß die LXX ihr στυγαλοντι nicht aus (πνεύματι) καύσωνος (-ος richtig Vollers) und der Wirkung des Windes gerathen

¹⁾ Die treffliche Emendation des überlieferten חָרַם Richt. 14, 18 in חָרַרְרָה hat Stade in dieser Zeitschrift 1884, S. 253 und Grätz im Psalmencommentar Bd. 1 S. 143 veröffentlicht, dieser jedoch mit der abweichenden, nicht zu billigenden Punctuation חָרַרְרָה.

hätte, so wäre die Vermuthung nicht zu gewagt, daß sie חרירית im Text fand. Formen von חרר giebt sie durch *συνεφρούγησαν* Ps. 102, 4, *θερμανθῆ* (nach *προσκαιθῆ*) Ezech. 24, 11; auch Hiob 30, 30 fügt cod. Alex. a. E. ein *συνεφρούγη* an. (Die Wiedergabe von חררים Jer. 17, 6 durch *ἐν ἀλίμοις* beruht wohl auf der Heranziehung des folgenden parallelen *ἐν γῆ ἀλυσσῶ*.) Hinsichtlich der Formation darf man vergleichen מרירי Deut. 32, 24 und ערירי, beides von einem intransitiven Verb. med. (ר) gemin. herstammend; ferner den, allerdings der Endung י entbehrenden Ausdruck צחיה (צחחים, צחיהה), wie das Keri richtig liest statt צחיים Neh. 4, 7). Daß ein „unerträglich heißer“ Wind gemeint sein muß, ist auch Steiners Ansicht, der auf Gen. 41, 6. 23 (שרפות קרים) verweist. Eine über allen Zweifel erhabene Erklärung oder Verbesserung von הרישית wird sich kaum geben lassen; nach Vollers las LXX חרב oder מחריב „verheerend, versengend“; höchstens doch wohl הריבית, das aber stärker als das vorgeschlagene חרירית von der Ueberlieferung abweicht. — Die merkwürdige Vocalisation בן vor לילה V. 10, welche wir noch vor יקה Spr. 30, 1, הכות Deut. 25, 2, נון (dagegen Hieronymus im prologus galeatus „incipiunt ab Hiesu filio Nave, qui apud eos Josue *ben Nun* dicitur“) und in בנימן (בנימיני) antreffen, stellt wohl eine (spätere) dialektische Verschiedenheit gewisser Gegenden dar, welche in den Eigennamen בן נון und בנימן allgemein durchdrang, sonst aber nur vereinzelt in den massoretischen Text eingeführt wurde. Endlich hat die Nichtübersetzung von אנה und אל 4, 2 in der LXX so wenig wie manches Plus, das sie bietet, und wie eine Menge von Ungenauigkeiten und Verkehrtheiten ihrer Version in allen Capiteln irgendwelche Bedeutung für die Feststellung des originalen hebräischen Textes in unserem Buche.

Versuchen wir jetzt, indem wir vorläufig von dem eingefügten zusammenhängenden Liede in Cap. 2 absehen,

den Antheil, welchen der Haupterzähler (A), der Bearbeiter eines Theiles von demselben Stoff (B), der Ergnzer (C) und der Redactor (R) an der vorliegenden Schrift haben, noch genauer zu ermitteln, insbesondere an denjenigen Stellen, für deren richtige Beurtheilung es uns bisher noch an einem Anhaltspunkte gebrach. Wir verbinden damit, soweit das für unsern Zweck erforderlich ist, die Angabe einiger Eigenthümlichkeiten der Schriftsteller in ihrer Darstellungs- und Redeweise.

Der von uns als A bezeichneten Grundlage des Buches Jona weisen wir zu 1, 1—5 a mit unbedeutenden Auslassungen in 3 und 4 a; 7. 8 mit Ausnahme des Schlusses von 8 a und 8 b; 9. 10 bis גְּדוּלָה, 11—13, wenigens ausgenommen; 15 (nicht 16). 2, 1. 11. 3, 1—3 a. 4 b. 5. 4, 1. 5 a (inhaltlich); 6 ohne die letzten Worte von 6 a¹); 7, ohne den Schluß von 7 a. 8 b. 9. 10 a (größtentheils) 11 a. Eine erkennbare Lücke hat diese Erzählung durch R erhalten hinter 3, 5, wo A berichtet haben muß, daf Gott um der Buße der Nineviten willen ihre Stadt nicht zerstörte: 3, 10 nämlich ist aus B aufgenommen, wie die mit V. 8 (וַיִּשְׁבוּ... מִדְּרָכֵי הָרָעָה) und V. 9 (וַיִּנְחַם הָאֱלֹהִים) vgl. 10 a) und V. 9 (וַיִּנְחַם הָאֱלֹהִים) vgl. 10 b) übereinstimmende Schilderung beweist. A hat sich in der entsprechenden Erzählung jedenfalls kürzer ausgedrückt und ist deshalb übergangen worden. Daf und wodurch Jona die Aenderung des göttlichen Entschlusses in Betreff Nineves erfuhr, brauchte der Verfasser nicht anzugeben; sobald die vierzigtägige Frist verflossen war, konnte der Prophet an jener Wandelung nicht zweifeln. Ueber 3, 3 b s. unsre Bemerkungen zu B. In 4, 5 a wird יִנְחָה in A wohl nicht existirt haben, da der Vers sich an 4, 1 anschloß; vielleicht stammt es dort aus B, wenn der Redactor schon in 4, 5 a (nicht erst in 5 b)

¹) Von dem Gebrauch der Gottesnamen bei den einzelnen Autoren wird später die Rede sein.

den Bericht von B reproducirte, in welchem, wie wir weiter unten auseinandersetzen werden, 3, 9 (aus dem Edict des Königs) dem Vers 4, 5a voranging. In 4, 8 b fand sich in A (und B) hinter **וַיִּנָּה וַיִּשְׂאֵל** wahrscheinlich noch **וַיִּנָּה**, welchen Namen der Interpolator als entbehrlich nach seinem Einsatz 8 a wegliess; zur Verknüpfung von **וַיִּשְׂאֵל** 8 b mit 7 b vgl. 1 Kön. 19, 4 b nach 4 a. — Der Verfasser unserer Schrift, welche an Umfang ihre jetzige Vorgängerin, das Buch des sogenannten Obadja, übertrifft, dem des Haggai aber nicht gleichkommt, erzählt einfach und schmucklos (wie denn bei ihm nicht einmal ein **וַיַּעַן** begegnet); seine Kürze ist bisweilen tadelnswerth. Zur Motivirung des ungewöhnlichen Befehles Jahves an Jona hinsichtlich der Nineviten genügt ihm **כִּי עָלְתָה רַעַתְּ לַפְּנֵי**; worin die **רַעַת** derselben bestand, weshalb Jona flieht, was er auf die Frage **מַה-פְּלֹאכְתָךְ** geantwortet, erfahren wir durch A nicht. Man mag es entschuldigen, daß der Erzähler, etwa um den Eindruck der letzten Aeufserung Jahves durch nichts abzuschwächen, uns das beschämende Schuldgeständniß des Propheten am Schluß des Buches vorenthalten hat; aber daß letzterer nach seiner doppelten Errettung 2, 11 nicht einmal ein Wort des Dankes an Jahve hat, ist in hohem Grade auffällig. Hitzig findet es verkehrt, daß Jona (nach diesem Darsteller, setze ich hinzu) die Entscheidung über das Schicksal der Stadt im Bereiche derselben abwartete; doch hat der Autor, wenn ihm überhaupt der Gedanke daran kam, wahrscheinlich gemeint, daß Jahve schon Mittel und Wege gefunden haben würde, bei der allgemeinen Vernichtung seinen Propheten unversehrt hinauszuführen; wie leicht konnte er ihm am Ende der bestimmten Zeit einen Wink geben, daß er Nineve verlassen möge! Die Reden der handelnden Personen beschränkt A auf das geringste Maß. Die Predigt des Jona, an welcher Jahve so viel liegt, die der Prophet, von ihm inspirirt, hält, und deren ungeahnter Erfolg die Bekehrung

der grossen, heidnischen, in Laster versunkenen Stadt ist, konnte nicht knapper wiedergegeben werden als wir in 3, 4 b lesen. Ist es da glaublich, daß derselbe Schriftsteller, der an einem Wendepunkte seiner Geschichte zu einer durch die Sachlage fast gebotenen Ausführlichkeit (Hinweis auf die Sündhaftigkeit des Volkes; auf die Macht und die Wahrhaftigkeit des verkündeten Gottes, auf die Schrecken des Unterganges) sich nicht aufzuschwingen vermocht hat — daß derselbe Schriftsteller bei weniger wichtigen Anlässen, z. B. 1, 14 und 4, 2 f., die dort auftretenden Personen sich lebhaft und wortreich aussprechen liefs? Man stelle neben diese Verse die directen Reden in 1, 2. 3, 2. 1, 12, die längsten, die erweislich von ihm herrühren, und man wird mir nicht verdenken, daß ich von der Ueberlieferung in 4, 10 f. für A nur wenig in Anspruch nehme. Charakteristisch für seine Diction ist der Mangel an Conjunctionen ausser ו und כי. Einen indirecten Fragesatz finden wir 1, 7. Mit dem nur als Relativ gebrauchten אשר 1, 5. 9. 3, 2 (4, 10 im Anf.) wechselt שי in בשלמי 1, 7. בשלי 1, 12. Einige Verba verbindet er mit gleichstämmigen Substantiven, nämlich ירא 1, 10 (nicht 1, 16) וירע 4, 1. שמח 4, 6; die letzteren bekommen dann das bei ihm beliebte Adjectiv (גדול(ה); man vgl. noch 1, 4. 12. 2, 1 (3, 5) und das Attribut von העיר. Ueber מנה und dessen Construction habe ich zu 4, 8 und 4, 10 gehandelt; המיל begegnet uns 1, 4. 5. 12. 15. Im Unterschied von B setzt A, wie wir oben sahen, שכש bei 3, 5; über נינוה העיר הגדולה werden wir bei B reden.

Die zweite Quelle B enthielt sicher die Verse 3, 6—10, in denen ich מטעם המלך וגדליה 7 a, הבקר והצאן 7 b, auch אל-ירעו 7 b und האדם והבהמה 8 als Zusätze zu betrachten geneigt bin. Ausserdem schreibe ich B den mit A unvereinbaren Halbvers 4, 5 b zu, aber nicht diese Stücke allein. Schon aus den aufgezählten Fragmenten erhellt, daß ihr Urheber den von A bearbeiteten Stoff einer genaueren

Behandlung, wenigstens zum Theil, unterzog. Hierbei legt er, worauf man bereits aufmerksam gemacht hat, durch seine Annahme eines Königs von Nineve (נִינְוָה) vertritt nicht zugleich wie בבל die Provinz und das Reich) eine Unkenntniß der geschichtlichen Verhältnisse an den Tag; ferner verräth seine Darlegung in 3, 6 ff. eine ausgeprägte ascetische Richtung, die wir in A nicht zu erkennen vermögen. In A hören wir in wenig Worten von der freiwilligen Buße eines ganzen Volkes (Groß und Klein), von dem Ausrufen eines Fastens (natürlich des in Israel üblichen, daher keine Detailangabe) und von der Anlegung der Trauerkleider; B dagegen referirt eingehend die Initiative des Königs in der Bekehrung und dazu seine gründliche Belehrung an sein Volk, wie Gott (durch das Verhalten von Mensch und Thier) etwa versöhnt werden könne, wozu auch das laute Rufen zu demselben gehört. Daß uns die Befolgung der königlichen Anordnungen durch die Einwohnerschaft nicht ausdrücklich mitgetheilt wird, so daß wir sie erst aus 3, 10 כִּי שָׁבוּ u. s. w. erschließen müssen, ist ein Mangel in der Darstellung, welchen wir B nicht schlimm anrechnen wollen; oder hat er etwa eine Angabe darüber gebracht, R aber, weil er das Thun der Nineviten bereits nach A in 3, 5 berichtet hatte, die Parallelerzählung in seiner zweiten Vorlage auslassen zu dürfen geglaubt? Die Wendung באלהים . . . ויאמיט 3, 5 in A, von einem heidnischen Volke gebraucht, das Gott erst kennen lernt und trotzdem ihm *πίστις* entgegenbringt, ist übrigens treffender als die Phrase שוב אל האלהים in B, die allerdings in Israel die Rückkehr zu dem Gott zu bezeichnen pflegte, von dem man eine Zeit lang abgefallen war. — Nach B entfernt sich Jona aus der Stadt vor ihrer Zerstörung. Wahrscheinlich ließ der Verfasser ihn dies nicht aus dem Grunde thun, um sich nicht der Gefahr des Unterganges in und mit derselben auszusetzen (im Dienste Gottes hatte ja der, in der Tiefe so wunderbar erhaltene Prophet nichts zu befürchten); viel-

mehr mochte er ein längeres Verweilen des Jona an einem Orte, dessen Bevölkerung mit der Umkehr vom Bösen vollen Ernst machte, nachdem der König (ohne den Jona zu fragen) die Sache selbst in die Hand genommen hatte, für zwecklos erachten. In A rechnet der Prophet mit Bestimmtheit auf die Vernichtung Nineves und sieht sich zu seinem großen Leidwesen enttäuscht, als dieselbe am 40sten Tage nicht eingetreten ist (weshalb er hier frühestens am 41sten aus der Stadt herausgeht). In B dagegen wird er, ebenso wie schon der König (in dem zum Theil aus Joel entlehnten Citat 3, 9) die Möglichkeit einer Verschonung angedeutet hat, bei dem Anblick des Buße thueden Volkes selbst von Zweifel ergriffen, ob Gott in diesem außerordentlichen Falle noch bei seinem Entschlusse beharren werde; daher seine Neugier zu erfahren *מה-יהיה בעיר* (ob לעיר? LXX *τῆ πόλει*). Demnach wurde Jona in B (und mit ihm der Leser, welcher nur diese Schrift kannte) von der Wendung der Dinge weniger überrascht als in A, und das ist kein Vortheil für die Erzählung. A verlegte den Vorgang mit dem *קיקיון* wohl in eine Gegend, in welcher der Prophet von Nineve nichts mehr sehen konnte und wollte, da die Betrachtung der Stadt immer auf's Neue seinen Verdrufs erregen mußte (*מקום לעיר* 4, 5 a zu A?); in B, wo von einer weiteren Ortsveränderung nicht gesprochen wird, wächst der Baum an einem Platze, von dem aus sich Nineve übersehen läßt (*לראות* 4, 5 b). In der letztgenannten Quelle erbaut sich Jona zur Zeit, wo die Entscheidung über das Schicksal der Bewohner noch aussteht, ein Schirmdach, unter dem er natürlich auch später bleibt; in A ist er, nachdem er im Unmuth von Nineve geschieden, gleichgültig gegen seinen Aufenthaltsort (das freie Feld), wenn er nur die Stadt nicht schaut, gleichgültig auch gegen seine Gesundheit, so daß sich Gott nur seiner annehmen und ihm durch den schnell emporwachsenden Baum Schutz gegen die Sonne schaffen muß. So ist das Gewächs für

ihn nicht nur ein Gegenstand der Betrachtung wie in B (wo ja auch Nineve dies später für ihn wird), sondern es bringt ihm auch wesentlichen Nutzen. — Absichtlich habe ich diese Differenzen zwischen A und B ausführlich behandelt, um zu zeigen, daß die Erzählung in B einmal reicher an Detail, andererseits mehr durch Reflexion bestimmt ist als die in A; für die Ermittlung des außerdem zu B Gehörigen ist jene Beobachtung von Belang. Den Grund dafür, daß wir genauere Angaben über den Umfang von Nineve nicht schon in Cap. 1, sondern erst 3, 3 erhalten, hat man bisher wohl darin gesucht, daß jetzt erst die Ausdehnung der Stadt für die zu erzählende Geschichte Bedeutung gewinne. Allein man übersehe nicht, daß für das Verständniß der im (Vorhergehenden oder) Folgenden berichteten Hauptthatsachen die antiquarische, übertreibende Bemerkung über die Größe der Riesenstadt keineswegs unerläßlich, daß aber die Notiz über den Standort, welchen Jona bei seiner Predigt einnahm, vollends unwichtig ist. Die Quelle A mag, wenn sie den Eintritt des Propheten in die Stadt wirklich berichtete und nicht dem Leser eine darauf bezügliche Ergänzung hinter 3, 3a überliefs, dies in einfacher Weise etwa mit den Worten gethan haben בעיר (יונה) ויבא (oder בנינה), denn das folgende ויקרא ויאמר stand gewiß auch in dieser Schrift; aber was wir in 3, 3b und 4a antreffen (zu מהלך יום אחד vergleicht Hitzig S. 174 1 Kön. 19, 4), ist Eigenthum des B, der sichtlich bemüht war, Trockenheit in seiner Darstellung zu vermeiden. Dabei giebt er sich in seiner Mittheilung über den Umfang der altberühmten Hauptstadt des assyrischen Reiches wahrscheinlich ebenso seiner Phantasie hin wie hinsichtlich des „Königs von Nineve.“ — Die Existenz der Phrase מקדם לעיר (וישב) 4, 5 nach ihrem Wortlaut schon in A habe ich vorher als etwas unsicher bezeichnet; anzunehmen ist sie wenigstens für B, da das in 5b begegnende שם auf die vorausgegangene Nennung eines Ortes

in dieser Quelle hinweist. — Am Ende seines Commentars äußert sich Hitzig: „Die Zahlangabe, welche die Gesamtbevölkerung Nineves zu einer ganz übermäßigen Höhe hinauftreibt, steht mit der Uebertreibung der Gröfse 3, 3, wo das Mafs des Umfanges dem Durchmesser zuge-theilt wird, etwa noch im Verhältnifs.“ Anders Nöldke, die alttestamentliche Literatur S. 74: „nach dem ganzen Zusammenhange kann dies“ (der Bericht in 3, 3 b) „nur bedeuten, dafs von einem Ende Nineve's bis zum andern mindestens 12 Meilen Wegs gewesen, so dafs demnach die am Ende angeführte Zahl von mehr als 120000 unmündigen Kindern . . . für eine solche Gröfse der Stadt noch viel zu gering wäre, so bedeutend die daraus zu schließende Einwohnerzahl auch an und für sich schon sein muß.“ Wie dem auch sein mag, ich glaube nicht zu irren, wenn ich auch in 4, 11 b mindestens bis לשמאלו einen Passus von B erblicke; seine Neigung zur Uebertreibung beweist der Schriftsteller ja auch in seinen Vorschriften wegen des Fastens in 3, 7. Seinem Büchlein ist vermuthlich der Relativsatz ולא גדלתו 4, 10 a entnommen; denn wenn auch 3, 3 b nicht „(eine Stadt) groß durch Gott“ (also אשר גדל אל), sondern „groß in den Augen Gottes“ bezeichnen mag, so hat die dortige Parenthese doch nur dann einen Sinn, wenn sie hervorheben soll, dafs Gott sich um Nineve kümmerte, und vielleicht auch, weshalb ihm an der Bekehrung desselben gelegen war; immerhin tritt die Zusammenstellung von Gott, Nineve und dem Begriff „groß“ (deutlich in 3, 3 b, implicite in 4, 11 b nach 10 a vorhanden) nur an diesen beiden Stellen des Jonabuches auf. — Bereits oben deuteten wir an, dafs B aufer den hier besprochenen Stücken die Aufforderung Gottes an Jona (parallel zu 3, 1—3 a), die Predigt des letzteren (ähnlich 3, 4 b), den Unmuth des Propheten über die Verschonung der Stadt (ähnlich 4, 1), diesen aber erst hinter 4, 5 und nach der Mittheilung, dafs Jona die Nicht-

A. T. nur noch 1 Sam. 30, 12. 1 Kön. 12, 5. 2 Kön. 2, 17 gefunden wird. In den uns erhaltenen Fragmenten von B treffen wir nie ψ , sondern nur אשר 3. 8. 10 (4, 10 wohl nach A) 4, 11 an, und, abgesehen von ו und כי, wenigstens noch die Conjunction עד אשר 4, 5 und ebendort einen indirecten Fragesatz; über מי יודע 3, 9 s. später. — Der Gedanke an eine Benutzung von B durch A ist von vornherein ausgeschlossen; der Verf. der letzteren Schrift müßte eine Art Auszug aus B geliefert und dabei doch wieder manche Veränderungen vorgenommen haben, deren Grund sich nicht einsehen läßt. Auch die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs beider Berichte würde nirgends eine Stütze finden; einen litterarischen Vorgänger hat A so wenig in Cap. 3 und 4 wie in 1 und 2 gehabt. Dagegen spricht alles dafür, daß A von B gekannt und umgewandelt wurde. Dem B erschien die Buße der Nineviten, wie A sie darstellte, nicht gründlich und systematisch genug (hat auf die Einführung des Königs etwa auch מנרולם in A Einfluß gehabt?), ein längerer Aufenthalt des Propheten in der sich auf's Schnellste bekehrenden Stadt überflüssig (während er in A auf seinem Posten ausharrt), der Bau einer Hütte, nachdem er sich von Nineve früh entfernt, unumgänglich nothwendig (war er doch keineswegs verdrießlich, sondern in lebhafter Spannung wegen des Ausgangs der Sache, als er auf das freie Feld sich begab). Hinsichtlich des Namens נינוה mag B sich anfangs nach A, von welchem 3, 2. 3 a. 4 b. 5 herrühren, gerichtet haben, vgl. 3, 6. 7 (4, 11 = A); allein nachdem er schon in 3, 3 b das ihm aus A bekannte עיר גדולה durch לאלהים erweitert, braucht er in 3, 4 a בעיר, und sicher dasselbe Substantiv 4, 5 a. Ob A, der עיר wenigstens in der, wahrscheinlich stets ohne Zusatz bei ihm vorkommenden Formel נינוה העיר הגדולה (1, 2. 3, 2. 4, 11) verwandte, auch in 4, 5 a resp. in seiner Parallelerzählung עיר הגדולה statt נינוה geschrieben hat, ist nicht auszumachen. — So deutlich also

die Quelle B in den letzten Capp. unseres Buches zu Tage tritt, so wenig sind Spuren derselben in den beiden ersten zu entdecken, weshalb das שנייה von A 3, 1 in B nicht gestanden haben kann.

Im Laufe der Untersuchung trat uns eine interessante sachliche Aehnlichkeit zwischen 4, 2 f. und 1, 14 entgegen. An beiden Orten legt der Schriftsteller den Personen Reden oder vielmehr Klagen vor Jahve in den Mund, an beiden aber versieht er sich in der Angabe des Motivs, welches sie bei ihrer Bitte leitet (1, 14 von ואל־תהן an) oder bei ihrem früheren Thun geleitet hat (4, 2 כי ידעתי ת'). Sprachlich beachtenswerth ist beide Male die Formel אָנָּה יִרְחֹה; dazu kommt, daß nur diese Stellen des A. T. die Schreibung der Partikel mit Schluß-ה, unter Verkennung ihres Ursprungs¹⁾, darbieten; wir werden daher die Identität des Schreibenden in jenen Versen nicht bezweifeln dürfen. Wie zum Theil in 1, 14, so leiht der Erzähler auch in 1, 10 der Furcht der Schiffer Worte, wobei er das im originalen Bericht Versäumte (vgl. zu 4, 2 f.) nachzuholen sucht. Deshalb, und weil auch כי ידעו כי 1, 10 mit כי ידעתי כי 4, 2 (כי יודע אני כי 1, 12 A) zusammentrifft, desgleichen עשיה 1, 10 und 1, 14, ebenso des ברח vor Jahve in 1, 10 wie in 4, 2 gedacht wird, schreibe ich 1, 10 von מה an demselben Autor zu²⁾. Nicht minder ver-

¹⁾ Diesen findet man gewöhnlich (auch Stade, hebr. Gr. § 373) in einer Contraction aus אָה־יָא „daß doch! wenn doch!“ Indessen da אָהּ im Hebräischen nicht vorhanden ist, אָנָּה schwerlich einer alten Zeit der Sprache angehört und selbst eine Verbindung von אָה־יָא mit אָנָּה, an die man etwa denken könnte, sich nicht nachweisen läßt, so sehe ich in אָנָּה eine Zusammenziehung von אָל־יָא, dessen elliptischer Gebrauch in der Rede des täglichen Lebens später verkannt wurde, so daß einer Verderbnis der Formel durch Assimilation des ל an ן nichts im Wege stand.

²⁾ Bedenklich wäre es also, um des קדמתי 4, 2 (in C) willen das in A 1, 3 überlieferte ויקם in ויקדם zu ändern.

danken wir ihm 1, 5 b f., welches wir oben A abgesprochen haben; vgl. noch לא נאכר mit אל-נא נאכרה 1, 14. Seine Vorliebe für Reden und Reminiscenzen bewegt ihn offenbar, die Aeußerung des Jona 4, 8 b nach 1 Kön. 19, 4 b zu erweitern und umzubilden, und dann schon in 4, 3 einzusetzen, wodurch sie bei ihrer Wiederholung in kürzerer Form an ihrem ursprünglichen Orte 4, 8 b an Wirksamkeit verliert. In der älteren Schrift A (und auch in B) war das וישאל את-נפשו למות ו' 4, 8 b nicht gleichbedeutend mit וירע ונ' 4, 1, wozu es erst C durch 4, 3 hat machen wollen, sondern eine naturgemäße Steigerung des vorher gesetzten Ausdrucks¹⁾. Von A verschieden, ist dieser „Ergänzer“, wie ich ihn oben nannte, doch nicht gleich B. Ein oberflächlicher Blick wird zwar in 4, 2 ונחם על-הרעה und in 3, 10 וינחם האל' על-הר' dieselbe Hand vermuthen, welche 3, 10 וינחם האל' על-הר' schrieb; allein die Vergleichung von 1, 6 אולי יתעשת האל' mit 3, 9 ונחם האל' ולא נאכר ergiebt mit höchster Wahrscheinlichkeit, daß der Darsteller in 1, 6 das von B aus Joel 2, 14 (מי יודע ישוב ונחם והשאיר ת') aufgenommene מי יודע mit dem für die Construction leichteren אולי und das bei der Situation in 1, 6 nicht verwendbare נחם mit התעשת vertauschte. Die Abhängigkeit der letzteren Stelle von 3, 9 zeigt sich auch darin, daß, während hier im Context richtig האלהים steht, d. h. der den Nineviten gepredigte und nunmehr bekannte Gott²⁾, in 1, 6 dafür אלהיך gesetzt sein müßte, da ja der Capitän den Gott des Jona, den wahren Gott und Urheber des Sturms (und das ist doch האלהים), nicht kennt. So fällt der Verfasser, der יהוה noch nicht schreiben will und kann

¹⁾ Auf die eingefügten Reden folgt keine Antwort der angeredeten Personen 1, 6 (hat Jona nach dem Autor gebetet oder nicht?) 1, 14. 4, 2.

²⁾ Ueber die Setzung von Elohim an dieser Stelle in B werden wir das Genauere später mittheilen.

(anders in 1, 10 b und 1, 14), mit seinem **אלהים (אלהיך)** (ging schon vorher und liefs sich durch **הוא** passend ersetzen) einigermaßen aus der Rolle. Dafs der Autor in gleicher Weise wie B 3, 9 (4, 5 b) die Möglichkeit einer Rettung andeutet, ist kein Vorzug seiner Erzählung vor der des A, bei welchem wir die Schiffer, als neben oder nach dem Beten die Entlastung des Fahrzeugs nichts geholfen hat, zum äußersten Mittel, dem Loose, greifen sehen und selbst ihre Erwartung theilen, ob hierdurch der Schuldige entdeckt werden und was dann mit ihm geschehen wird um den Untergang abzuwenden (1, 6). (Die ursprüngliche Schrift, mit Reden so karg, läfst hier, in der höchsten Noth, die Schiffsmannschaft zu ersten Mal in Worten sich äußern.) — Der von B berücksichtigte Prophet Joel ist auch unserm Ergänzter sehr wohl bekannt. Nur Joel 2, 13 und Jon. 4, 2 begegnen wir dem Part. Niph. **נחם** mit **ו**, welchem **על-הרעה** folgt und **רב-חסד** mit andern Attributen vorhergeht. Auch die Gleichheit in der Schreibung **נקיא** Jon. 1, 14 und Joel 4, 19 ist schwerlich auf den Zufall, denselben Abschreiber u. ä. zurückzuführen. Aehnlich nun wie C den Vers 4, 3 nach 4, 8 b (A) und mit Benutzung des daselbst verwendeten Verses 1 Kön. 19, 4 umgestaltete, läfst er sich in 4, 2 durch **נחם הוא'** 3, 9 und **וינחם האל' על-הרעה** 3, 10 bestimmen, den Vers, welchen wir unmittelbar vor der, dem B vorschwebenden Stelle des Joel antreffen, zur Hälfte auszuschreiben, ja Jona muß bei ihm seine angebliche Kenntniß der in dem andern Propheten 2, 13 (freilich auch sonst ähnlich) erwähnten Gesinnung Jahves als den Beweggrund zu seiner, der Rechtfertigung so sehr bedürftigen Flucht anführen. — Ob die Veranlassung zur Einführung des **רב-החבל** 1, 6 neben den Seeleuten unserm Schriftsteller etwa durch die Erzählung vom **מלך נינוה** neben den Nineviten in B gegeben wurde, ist weniger sicher; vgl. das oben zu 1, 6 Bemerkte. — Die mit einer Erweiterung verbundene Anwendung von

1, 10 im ersten Halbvers von 1, 16 und die vorgreifende von 2, 10 im zweiten Gliede eben jenes Verses kann uns nur in dem schon ausgesprochenen Verdacht bestärken, daß der ganze Satz erst von C eingefügt wurde, der möglicherweise auch 1, 8 b von **מה** an, aber wohl kaum Einiges in 1, 12 und den überflüssigen Passus von **וירי** bis zum Athnach in 1, 4 verfaßt hat. Später als C möchte ich 1, 16 nicht ansetzen, da schon früh ein Leser eine Angabe darüber, welchen Eindruck die Vorgänge mit Jona auf die Schiffer gemacht haben, im Text vermissen und schon der erste Erweiterer von A in Cap. 1 überzeugt sein mochte, daß die heidnischen Seeleute, nachdem sie Jahve kennen gelernt, in der Verehrung desselben hinter den Nineviten und hinter Jona (2, 10) selbst nicht zurückstanden. — Unsere bisherigen Ermittlungen über C reichen bereits hin, um uns in demselben einen lebhaften, redegewandten (vgl. B 3, 7 ff.), mit der Litteratur vertrauten Autor erblicken zu lassen, der bisweilen im engeren Anschluß an das Original seiner Vorgänger schrieb, als diese selbst es für nöthig hielten, und der den ihm noch zu dürr und dürftig erscheinenden Text der Ueberlieferung durch erklärende und ausschmückende Zugaben, freilich nicht in der rechten Art, zu verbessern, insbesondere den in seinen Quellen nur kurz berichteten Gefühlen der Furcht und des Unmuths durch Worte Ausdruck zu geben beflissen war. Kein Wunder daher, daß uns bei C von Partikeln aufser **ו** und **כי** (zweimal in 4, 2 nach A 1, 12; dreimal 1, 10; **כי אמה** 1, 14. 4, 2) nicht nur **כאשר** 1, 14 und **על-כן** 4, 2, sondern auch **הלוא** 4, 2, **אל-נא** 1, 14, **אנה** 1, 14. 4, 2, **נא** . . **ועמה** 4, 2 (1 Kön. 19, 4 nur **עמה**) begegnen. (Die sprachliche Differenz zwischen C und A in **ספינה** 1, 5 statt **אניה** ist schon früher berührt.)

Nicht nur zur Bestätigung der gewonnenen Resultate, sondern auch zur Erforschung weiterer Details, die für die Entstehungsgeschichte unseres Buches von Werth sind,

soll uns die folgende Betrachtung über die Verschiedenheit der Gottesnamen dienen. Natürlich nehme ich von derselben diejenigen Stellen aus, an denen אלהים im stat. constr. (1, 9) oder mit einem Suffix (1, 5; auch 2, 2. 7) vorkommt. Ich beginne mit Hitzig's Bemerkung zu 3, 10 : „In Beziehung tretend zu den Heiden heißt Gott seit V. 5 (vgl. 1, 6) אלהים; 4, 2 tritt der Eigename wieder ein.“ Diese Angabe könnte uns schon befriedigen, wenn nur nicht 4, 7 (8 im Zusatz) 9 der Name Elohim aufs neue erschiene, und zwar in einem Zusammenhange, in welchem Gott mit Jona allein zu thun hat. Hitzig bringt auch hierfür sowie für das singuläre, äußerst befremdliche יהוה אלהים 4, 6 einen Grund bei in der Note : „Nachdem bereits im 4. V. die Reminiscenz des Vf. auf den Anfang der Genesis gerathen ist“ (ich habe mich im Vorhergehenden gegen die Zuweisung dieses Verses an C ausgesprochen) „entlehnt er hier aus 1 Mos. 2, 4—3, 24 die Verbindung יהוה אלהים, wofür dann V. 7—9 wie 1 Mos. 3, 1. 3 blos אלהים.“ Die richtige Ansicht, daß in den zuletzt genannten Versen der Genesis kein willkürlicher Wechsel vorliegt, sondern „im Munde des Thieres der heiligste Name Jahve absichtlich vermieden ist“ (Dillmann im Commentar), herrscht jetzt wohl allgemein; hinsichtlich des Uebrigen, was Hitzig a. a. O. geäußert, halte ich mich der Zustimmung der Mitforscher versichert, wenn ich es als eine starke Verirrung des leider oft mit seinem Scharfsinn über das Ziel hinausschießenden Kritikers ansehe und jede Polemik dagegen unterlasse. Dem nachdenkenden Leser aber, der von den beiden ersten Capiteln des Buches Jona zu den letzten (genauer, zu 3, 3 b und dem Folgenden) gelangt, wird sich, wenn er Hitzig's Auslegung mit mir zurückweist, um so mehr die Nothwendigkeit aufdrängen, für den Wechsel der Gottesbezeichnungen in Cap. 3 und 4, welcher unmöglich auf eine Laune des oder der Schriftsteller oder gar auf die *oscitantia librariorum*

zurückgeht, eine ausreichende Erklärung zu suchen. Nirgends verlangt man dieselbe mehr als im Schlufscapitel, wo in bunter Folge (ich setze die nicht von A, B oder C herührenden Verse oder Verstheile in Klammern) sich יהוה 2. 3 (4), יהוה אלהים 6, האלהים 7, אלהים (8) 9 und יהוה 10 bewegen, und sogar innerhalb derselben Verhandlung (9 f.) die Gottheit zuerst 'אל, dann יה' heifst. Zur Erkenntniß des Sachverhalts sei zunächst darauf hingewiesen, daß C aufser in 1, 6, worüber schon geredet ist, durchweg des Namens Jahve sich bedient, so 1, 10 in dem Referat des von Jona den Schiffern Erzählten, 1, 14 im Gebet derselben sowie in der Einleitung dazu (1, 16, wo die Furcht vor Jahve und das Opfer für ihn berichtet wird), 4, 2 f. in der Klage des Propheten und in ויהפלו אל-יה'. Die Verse 3, 8—10 sind also nicht aus der Feder dieses Darstellers geflossen; denn da er weder in der Nähe von Nineve (4, 2) noch in der Rede der mit Jahve bekannt gewordenen Heiden (1, 14; vgl. 1, 16) das heilige Wort zu brauchen sich scheut, so würde er, zumal nachdem er in 3, 2 b ausdrücklich Jahve als den Urheber der Verkündigung an die Nineviten gefunden hatte, gewiß im Munde des Königs V. 8 f., unter allen Umständen aber V. 10 im historischen Bericht den speciellen Gottesnamen verwendet haben. Die Abkunft dieser Verse von B ist oben dargelegt worden; hier gerathen wir wohl auf die Vermuthung, B möchte aus irgendwelchem Grunde die Bezeichnung Elohim vorgezogen haben, und darin irren wir uns in der That nicht. A sagt durchweg Jahve in den von ihm herkommenden Abschnitten in 1, 1—3, 3a; später zeigt sich das N. pr. nur noch 4, 10, in einer Angabe, von welcher ein Theil zweifellos in A existirt hat. Die enge Verbindung von 4, 10 mit 4, 9 läßt uns für den Bericht dieser Quelle auch in letzterem Verse Jahve voraussetzen, und warum sollte dann in 4, 7. 6 und in der ausgelassenen Parallelerzählung zu 3, 10 der Schriftsteller von seiner Gewohnheit abge-

wichen sein? In 4, 7. 9 ist demnach Elohim vom Redactor nach B gesetzt, welches eine wesentlich gleiche Relation mit A enthielt und wenigstens durch die Aufnahme des bei ihm üblichen Gottesnamens Berücksichtigung finden sollte. Selbstverständlich hat R auch 4, 10 bei B dieses Wort gefunden, dennoch aber — mit Sicherheit vermögen wir sein Motiv nicht anzugeben — den heiligen Namen aus A gewählt. In 4, 6, wo er von B (5 b) zu A (להיות על-על-ראשו יה' אל) sich wandte, ist er auf die Combination 'יה' אל' verfallen, bei welcher Jeder sich an das Verhältniß von Gen. 1—2, 3 zu 2, 4 ff. erinnern wird, wo ja der gleiche Uebergang von der Elohim- zur Jahvequelle stattfindet; eine Fortsetzung dieser Doppelbenennung hat ihm aber, im Gegensatz zu dem Redactor der Genesis, nicht beliebt. Zur Hand nahm der Vereiniger beider Schriften seine zweite Vorlage B wahrscheinlich erst in 3, 3 b; so begreift es sich, daß er in 3, 1—3 a, wo die Parallele gewiß Elohim bot, das Jahve des A unverändert liefs. In 3, 3 b aber ist der Gebrauch von Elohim durch die Sitte des B klar begründet; לאלהים bedeutet nicht „(grofs) in den Augen (selbst) der Gottheit“, ist auch nicht deshalb eingetreten, weil der Erzähler sich plötzlich darauf besann, daß es unangemessen sei, während der Prophet auf dem Wege nach Nineve sich befinde, noch den heiligsten Namen Israels anzuwenden; endlich ist es nicht als Schreibfehler zu betrachten. Wenn das Targum hier „vor Jahve“ sagt, so hat es wenigstens richtig gefühlt, daß nach den Worten עיר גדולה לאלהים im Munde Jahves 3, 2 (ebenso 1, 2. 4, 11) im parenthetischen Satze ein „(Nineve) עיר גדולה לאלהים“ seltsam berührt. In 3, 10, wo R aufer der ausführlichen Darstellung von B eine kürzere von A mit Jahve als Gottesnamen besafs, ist ihm eine Rücksichtnahme auf diese Bezeichnung nicht geboten erschienen, wenn er überhaupt bei dem Abschreiben eines längeren Bruchstücks von B jenes für ihn geringfügigen Umstands gedachte. Einen Unterschied

zwischen Elohim mit und ohne Artikel haben wir für B wohl nicht zu statuiren. Bei der Präposition steht das einfache אלהים in 3, 8 (אל-) und gemäß der, allerdings nicht ausnahmslosen, Gewohnheit der Punctatoren in לאלהים 3, 3 b (über באלהים 3, 5 a s. nachher). Ohne Präposition treffen wir האלהים 3, 9. 10 (zweimal). 4, 7, dagegen אלהים 4, 9 und natürlich in יה אל 4, 6 an. In Hinsicht auf 3, 8 und 4, 9 haben wir, denke ich, keinen Grund zu der Annahme, daß R in diesem untergeordneten Punkte die Schreibung seiner Quelle nicht bewahrt, oder daß Jemand, nachdem er 4, 8 a eingefügt resp. vorgefunden, ein folgendes האלהים in אלהים 4, 9 absichtlich geändert oder verschrieben habe. Ein einziges אלהים begegnet uns statt des erwarteten יהוה in einer aus A recipirten Stelle, nämlich 3, 5 a. Da ich es als fraglich hingestellt habe, ob B eine Parallele zu 3, 5 enthielt, so vermuthete ich, daß der Redactor, der ja eben in 3, 3 b לאלהים nach B gesetzt und sicherlich um der Verbindung seiner beiden Vorlagen willen den Abschnitt 3, 6 ff. noch einmal durchgelesen hatte, unter dem Einfluß von B unwillkürlich באלהים für das יהוה von A schrieb. Doch will ich auch der Hypothese nicht entgegentreten, daß er in diesem Capitel von 3, 3 b an, wo er B zuerst vornahm, eine einheitliche Bezeichnung Gottes für erwünscht hielt und den Gottesnamen seiner Hauptquelle für Cap. 3, B, durchweg einsetzte, oder daß er im Verkehr Gottes und Jonas mit den Heiden das allgemeinere Elohim für allein passend erachtete. Nur ist daran festzuhalten, daß A hier wie in der ganzen Schrift Jahve, B hier und auch in Cap. 4 überall Elohim brauchte. — Das Lied 3, 3—5. 8. 10 weist an allen Stellen (V. 3. 8. 10) den heiligsten Namen auf. Darum können wir, nachdem wir bereits oben die Abfassung und Einschlebung desselben dem nüchternen, fast überall auf das Nothwendigste sich beschränkenden Darsteller A abgesprochen, weder das eine noch das andere B zuschreiben, der nach

3, 10 gewifs auch in der Einführung desselben 2, 2 sich nicht des Ausdrucks יהוה bedient hätte. In dem Zusatz 2, 6 f. lesen wir יהוה אלהי, dessen Aehnlichkeit mit יה' אלהיו 2 b uns schon einmal auffiel. Da nun die Wendung יהוה אל-יהוה (יונה) ויהפלל aufser in 2, 2a nur noch 4, 2 in unserm Buche auftritt (obwohl es zu ihrer sonstigen Anwendung nicht an Gelegenheit fehlte) und letztere Stelle unzweifelhaft zu C gehört, der sich in ויקראו אל-יה' 1, 14, vgl. auch קרא אל 1, 6, vielleicht nach B oder nach der gewöhnlichen Redeweise richtete¹⁾, so läßt sich mit ziemlicher Sicherheit grade dem Ergnzer, bei welchem wir אלהיך vom Gott des Jona auch 1, 6b antreffen, sowohl die Einsetzung des Liedes mit den dasselbe einleitenden Worten 2, 2 nebst ויאמר 2, 3 als auch die Einschiegung der Verse 6 f. in das Gedicht zuweisen. Zur Unterstützung meiner Ansicht diene noch Folgendes. Die Phrase יה' אלהיו 2, 3 und יה' אלהי 3, 7 (also nicht das für den Sinn ausreichende אלהיו, אלהי), durch welche Jona trotz seines Ungehorsams noch als innig mit Jahve verbunden dargestellt wird (vgl. dagegen z. B. 1 Sam. 30, 6) stimmt überein mit dem Bestreben von C, das Vergehen des Propheten in milderem Lichte erscheinen zu lassen (4, 2, auch 1, 14); daher die Uebertragung des Liedes, dessen Autor von keiner Schuld weiſs, als einer Dankesuserung für die Rettung auf den Jona, daher selbst in dem Einsatz 6 f. keine Erwähnung seiner Sünde. (Mit der Einfügung des Liedes hinter 2, 1 greift der Schriftsteller ebenso vor wie mit der Aeufserung 4, 3.) Sodann ist es recht wohl denkbar, das der gelehrte, der Sprache mächtige, mit Frische und Lebhaftigkeit schreibende Darsteller, wie wir C aus

¹⁾ Bei A steht in gleicher Bedeutung וַעַק 1, 5 (brigens ist וַעַק statt קרא 1, 6b nicht recht gebräuchlich und nur Ezech. 21, 17 vorhanden) und קרא als „predigen“ 1, 2. 3, 2. 4 b und „(ein Fasten) ausrufen“ 3, 5.

der Bearbeitung des Buches kennen, ein Freund, wie der Prophetie, so auch der Poesie war und als solcher sich, vielleicht unter Benutzung uns unbekannter Dichter in 2, 6 f. selbst poetisch versuchte; man lese Hitzig's Citate zu 1, 14 b und 2, 6 f. Demnach erkenne ich in הדיגה 2, 2 b (statt הדיג A) den Schreiber des ebenfalls singulären הדיגה 1, 5 b. — Abgesehen von den besprochenen Stellen finden wir אלהים noch in 4, 8 a, einem Halbvers, den wir oben, weil er das Vorhandensein der von Jona nach B erbauten, diesem Schriftsteller also wichtigen Hütte ignorirte, für B nicht in Anspruch nehmen wollten. Sprachliche Differenzen, zu denen sich jetzt noch Elohim gesellt, trennen ihn von A, der gleiche Gottesname und die unfreundliche Gesinnung gegen den Propheten, die sich in dieser Interpolation offenbart, scheiden ihn auch von C. Weist 4, 8 a auf 2, 8, הדיגה auf הדיגה zurück, so ist er jünger als C, und sollte er in 4, 8 den Namen Elohim nur wegen der Nähe von 4, 7. 9 gebraucht haben, so dürfte nichts hindern, den störenden Vers 4, 4 trotz „Jahve“ von ihm herzuleiten, da in 4, 2 dieser Eigenname (zweimal) begegnet und ein Wechsel der Gottesbezeichnungen in derselben Verhandlung nicht räthlich erscheinen konnte.

Erst jetzt haben wir einen Ueberblick über den Antheil gewonnen, den A, besonders aber B und C, an unserm Büchlein haben. Noch bedarf es der Feststellung mehrerer nicht unbedeutender Punkte betreffend das Verhältniß von A zu B, von C zu beiden, von R zu allen, um die Aufgabe der Quellenscheidung, soweit das in unsern Kräften steht, zu lösen. Die Gleichheit der Sprache in denjenigen Partieen aller vier Capitel, welche ihre Herkunft von der ersten Relation nicht verleugnen können, sowie die Erwägung, daß Jahve das Leben des Propheten zu einem bestimmten Zwecke erhalten haben muß, lehrt uns, daß A nicht hinter 2, 11 aufhörte, sondern daß es eine Schrift aus einem Gusse war. Inhalt und Ausdrucks-

weise derselben gab, wie in Cap. 1 und 2 dem C, so in 3 und 4 dem B vielfach so wenig Anstofs, daß letzterer den Text von A einfach herübernehmen, höchstens in Kleinigkeiten ihn abzuändern für nöthig halten konnte, z. B. in 4, 8 b. 9. Eine gemeinsame Grundlage, die wir uns A sehr ähnlich vorstellen müßten, ist also, wie oben bemerkt, für beide Autoren in den Capiteln nicht anzunehmen. Zurückbeziehungen auf den Inhalt von Cap. 1 und 2 fehlen in 3 und 4 in A außer שׁוֹנֵי 3, 1; sie waren für A nicht erforderlich, doch hätte ein gewandterer Erzähler dieselben in den Reden des Jona oder Jahve oder auch sonst gewiß nicht unterlassen. In B war dergleichen von vornherein unmöglich; eifrig dagegen greift C 4, 2 auf 1, 3 zurück, um auf Grund des ihm aus Joel bekannten Verhaltens Jahves den Propheten von einem beschimpfenden Vorwurf wegen seines eigenen früheren Verhaltens zu befreien. Weshalb die erste Hälfte des Berichts von A über Jona durch B nicht reproducirt wurde, darüber lassen sich nur Vermuthungen hegen. Vielleicht erhielt die Erzählung von einer directen Uebertretung des göttlichen Gebots durch einen von Gott mit Offenbarungen begnadeten und als Jahves Diener auch 2 Kön. 14, 25 bezeichneten Propheten nicht den Beifall von B; vielleicht beabsichtigte er auch nur, seinen Zeitgenossen oder seiner Umgebung im Besondern an einem eclatanten Beispiel zu zeigen, daß Gott bei einer gründlichen Sinnesumwandlung, zu der sich Hoch und Niedrig, Mensch und Thier, eine ganze Stadt oder ein ganzes Land entschliesse, zur Milde und Vergebung bereit sei, selbst wenn er bereits die Vernichtung der Frevler angedroht habe. Die Unzufriedenheit von B mit der Art, in welcher innerhalb seiner Kreise oder auch anderswo Fasten gehalten und Buße geübt wurde, mag ihn, da er sich hiervon keinen Erfolg bei Gott versprach oder gesehen hatte, zu einer eingehenden Beschreibung des Thuns der Nineviten bewogen haben, an

dem sich seine Landsleute ein Muster nehmen sollten. Er verlangt nicht nur vollen Ernst in den Veranstaltungen zur Buße, sondern auch die Betheiligung der Häupter des Volkes, vielleicht gar ein vorbildliches Vorgehen derselben¹⁾. Offenbar genügte ihm für seinen Zweck eine Umgestaltung von Cap. 3 f., die ihm um so leichter ward, als der zweite Theil des Jona auf den ersten außer in שני 3, 1 keinen Bezug nahm. An Umfang blieb seine Schrift, die wohl eine Zeit lang getrennt von A verbreitet wurde, hinter der von A kaum um den vierten Theil zurück.

Die Zusätze des mit A und B vertrauten C sind nur an denjenigen Stellen wahrzunehmen, wo entweder A allein existirte (Cap. 1 und 2) oder (4, 2) der dem Einschub von C vorausgehende Text die Fassung von A repräsentirt. Es wäre aber ein Irrthum daraus zu folgern, daß B von C noch als selbständige Quelle vorgefunden, als solche von ihm gelassen und nur zur Ergänzung von A verwandt wurde; die von A verschiedenen Abschnitte aus B (und zu denen kann man z. B. 4, 1 inhaltlich nicht rechnen) boten ihm nur keine Veranlassung zur Erweiterung und Ausschmückung. Was hätte er auch zu der Rede in 4, 10 f. oder 3, 7 ff., welche letztere ja ihm Gelegenheit zu dem Einsatz 4, 2 f. gegeben hat, Wichtiges hinzufügen sollen? Meines Erachtens las C bereits das von R geschaffene Buch AB, ohne von dessen Entstehung noch Kunde zu besitzen und die einzelnen Bestandtheile desselben nach ihren Quellen scheiden zu können. Von einem Schriftsteller, der consequent יהוה sagt und der sich auch durch den häufigen Gebrauch von אלהים in B (Cap. 3) nicht bestimmen läßt, sich in Cap. 4, 2 f. einmal zur Abwechslung

¹⁾ Die Nichterwähnung des קרא אל-אלהים בחוקה (3, 8) bei der Schilderung des Thuns des Königs 3, 6 ist wohl ein Beweis, daß B anfangs von A (3, 5) abhängig schrieb.

dieses Gottesnamens zu bedienen, ist schwerlich anzunehmen, daß er aus irgend welchem Grunde jenes באלהים 3, 5 geschrieben habe, wo in A ביהוה stand. Ebenso steht mit der zwanglosen Weise, mit welcher er den Text (von A) behandelt, und mit dem freien Tone, mit welchem er seine Personen, selbst gegen Jahve, auftreten läßt, die ängstliche Rücksicht auf das (von ihm selbst nie gesetzte) אלהים von B in יהוה אלהים 4, 6, sowie das Schwanken zwischen Elohim und Jahve (4, 8 vgl. mit V. 9), sogar innerhalb derselben Verhandlung, durchaus nicht im Einklang. Bei der Ansicht, daß R später als C lebte und AC mit B vereinigte, vermögen wir auch auf *die* Frage keine befriedigende Antwort zu geben, weshalb C nicht selbst der geringen Mühe sich unterzog, die mit seinen Anschauungen wohl verträgliche kleine Schrift B, die doch so vielfach mit A zusammenging, wenn auch mit unbedeutenden Aenderungen wie etwa der des Gottesnamens an einigen Orten, mit dem nicht viel größeren A zu verbinden; hat er doch nach unserer Meinung das Lied 2, 3 ff. dem ganzen Werke einverleibt. (Daß C von R oder R von C gekannt wurde, ist an sich eben so wenig zu erweisen als zu widerlegen.)

Ueber R, den wir uns also von C verschieden und zwar älter als den Ergänzter denken, ist hier noch Einiges nachzutragen. Gleich A, B und C hat auch er Fehler begangen. Dieselben entspringen wahrscheinlich dem Umstand, daß er dem Gange seiner Hauptvorlage A auch da folgt, wo ihm die Abweichungen in B eine andere Anordnung der Begebenheiten hätten anrathen sollen. In A fand er u. a. 3, 5. 10 (nach seinem Inhalt) 4, 1. 5 a (wie vorher) 6 u. s. w., in B 3, 6—9. 4, 5. 3, 10. 4, 1 (mindestens inhaltlich) u. s. w. Um B willen hätte er nun 3, 6—9 vor 3, 5 (worin dann einiges abzuändern war), 4, 5 vor 3, 10 stellen müssen. Indem er aber hinter 3, 4 noch bei A verweilte¹⁾ und in 3, 10 sowie in 4, 5 die Darstellung

¹⁾ Die Verschiedenheit hinsichtlich der Angaben von A 3, 5 und

von B wiedergab, weil A an den betreffenden Stellen von der Reue Gottes resp. der Entfernung des Jona aus der Stadt erzählte, hat er eine schlimme Verwirrung angerichtet. Tritt man dieser unsrer Meinung bei, so braucht man nicht für B die Aufeinanderfolge von 3, 6—9. 10. 4, 5, dahinter aber den Ausfall eines Verses anzunehmen, der etwa Folgendes enthielt: (וַיֵּרָא יוֹנָה כִּי לֹא הִפָּךְ הָאֱלֹהִים אֶת־הָעִיר (וַיֵּרָע ...); וַיַּחַר לוֹ; vgl. schon unsere früheren Bemerkungen über diese Stelle. Vielmehr trifft die Schuld nur R, der nicht begriff, daß das seinen Quellen gemeinsame וַיֵּרָא in einer jeden zu andrer Zeit vor sich ging. Vielleicht pflegte der bei der Aufnahme der Gottesnamen aus seinen Quellen so schwankende (3, 5 בָּאֱלֹהִים schreibende) Redactor im eigenen täglichen Gebrauch das heilige Jahve zu vermeiden, eine Gewohnheit, durch die er sich von C aufs deutlichste unterscheiden würde. Zusätze von ihm sind nirgends zu entdecken; ist der ein Elohim enthaltende Halbvers 4, 8 a nicht ohne Erinnerung an 2, 8 geschrieben, so kann er mit R, dem Vorgänger von C, welcher letztere vermuthlich 2, 3 ff. erst in unser Buch einführte, nichts zu thun haben.

Auch nach R und C hat die Beschäftigung mit dieser Schrift nicht aufgehört, welche, einen populären Stoff in populärer Weise behandelnd, sicherlich bald nach ihrem Erscheinen einen ausgebreiteten Leserkreis fand. Wie in 4, 8 a, so erblicken wir auch in 4, 6 להציל וג', in 4, 4, in 3, 7, in 3, 8 האדם הבהמה, in 3, 7 מטעם הפ' ונר', desgleichen in 2, 4 בלב' ה', im ganzen Vers 2, 9, in (תרשישה) 1, 3 a) מלפני יהוה, 1, 3 b, in 1, 4 ויהי וג' מ', 1, 12 Interpolationen, die von regem Interesse für die Erzählung zeugen und vielleicht von mehreren Verfassern ausge-

B 3, 6 ff. mag er sich so zurechtgelegt haben, daß die Verfügung des Königs erging, weil derselbe die Bußübungen seiner Unterthanen als unzureichend mißbilligte; dann mußte natürlich 3, 5 vor 3, 6 stehn.

gangen sind. Mit Ausnahme von 1, 8 רנב bis נב sind alle Einschreibungen bereits von der LXX vorgefunden worden.

Für die Bestimmung der Entstehungszeit des B. Jona giebt die Beziehung auf dasselbe (wahrscheinlich auf das ganze) in Tob. 14, 4 keinen Anhalt, da wir nicht wissen, wann letzteres Buch (nach Schürer in Herzogs RE. „etwa im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte vor Christo“) verfaßt ist. Von Nöldke die alttest. Liter. S. 80 wird Sir. 49, 10 zum Beweise dafür verwandt, daßs man das Alter unserer Schrift nicht zu tief herabsetzen dürfe. Allein die Worte *καὶ τῶν δώδεκα προφητῶν τὰ ὅστ᾽ ἀναθάλοι ἐκ τοῦ τόπου αὐτῶν*, an deren Echtheit N. nicht zweifelt, sind eine Einfügung in den Text, welche das Lob des Ezechiel (V. 9 *ἐμνήσθη* — V. 10 *παρεκάλεσε* — *ἐλυτρώσατο*, wofür cod. Alex. *παρεκάλεσαν* — *ἐλυτρώσαντο*, offenbar eine Correctur) unterbricht, und rühren von Jemand her, der es unrecht fand, daßs der kleinen Propheten nicht gedacht wurde. Jener Wunschsatz, der von der geschichtlichen Darstellung in seiner Umgebung absticht, ist nach Sir. 46, 12 (*τὰ ὅστ. αὐτῶν ἀναθ. ἐκ τ. τόπ. αὐτ.*) formulirt.

Somit stände der Vermuthung, daßs das Buch Jona in der uns vorliegenden Gestalt in den letzten Jahrhunderten vor Chr. entstanden sein möchte, von Seiten der äusseren Zeugnisse für die Existenz desselben nichts im Wege. Es fragt sich nur, ob die bei vielen Kritikern geltende, „wissenschaftlich allein zu rechtfertigende Annahme einer nach-exilischen Abfassung“ (de Wette-Schrader in der Einleitung in das A. T.) auch jetzt noch festzuhalten ist, wo wir den Ursprung des Buches aus verschiedenen Quellen nachgewiesen zu haben glauben. Da mich nun eine Behandlung des Inhalts und der Anlage der für alle Nachfolger in der Hauptsache maßgebenden Schrift A, auf die es daher vorzugsweise ankäme, hier zu weit führen würde, so erlaube ich mir nur noch einige sprachliche Beobach-

tungen mitzutheilen, die, theilweise in Uebereinstimmung mit den bisher gemachten, geeignet sind, die obige Annahme einer ziemlich spät nachexilischen Entstehung schon des Originals für das Buch Jona zu bestätigen.

In A will ich auf בוא statt הלך Jon. 1, 3 (Hitzig, unter Vergleichung von 2 Chr. 9, 21 b und 1 Kön. 22, 49) kein Gewicht legen, auch nicht auf עמהם ebendasselbst, welches nach demselben „besonders bei Späteren (1 Chr. 15, 18. 2 Chr. 20, 1. Esr. 10, 14) steht.“ Das Verbum סער vom Meer 1, 11 mag, wie dies ja von חתר 1, 13 möglich ist, der Schiffersprache entnommen und (יהורה) אלהי השמים 1, 9 (de Wette), eine Wendung, die schon in Gen. 24, 7 (dort ächt? vgl. V. 3) vorkommt, in den hebräischen Sprachgebrauch nicht erst mit der Zeit des Nehemia (außer diesem vgl. Esr. 1, 2. 2 Chr. 36, 23 und die aram. Zusätze in Esr. und Dan.) eingedrungen sein. Bedenklicher ist שתק, abgesehen von Jon. 1, 12 nur noch (vom Meer) Ps. 107, 30 und (vom Streit) Spr. 26, 20, und הטיל vom Senden (nicht Werfen) Jon. 1, 4, sowie זעף „Zorn, Zürnen“, von einem leblosen Gegenstande 1, 15 gesagt. An Stelle von וישאו . . . וימלחו ebendas. würde man וישליכו . . . ויקחו erwarten. Stärkere Abweichungen vom älteren Hebräisch sind die noch zu erwähnenden. Bei ברח und נוס finden wir sonst häufig מפני, dagegen מלפני bei נוס nur 1 Chr. 19, 18 in der Parallele zu 2 Sam. 10, 18 (woselbst מפני) und bei ברח Jon. 1, 3 (bei C 1, 10). Der abgeschwächte Gebrauch von חשב 1, 4 „nahe daran sein“, nicht sehr verschieden von היה ל (wie im Französischen il a pensé mourir), hier noch dazu mit einer Sache als Subject, sodann ירא vom Religionsbekenntniß 1, 9 weisen auf eine fortgeschrittene Zeit. Die Construction 4, 1 וירע אל (für בעיני) erinnert an רע על Koh. 2, 17, טוב על Neh. Esth. (Esr. 5, 17 aram.); אל steht für על in 4, 1, wie beide Präpositionen Jon. 3, 2 vgl. mit 1, 2 wechseln; nur Nehem. schreibt 13, 8 וירע לי מאד und 2, 10 וירע להם

רעה גדולה. Das in der Bedeutung „bestellen“ selbst in der Chronik (I, 9, 29) nur einmal, also vermuthlich in einer Interpolation angetroffene מָנָה (de W.), welches in gleichem Sinn nur noch Dan. 1, 11 bietet (Ps. 61, 8 ist corumpirt), wird in A mehrfach von Gott ausgesagt. — Eine Schrift, die von einem Propheten handelt, ihn mit Jahve reden und weissagen läßt, sollte, wenn sie zur Zeit der Prophetie in Israel verfaßt wurde (nach Volck in Herzogs RE. „geraume Zeit vor der Zerstörung des nördlichen Reiches!“), mindestens einige Phrasen aus dem prophetischen Sprachschatz enthalten wie כה אמר יהוה, שמעו, רבר יה u. a. Im B. Jona aber befremdet nicht allein die Abwesenheit solcher Wendungen, nein, es fehlt sogar נביא, נבא und ההנבא, איש אלהים, חוזה, חֹזֶה u. s. w. Des Propheten Thätigkeit wird ein קרא, wozu man schon Jes. 40, 6 verglichen hat, seine Rede mit einer im jüngern Hebraismus beliebten, früher seltenen Wortbildung קריאה genannt. Nach Einigen soll sich die Herkunft des Buches aus Nordisrael aus dem präfigirten שׁ (1, 7. 12) ergeben; aber so lange wir genauerer Daten über Ort und Zeit der Entstehung sowie über die Art der Verbreitung jener aus אשׁר abgekürzten Partikel entbehren, können wir das Vorhandensein derselben als Argument nicht verwenden. Nicht undenkbar ist, dafs auf unsere Schrift Ps. 139, 7 (אנה מפניך אברח) 9 (באחרית יום) und 10 (האחוני ימינך) eingewirkt hat, dieser Umstand würde sie, da der genannte Psalm an Aramaismen überaus reich ist, ziemlich weit herabrücken.

Für B ist ein Ausdruck charakteristisch, in welchem חמם mit כף verbunden auftritt, 3, 8, wie Hiob 16, 17. Jes. 59, 6. 1 Chr. 12, 17. Dazu kommt מהלך 3, 3 f. für דרך (1 Kön. 19, 4), vgl. (Ezech. 42, 4) Neh. 2, 6; רבו (de W.) 4, 11, העביר deposuit (de W.) statt הסיר. Statt ויגיד הד' ל ויגיד הדבר אל 3, 6 sagte man vor dem Exil ל ויגיד הדבר אל; die Phrase נגע אל lesen wir noch Dan. 9, 21, wie überhaupt

נגע im Sinne von בוא, מצא und anderen Wendungen sich später sehr verbreitet. Schon wegen der Berücksichtigung von Joel 2, 14 in Jona 3, 9 darf man, da Joel „um 500 resp. später“ (Merx) geschrieben ist, mit B nicht in die Zeit des Bestehens der Reiche Israel oder Juda hinaufgehen.

Die mannigfachen Anklänge im Liede Cap. 2 an frühere Dichtungen, besonders an Jes. 38, 11 und die Psalmen (18.) 142, 4 (Jon. 2, 8). 31. 42, auch 88 (zu V. 5. 7. 8 vgl. Jon. 2, 8. 4), verrathen einen Compiler, dessen poetisches Verdienst äußerst gering ist, doch läßt sich nicht mehr ermitteln, ob das Lied schon vor A und B, oder erst einige Zeit vor C gedichtet wurde.

C giebt Proben von einer ähnlichen Belesenheit wie der Urheber des Gedichtes, sowohl in der Erweiterung desselben (nach Jes. 38 und Psalmen; ער נפש aufser Jon. 2, 6 nur Ps. 69, 2) wie in seinen übrigen Zuthaten zum Buche. 4, 2 citirt er gar einen längeren Halbvers des Joel, wobei man beachte, dafs er die Anspielung auf den unmittelbar vorhergehenden Vers dieses Propheten in B Jon. 3, 9 sofort erkannt hat. Der Gebrauch von הַתְּעִשָׂה 1, 6 für וּזְכֹר הַיּוֹשִׁיעַ (LXX errathend διασωσῆ, vgl. Vollers), von סְפִינָה (Schrader) für אֲנִיָּה, und wahrscheinlich von דָּגָה für דָּג versetzen uns in eine jüngere Sprachepoche; die Orthographie נִקְיָה, welche er mit Joel 4, 11 theilt¹⁾, und אָנָּה beweisen, dafs selbst dieser Gelehrte kein Interesse mehr an der richtigen Schreibung von Wörtern hat, deren ursprüngliche Gestalt sich das Volk sicherlich nicht zu erklären wufste.

¹⁾ Ich bemerke übrigens, dafs ich Joel 4, 18—21 für eine spätere Anfügung ansehe; schon 4, 17 schließt die Prophetie passend ab, und nur eine lästige Wiederholung der Verlegenheit ist יְהוָה שָׁכֵן בְּצִיּוֹן V. 21 nach V. 17. Ebenso ist 2, 18—21 auszuscheiden, desgleichen 1, 4, ein Vers, der mit seiner vielbesprochenen Deutung der Allegorie 1, 6 unziemlich vorgreift, und vermuthlich noch manches Andere.

In den Interpolationen begegnet uns **טַעַם** (טַעַם?) „Befehl“ Jon. 2, 7 als aramäisches Wort, **הַתְּעַלָּה** 4, 8 (Gen. 38, 14 „sich verhüllen“) nach Am. 8, 13, **הַצִּיל ל** 4, 6 (Schradder); **שְׁמֵרִים הַכְּלִי-שׁוּא** (מ) 2, 9, worin **שׁוּא** pleonastisch, ist direct aus Ps. 31, 7 entlehnt.

Wie weit A, B, R, C und die Zusätze zum Buch zeitlich auseinanderliegen, läßt sich nicht abschätzen. Erwägen wir nun, 1) daß A sich der nachexilischen Rede-weise bedient, 2) daß die Abänderungen von A wie von den älteren Texten überhaupt nur in einem geraumen Zeitabstande unter einander vorgenommen sein können, 3) daß die LXX alle Erweiterungen (außer dem Sätzchen in 1, 8) bereits kennt, so werden wir wohl berechtigt sein, die Abfassung der Grundschrift in das vierte oder dritte (kaum das zweite) vorchristliche Jahrhundert zu verlegen.

Am Schluß gestatte ich mir noch einmal kurz diejenigen Schriftsteller namhaft zu machen, welche nach meiner Auseinandersetzung am Buche Jona betheiligt gewesen sind, nämlich :

- 1) A, der Verfasser des Kerns von Cap. 1—4 (Jahvist);
- 2) B, der Autor einer mit dem zweiten Theil von A parallelen, mehrfach differirenden Erzählung in Cap. 3 und 4 (Elohist);
- 3) R, der Vereiniger von A und B (vermuthlich Elohist);
- 4) C, der Erweiterer von ABR in Cap. 1 und 4, und zugleich der Ergänzender und Einfüger des von einem unbekanntem jüngeren Dichter herrührenden Liedes in Cap. 2 (Jahvist);
- 5) der oder die Urheber kleinerer Einsätze in allen Capiteln, am spätesten der Glossator in 1, 8 a (nach der LXX).