

Jesaias-Studien II.

Von Professor Dr. Max Löhr in Königsberg i. Pr.

I 21—26.

Mit Recht nehmen DUHM und MARTI zwei gleich gebaute Strophen an, v. 21—23 und v. 24—26. Nur bestehen diese m. E. aus je 5 Stichen. In der ersten Strophe ist Stichus 1 = v. 21 a, Stichus 2 = v. 21 b, ergänze am Anfang mit LXX ציון. Streiche am Ende das in mehrfacher Hinsicht (DUHM) unpassende ועתה מרצחים. SCHMIDT behält letzteres bei und streicht מלאתי משפט, gefährdet aber damit — von allem anderen abgesehen — das „Qina-Metrum“. Stichus 3 = v. 22. Stichus 4 und 5 = v. 23 a; der erstere reicht bis גנבים; vielleicht ist mit BUDEDE הוי zu ergänzen. Doch gibt es auch „Qinaverse“ von diesem abnormen Schema. Vers 23 b ist eine aus v. 17 b bezogene Interpretation zum fünften Stichus. — In der zweiten Strophe ist Stichus 1 = v. 24 a; streiche יהוה צ, vgl. DUHM. Stichus 2 = v. 24 b, Stichus 3 = v. 25, in folgender Form ואצרך ואשיבה ידי עליך ואסירה כל-בריליך. Der Anfangssatz ואשיבה ידי ist zu streichen, vgl. MARTI; auch DUHM verrät Bedenken. Nicht nur der zweifache Versanfang mit ואשיבה ist auffallend, auch der Parallelismus wird doch, wenn man v. 25 a als Einen „Qinavers“ nimmt, zerrissen. Man könnte nur noch die Möglichkeit erwägen, daß v. 25 Anfang ein fragmentarischer Vers sei, MARTI. Allein das Bild in unserm dritten Stichus entspricht genau dem im dritten Stichus der ersten Strophe. Es folgen dann noch zwei einwandfreie Stichen, so daß auch die Gesamtzahl der Stichen genau mit der der ersten Strophe übereinstimmt. Das wird nicht zufällig sein. So scheint mir alles dafür zu sprechen, daß v. 25 Anfang zu streichen ist; zur Wendung ואשיבה ידי vgl. noch Am 1 8 Hes 38 12 Ps 81 15. Stichus 4 = v. 26 a; Stichus 5 = v. 26 b, streiche אתריכן.

5 26—29.

Auf die Gefahr hin, von DUHM zu den Leuten gerechnet zu werden, welche von der Vorstellung des „buchschreibenden Propheten“ nicht

loskommen können, muß ich daran erinnern, daß wir in Cap. 6—8 wenigstens — oder besser gesagt leider nur — das Fragment eines von Jesaias verfaßten Buches vor uns haben, und daß die Gedichte aus Cap. 1 (vgl. hier v. 21—26), 2—5 und 9 doch wohl auch einmal vom Propheten werden so zu sagen zu Papier gebracht worden sein. Für unsre kritischen Operationen handelt es sich aber zunächst um den literarischen Zustand, in welchem das geistige Vermächtnis des Jesaias auf uns gekommen ist, und ich vermisse bei DUHM und seinen Nachfolgern eine Behandlung der Frage, wie denn das Stück 5 25—29 an die Stelle geraten ist, an der es heute steht. Denn mit der Bemerkung DUHMS von dem Stückchen Papyrus mit 5 25—29, das dem Besitzer von 5 1—24 in die Hände fiel und von ihm seiner Jesaias-Reliquie angeklebt wurde, ist doch wohl ernstlich nichts anzufangen. Ich wage zu vermuten — angesichts des von den verschiedensten Seiten interpolierten Textes ist es ja außerordentlich schwierig, eine einigermaßen gesicherte Vermutung auszusprechen —, daß die jesajanischen Gedichte des Komplexes Cap. 2—5 9 einmal in Kolumnen nebeneinander gestanden haben; etwa so, daß Kolumne 1 die beiden Gedichte aus Cap. 2 (vgl. S. 74 f.); Kol. 2 die beiden Gedichte über die Revolution und die vornehmen Frauen in Cap. 3; Kol. 3 die Weinbergparabel; Kol. 4 die Weherufe in Cap. 5; Kol. 5 das Kehrversgedicht 9 7—20 gefüllt haben. Bei der schriftlichen Weitergabe ist durch irgendein Unglück der Schluß der Weinbergparabel aus der dritten in die vierte Kolumne geraten; mit andern Worten: es gehört 5 26—29 als Abschluß zu 5 7. Nachdem in 5 1—6 von dem Weinberg geredet ist, der dafür von seinem Herrn der Zerstörung preisgegeben wird, weil er dessen Hoffnungen so schändlich getäuscht hat, wird diese Parabel erklärt, v. 7 a: Israel ist dieser Weinberg, v. 7 b: es hat ebenfalls seines Gottes Hoffnungen getäuscht. Nun folgt eine Schilderung dessen, was mit Israel geschehen wird. Das muß man sich, wenn v. 7 als Ende des Gedichtes gilt, allerdings ohne Schwierigkeit hinzudenken. M. E. sagt das der Prophet selbst, und zwar in der ängstlichen Redeweise der ganzen Parabel: ein Volk aus der Ferne wird Vollstrecker des göttlichen Zorngerichts sein. Dabei entspricht dem Herrn des Weinbergs, dem die Wolken gehorsam sind, der Gott der Völkerwelt und der Geschichte.

5 7 besteht aus zwei Doppelvierern, wobei in v. a צבאות als Schreiberzusatz angesehen werden darf; Zäsur hinter ישראל. In v. b ist vor לצדקה ein Synonymum zu ויקו zu ergänzen. Nun folgen fünf Doppelvierer. Der erste = v. 25 a, lies natürlich לגוי. Der zweite, mit dem ersten zu-

sammengehörend, besteht aus v. 26 b + 27 aα. Die Worte **לא ינום ולא יישן**, die SCHMIDT wieder zum echten Text rechnet, sind natürlich Glosse aus Ps 121 4, vgl. DUHM, MARTI. Der dritte Stichus = v. 27 b. Der vierte, damit zusammengehörige, lautet: **פרסות סוסיו — חציו שנונים וקשתתיו דרכות** — **כצר נחשבו** und **אשר כל** halte ich für Schreiberzusätze und die Worte **ונגלליו כסופה**, die hinter **נחשבו** herhinken, für eine Randbemerkung. Das Bedenken, das MARTI gegen **נחשבו** empfindet, ist mir in dieser Hinsicht sehr bezeichnend. Der fünfte und letzte Stichus — vorher zwei Doppelstichen — lautet: **וינהם. שאגה לו כלביא וינהם ככפירים ויאחו ויפלים ואין מציל** und **ושאג** ist das correctum zu dem corrigendum **ושאג**. Das zweimalige **שאג** wäre stilistisch ungeschickt. **טרף** möchte ich des Metrums wegen für einen doch recht selbstverständlichen Zusatz erklären, obgleich ich sonst im AT keine Stelle finde, wo **אחו** absolut gebraucht ist.

9 7—20 (10 1—4) 5 25.

Die modernen Ausleger — DUHM, MARTI, SCHMIDT — sind darin einig, daß wir hier ein kunstvolles Gedicht des Jesaias vor uns haben; nicht etwa ein Sammlerprodukt, wie es in den Weherufen Cap. 5 vorliegen könnte. Nur SCHMIDT erinnert ausführlicher — m. E. mit vollem Recht — an die Pärallele in Am 4 6 ff., nicht ohne vor der Annahme einer literarischen Abhängigkeit zu warnen. Eine solche wird ja auch gewiß niemand behaupten. Aber darauf darf wohl hingewiesen werden, daß wir nicht nur an dieser Stelle der älteren jesajanischen Prophetien eine Verwandtschaft in Gedanken und Form mit Amos konstatieren können. Und andererseits darf das hervorgehoben werden, daß die einzelnen Strophen unsres Gedichtes sich, literarisch betrachtet, wesentlich von Aussprüchen unterscheiden, wie wir sie in 7 17—25 und 8 6—8 zusammengestellt finden, vgl. weiter unten. Letztere sind kurze Gelegenheitsprüche aus der mündlichen Wirksamkeit stammend und durch ihren ängstlichen Inhalt und ihre Kürze zunächst wohl zum gedächtnismäßigen Festhalten im großen Publikum geeignet bzw. bestimmt.

Ein Dissensus besteht bezüglich des Textumfanges. Hier handelt es sich vor allem um die Fragen, ob 10 1—4 zum ursprünglichen Bestand zu rechnen, und wie 5 25 zu beurteilen sei. DUHM, der sich auch in der 3. Auflage seines Kommentars für Beibehaltung von 10 1—4 entscheidet, kann die Bedenken dagegen, die er vollkommen anerkennt, doch nur mit allgemeinen Erwägungen beschwichtigen. MARTI urteilt schließlich wie DUHM, scheint aber die Schwierigkeiten, wie ich wenigstens seine Ausführungen verstehe, noch stärker zu empfinden. SCHMIDT endlich

setzt den Passus v. 1-3 aus unserm Gedicht hinaus, m. E. mit Recht. Allen dreien gilt er — auch wieder mit Recht — als von „durchaus jesajanischem Gepräge“ (MARTI). SCHMIDT S. 50 A. 1 will nur v. 4, dessen erste Hälfte „völlig verderbt, die Herstellungsversuche befriedigen nicht“, wegen der zweiten Hälfte d. h. des Kehrverses als den letzten Rest einer Strophe des 97 beginnenden Gedichtes ansehen. Ich unterlasse es, die Bedenken gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit von 10 1-4 zu 97-20 hier noch einmal auseinander zu setzen, auch habe ich neue nicht hinzuzufügen. Ich halte aber nach den Fragen von v. 3, hinter denen doch zweifellos die Antwort steht: ihr seid rettungslos verloren, und v. 4a, dessen bekannten Herstellungsversuch ich mit SCHMIDT nicht so kurzerhand „unbefriedigend“ zu nennen wage, v. 4b für einen gedankenlosen Schreiberzusatz. Bei dieser Annahme wird man dem doch tatsächlich vorhandenen Gewicht der gegen die Zusammengehörigkeit von 97-20 mit 10 1-4 vorliegenden Bedenken mehr Gerechtigkeit angedeihen lassen.

An die drei Kehrversstrophen 97-20 schloß sich eine vierte und Schlußstrophe an, die aus der fünften in die vierte Kolumne verschlagen und nur noch als Fragment erhalten ist, 5 25 a. Vers 25 b ist, wenn ich so sagen darf, eine Stichwortglosse, die die Zugehörigkeit von v. 25 a zu dem Kehrversgedicht bezeugen soll. Vers 25 a α sagt: nun entbrennt endgültig der Zorn, der sich immer nicht wenden wollte, und die ausgereckte Hand schlägt zu. Leider ist diese Schlußstrophe nur fragmentarisch. MARTI verrät m. E. ein richtiges Empfinden für den Inhalt dieses Fragmentes, wenn er sagt: „wenn die Gassen mit Erschlagenen angefüllt sind, so bleibt für eine fernere Stufe des Gerichtes kein Raum mehr“. Da er aber mit DUHM in 5 26-29 den Schluß des Kehrversgedichtes sieht, so bleibt ihm nur der Ausweg, v. 25 a für Redaktorenarbeit zu erklären.

Zum Textbestand der einzelnen Strophen gestatte ich mir noch, folgende Bemerkungen zu machen: das Metrum dieser gegen das Nordreich gerichteten Drohwissagung besteht größtenteils aus Doppeldreiem, doch finden sich auch Abweichungen, wie z. B. v. 11 18 a b α und v. 20 (siehe unten), die schwer zu beseitigen sind. — In v. 16 ist das על-כן eine harte Nuß, an der DUHM zu meiner Überraschung vorbeigeht. MARTI bemerkt dazu, „schwerlich ursprünglich“. SCHMIDT setzt v. 14-16a aus dem Text hinaus. V. 14 f. wird m. E. mit Recht als Einschub angesehen. Könnte nicht durch sein Eindringen in den Text eine Verwirrung in der Reihenfolge der Stichen herbeigeführt sein? — Die

ursprüngliche Folge ist m. E. v. 12 16 a β 16 a α 13. — In v. 16 lies **יְשֻׁמָה**, vgl. PERLES JQR XI 689, streiche **אֲדֹנָי**. — Vers 18 a ist unwiederbringlich verloren. — In v. 19 lies **שָׁבַע**. Das schließende א gehört als ן zu **אִישׁ** v. b. — In v. 20 a erachte ich **עַל-יְהוּדָה הָמָּה יִחַדוּ** für einen Zusatz; so auch jetzt SCHMIDT.

Zu 28 1—4.

Da dieser Passus zeitlich zu Cap. 7 und 8 gehört, bringe ich hier eine Bemerkung, die ich meinen Erörterungen in ZDMG Bd. 61 (1907) S. 1 ff. und in KITTELS Beiträgen, Heft 13 S. 104 f. hinzuzufügen habe.

בִּיד, DUHM und MARTI: „mit Gewalt“, wobei letzterer bemerkt: wenn der Text richtig. SCHMIDT: „mit der (!) Faust“. Das **בִּיד** ist, wie immer man es übersetzen mag, sachlich überflüssig; in der Wendung **בְּרַגְלֵימָם** „mit Füßen treten“ hat das **בְּרַגְלֵימָם** einen ganz andern Sinn. Wo **בִּיד** im AT vorkommt, ist es entweder zu ändern in eine suffigierte Form, I Sam 19 9 26 23, oder mit LXX, Syr zu streichen, Hes 12 17; oder der Text ist verdächtig, I Sam 23 6 II Chr 25 20. In Dtn 19 21 ist **יָד בִּיד** und Hi 34 20 **בִּיד לֹא** eine stehende Formel; letztere aber kann, ganz abgesehen von ihrer fraglichen Bedeutung, mit unsrer Stelle auf keine Weise in Beziehung gebracht werden. Es wird darum hier **בִּיד**, auch wenn LXX es mit $\beta\acute{\iota}\alpha$ (ungewöhnlich) wiedergibt, höchstwahrscheinlich zu streichen sein. — SCHMIDT trennt v. 4 b von v. 1—4 a, weil die Bilder von v. 2 und 4 b wegen ihrer Verschiedenheit „kaum zu gleicher Stunde empfangen sein können“. Ob man der Phantasie des Orientalen solche Vorschriften machen darf? — Nach der Abtrennung steht v. 4 b als ein Rätsel da und darf nicht sogleich wieder auf die Stadt Samaria bezogen werden. Oder woher weiß SCHMIDT, daß „dieses kurze Drohwort“ die Stadt Samaria „ohne sie ausdrücklich zu nennen“ angeht?

Cap. 7 und 8.

A. 7 10—16 die sog. Immanuelweissagung.

Bisher ist es kaum zu einer Übereinstimmung in der Auslegung dieses Passus gekommen. Abgesehen von DUHM und MARTI, die in allem Wesentlichen zusammengehen, haben BUDDE, DILLMANN-KITTEL, GUTHE bei KAUTZSCH, SCHMIDT jeder eine von der der andern mehr oder weniger stark abweichende Auffassung.

Ob die Unterredung zwischen König und Prophet v. 10 ff. dem Gespräch an der Wasserleitung, vgl. v. 3—9, zeitlich unmittelbar gefolgt ist oder nicht, läßt sich nicht entscheiden, weder aus dem Wortlaut, noch

mit Hilfe der parallelen Struktur in Cap. 8 v. 1 und 5. Es ist diese Frage aber auch von untergeordneter Bedeutung. Wichtiger ist — und darin wenigstens stimmen alle Ausleger, soweit ich sehe, überein —, daß beide Gespräche im engsten sachlichen Zusammenhang stehen. Daß nach לָכֵן v. 14 in irgendeiner Form eine Strafankündigung folgen müsse, ist eine Annahme, die keinen ausreichenden Anhalt im vorhergehenden Texte hat, und die sich darum das Verständnis des folgenden verbaut. — v. 16 kann in keiner Weise den v. 15 begründen, so mit Recht DUHM, MARTI. Die Ausleger, welche diesen Satz nicht zugeben wollen, müssen sich auf allerlei Weise helfen, und beweisen durch die Art, wie sie das tun, indirekt die Richtigkeit des Satzes. SCHMIDT streicht v. 15 b und v. 17, sieht in v. 15 a ein mythologisches Element und übersetzt פִּי v. 16 einfach mit „wahrlich“. DILLMANN-KITTEL streicht v. 16 b, wie er S. 72 oben offen zugesteht, weil durch v. 16 b „der Charakter der Drohung“, den er bei seiner Auffassung des לָכֵן v. 14 braucht, siehe oben, „verloren geht“, und schiebt vor v. 17 ein „aber“ ein. Dieses „Aber“ steht S. 71 in eckiger Klammer, genau so wie v. 16 b, den KITTEL doch streichen will. BUDE beseitigt gar den ganzen v. 16. GUTHE hilft sich, indem er vor v. 15 und 17 eine Partikel „doch“ einschaltet und so einen Zusammenhang mit dem übrigen Text zu gewinnen sucht. — Die Verse 15 und 17 stehen ohne jede einleitende Partikel. An dieser Tatsache sollte man nicht achtlos vorbeigehen oder sie kurzerhand vergewaltigen. Die Namensgebung v. 14 Ende bedarf doch irgendeiner Erklärung. Dieselbe steht groß und breit in v. 16: פִּי usw. Daß v. 16 nicht die Begründung für v. 15 sein könne, war oben schon gesagt.

Es muß m. E. bei der von HITZIG erstmalig ausgesprochenen und von DUHM-MARTI aufs Neue begründeten Ansicht bleiben, daß v. 15 eine in den Text geratene Glosse ist. Einen Rückschritt hinter diese glücklich gewonnene exegetische Erkenntnis stellt SCHMIDTs Erklärung mit wenigstens teilweiser Beibehaltung von v. 15 dar.

Was bedeutet nun v. 15 — über v. 17 vgl. unten — und in ihm die Wendung חֲמָה וּדְבַשׁ יֵאָכֵל? — Zunächst muß man sicherlich zwischen חֲמָה וּדְבַשׁ und חֲמָה וְדָבָר unterscheiden, gegen SCHMIDT. Nach GUTHE u. a. bezeichnet die Wendung: „sich nähren von חֲמָה וְדָבָר“ die „Lebensweise eines Hirten im Lande Kanaan“. Bei einem Kenner Palästinas, wie GUTHE es ist, kann ich diese These nur als den Ausfluß exegetischer Verzweigung ansehen. Wie lange im Jahre hat denn ein kanaanischer Hirt חֲמָה d. i. Butter oder Rahm zur Verfügung? — Und דְבַשׁ d. i. wilder Honig ist doch nicht etwas für den Unterhalt gerade des Hirten

Charakteristisches? — Wenn speziell diese Nahrungsmittel die Lebensweise des Hirten in Palästina bestimmen sollen, so passen sie wie die Faust aufs Auge. Aus der palästinischen Wirklichkeit kann m. E. diese Wendung unmöglich sein. SCHMIDT u. a. werden damit Recht haben, daß sie kurz gesagt mythologisch ist. **חמאה ורבש** bezeichnet Götter Speise. Dann fällt aber auch dadurch v. 15 aus dem Zusammenhang heraus, der auf sehr bestimmte konkrete, irdische Verhältnisse der Gegenwart abzielt. Mit andern Worten: v. 15 ist eine Glosse zu dem mißverständlich als „Messias“ aufgefaßten **עמנו אל**. Dieser ist als ein überirdisches Wesen gedacht, über dessen besondere Ernährungsweise — mit Götterkost — eine Aussage gemacht wird. Vgl. noch unten zu v. 22. Denn daß Jesaias selbst in dem Träger des Immanuelnamens (die Möglichkeit, daß es auch eine Mehrzahl von Trägern sein könne, wird z. B. von SCHMIDT ganz unbeachtet gelassen) keinen „Retter der Endzeit“ gesehen oder mit ihm der Welt den Gedanken an den Messias geschenkt habe, geht doch schon daraus hervor, daß über derartiges sich im Text nicht die geringste Andeutung findet. Dieser angebliche Messias wird geboren, als die Befreiung seines Volkes und Vaterlandes von den Feinden erfolgt ist. Dann ist — nach Meinung mancher Ausleger — um die Zeit, da er zur sittlichen Reife kommt, eine Verwüstung des Landes vorhanden, und im Weiteren ist auch noch von kriegerischen Katastrophen des Landes die Rede. Das paßt alles recht wenig zu den herkömmlichen Vorstellungen vom Messias.

B. 7 17—25: eine Sammlung von jesajanischen Drohworten gegen Juda.

7 17 wird mit Recht von DUHM, SCHMIDT, bis zu einem gewissen Grade auch von MARTI als Einleitung zu den vier Sprüchen in v. 18—25 angesehen. In BH hätte mit v. 17 eine neue Zeile begonnen werden sollen. — Von den nun folgenden Drohweissagungen handeln das erste Paar über das Werkzeug der Verwüstung, das zweite Paar über die Art bzw. den Umfang derselben. Die tief eingeschnittenen Wadis v. 19, die Viehzucht v. 21, die Weinkultur v. 23 können jedesfalls sehr gut auf Juda deuten; m. E. sollen und wollen sie das tatsächlich. Dann sind diese Sprüche eine sachliche Parallele zu 5 26—29, Vernichtung Judas durch Assur; vgl. noch nachher zu v. 18. Längst hat man gesehen, daß die Sprüche vom Sammler bzw. Redaktor stark bearbeitet sind; diese Bearbeitung scheint bei den beiden letzten Sprüchen noch stärker zu sein, als bei den beiden ersten.

Der erste Spruch lautete v. 18: „Pfeifen wird Jahve den Fliegen und Bienen“. Alles andre ist Zutat. Die beiden אשר-Sätze haben unsre Exegeten verführt, mit dem Glossator zwei Feinde anzunehmen; nach DUHM sieht Jesaias den Zusammenstoß der beiden Weltmächte auf palästinischem (judäisches Bergland!) Boden vorher. Nur MARTI erwägt mit Recht die Möglichkeit, daß mit Fliegen und Bienen nur ein Volk gemeint sei. Nebenbei bemerkt, stoßen sich diese beiden אשר-Glossen mit der Glosse am Ende von v. 17: den König von Assur. Die echten Worte von v. 18 bilden metrisch betrachtet einen Vierer. Dazu würden als parallelismus membrorum die drei ersten Wörter von v. 19 zu stellen sein; fehlt leider zu einem Vierer ein Iktus. Der übrige Textbestand von v. 19 bietet einen aus zwei inhaltlichen Parallelgliedern bestehenden Doppelvierer. Der zweite Spruch lautete v. 20a: „Abscheren wird der Herr mit dem gemieteten Schermesser Haupt- und Schamhaar“. Alles andre ist Zutat. ביום ההוא (והיה) und במלך אשור sind längst dafür erklärt; aber auch בעבר נהר (so ist statt בעברי נהר zu lesen) und v. b scheinen mir zugesetzt. Der erstere Ausdruck zerstört das Rätselhafte des Spruches und v. b klappt nicht nur nach (beachte auch noch den Wechsel des Subjekts וְגִלַח und תִּקְפֶה), sondern ist auch sachlich überflüssig, wenn der Betreffende von oben bis unten geschoren wird. — Zwei Rätselsprüche, wie 8 6f. Das Werkzeug des göttlichen Zornes wird durch ein Rätselbild bezeichnet: lästige Insekten. Rasiermesser. Dem Hörer ist es überlassen, die Pointe zu finden.

Das andre Spruchpaar handelt von der Verwüstung des Landes und seines Wohlstandes. Von dem ersten Spruch ist m. E. echt nur v. 21 b, eine Aussage über den kümmerlichen Viehstand, der den Bewohnern (gedacht ist vielleicht besonders an die Herdenbesitzer des westlichen Juda, vgl. Nabal, Amos) geblieben ist, und der Anfang von v. 22 והיה. Der übrige Text ist verdrängt durch eine „messianische“ Notiz חמאה ודבש יאכל כל-הנותר בקרב הארץ, zu der eine Randglosse gehört כי מרב עשות חלב יאכל חמאה. Es ist bezeichnend, daß ein Teil der Ausleger in v. 21 f., dem ganzen Passus also, eine Schilderung der Verwüstung des Landes sieht, den in חמאה und Honig bestehenden Lebensunterhalt für ein Zeichen oder eine Folge dieser Verwüstung hält und von dieser Exegese aus dann v. 15 oben beurteilt, und demgegenüber SCHMIDT S. 53 A. 4 behauptet, der Abschnitt enthalte eine Heilsweisung. Ich habe schon längst im Kolleg v. 22 b dafür erklärt und muß SCHMIDT beipflichten, aber nur bezüglich v. 22 b. Was SCHMIDT über v. 21 im Blick auf das heutige Palästina und die Anschauungen seiner

Fellachen sagt, paßt nicht. SCHMIDT selbst sollte wissen, daß man mit Vergleichen zwischen dem alten Palästina und seinen gegenwärtigen Lebensverhältnissen sehr vorsichtig sein muß. Daß v. 22 b nicht die ursprüngliche Folge von v. 21 sein kann, lehrt m. E. das רבש. DILLMANN-KITTEL meint zwar, wie und warum man (wilden) Honig ißt, brauchte keine Erläuterung, und DUHM, MARTI, die für ihn kein Wort der Motivierung haben — DUHM bemerkt nur: gleichsam unfreiwillige Eremiten (Mc 3 4) — scheinen derselben Meinung. M. E. bedarf es solcher Erläuterung doch. Es ist eben entweder רבש ein Fremdkörper, oder, wenn er, wie die Formel in v. 15 zeigt, das nicht ist, sondern zum ursprünglichen Bestand des Wortlautes gehört, so zeigt er, daß v. 22 b nicht die ursprüngliche Folge von v. 21 ist, sondern einen „messianischen“ Satz darstellt. Der כִּי-Satz, vgl. oben, ist eine Glosse, die das המאה zu motivieren versucht, und damit eine irreführende Gedankenverbindung zu Wege gebracht hat zwischen den aus zwei verschiedenen Welten stammenden Sätzen v. 21 und 22 b.

Ebenso stark, wenn auch von ganz anderer Art, ist die Entstellung, die dem folgenden Spruch v. 23–25 widerfahren ist. Dieser Spruch hat zweifellos die Vernichtung der judäischen Weinberge mit ihren wertvollen Edelreben zum Inhalt. Ist vielleicht nur v. 25 echt? — In dem עדר, שמיר ושית und למרמס finden sich die Elemente von 5 5 fin. 6 a wieder. Beachte zu והיה v. 25 b dasselbe in v. 22 init. — v. 23 könnte Glosse zu החרים v. 25 init., v. 24 zu v. 25 a β sein. DUHM hält v. 23–25 um ihres Stiles willen für unecht. SCHMIDT geht an solchen sprachlichen Bedenken wortlos vorüber und hält v. 23 f. und v. 25 für zwei echte Worte des Propheten. Auch hier sieht man wieder, wie die philologischen Gesichtspunkte im Göttinger Bibelwerk mehr als statthaft im Hintergrunde stehn.

C. 8 6–8: Die Wasser von Siloah.

Ebenfalls ein Rätselspruch. Es stehen sich gegenüber die intermittierenden Wasser von Siloah und die gewaltigen Wassermassen „des Stromes“. Zu streichen ist, nur schon um diesen Gegensatz herauszuarbeiten, v. 6 b und v. 7 b, so auch jetzt SCHMIDT. Außerdem ist, wie schon DUHM will, עליהם v. 7 a zu entfernen, ein Schreiberinterpretament, und das ו vor לכן. Dadurch tritt die Symmetrie im Bau der Sätze und Verse noch deutlicher hervor. Die Wasser Siloahs sollen ein Bild der geringen äußeren Macht Jahwes sein. Die sichtbaren Hilfsmittel, die den Judäern zur Verfügung stehen, sind geringfügig; hinter diesen aber

wirkt ein Gewaltiger, auf den sie sich nicht verlassen mögen, אֱלֹהֵי הַמָּוֹת Cap. 7, und der nunmehr seine Macht in einem für sie feindlichen Sinne kundtun wird. — Sollte jene Symmetrie den Spruch ohrenfällig machen, so war damit wohl auch ein Streben nach Kürze gegeben. Mit Rücksicht auf diese wünschenswerte Kürze und im Blick darauf, daß ja mit der Drohung v. 7 a das Wesentliche gesagt ist, erscheint das Folgende v. 7 b 8 als entbehrlich, als späterer Zusatz. Es kann natürlich nicht bewiesen werden, daß v. 7 b 8 unecht sei; der Wechsel des Metrums, v. 6 a 7 a Vierer, v. 7 b 8 Dreier, gilt selbst manchen Metrikern nicht als Argument. Aber jedesfalls ist v. 7 b 8 nichts als Ausmalung des Themas von v. 7 a. Dabei mag auf den inhaltsleeren Parallelismus von v. 7 b und auf das unjesajanische בַּיהוָה hingewiesen werden. מַטּוֹת כְּנַפְיֹו, ἀπαξ λεγόμενον, ist eine bis jetzt ungelöste Schwierigkeit, auf die DUHM bereits genügend hingewiesen hat; beachte noch die in J. LEVIS neuhebr. Wörterbuch s. v. מוֹטָה angeführten Erklärungsversuche. Wegen der Unsicherheit dieses Ausdrucks läßt sich schwer über den ganzen Satz v. 8 b ein Urteil fällen; es muß m. E. unentschieden bleiben, ob er ursprünglich zu der Schilderung v. 7 b 8 a hinzugehört habe oder nicht. Ist er eine Zutat, so könnte der massoretische Text am Ende richtig sein, wie SCHMIDT will; gehört er ursprünglich zu v. 7 b 8 a hinzu, so erscheint es mir wahrscheinlicher, am Ende zu lesen כִּי רַחֲבֵי-אָרֶץ und כִּי עַמּוֹתֵי-אֱלֹהִים als eine irrtümliche Vorwegnahme desselben Satzes am Schlusse von v. 10 aufzufassen, wie DUHM-MARTI wollen¹.

D. 8 9 10, die Pläne der Völker.

8 9 und 10 sind m. E. ein eschatologischer Zusatz, vgl. die ausführliche Begründung bei MARTI; DUHM spricht allen diesen Gründen die Beweiskraft ab, vermag aber die Verse nur durch eine künstliche Erklärung — die Völker sind Syrer und Israeliten, zu andern Zeiten vielleicht andre — und durch Streichung von כִּי עַמּוֹתֵי-אֱלֹהִים v. 10 fin. für Jesaias zu retten. Bei SCHMIDT sind sie natürlich echt, wegen des Wundernamens des Messias Immanuel. Der Text von v. 9 ist recht bedenklich: ich muß MARTI zustimmen, wenn er רָעוּ nach LXX in דָּעוּ ändert, passend zu הַאֲזִינוּ. Aber auch gegen das וְהָתוּ v. 9 a bin ich

¹ Was DUHM mit der „Tempelquelle“ meint — auch wieder in der 3. Aufl. — mit der die Wasser von Siloah „in Verbindung gestanden haben sollen“, ist mir schlechterdings unerfindlich. (Was etwa KRAETZSCHMAR und BERTHOLET zu Hes 47 sagen, ist mir natürlich bekannt). Was heißt denn צִיּוֹן auf deutsch? — Vielleicht könnte in einer neuen Auflage dieser mindestens überflüssige Satz ebenso verschwinden, wie die nachgerade belanglosen Polemiken gegen die exegetischen Entgleisungen LAGARDES.

argwöhnisch, obgleich es LXX bietet. Und ebenso ist doch die Wiederholung des Satzes והתאזרו ותתו in v. 9 b mindestens ungewöhnlich; v. 9 b könnte fehlen, ohne dem Sinne zu schaden. An die Apostrophe v. 9 a könnte sich v. 10, dessen klarer, glatter Wortlaut von v. 9 b erheblich absticht, aufs Beste anschließen. Vielleicht ist v. 9 f. von derselben Hand, die in Cap. 7 die Verse 15 und 22 einfügte. Es hat mir den Anschein, als sei der echte Prophetentext einmal systematisch eschatologisch bearbeitet. Hierzu rechne ich z. B. die Stellen 2 2–4 4 2–6 5 30 7 15 22 u. 8 9 f. 10 12.

E. 8 12–15, Ausspruch über Jahwe Zebaot, den heiligen.

Es wird als ein Wagnis erscheinen, nachdem einmal DUHM die Lesart קשר in geistreicher Weise erklärt und verteidigt hat, und ihm hierin MARTI und SCHMIDT gefolgt sind, wieder auf den alten Vorschlag, קדש zu lesen, zurückzugreifen. DUHM und seine Anhänger sehen sich konsequenterweise genötigt, auch das תקרישו v. 13 in תקשרו zu ändern. Wenn SCHMIDT allerdings meint, wenn Jahwe „Schrecknis, Falle, Schlinge, Fels zum Straucheln“ genannt wird, fällt die Aufforderung, ihn heilig zu halten, ebenso sehr aus dem Rahmen, wie die Aufforderung, ihn „Verschwörer“ zu nennen, hineinpaßt, so faßt er den ganzen Text doch etwas zu äußerlich, wenn ich nicht sagen soll, zu oberflächlich auf, vgl. unten. KITTEL behält MT, wie er dasteht, bei; schließt sich in v. 12 DUHM an, lehnt aber das תקשרו als „viel zu gewagt“ ab. Die Symmetrie des ganzen Wortlautes v. 12 f. zwingt m. E. entweder zum Einen תקרישו — קדש oder zum Andern קשר — תקשרו. Nebenbei bemerkt kann ich angesichts dieser Symmetrie die Ergänzung eines מעריצו vor תעריצו (ähnlich STUDER u. a.) nicht so belanglos finden, wie KITTEL. Das Zeugnis der LXX, auf das KITTEL hinweist: רש nicht קד, verschlägt nicht. Es kann eine falsche Auflösung der Abbréviation ק sein, wie mir קשר eine absichtlich falsche Auflösung zu sein scheint. Man wollte diese un- und widergöttlichen Kräfte, vor denen „dieses Volk da“ sich beugte, nicht heilig nennen. Noch weniger überzeugend ist das Argument KITTELS, daß durch die Lesart קדש dem v. 19 „in zusammenhangwidriger Weise“ vorgegriffen würde. Bei Erklärung des in sich abgeschlossenen Passus v. 11–15 können hier v. 19 f. gänzlich außer Betracht bleiben, auch wenn man diese Verse nicht, wie ich, für die Betrachtung eines Lesers zu v. 11–18 hält. — Der Prophet ist im Kreise seiner Anhänger, etwa durch einige aus diesem Kreise, einen Augenblick in den Strudel der allgemeinen Panik jener Tage, vgl. 7 2 b, hineingerissen. Das Band

zwischen ihm und seinem Gott hat sich gelockert, das Vertrauen zu ihm ist ins Wanken geraten. Einen Augenblick, nur einen Augenblick. Schon rafft er sich zusammen, er fühlt sich von Jahwe gepackt und von ihm gemahnt: laß dich nicht von der Geistesart dieses Volkes da gefangen nehmen. Nenne du und deine Gesinnungsgenossen, למרים v. 16, nicht göttlich — so ist קדש hier zu verstehen —, was jenen als göttlich gilt, und beugt euch nicht vor dem Gegenstand ihrer göttlichen Verehrung. Jahwe sei und bleibe allein euer Gott. Der wird allerdings für die andersgerichteten Jerusalemiten (lies "לשני בתי ישראל, streiche לישבי" zum Stein des Anstoßes (streiche למקדש), zum Fels des Strauchelns, zu Schlinge und Fallstrick werden. Sie werden fallen und zerschellen (streiche v. 15a, so auch DUHM), verstrickt und gefangen werden. Sie gehen durch den Einen, wahren Gott, den sie nicht annehmen wollen, den sie verworfen haben, zu Grunde. Es gibt in dieser Situation nur ein Für und Wider und seine Konsequenzen. Eine Neutralität gegenüber diesem Einen gibt es nicht, wie DUHM richtig sagt. Aber darin muß ich ihm widersprechen: der ganze Abschnitt zielt auf eine „Seelsorge unter den Einzelnen“. Wie Jesaias und die einzelnen Personen seines Kreises sich entschieden haben, so hätten es auch die andern tun sollen. Der Gedanke des ganzen Passus liegt durchaus auf der Linie von Luk 2 34; nur hier Jahwe und die Bewohner Jerusalems in einer bestimmten historischen Situation, dort Jesus und ein (meinetwegen geistiges) Israel; hier die Frage schon entschieden, dort noch beide Möglichkeiten offen. Nicht auf einem ausschließlich politischen Hintergrund, wie DUHM ihn geistvoll entwirft und heranschiebt, sind v. 11—15 zu verstehen, sondern auf einem rein religiösen, sich in bestimmter Lage zu entscheiden für das Eine, das not ist. Daß diese meine Auffassung durchaus im Bereiche der exegetischen Möglichkeit liegt, wenn man nicht mehr zugeben will, zeigt der folgende Abschnitt v. 16—18, wo Jesaias und eine Anzahl von religiösen Individualitäten sich in ihrer gemeinsamen Überzeugung zusammen- und damit abschließen von denen, über welche wegen ihrer Lossage von Jahwe das Verhängnis hereinbrechen wird und muß. Beide Abschnitte v. 11—15 und 16—18 handeln durchaus von persönlichem religiösen Empfindungsleben und gehören zu dem Innerlichsten, was uns in der „Selbstbiographie des Jesaias“ Cap. 6—8 aufbehalten ist.

IO 5—14.

Dieser Passus enthält eine Strafandrohung gegen Assur, das in titanenhafter Überhebung die ihm von Jahwe in der Weltgeschichte

zugewiesene Rolle verkannt hat: v. 5 6 a handeln von dieser Rolle, v. 7 13 f. von der Überhebung Assurs, v. 16 leitet לכן die Strafandrohung ein. Hier soll nur von v. 5—14 die Rede sein. Der Abschnitt hat starke Überarbeitungen erfahren; er scheint ursprünglich in Distichen, die aus zwei Doppeldreiecken bestanden, verlaufen zu sein. Das erste Distichon sehe ich in v. 5 6 a. Davon ist v. 6 a ein tadelloser Doppeldreier, aber v. 5 ist metrisch sehr schwierig. Vielleicht ist הוי ein Schreiberzusatz, veranlaßt durch das הוי in v. 1, und ist in v. b nicht הוא בידם, sondern nur בידם zu streichen und vor ועמי dann ein ל zu stellen. — 10 6 b ist m. E. Zusatz, die erste Hälfte gebildet nach 8 1 und 3 fin.; zur zweiten vgl. Mich 7 10. Die Zeile deckt sich inhaltlich fast vollständig mit v. 7 b, denn zwischen „Völker vernichten und ausrotten“ und sie „zertreten wie Straßenkot“ ist doch wahrlich kein großer Unterschied. Man erwartet aber wohl, wenn einmal die Aufgabe des Assyrsers an dem gottlosen Volke genauer bestimmt werden sollte, eine etwas andre Angabe, die vielmehr einen Gegensatz zu v. 7 b bildet. Der Gegensatz zwischen v. 6 b und 7 b kann doch nicht in dem quantitativen Unterschied, dort Ein Volk, hier „nicht wenige“ zu suchen sein. An das erste Distichon schließt sich als zweites an v. 7 a b. Nun folgt die Begründung des Vorwurfs, mit den Worten des Großkönigs selbst, wie vorher auch Jahwe selbst am Worte war. Diese unmittelbare Gegenüberstellung der beiden Personen hat etwas sehr lebendiges. In der Strafanündigung v. 16 ff. nimmt auffallenderweise der Prophet das Wort, und wie! — Das dritte Distichon besteht aus v. 13 a mit Ausnahme von כי אמר und v. b bis שושתי. Der übrige Teil von v. b ואוריד כאביר יושבים ist eine, vielleicht mit כל-הארץ אני אספתי zu einem Vollstichus zu vereinigende Glosse zu v. b init. An שושתי schließt sich das vierte Distichon an in v. 14. Dabei ist in v. 14 a כקן zu streichen. Das nimmt ja den Vergleich von וכאסף usw. vorweg. Die beiden Sätze ותמצא bis העמים und וכאסף bis עובות bilden den ersten Stichus, v. 14 b den zweiten. Der Satz כל-הארץ אני אספתי stört den Zusammenhang zwischen dem Vergleich und seiner Ausmalung und muß, wie schon vorher angedeutet, hier entfernt werden. — Von dem Komplex zwischen v. 7 und 13 ist v. 12 längst als eschatologische Zutat erkannt, aber auch v. 8—11 glaube ich als einen, auf recht komplizierte Weise entstandenen Einschub ansehen zu sollen. Vers 8 b — das erste הלא — steht ohne weiteren Zusammenhang mit dem Folgenden, DUHM S. 75 vermutet sehr zutreffend, daß „der Stichos in v. 8 vom Redaktor auf Grund von 36 9 eingesetzt ist; man könnte sich eigentlich freuen, ihn hier los zu sein“. Von den Statthaltern des Großkönigs ist

im Weiteren nicht mehr die Rede. Dafür von seinem Siegeslauf, das zweite הלא. Folgende Städte hat er erobert: Karkemisch, Kalno, Arpad, Hamat, Damaskus, Samarien. Die Aufzählung erfolgt von Norden nach Süden, ist eine geographische, keine chronologische, vielmehr verteilen sich diese Eroberungen auf bald frühere, bald spätere Jahre der Zeit von 740—717 und die Regierungen nicht eines, sondern zweier Herrscher, des Tiglat Pileser und des Sargon. Die Verse 9 und 11, das dritte הלא, gehören zusammen. Dazwischen steht eine am Schlusse fragmentarische Randglosse v. 10, die mit Anlehnung an v. 14 gebildet ist; aber ihr fehlt nicht nur der Nachsatz, sondern auch innerhalb der Parenthesis v. 10 b ein Verbum, etwa רבים, vgl. MARTI. Auch SCHMIDT schließt, wie ich nachträglich sehe, v. 13 unmittelbar an v. 7 an. Er hält v. 8—12 für einen Entwurf des Propheten zu dem Gedicht 10 5—7 13—16 18 b.

II 1—8 (9).

11 7 b, der von sämtlichen Auslegern festgehalten wird, muß ich für eine Auffüllung erklären, aus 65 25 beigeschrieben etwa an den Rand zu v. 6 b' 7 a. Man beachte, v. 8 a und b stellen einen aufs Wort genauen Parallelismus membrorum dar und hätten in BH auf eine Zeile gedruckt werden sollen. In gleicher Weise bildet v. 6 a einen wörtlich entsprechenden Parallelismus. In v. 6 b und 7 a liegt zwar nicht eine so strenge Symmetrie vor, immerhin aber auch zwei in einwandfreien Parallelgliedern verlaufende Stichen oder Verse. In v. 6 b lies für ומריא vielmehr רעים, so auch MARTI, SCHMIDT, ähnlich wenigstens DUHM³. In v. 7 a lies החרעינה für תרעינה, so nach LAGARDE jetzt DUHM, MARTI, SCHMIDT. Damit ergeben sich vier glatte Stichen, über deren Metrum ich mich allerdings nicht zu äußern wage. Sie stellen einen Gedanken dar, den man kurz, wie geschehen, mit „Friede in der Tierwelt“ bezeichnen mag; genauer gesagt: die wilden Tiere haben ihre Wildheit und Gefährlichkeit den zahmen Tieren und den Kindern gegenüber eingebüßt. Der Erwachsene wußte sich wohl auch sonst vor ihnen zu salvieren, aber den schwachen v. 6 b und unerfahrenen Kindern und Kindchen v. 8 waren sie doch bisher stets eine große Gefahr. Diese vier Stichen v. 6 7 a 8 bilden eine Strophe. Die strophische Gliederung bei DUHM¹, MARTI, welche v. 5 b und v. 7 8 zu je einer Strophe vereinigen, ist m. E. unrichtig; v. 6 von v. 7 a 8 loszureißen, ist willkürlich. Und was hat die

¹ DUHMs strophische Gliederung von 2 2—4 halte ich ebenfalls für irrig, und muß hier entschieden MARTI beistimmen: Dieses Gedicht verläuft m. E. in fünf Distichen, das erste ist nach der Michastelle zu verbessern, das letzte zu ergänzen.

Gerechtigkeit des künftigen Idealherrschers mit dem „Frieden in der Tierwelt“ zu tun? — Vgl. hierzu noch im Weiteren. — Gehen wir zurück, so bilden v. 3 b 4 5 wieder einen Gedanken: der Idealherrscher als Richter und seine wunderbar stets das Richtige treffende Rechtspflege, das ganze Gegenteil der tatsächlichen Rechtsunvollkommenheit, um nicht zu sagen -korruption. Nebenbei bemerkt, verdient es Beachtung, welcher Nachdruck grade auf diese Seite der friedlichen Amtstätigkeit des Idealherrschers gelegt wird. Vermutlich stand v. 5 ursprünglich vor v. 3 b und wurde vom Abschreiber, weil dort versehentlich ausgelassen, an dieser Stelle nachgetragen. Lies natürlich, nicht frt., wie in BH steht, עריץ statt ארץ, und meinetwegen statt des einen אזור ein אזור; nur sollte man sich nicht zu vertrauensvoll auf die LXX berufen. Die griechischen Übersetzer wechseln den Ausdruck auch, wo in MT dasselbe Wort steht, und zudem findet sich bekanntlich auch in den Psalmen des Öfteren in den Parallelgliedern der nämliche Ausdruck. Wir hätten dann hier ebenfalls eine aus vier Stichen bestehende Strophe. Man wird ja doch nicht bestreiten wollen, daß sich v. 5 inhaltlich leichter, natürlicher zu v. 3 b 4, als zu v. 6 ff. stellt. — Von hier zurück zu v. 1—3 a. Handelte die vorige Strophe von der besonderen Qualifikation des Idealherrschers als Richter, so beschäftigt sich der Anfang des Gedichtes mit seiner irdischen Herkunft und allgemeinen geistigen Ausrüstung: aus Davids Stamm ein Träger reichster göttlicher Charismen. Wenn ich nicht den Vorwurf des Gekünstelten fürchtete, würde ich behaupten, daß v. 1 gegenüber v. 2 3 a in der ersten Strophe eine gleiche Stellung, Sonderstellung einnimmt, wie v. 5 als Anfang der zweiten Strophe gegenüber v. 3 b 4. Der vierte Stichus ist unvollständig, und müßten die vorhandenen Worte ergänzt, aber nicht ausgeschieden werden. Das Aufnehmen des Schlußausdrucks aus v. 2 b fin. יראת יהוה ist nicht ein „versehentliches Nocheinmalschreiben“, sondern die bekannte Kunstform der Anadiplosis. DUHM³ verbeißt sich — um mit ihm selbst zu reden, S. 83, — auf das „Riechen“ als Bedeutung von ווריו und lehnt die Übersetzung EWALDS „sein Atmen in Gottesfurcht“ als „sprachlich nicht angängig und sachlich nicht viel bessernd“ ab. Warum nach dem Sprachgebrauch von רוח nicht הריח „atmen“ bedeuten könne, ist nicht recht einzusehen, und die sachliche Besserung ist in diesem Falle ganz wesentlich von der zweiten — jetzt leider fehlenden — Hälfte des vierten Stichus mitbestimmt. Somit möchte ich annehmen, daß uns in II 1—8 drei vierstichische Strophen vorliegen, die erste und zweite von dem Messias und seiner idealen Rechtspflege handelnd, die dritte von dem „Frieden

in der Tierwelt“. Es entsteht sofort die Frage nach der Zusammengehörigkeit dieser beiden, man kann doch wohl nicht anders sagen, als disparaten Elemente.

An diese Frage sind die alten Ausleger entschieden am mutigsten herangetreten und haben die bösen Tiere als Bilder für böse Menschen erklärt, HIERONYMUS, LUTHER, CALVIN u. a. (vgl. DILLMANN-KITTEL S. 119). Ihre Auffassung ist irrig, war aber eine Folge der richtigen Erkenntnis, daß man nach Strophe 1 und 2 eine Schilderung des Friedens unter den Menschen erwartet. Die modernen Erklärer gehen an der Frage, jeder auf seine Weise, vorbei. DUHM S. 83 sagt: Statt den Frieden in der Menschheit weiter [?] zu schildern [also den möchte auch DUHM hier finden], den er wahrscheinlich schon früher, in den Gedichten 32 1 ff. 32 15 ff., dargestellt hat, spricht der prophetische Dichter vom Frieden unter und mit den Tieren. DUHM verkoppelt v. 6 ff. mit dem Vorherigen, indem er — irrtümlicherweise — v. 5 und 6 als eine Strophe erklärt. Und endlich gibt er noch eine allgemeine Betrachtung über das Verhältnis des antiken Menschen zur Tierwelt. Er sagt: die Tiere werden im alten Israel, wie sonst in der Antike in den Bereich des Ethischen hereingezogen, sie stehen dem Menschen näher als heute. Es folgen eine Reihe von Beispielen. Welche Tiere sind denn da gemeint? — Die Haustiere! — Richtig führt DUHM auch nur solche Beispiele an. Übrigens kann er ein ähnliches Verhältnis, wenn er aufpaßt, bisweilen noch heute auf dem Lande zwischen Mensch und Haustier wahrnehmen. Nun heißt es weiter: Solch ein eigentümlich gemütlicher Ton begegnet nicht überall im AT, Beleg: Gen 9 1 ff. Lev 26 8 Hes 34 25 28. Welche Tiere sind denn hier gemeint: wilde Tiere! — Zu Gen 9 1 ff. vgl. LXX, PROCKSCH S. 455. Dann paßt also der ganze Passus über das nähere Verhältnis des Antiken zu den Tieren [Haustieren] hier gar nicht. Denn es handelt sich ja hier um die wilden Tiere. Unsre Strophe bzw. ihr Dichter sagt: ihre Wildheit hört in der messianischen Zukunft auf. Die angeführten Prosastellen, welche von der Gegenwart bzw. einer nahen, erreichbaren Zukunft handeln, sagen: sie werden abgetan. Der Unterschied liegt, wenn ich es einmal kurz so ausdrücken darf, in der Situation. DUHM brandmarkt die Ärmsten, die diese Prosastellen verfaßten, als „Gesetzesmenschen“. Für stramm protestantische Leser gewiß ein sehr wirkungsvolles Brandmal! — KITTEL nimmt gelegentlich den DUHMschen Gedanken auf, daß im Altertum Tier [Haustier] und Mensch in viel näherer Beziehung standen, sagt aber über das Verhältnis von v. 1–5 zu 6 ff. nichts weiter, als S. 118: Folge dieser Herrschaft (des

Messias) ist paradiesischer Friede, v. 6—8, und Ausbreitung des Lebens der Gerechtigkeit und der Gotteserkenntnis, v. 9. Dieser v. 9 ist mindestens in seiner ersten Hälfte v. a als Abschluß unentbehrlich, S. 119. KITTEL trifft auch in diesem Punkte mit DUHM zusammen; er verkoppelt (vgl. oben) den Tierpassus mit dem Übrigen, indem er seinerseits am Schluß eine Klammer anbringt, v. 9 a. Nun ist aber v. 9 a und b ein Zusatz, der längst schon und von verschiedenen Seiten als solcher erkannt ist, vgl. näheres z. B. bei MARTI. MARTI selbst geht, soweit ich sehen kann, an unsrer Frage vorbei. Er sagt nur: die Natur wandelt sich um in der messianischen Zeit. Im Reiche des Messias ist alles umgewandelt. Auch die Tierwelt darf den Gottesfrieden des messianischen Reiches nicht stören, S. 112. Ebenso SCHMIDT: Mit der Geburt des Messias verändert sich die Natur. Ich wundere mich, daß SCHMIDT hier nicht erklärt: die Gebiete, aus denen diese Schilderungen stammen, „sind so verschieden, daß sie kaum zur gleichen Stunde empfangen sein können“, vgl. S. 59. Aber beim Thema „Messias“ wird offenbar alles ganz anders.

Einen zwingenden Beweis in unsrer Frage für diese oder jene Ansicht zu führen, ist unmöglich. Nur das möchte ich um der Verschiedenheit des Inhalts willen behaupten, daß Strophe 3 nicht die unmittelbare Folge von Strophe 1 und 2 sein kann. Entweder es fehlt ein beträchtliches Stück, das den Übergang von Strophe 2 zu v. 6 ff. gebildet hat, oder, was mir wahrscheinlicher ist, Strophe 3 ist ein späterer Zusatz. Die Möglichkeit jesajanischer Autorschaft glaube ich demgemäß auch für Strophe 1 und 2 nicht bestreiten zu sollen.

[Abgeschlossen den 10. Januar 1916.]